



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

مثيران

أثر الله المحجب في السير الزانية

بملائكة الحق

للولى سبط البر زكي

القرن حادي عشر ١١٩٠ هـ

الجزء ١-٤

مطبع

مكتبة دار الكتب العلمية بيروت لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقريرات آيه الله المجدد الشيرازى

كاتب:

محمد حسن بن محمود ميرزاى شيرازى

نشرت فى الطباعة:

موسسه آل البيت (عليه السلام) لآحياء التراث

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢١	تقريرات آبه الله المجدد الشيرازى
٢١	اشاره
٢١	الجزء الأول
٢١	اشاره
٢٢	مقدمه التحقيق
٢٢	توطئه
٢٣	المقدمه الإمام المجدد الشيرازى بقلم: د. السيد محمد بحر العلوم
٢٣	اشاره
٢٣	الفصل الأول جامعه النجف العلميه تتحدى الزمن
٢٧	الفصل الثانى الإمام المجدد الشيرازى
٢٧	اشاره
٢٨	١- من هو السيد الشيرازى، و نشأته؟
٢٩	٢- الهجره إلى الجامعه النجفيه:
٣١	الفصل الثالث الرئاسة و المرجعيه
٣١	اشاره
٣٢	أ- مميزات مرجعيه الشيرازى:
٣٣	ب- خصائص لها علاقتها بشخصيه المرجع:
٣٧	الفصل الرابع هجرته إلى سامراء
٤٢	الفصل الخامس الجانب السياسى فى حياه الشيرازى
٤٢	اشاره
٤٢	أ- رفضه لاستقبال الشاه ناصر الدين:
٤٤	ب- معالجه لفتنه الطائفيه:
٤٥	ج- قضيه التباكو:
٤٧	د- استغائه الأفغانى بالسيد الشيرازى:
٤٨	الفصل السادس حياهه العلميه
٤٩	اشاره

- أ- مؤلفاته: ٥٣
- ب- تقريراته: ٥٤
- الفصل السابع لم يمت العالم، و يبقى حيا ٦٦
- الفصل الثامن مع الكتاب ٧٠
- في تقسيمات الألفاظ ٧٨
- في تقسيم اللفظ باعتبار المعنى الموضوع له ٧٨
- و هكذا ينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال إلى الحقيقيه و المجاز ٨٣
- اشاره ٨٣
- أما المقام الأول ٨٣
- المقام الثاني في أقسامهما ٨٦
- اشاره ٨٦
- الأول في تعريفها ٨٦
- المقام الثاني - في أن الكنايه هل يعامل معها معاملة الحقيقيه، أو معاملة المجاز من حيث اقترانها بالقرينه الصارفه و عدمه ٨٨
- المقام الثالث- في تعارض احتمال الكنايه لاحتمال غيرها من الحقيقيه و المجاز ٨٨
- المقام الثالث من المقامات المرسومه للحقيقيه و المجاز في أحكامهما ٩١
- اشاره ٩١
- فلنقدم الكلام في الجهه الأولى ٩١
- اشاره ٩١
- و أما الطائفه الأخرى ٩١
- اشاره ٩١
- و لنقدم الكلام في القسم الأول منها، و هو نقل الآحاد ٩٢
- اشاره ٩٢
- تنبيهات: ٩٨
- الأول: ٩٨
- اشاره ٩٨
- أما المقام الأول ٩٨
- المقام الثاني في أنه هل يجب الأخذ بالمرجحات فيما نحن فيه أعنى في تعارض قول الثقله أولا؟ بمعنى أن الأصل ما ذا؟ ١٠٢
- التنبيه الثاني ١٠٤
- التنبيه الثالث: أنه من طرق معرفه اللغات قول العدل ١٠٦

- التنبيه الرابع: أن من طرق معرفه اللغات خبر الواحد المصطلح ١٠٧
- تذنيب ١٠٨
- بقي الكلام في الطرق العقلية: ١٠٩
- اشاره ١٠٩
- و من الطرق العقلية: أصل العدم ١٠٩
- اشاره ١٠٩
- الأول: في أن المراد منه فيما نحن فيه ما ذا؟ - ١٠٩
- المقام الثاني في بيان الموارد التي يستعمله فيها العلماء ١١٠
- المقام الثالث: في ذكر أدله اعتبار هذا لأصل ١١١
- و من الطرق العقلية إلى معرفه الوضع: الاستعمال المستمر ١١٤
- اشاره ١١٤
- تذنيب: ١٣٤
- و من الطرق العقلية الظنيه إلى معرفه اللغات صحه الاشتقاق ١٣٥
- و من الطرق العقلية الظنيه أمور أخرى ١٣٦
- فلنأتيك بالكلام في الطرق العلميه في تشخيص صغرياتها ١٣٦
- اشاره ١٣٦
- و منها: التبادر ١٣٦
- اشاره ١٣٦
- و أما المجاز المشهور فلا ريب أن الأقوال فيه ثلاثه: ١٤١
- اشاره ١٤٢
- ثم إن هاهنا تنبيهات: ١٤٤
- الأول: في تحقيق الحال في المجاز المشهور ١٤٤
- اشاره ١٤٤
- إيقاظ: - ١٥١
- التنبيه الثاني: إن التبادر، كما يعمل في تشخيص المعنى المطابقي، كذلك يعمل في حدوده و لوازمه ١٥١
- التنبيه الثالث: قد يمنع عن كون التبادر علامه للوضع - في بعض الموارد - بكونه إطلاقياً، أو باحتمال كونه إطلاقياً ١٥٤
- و من الطرق العلميه العقلية إلى معرفه الحقيقه و المجاز صحه السلب و عدمها ١٥٧
- و من الطرق العقلية العلميه، الاطراد، و عدمه: ١٧٥
- و من الطرق العلميه على ما اختاره (دام عمره) اختلاف الجمع ١٨٤

- ١٨٥ و من الطرق العلميه التزام التقييد
- ١٨٨ و من الطرق العلميه صحه التقسيم
- ١٨٩ و من الطرق العلميه الاستقراء
- ١٩٠ و من الطرق حسن الاستفهام
- ١٩١ المقام الثانى: فى علامه الحقيقه و المجاز عند الشك فى المراد مع العلم بالوضع
- ١٩١ اشاره
- ١٩٢ ظواهر الألفاظ فى متفاهم أهل اللسان، و قد تسمى بالأصول اللفظيه
- ١٩٢ اشاره
- ١٩٢ منها: أصاله الحقيقه عند عدم القرينه
- ١٩٢ اشاره
- ٢٠١ و من الظنون اللفظيه التى قام القاطع على حجيتها- فى الجملة- أصاله عدم القرينه
- ٢٠٧ و من الظواهر اللفظيه المجازات المحفوفه بالقرائن
- ٢١١ تذنيب:
- ٢١١ خاتمه:
- ٢١١ اشاره
- ٢١٢ ثم إن تنقيح المقال فى تعارض الأحوال يتوقف على مراحل ثلاث:
- ٢١٢ اشاره
- ٢١٤ إن جملة القول فى الأحوال المتكافئه
- ٢١٤ اشاره
- ٢٢٣ ثم إنه ينبغى التنبيه على أمور:
- ٢٢٤ الأول
- ٢٢٤ الأمر الثانى
- ٢٢٤ الأمر الثالث
- ٢٢٤ المرحله الثانيه فى تحقيق الحال فى رجحان الأحوال بعضها على بعض نوعاً
- ٢٢٤ اشاره
- ٢٢٤ فالأولى منها: دوران الأمر بين الاشتراك و النقل
- ٢٣٣ المسأله الثانيه: الدوران بين الاشتراك و التخصيص
- ٢٣٨ المسأله الثالثه: الدوران بين الاشتراك و المجاز
- ٢٣٨ المسأله الرابعه: الدوران بين الاشتراك و الإضمار:

- ٢٤١ المسأله الخامسه: الدوران بين النقل و بين التخصيص، أو بينه و بين التقييد
- ٢٤٢ المسأله السادسه: الدوران بين النقل و المجاز
- ٢٤٤ المسأله السابعه: الدوران بين النقل و الإضمار
- ٢٤٥ المسأله الثامنه: الدوران بين التخصيص و المجاز
- ٢٤٩ المسأله التاسعه: الدوران بين التخصيص و الإضمار
- ٢٥٠ المسأله العاشره: الدوران بين المجاز و الإضمار
- ٢٥١ الأولى: الدوران بين الاشتراك و النسخ
- ٢٥٦ المرحله الثالثه فى اعتبار المرجحات، المزايا المشار إليها فى المرحله الثانيه،
- ٢٦١ تذييب: يتبغى التنبيه على أمور غير مذكوره فى كلمات القوم:
- ٢٦١ الأول
- ٢٦٣ الأمر الثانى
- ٢٦٦ الأمر الثالث
- ٢٦٧ الأمر الرابع
- ٢٦٧ أصل ينقسم الحقيقه باعتبار الواضع إلى لغويته و عرفيه بكلا قسميهما العام و الخاص، كالشريعى، و التحويه، و غيرها من الحقائق المختصه بواحد من الطوائف الخاصه.
- ٢٦٨ ثم إنّ المجاز له تقسيمات ثلاثه:
- ٢٦٨ الأول: باعتبار التسبيه
- ٢٦٩ التقسيم الثانى: باعتبار المحلّ
- ٢٧٠ التقسيم الثالث، أعنى سبب المجازيه
- ٢٧٢ أصل
- ٢٧٦ القول فى الحقيقه الشرعيه
- ٢٧٦ اشاره
- ٢٧٦ : أما المقدمه ففى تعريفها
- ٢٨٣ المقام الأول - فى تحرير محل النزاع فى المسأله.
- ٢٨٦ المقام الثانى فى ثمره المسأله
- ٢٨٨ المقام الثالث: فى أقوال المسأله
- ٢٨٩ فى مبحث المشتق
- ٢٨٩ اشاره
- ٢٩٠ الأول: المقصود بالبحث فى المقام
- ٢٩٠ الثانى: النزاع فى المقام ليس فى مطلق المشتقات، بل فى غير الأفعال

- ٢٩٠ الثالث
- ٢٩٨ اختلفوا في كون المشتقات من الصفات حقيقه في خصوص الحال، أو في الأعم منه، الشامل للماضي أيضا، على أقوال
- ٢٩٨ اشاره
- ٣٠٥ إطلاق المشتق باعتبار حال النطق يتصور على وجوه:
- ٣٠٥ أحدها: أن يطلق و يراد به المتلبس به في حال النطق على وجه يكون الزمان مأخوذا في مفهوم اللفظ، على وجه الشرطيه أو الشرطيه
- ٣٠٥ ثانيها: أن يطلق و يراد به المتلبس به في حال النطق
- ٣٠٦ ثالثها: أن يراد به المتلبس بالمبدأ في حال النطق، على وجه يراد بالمشتق مجرد المتلبس بالمبدأ، و أريد خصوص الحال من الخارج على حسب إطلاق الكلى على الفرد
- ٣٠٦ و أما إطلاق المشتق - باعتبار الماضي - بالنسبه إلى حال النطق، فهو أيضا يتصور على وجوه:
- ٣٠٦ أحدها: أن يطلق و يراد به المتلبس بالمبدأ في الماضي المنتقضى في الحال، على أن يكون الزمان مأخوذا في مفهوم اللفظ بأحد الوجهين المتقدمين
- ٣٠٦ ثانيها
- ٣٠٦ ثالثها
- ٣٠٧ رابعها: أن يطلق و يراد به المتلبس بالمبدأ مع تقييد المبدأ بالماضي
- ٣٠٩ حجه القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ مطلقا وجوه:
- ٣١٢ حجه القول: بأنه حقيقه في الماضي إذا كان الاتصاف أكثرها، و يعتبر البقاء في غيره:
- ٣١٢ حجه القول باعتبار البقاء في المشتقات المأخوذه على سبيل اللزوم دون غيرها، التبادر الحاصل بملاحظه استقرار موارد الاستعمالات الجاربه بين العرف
- ٣١٣ تنبيهات
- ٣١٣ الأول
- ٣١٥ الثاني
- ٣٢٤ الثالث
- ٣٢٤ اشاره
- ٣٣٥ احتج القائلون بالدخول أيضا بوجوه:
- ٣٣٥ الأول: التبادر
- ٣٣٥ الثاني: إجماع النحاه
- ٣٣٥ الثالث
- ٣٣٥ الرابع
- ٣٣٦ الخامس
- ٣٣٦ حجه التفصيل على الدلاله بالنسبه إلى أسماء الآلات تبادر الذات المبهمه منها، و على عدمها في غيرها بعض ما مز من أدله المختار
- ٣٣٦ تذييلان:
- ٣٣٦ الأول

- الثاني الثاني ٣٣٩
- «في الصحيح و الأعم» ٣٤٠
- اشاره ٣٤٠
- ، و تتم البصيره بتقديم مقدمات: ٣٤٠
- الأولى: في تفسير الألفاظ المأخوذه في العنوان. ٣٤٠
- المقدمه الثانيه: في تصويبات كل من قولي الصحيح و الأعم، و تشخيص المراد منها في محل النزاع. ٣٤٣
- اشاره ٣٤٣
- أما القول بالصحيح بالمعنى الأخص فيتصور على وجوه: ٣٤٣
- اشاره ٣٤٣
- أما الوجه الأول ٣٤٤
- و اما الوجه الثاني ٣٤٤
- و اما الوجه الثالث ٣٤٤
- و اما الوجه الرابع ٣٤٥
- و أما القول بالأعم فيتصور أيضا على وجوه: ٣٤٧
- أحدها: كونها موضوعه للمستجمعه لجميع الأجزاء المعتبره فيها من غير اعتبار للشرائط في وضعها ٣٤٧
- ثانيها: كونها موضوعه بإزاء الأعم من الصحيحه و الفاسده من غير مراعاة لجميع الأجزاء و الشرائط ٣٤٧
- المقدمه الثالثه: في تأسيس أن الأصل هل هو مع الصحيحى، أو الأعمى أو مع كليهما، أولا أصل في البين. ٣٥٠
- المقدمه الرابعه: في بيان الأقوال في المسأله و هى أربعه: ٣٥١
- أحدها: القول بظهور ألفاظ العبادات في الصحيح المستجمع لجميع الأجزاء و الشروط المعتبره في الصحه ٣٥١
- و ثانيها ٣٥١
- و ثالثها ٣٥٢
- و رابعها ٣٥٢
- حجه الأعميين بالمعنى الأعم وجوه: ٣٥٨
- حجه القول بالتفصيل بين الأجزاء و الشروط ٣٤٤
- حجه التفصيل بين لفظ الحج و سائر ألفاظ العبادات ٣٤٧
- اشاره ٣٤٧
- تذنيب ٣٤٧
- بقي الكلام في الفرق و الثمره بين الصحيح و الأعم: ٣٧٠
- و قد احتج لكل أيضا بوجوه خاصه: ٤٠١

٤٠١	فمما للقول بوضع الألفاظ للصحيحه مطلقا
٤٠١	تنصيص الشارع بكونها أسامى للصحيحه
٤٠٤	هذا، و منها: دليل الحكمه.
٤٠٤	و منها:
٤٠٤	و منها:
٤٠٧	هذا، و أما الوجوه الخاصه للقائلين بالأعم:
٤١٥	حجه القول بالتفصيل بين الأجزاء و الشرائط:
٤٢٠	أهل ألفاظ المعاملات موضوعه للصحيحه أو للأعم [
٤٢٠	اشاره
٤٢٠	أما المقدمه
٤٢٣	و أما المقام: فهو في تحقيق المرام
٤٢٧	فهرس الموضوعات
٤٣٣	الجزء الثاني
٤٣٣	اشاره
٤٣٣	اشاره
٤٣٣	[في دلاله الأمر على الوجوب]
٤٣٣	فوائد:
٤٣٣	الأولى
٤٤٠	الثانيه:
٤٤٥	الثالثه
٤٥١	الرابعه
٤٥٧	الخامسه
٤٥٧	اشاره
٤٦٥	تنبيهات:
٤٦٥	السادسه
٤٧٠	السابعه
٤٧٢	في المزه و التكرار
٤٧٢	اشاره
٤٧٢	الأول: الظاهر أن النزاع هنا- كما في مسأله إفاده الصيغه للوجوب- إنما هو من جهه الوضع

- ٤٧٣ الثاني: النزاع هنا في أنّ الصيغه هل تدلّ على كميّه الفعل المأمور به الذي هو مفروض الصيغه؟
- ٤٧٤ الثالث: الظاهر أنّ المراد بالمرّه هي الدفعه، نظرا إلى ظهور لفظ المرّه فيها عند الإطلاق
- ٤٧٨ الرابع
- ٤٧٩ الخامس: الثمره بين القول بالتكرار و كلّ من القولين الآخرين واضحه
- ٤٩٢ السادس: اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على أقوال
- ٥١٠ [في الفور و التراخي]
- ٥١٠ اشاره
- ٥١٠ الأوّل
- ٥١٢ الثاني
- ٥٢٠ القول في مسأله الإجزاء
- ٥٢٠ اشاره
- ٥٢٠ الأوّل
- ٥٢٣ الثاني
- ٥٢٨ الثالث
- ٥٢٩ الرابع
- ٥٣١ ثم إنك بعد ما قدّمنا لك إلى هنا فهنا مقامات:
- ٥٣١ الأوّل: في الأمر الواقعي الأوّل إذا أتى بمتعلّقه على ما هو عليه
- ٥٣٥ الثاني: في الأوامر الواقعيه الثانويه
- ٥٣٥ اشاره
- ٥٣٦ الأوّل
- ٥٣٦ الثاني
- ٥٣٧ الثالث
- ٥٤٣ الثالث: في مؤدّى الطرق و الأصول العمليه الشرعيه منهما و العقليه
- ٥٤٤ اشاره
- ٥٤٤ الأوّل: في العمل بمؤدّى الطرق و الأصول العقليتين
- ٥٤٤ الثاني: في العمل بمؤدّى الطرق و الأمارات و الأصول الشرعيه
- ٥٥٤ و ينبغي التنبيه على أمور:
- ٥٥٤ الأوّل
- ٥٥٤ اشاره

٥٥٥	حجّه القول الأول
٥٥٧	حجّه القول الثاني وجوه:
٥٥٨	حجّه القول الثالث
٥٦١	الثاني
٥٦١	اشاره
٥٦٢	و توضيح المقال في الجمع: أنّ هاهنا مقامين:
٥٦٢	اشاره
٥٦٣	و المتصوّر للجمع بين الأدلّه في المقام الأول وجوه:
٥٦٣	أحدها
٥٦٣	و ثانيها
٥٦٣	و ثالثها
٥٦٤	و رابعها
٥٦٤	و خامسها
٥٦٧	و أمّا المقام الثاني: فالمتصوّر من وجوه الجمع فيه أربعة من الوجوه الستة المتقدّمة بإسقاط الثالث و الرابع منها
٥٦٨	الثالث
٥٦٩	[في مقدّمه الواجب]
٥٦٩	اشاره
٥٦٩	الأول
٥٧٦	الثاني: ينبغي التعرّض لمفردات كلامهم الواقع محلاً للخلاف في المقام- و هو قولهم: مقدّمه الواجب واجبه أو لا؟- كي يرتفع الإجمال، و يتّضح الحال في مقالهم من جهه معرفه محلّ الخلاف ٥٧٦
٥٧٦	اشاره
٥٨٦	[في المقدمات العقلية و العاديه و الشرعيّه]
٥٨٨	[في مقدّمه الوجود و الوجوب و الصحة و العلم]
٥٩٠	قد ينقسم الواجب إلى مطلق و مشروط و يعتبر عن الثاني بالمقتيد أيضاً
٥٩٣	الثالث
٥٩٥	تنبيهات:
٥٩٥	الأول
٥٩٨	الثاني
٥٩٨	اشاره
٥٩٩	[المقدمات المفوتّه]

- الثالث ٦٠٣
- الرابع ٦٠٤
- اشاره ٦٠٤
- [المقدمه المحزمه] ٦١٢
- تنبيه: ٦٢٥
- ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى النفسى و الغيرى: ٦٢٦
- اشاره ٦٢٦
- مقتضى الأصل اللفظى عند الشك فى النفسى و الغيرى ٦٢٨
- اشاره ٦٢٨
- فى محقق القريبه فى الواجب الغيرى ٦٣٢
- اشاره ٦٣٢
- بقى هنا شيئان ينبغى التنبيه عليهما: ٦٣٨
- الأول ٦٣٨
- الثانى - أنه هل الحال فى مستحبات الغيرى - من جهه توقّف تحقّق الامتثال على قصد الغير و عدمه - هى الحال فى الواجبات الغيرى، أو لا؟ ٦٤٠
- [المقدمه الموصله] ٦٤٢
- [التوصلى و التعبدى] ٦٤٧
- اشاره ٦٤٧
- فى تأسيس الأصل المعزول عليه عند الشك فى التعبدى و التوصلى ٦٥٣
- اشاره ٦٥٣
- أما المقام الأول ٦٥٤
- و أما المقام الثانى ٦٥٤
- و أما المقام الثالث ٦٥٦
- [الواجب الأصى و التبعى] ٦٦٨
- [استحقاق النواب أو العقاب على الواجب الغيرى] ٦٦٩
- [تحرير محلّ النزاع] ٦٨١
- قد ذكروا للمسأله ثمرات: ٦٨٣
- فالأقوال فى المسأله على ما استقصاه بعض المحقّقين أربعه: ٦٩٠
- و ينبغى التنبيه على أمور: ٧١٥
- الأول ٧١٥

٧١٥	الثاني
٧١٦	الثالث
٧١٧	الرابع
٧٢٣	فهرس الموضوعات
٧٢٧	الجزء الثالث
٧٢٧	اشاره
٧٢٧	القول فى مسأله اجتماع الأمر و النهى
٧٢٨	و تنقيحه يقتضى تقديم أمور:
٧٢٨	الأول
٧٣٠	الثاني
٧٣٥	الثالث
٧٤١	الرابع
٧٤٣	و الذى احتج به لمجوزى الاجتماع- أو يمكن أن يحتج به- وجوه:
٧٤٣	أحدها الذى هو أقواها
٧٤٣	اشاره
٧٤٣	فى بيان الوجوه لاستلزام اجتماع الضدين
٧٤٥	وجه بطلان الاستدلال باستلزام اجتماع الضدين على امتناع اجتماع الأمر و النهى
٧٤٨	الثاني
٧٤٨	اشاره
٧٥٠	العبادات المتعلقة للنهى التنزيهى على ثلاثة أقسام:
٧٥٠	الأول
٧٥٠	الثاني
٧٥٠	الثالث
٧٥٦	الثالث
٧٥٨	خاتمه
٧٦٨	القول فى مسأله دلالة النهى على فساد المنهى عنه.
٧٦٨	اشاره
٧٦٨	الأول
٧٦٩	الثاني

٧٨٢	الأمر الثالث
٧٨٥	الأمر الرابع
٧٨٧	أنهم اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهني عنه على أقوال:
٨٠١	و ينبغي التنبيه على أمور:
٨٠١	الأول
٨٠١	الثاني
٨١٠	زيادات متعلّقه بمسأله اجتماع الأمر و النهي:
٨١٣	القول في المفاهيم
٨١٣	[تعريف المنطوق و المفهوم]
٨١٦	[مقدمات في المفهوم]
٨١٦	الأول: في مفهوم الشرط:
٨٣٩	الثاني في المراد من المفهوم
٨٤١	الثالث في موارد رفع المنطوق
٨٤١	اشاره
٨٤٨	تتميم مقال
٨٤٨	إيقاظ
٨٤٩	الرابع في تعدد الشرط و الاتحاد
٨٥٤	[الخامس] في تداخل الأسباب
٨٦٨	[في القطع]
٨٦٨	في المراد من المكلف في عبارته الشيخ (ره)
٨٧٠	في وجه حصر مجرى الأصول
٨٧٨	في بيان المراد من الحجته في باب الدلالة الشرعيه
٨٨٧	في القطع الموضوعي و الطريقي
٨٨٧	اشاره
٨٩٤	و ينبغي التنبيه على أمور:
٨٩٤	الأول
٨٩٨	الثاني
٨٩٩	الثالث
٨٩٩	الرابع

٩٠٠ الخامس
٩٠٢ فى تصوير وجوه المخالفه القطع
٩٠٢ اشاره
٩٠٣ فى حكم التجرى
٩٢٢ محاكمه الأخبارى فى عدم اعتماده على بعض أقسام القطع
٩٢٧ فى قطع القطاع
٩٣٠ [الكلام فى العلم الإجمالى]
٩٣٠ اشاره
٩٣٢ فى كفايه الموافقه الإجماليه و عدمها
٩٥٥ [فى إمكان التعبد بالظن]
٩٥٥ اشاره
٩٥٧ فى وجوه استحاله التعبد بالظن و أجوبتها
٩٦٥ و ينبغى التنبيه على أمور:
٩٦٥ أحدها
٩٦٥ و ثانيها
٩٦٨ و ثالثها
٩٧٢ [فى وقوع التعبد بالظن]
٩٧٤ فهرس الموضوعات
٩٧٥ الجزء الرابع
٩٧٥ اشاره
٩٧٥ اشاره
٩٧٥ [فى البراءه]
٩٧٥ اشاره
٩٧٧ فى الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى
٩٨١ الفرق بين التخصيص و الحكومه
٩٨٢ صور الاشتباه فى الشبهه الحكميه
٩٨٤ الاستدلال بأيه نفى التكليف عليها
٩٨٨ الاستدلال بأيه نفى التعذيب عليها
٩٩٠ الاستدلال بأيه قل لا أجد و غيرها

٩٩٣	في الاستدلال بالسنه
٩٩٣	الاستدلال بحديث الرفع
٩٩٨	الاستدلال بالحسد معصيه و غيره
١٠٠٠	الاستدلال بصحيحه عبد الرحمن
١٠٠٨	في الاستدلال بالإجماع
١٠٠٩	في الاستدلال بالعقل
١٠١٥	الاستدلال بالاستصحاب
١٠١٦	في الاحتياط
١٠١٦	اشاره
١٠١٦	الاستدلال على الاحتياط بالكتاب و السنه و العقل
١٠١٦	اشاره
١٠٣٠	الشبهه المحصوره و أحكام أقسامها
١٠٤٥	وظيفه الجاهل عند عدم إفتاء المجتهد بالاحتياط
١٠٤٧	عدم استناد الحلبيه إلى أصاله الحل
١٠٥٠	التمسك بقوله (لا يحل مال) في الشبهه الموضوعيه
١٠٥١	إيراده على الحر العاملي
١٠٥٦	بيان رأى المحدث الحر العاملي
١٠٥٩	أخبار من بلغه
١٠٦٤	بيان مشروعيه الاحتياط
١٠٦٥	اختصاص أدلتها بالشك في الوجوب التعييني و عدمها
١٠٧٥	في التعادل و الترجيح
١٠٧٥	اشاره
١٠٧٦	التعارض بين الحكم الواقعي و الظاهري
١٠٩٥	ميزان الحكومه و الورود
١٠٩٨	الوجوه المتصوره في اعتبار الأصول
١١٠٤	جريان الورود و الحكومه في الأصول اللفظيه
١١٠٧	قاعده الجمع مهما أمكن أولى من الترك
١١١٦	بيان منشأ التعارض بين الخبرين
١١٢١	تأسيس الأصل الأولى في المتعارضين و المتزاحمين

١١٣٥	مفاد الأخبار عند التعارض
١١٤٣	حكم الترجيح عند تعارض الأخبار
١١٦٠	كلام السيد الصدر من مفاد الأخبار و التحقيق فيها
١١٧٠	التعدى عن المرجحات و عدمها
١١٧٨	انقسام المرجحات
١١٨٠	الكلام فى الخبرين المتعارضين
١١٩٩	تشخيص موضوعى النص و الأطهر فى المتعارضات
١٢١٤	انقسام المرجحات إلى السنديه و المتنيه
١٢٢٣	فهرس الموضوعات
١٢٢٧	تعريف مركز

تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی

اشاره

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

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

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

مشخصات ظاهری: ج ۴

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

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

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

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

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

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/م ۹ت ۱۳۶۸۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۶۸-۳۶۳۶

ص: ۱

الجزء الأول

اشاره

↔

ص: ۲

ص: ٣

ص: ٤

ص: ٥

مقدمه التحقيق

توطئه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله حمدا كثيرا، و الصلاة و السلام على رسوله الأمين سيد المرسلين و خاتم النبيين، و على آله المنتجبين الغر الميامين، و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

فإنّ علم أصول الفقه علم كثير نفعه غزيره فائدته، لا- يستغنى عنه مجتهد يقرع أبواب الاستنباط لأئنه أداته اللانزمه و عدّته الملازمه.

و قد عرّف هذا العلم بأنّه «العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه من أدلتها التفصيليه».

و صنّف علماؤنا- جزاهم الله كل خير- أسفارا ضخمه و كتباً قيّمه فى هذا الفنّ، و نقّحوا و زادوا فى أبوابها كل بحسب ما وصل إليه رقى هذا العلم فى عصره، و ما أبدعه فكره ...

حتى جاء عصر الوحيد البهبهاني الّذى بلور الأصول، و وقف أمام المدّ الأخبارى، و تمكّن من وضع اللبنة الأصوليه الجديده و أقام على أساسها مدرسته

ص: ٦

العلميه الرصينه الكبرى، و تخرّج على يديه المئات من العلماء، و أنتجت تلك المدرسه عشرات الكتب القيمه كمفاتيح الأصول و الفصول و الضوابط و غيرها.

و كان حصيله هذه المدرسه هو شيخنا الأنصارى الّذى كتب فرائده ليكون بذلك رائدا لمدرسه أصوليه جديده، فأجهد نفسه لبثّ أفكاره و آرائه فى تلاميذ مدرسته و التى بقيت مستمرّه إلى يومنا هذا.

و من تلامذته المتأثرين بأفكاره هو سيّدنا الإمام المجدّد الشيرازى الكبير الّذى أخفى جميع ما كتبه من جهود علميه احتراماً لشيخ العظيم.

و قد وقّنا الله تعالى فحصلنا على هذا الكتاب- الّذى بين يديك- من خزائنه المحفوظه عند حفيده آيه الله السيّد رضى الشيرازى و الّذى تفضّل مشكوراً بإرساله إلينا، و هو تقريرات درسه فى الأصول كتبها تلميذه العلامة المولى على الروزدرى، و

الَّذِي، توفَّى في حياه أستاذه.

و هو تقرير جيّد السبك، عميق المطالب، جزل العبارة، سهل التناول، فيه الكثير من الآراء الجديده و الأفكار القيّمه الفريده.

و كانت مقدمه الكتاب- بعد أن ظهر محققا- بقلم سماحه الدكتور حجّه الإسلام و المسلمين السيد محمد بحر العلوم، ترجم فيها للمؤلف و للحركه العلميه، فله درّه و عليه أجره.

هذا و نشكر أصحاب السماحه حجج الإسلام الشيخ محمّد رضا خراشادي و الشيخ محمّد جواد أنصاريان للجهد الذي بذلاه في تحقيق هذا الكتاب و تصحيحه و تخريج أحاديثه، زاد الله في توفيقهم و حشرهم مع الأئمه الأبرار.

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

ص: ٧

المقدمه الإمام المجدد الشيرازي بقلم: د. السيد محمد بحر العلوم

إشارة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على سيد الأنبياء و المرسلين رسول الله محمد و آله الغر الميامين و على أصحابه المنتجبين.

و بعد:

فقد طلب إليّ أن أقدم هذا الكتاب القيمّ الذي مع القراء الكرام اليوم، و هو تقارير الإمام المجدد السيد ميرزا محمد حسن الشيرازي- رضوان الله عليه- نظراً لما لهذه الشخصيه العظيمه من مركز مرموق لدى المسلمين، فأرجو أن أوفق لوضع دراسه عنه تتناسب و مكانته العلميه و منزلته الاجتماعيه، و الله ولي التوفيق.

ص: ٨

الفصل الأول جامعه النجف العلميه تتحدى الزمن

اقترن اسم النجف الأشرف- كمدينه جامعيه يبحث فيها علوم الشريعه الإسلاميه- باسم شيخ الطائفه أبي جعفر محمد بن حسن الطوسي، الذي انتقل إليها بعد الحوادث الطائفه الداميه التي نشبت في بغداد عام ٤٤٩ هـ، و التي أدت إلى قتل و دمار و اضطهاد المسلمين الشيعه الذين يسكنون بغداد. و اعتبر هو المؤسس الأول لهذه الجامعه العلميه الشامخه عبر القرون و الأيام. كما بقيت مستمره بين شدة و ضعف تقطع أشواطاً بعيده في مسيرتها الجامعيه، و هي تسجل لمؤسسها دور القيادة و الزعامه بكل تقدير و إكبار.

و جامعه النجف مرّت في ثلاثة أدوار:

الأول- بدأ بانتقال الشيخ الطوسي عام ٤٤٩ هـ- إلى النجف، و أسس فيها الحوزه العلميه، و بقيت من بعده تدار من قبل تلامذته الأعلام، و ترى بعض المصادر أنّ الفتره التي تلت وفاه الشيخ الطوسي من أنشط العهود بالنسبه للحركه العلميه في الجامعه النجفيه، و إنّ الوضع الدراسي قد بلغ أوجه و شده عنفوانه في عصر ولده الشيخ الحسن بن محمد بن الحسن المعروف بأبي علي الطوسي المتوفى سنه ٥١٥ هـ، و يمكن أن تكون امتدادا لعهد الشيخ والده(١).

و إذا ما جاء عهد الشيخ محمد بن أحمد بن إدريس في القرن الخامس حتى نقل الحوزه العلميه من النجف إلى الحلّه و قد تكاملت عناصر هذا الانتقال في أوائل القرن السابع الهجري، و نشطت الحركه العلميه فيها إلى حد كبير.

و زعم هذا الانتقال العلمي من النجف، فإنّها بقيت محتفظه بطابعها العلمي

١- راجع لزياده الاطلاع: محمد بحر العلوم- الدرّاسه و تاريخها في النجف موسوعه العتبات المقدسه: قسم النجف- ٢- ٣٨- ٤٦.

ص: ٩

و إن كان علي نحو ضيق، و لقد دفع هذا الانتقال بعض الكتاب إلى البحث عن أسباب ذلك، و انتهوا إلى نقاط عديده أهمها، بروز زعيم حلّي للحركه العلميه و هو الشيخ ابن إدريس، و الّذى وصف بأنّه مثل ثوره علميه حوّّل الأنظار إليه، و قصده المشتغلون في علوم الشريعه للاستفاده منه في موضع سكناه، و الّذى أصبح مركزا علميًا من بعده، تناوب على زعامه المركز العلمي في الحلّه من بعده الأعلام الحلّيون أمثال:

المحقق الحلّي المتوفى عام ٦٧٦ هـ و العلامه الحلّي المتوفى عام ٧٢٧ هـ- و غيرهما من أعلام البيوتات العلميه التي اشتهرت هناك بالفضل و الاجتهاد و الزعامه الدينيه، كآل إدريس، و آل شيخ ورام، و آل فهد، و آل طاوس، و آل نما(١)، و غيرهم.

الثاني- و يبدأ في النصف الأخير من القرن العاشر الهجري و قد استعادت الجامعه النجفيه مركزها العلمي بعد أن احتضنتها الحلّه مده ثلاثه قرون، و ذلك في عهد المحقق الأردبيلي أحمد بن محمد، الّذى برز في النجف الأشرف علما شامخا، التف حوله أهل العلم من كل الأطراف، و صارت الجامعه النجفيه من أعظم مراكز العلم في عهده(٢).

و ذكر من أسباب عوده الحياه العلميه إلى الجامعه النجفيه- بعد انتقالها إلى الحلّه- هي:

أن السلطه الجلائريه و الإيلخانيه- و اللتين حكمتا بغداد زمانا ليس بالقصير- كانتا على قصد في إحياء الحركه العلميه في الجامعه النجفيه، و جعلها قوه دفاعيه للشيعه، و مركزا مهما يقابل بغداد.

ففي بغداد حركه علميه ستيه تدار من قبل السلطه الحاكمه حينذاك في العهد العباسي ذات عروق و أصاله، و السلطان المتقدمتا الذّكر هما القوه المقابله

- ١- لزياده الاطلاع يراجع: محمد بحر العلوم- المصدر المتقدم ١- ٤٧- ٥٦. و الشيخ محمد مهدي الآصفي- مقدمه اللغه دمشقيه: ١- ٦٨- ٧٦ بحث (مدرسه الحله) الطبعه الثانيه- بيروت ١٤٠٣ هـ.
- ٢- محمد بحر العلوم- المصدر السابق: ٥٧.

ص: ١٠

للخلافه، كما كان الأمر في عهد البويهيين.

ولهذا كان لهاتين السلطتين أثر في دعم الجامعه النجفيه، و اهتمامهم بها كمصدر للإشعاع العلمى المعبر عن علم أهل البيت عليهم السلام.

و ذهبت بعض المصادر إلى أنّ المده التي عاشتها الجامعه النجفيه في دورها الثاني هو من عام ٧٥٠- ١١٥٠ هـ، غير أنّ الدلائل تشير إلى أنّ العهد بدأ في عهد المقدس الأردبيلي الذي هو من أعلام القرن العاشر الهجرى، و حتى نهايه القرن الثاني عشر، حيث انتقلت إلى كربلاء نتيجة عوامل عديده أهمها بروز مدرسه الوحيد البهبهاني، المولى محمد باقر بن محمد أكمل المتوفى عام ١٢٠٨ هـ، و تصنفها المصادر بأنّها افتتحت عصرا جديدا في تاريخ العلم، و التي اكتسبت الفكر العلمى في العصر الثاني الاستعداد للانتقال إلى عصر ثالث(١).

و عاشت هذه المدرسه قرابه السبعين عاما، و هي تكاد تفتح آفاقا جديده في الكيان العلمى الكربلائي، كان له صدى حافل بالإكبار و التقدير.

الثالث- و هو- كما تصنفه المصادر- عصر الكمال العلمى و هو العصر الذى افتتحت في تاريخ العلم المدرسه الجديده التي ظهرت في أواخر القرن الثاني عشر على يد الأستاذ الوحيد البهبهاني، و بدأت تبني للعلم عصره الثالث بما قدمته من جهود متضافره في الميدانين: الأصولى و الفقهي.

و قد تمثلت تلك الجهود في أفكار و بحوث رائد المدرسه الأستاذ الوحيد و أقطاب مدرسته الذين واصلوا عمل الرائد حوالى نصف قرن حتى استكمل العصر الثالث خصائصه العامه و وصل إلى القمه(٢).

و عادت النجف إلى ميدانها العلمى كمرکز أول- من بعد هذه الفتره- للحركه العلميه التي تمثل مدرسه الوحيد البهبهاني على يد تلميذه السيد محمد مهدي

١- المرحوم الشهيد السيد محمد باقر الصدر- المعالم الجديده: ٨٤- ٨٥ الطبعه الأولى.

٢- الشهيد الصدر- المصدر السابق: ٨٨.

ص: ١١

بحر العلوم الطباطبائي بعد أن عاشت زمانا و هي تتفاعل بتأثيرات المدرسه الفكرية في كربلاء.

و لنا أن نسمى هذا العصر بعصر النهضة العلميـه لكثرة من نبغ فيه من العلماء و الفضلاء، و لكثرة تهافت الناس على العلم فيه، و ازدياد الطلاب(١).

و كانت مظاهر هذا الدور بارزة في مجالى الفقه و الأصول إلى جانب بقيه العلوم التى دلت النجف على اختصاصها بها، بالإضافة إلى الطابع الأدبى.

ففى حقل الفقه: نرى أنه تطور فى هذا الدور تطوراً محسوساً لما دخله من عنصرى البحث و النقد، و لما تحلى به من قابليه النقض و الإبرام، و التعمق و التحليل، و خاصة فى ملاحظات الروايات من حيث السند و الدلالة و الفحص عن مدى وثوقها عند الماضين من العلماء الأعلام، و عرض المسائل الفقهيه حسب الأدله الاجتهاديه و الفقهيه.

فالتجربه العلميـه التى عاشتها النجف فى دورها الثالث فى حقل الفقه كان لها الأثر الكبير فى إبراز عطاء ناضج يدل على سعه فى الأفق، و وفره فى الاطلاع، و لذا وصف بدور التكامل و النضوج.

أمّا فى حقل الأصول: فقد يكون من الواقع أن يطلق على هذا الدور، دور الكمال العلمى، فإنّ المرحله الجديده التى دخلها علم الأصول كان نتيجة أفكار و بحوث رائد المدرسه الأستاذ الوحيد البهبهانى و أقطاب مدرسته الذين واصلوا عمل الرائد حوالى نصف قرن حتى استكمل العصر الثالث خصائصه العامه و وصل إلى القمه.

و ما أن بلغ العهد بالمحقق الشيخ مرتضى الأنصارى المتوفى ١٢٨١ هـ، حتى اعتبر رائداً لأرقى مرحله من مراحل الدور الثالث التى يتمثل فيها الفكر العلمى

١- جامعه النجف- مجله المجمع العلمى العراقى: مجلد ١١- ص ٢٩٦.

ص: ١٢

منذ أكثر من مائه سنه حتى اليوم(١).

و تعهد الحرکه العلميه بالعطاء و التجديد من بعده عدد من ألمع أقطاب المدرسه العلميه النجفيه أمثال: المجدد السيد ميرزا محمد حسن الشيرازى، و تلاميذه مثل: الملا الشيخ محمد كاظم الخراسانى، و الميرزا حسين النائينى، و تلاميذ الخراسانى مثل: الشيخ محمد حسين الأصبهانى، و الشيخ آقا ضياء العراقى، و غيرهم إلى عصرنا المعاش من أقطاب هذه المدرسه و قدّر لهم أن يرتفعوا إلى القمه العلميه، و يوفروا للأجيال تراثاً ضخماً يستتير به العاملون فى هذا الحقل، و يستفيد منه رواد المدرسه الفقهيه و الأصوليه على مرّ الزمان.

و لقد مرّت على الجامعه العلميه ظروف قصيره انتقلت فيها المرجعيه الدينيه إلى كربلاء أو الكاظميه أو سامراء أو قم أو غيرها، بسبب عوامل سياسيه أو اجتماعيه أو دينيه و غير ذلك، و لكن ما كان وجود هذه الجامعه ينعدم بسبب عامل الانتقال، و إذا تقلص إلى حد ما فان ظلال الشموخ العلمى يبقى الطابع المميز لها- كما هو الحال فى العصر الحاضر-.

الفصل الثاني الإمام المجدد الشيرازي

إشاره

من بعد وفاه علم النهضة الفكرية المرحوم الشيخ مرتضى الأنصاري و زعيم الحوزه النجفيه الفقيهيه و الأ-صوليه تعالت الاستفسارات عمن يشغل مركز الزعامه العلميه و الدينيه و يكون مرجعا للمسلمين عام ١٢٨١ هـ، و بقيت الأمه المسلمه تبحث عمن يسد هذه الثلمه، و يكون مرجعا لها في تبليغ الأحكام الشرعيه، و تبقى الأنظار مشرعه إلى النجف الأشرف و إلى الصفوه المؤمنه من خاصه المرجع الراحل و رائد المدرسه الفكرية في الجامعه النجفيه، لتقول كلمتها بشأن المرجع الجديد، و هل في خاصه الشيخ الأنصاري من يسد الشاغر و يغطي منطقه الفراغ؟ كما هناك من غير خاصه الشيخ الأنصاري من يملك المؤهلات التي توصله لهذا المنصب الذي له في نفوس الجماهير القداسه و الاحترام، بصفته القياديه و الروحيه.

و المرجعيه عند المسلمين الشيعة تختلف عن غيرهم، فهي لم تكن بأمر من حاكم، و لا- بتعيين من سلطان، إنما هي الامتداد الطبيعي لمسلك الأئمه الهداه الميامين من العتره الطاهره، الذين هم عدل الكتاب جمله و تفصيلا، و الذين نصّ عليهم النبي صلى الله عليه و آله مبتدأ بعلى و خاتما بالمهدي عليهم السلام و إذا ما انتهى الدور إلى المهدي عليه السلام أسند الدور إلى الفقهاء الرساليين الذين يتصفون بالمؤهلات التي توصلهم إلى قياده المرجعيه، و التي هي بمعناها الواسع قياده الأمه في أمور دينها و دنياها، لا تخضع لإراداه السلطان، و لا بحاجه إلى تعيين الحاكم، إنما هي منصب ديني تشهره المؤهلات العلميه المرتبطه بالعقيدته الإسلاميه فقها و تشريعا، و تسدده العصمه الشخصيه من الانزلاق في مهاوى الذات و دوافع الدنيا، و خوف الله سبحانه من التدنى فيما لا يرضيه و لا يحمده(١).

١- لزياده الاطلاع في هذا الصدد يراجع: كتاب المرجعيه الدينيه العليا عند الشيعة الإماميه- للمرحوم الشيخ حسين معتوق المطبوع عام ١٣٩٠ هـ- بيروت.

و هذا المنصب الدينى العلمى لا يمكن أن يبقى شاغرا فى قياده الأمه، لأنها بحاجه إلى من يرشدها إلى طريق الصواب، و يأخذ بيدها إلى ما يبرر عملها و حاجتها الآنيه التي يترتب عليها الثواب و العقاب.

و حين لبى الزعيم الروحى، و رائد الجامعه العلميه النجفيه الشيخ الأنصاري نداء ربه، كان من الطبيعى أن يلمع اسم من يملأ هذا المنصب، فالأمه لا تبقى بدون مرجع، و كان اسم السيد الميرزا محمد حسن الشيرازى هو الأول من بين الأسماء اللامعه المرشحه لهذا المنصب، و فعلا تم الاتفاق عليه، و سدّ الشاغر، و أصبح المرجع الروحى للشيعة الإماميه. و لتعرف على هذا الإمام، الذى

عرف فيما بعد بالمجدد الشيرازي.

١- من هو السيد الشيرازي، و نشأته؟

السيد أبو محمّد معز الدين الميرزا محمد حسن بن ميرزا محمود بن محمّد إسماعيل بن فتح الله بن عابد بن لطف الله بن محمّد مؤمن الحسيني، المنتهى نسبه إلى الإمام الحسين عليه السلام.

و قد وصفته المصادر ب: الشيرازي المولد، الغروي المنشأ، العسكري المهاجر، النجفي المدفن(١).

١- الشيخ آغا بزرگ الطهراني - ميرزا شيرازي: ٢٢ فارسي طبع وزاره الإرشاد الإسلامي - طهران ١٣٦٣ قمرى الطبعه الثانيه. ١ و هذا الكتاب أصله (هدايه الرازي إلى الإمام المجدد الشيرازي) للمؤلف نفسه باللغه العربيه و لم تتوفر لدى نسخه منه. و قد ورد لهذا الكتاب ذكر في كتاب (الذريعه إلى تصانيف الشيعه) للمؤلف نفسه: ٥- ٢٠٧ أشار فيه أنه فرغ من تأليفه في سامراء حدود عام ١٣٣٠ هـ. و في هامش ١ من ص ٢٠٧ ج ٢٥ أن كتاب (هدايه الرازي) نشر عام ١٣٨٨ هـ - بعنوان (بيت الشيرازيين) مع زياده عناوين و تصاوير لرجال الأسره في ١٨٧ صفحه. كما عرف به في كتاب (شيخ الباحثين آغا بزرگ الطهراني) ص ٤٢- ٤٣ لكاتبه الأستاذ عبد الرحيم محمد على، و كذلك في كتاب شيخ آغا بزرگ للأستاذ محمد رضا حكيمى المطبوع بطهران أخيراً.

ص: ١٥

و قد اشتهر ب الميرزا الشيرازي(١)، كما عرف ب المجدد الشيرازي(٢).

ولد رحمه الله في شيراز عام ١٢٣٠ هـ، و تولى تربيته خاله المرحوم السيد ميرزا حسين الموسوي، لأنه فقد والده المرحوم السيد محمود و هو طفل صغير(٣).

و كان بيته معروفًا بشيراز، و له في ديوان دوله شيراز شأن(٤)، و لكن خاله أراد ان ينشئه خطيبًا، فوجهه إلى ذلك منذ نعومه أظفاره، كما وجهه لتعليم القراءه و الكتابه و حفظ النصوص، و كان سريع التعلم إذ تشير المصادر المترجمه له بأنه قطع شوطًا مميّزًا في هذا المضمار و هو لم يكمل السابعة من عمره، و لقد شرع بدراسه العلوم العربيه و من بعدها في علمي الفقه و الأصول و هو في السادسة من عمره(٥).

و الظاهر أنّ السيد - قدس سره - كان يتمتع بقابليه جيده من الذكاء و الفطنه، ممّا ساعده على تقبل هذه العلوم و تلقيها بصورة أهلتة لدراسه كتاب شرح «اللمعه دمشقيه»(٦) و هو في الخامسة عشره من سنه(٧).

١- السيد محسن الأمين - أعيان الشيعه: ٥- ٣٠٤ الطبعه الثانيه.

٢- الشيخ آغا بزرگ الطهراني - نقباء البشر في القرن الرابع عشر (طبقات أعلام الشيعه): ١- ٤٣٦ المطبوع في مشهد - مطبعه سعيد سنه ١٤٠٤ هـ - الطبعه الثانيه علق عليها الأخ المحقق الحجه الأستاذ السيد عبد العزيز الطباطبائي.

٣- آغا بزرگ الطهراني - ميرزا شيرازي: ٣٠.

٤- السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٥.

٥- تشير بعض المصادر أن خال الميرزا كان مهتماً أن يوجهه للخطابه و المنبر و لذا كلف أحد أشهر خطباء شيراز بأن يتولى توجيهه و تعليمه، و لكن الميرزا الشيرازي لاحظ في نفسه الاستعداد لتحصيل العلوم الدينيه، و الانخراط في سلك الدروس الحوزويه، فتوجه بذلك إلى من يدرسه علوم الفقه و الأصول. راجع: الطهراني - نقباء البشر: ١- ٤٣٧ و ميرزا الشيرازي ٣١.

٦- مؤلف الكتاب هو زين الدين بن نور الدين، علي بن أحمد بن محمد العاملی الجبعی، المعروف ب (الشهيد الثاني) المقتول عام ٩٦٦ هـ.

٧- الطهراني - نقباء البشر: ١- ٤٣٧.

ص: ١٦

حتى إذا أكمل دراسته الكتب الأوليه المقرره للدراسه الحوزويه و هي ما تسمى ب «السطوح» انتقل إلى أصبهان عام ١٢٤٨ هـ - لأنها كانت مركزاً مشهوراً لدراسه علوم الشريعه - حينذاك - لما تضم من أعلام الفقه و مدرسي الأصول، و قد وصفتها المصادر - حينذاك - ب «دار العلم» (١)، و كان عمر السيد لم يصل الثامنه عشره (٢).

فقرأ - هناك - على الشيخ محمد تقى، مؤلف حاشيه «المعالم»، ثم حضر على مير السيد حسن البيدآبادي الشهير بالمدرس حتى حصلت له الإجازة منه قبل بلوغه العشرين من العمر (٣). كما حضر درس الشيخ محمد إبراهيم الكلباسي فتره من الزمن.

٢- الهجرة إلى الجامعه النجفيه:

أغلب طلاب العلوم الدينيه الشيعه في الأقطار الإسلاميه يضعون نصب أعينهم، و هم يشتغلون في الخطّ العلمى الحوزوى أن يقضوا جزءاً من شوطهم العلمى في الجامعه النجفيه، يستفيدوا من أساتذتها، و ينتهلوا من معرفه أعلامها، و يتبركوا بزياره مرقد الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام.

هذه الجامعه الدينيه، و التي اعتبرت المركز العلمى الأول للدراسات الإسلاميه الشيعيه من مده تزيد على عشره قرون، من اليوم الذى هبط فيها شيخ الطائفه، أبو جعفر الطوسى - رحمه الله ... و ليس من الصدفة، أو من باب الاتفاق أن يختارها شيخ الطائفه مركزاً علمياً، و إنّما اختارها ليستمد علماؤها من روحانيه الإمام الصافيه - حياه روحيه تلتقى فيها خطوط حياته، و يكمن فيها سر عظمتها، و ليعود العلم إلى منبعه و مصدره، فتلتقى فيها النهايه بالبدايه، تلاحقها في صفائها،

١- السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٥ و الطهراني - نقباء البشر: ١- ٤٣٧.

٢- الطهراني - المصدر السابق: ١- ٤٣٧.

٣- السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٥.

و تتابعها في مسلكها(١).

و مترجمنا- أعلى الله مقامه- و هو قد أكمل الدراسات الأولية للعلوم الإسلامية، خاصه المتعلقة بالفقه و الأصول، أصبح مؤهلا لتحصيل الدراسات العليا، و التي تعتمد التلقى المباشر من الأستاذ دون واسطه كتاب و هي ما تسمى في عرف الحوزويين ب: «بحث الخارج»(٢)، قرر الانتقال إلى الجامعه النجفيه، و التي كانت تزخر بأعلام الفقه و الأصول- حينذاك- في مقدمتهم: المرحوم الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر، مؤلف الموسوعه الفقيهيه الإماميه «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام».

و المحقق المجدد الشيخ مرتضى الأنصاري الذي يعتبر رائد المدرسه الأصوليه الحديثه.

و في عام ١٢٥٩ هـ- حقق أمله العلمي حيث انتقل من أصبهان إلى النجف الأشرف متبركا بالتشرف بزياره مرقد الإمام علي عليه السلام، ثم التحق بدرس المرحوم الشيخ صاحب الجواهر، فقيه الطائفه و شيخ حوزة النجف العلميه، كما استفاد من غيره في بدايه وصوله إلى النجف، كالمرحوم الشيخ مشكور الحولاوي، و الشيخ

١- الشيخ حسين معتوق- المرجعيه الدينيه العليا: ٦- ٧.

٢- في الجامعه النجفيه الدينيه تمر على الطالب ثلاث مراحل ليصل إلى غايته المنشوده، و هي مرتبه (الاجتهاد)، و هي: أولا- الدراسات التمهيديه، أو مرحله (المقدمات)، و يقصد بها الدروس الأوليه، كالنحو، و الصرف، و البلاغه، و المنطق. ثانيا- الدراسات الوسطى، أو مرحله (السطوح)، و يقصد بها الدراسه التي تشمل متن الكتب الاستدلاليه، و الفقيهيه منها و الأصوليه. ثالثا- الدراسات العليا، أو مرحله (بحث الخارج)، و المقصود بها المحاوره و المناقشه بين الطرفين. و قد أطلق على هذه مرحله الأخيره من الدراسه الدينيه اسم (البحث الخارج)، و ذلك لتوفر الحريه في إعطاء الرأى، و مناقشته و المؤاخذه على إيراد الإشكال و الاستدلال، و تكون حجتهم موضع عنايه الأستاذ و الطلاب. و المقصود بمصطلح (الخارج) الدروس التي يتلقاها الطلاب في مرحله الثالثه، و أنها خارج نطاق الكتب يحضر فيها الأستاذ و يستمع الطالب دون كتاب. لزياده الاطلاع يراجع: موسوعه العتبات المقدسه- (بحث) الدراسه و تاريخها في النجف- محمد بحر العلوم: ١- ٩٢- ١٠٠.

ص: ١٨

حسن الشيخ جعفر آل كاشف الغطاء مؤلف كتاب «أنوار الفقاهه»، كما تتلمذ لفترة قصيره على السيد إبراهيم بن محمد القزويني الحائري المتوفى عام ١٢٦٣ هـ- المقيم في كربلاء، صاحب كتاب «ضوابط الأصول».

غير أنه استقر على ملازمه درس شيخ الطائفه المرتضى الأنصاري، و كانت عمده استفادته منه، فقد لازم أبحاثه فقها و أصولا حتى وفاه الشيخ في عام ١٢٨١ هـ- و في خلال ملازمته لدرس الشيخ الأنصاري توطدت علاقته بين الأستاذ و تلميذه إلى درجه أن أخذ الشيخ يعظمه بمحضر طلابه، و ينوه بفضله، و يعلى سمو مرتبته في العلم، كما أشار إلى اجتهاده أكثر من مره، في حين لم يشر إلى اجتهاد أحد من قبل- كما يقال-(١).

و لعل أهم إشاره في هذا الصدد من الشيخ الأنصاري ما ذكر أنه قال مرارا:

بأنى أبحاث لثلاثه (أشخاص) الميرزا حسن الشيرازى- المترجم- و الميرزا حبيب الله الرشتى، و الآغا حسن الطهرانى (٢).

كما أن الشيخ الأنصارى كان إذا ناقشه الميرزا الشيرازى أثناء الدرس يصغى إلى كلامه، و يأمر الحاضرين بالسكوت، قائلا إن جناب الشيرازى يتكلم (٣).

و كان يحاول أن يعيد نقاشه أو إشكاله على عامه الطلاب، نظرا لأهميتها، و تعميم الفائدة منها ثم كان يرد عليها أو يناقشها بأصالة و عمق.

من هذه المفردات التى تبدو صغيره، لكنّها فى واقعها كبيره، كانت تؤشر إلى شهاده ضمنيه من الشيخ الأنصارى إلى المكانه العلميه التى وصل إليها السيد الشيرازى.

١- السيد الأمين- المصدر السابق: ٥- ٣٠٥ و الطهرانى- نقيب البشر: ١- ٤٣٨.

٢- الطهرانى- نقيب البشر: ١- ٤٣٨.

٣- السيد الأمين- أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٥.

ص: ١٩

الفصل الثالث الرئاسه و المرجعيه

اشاره

و حين انتقل الشيخ الأنصارى إلى جواز ربه عام ١٢٨١ هـ، ثلم فى الإسلام ثلمه كبيره، و خسرت المدرسه النجفيه العلميه رائدها الكبير و مجدد أفكارها العلميه، و كان على أعلام هذه المدرسه أن تحدد المرجع الدينى الذى يجب أن يسد الشاغر بوفاه شيخ الطائفة الأنصارى، و العيون مشدوده- بطبيعتها- إلى النجف الأشرف، موئل العلماء، و مركز الثقل الدينى فى العالم الإسلامى الشيعى.

و تشير المصادر بأن تلامذه الشيخ الأنصارى اجتمعوا فى دار الشيخ ميرزا حبيب الله الرشتى (١)- من مبرزى تلاميذ الشيخ- قدس سره- و تدارسوا أمر المرجعيه العامه، و ترشيح من هو أهل لها، و اتفقت كلمتهم على تقديم الميرزا الشيرازى لرئاسه المرجعيه لما له من المؤهلات و الخصائص التى تجعله أن يكون المرشح الأ-كثر قبولاً لدى الأمه، و كانت العلامه التى أوضحت هذا المعنى أن قدّم للصلاه و الدرس بعد وفاه شيخهم الكبير المرتضى الأنصارى، و حين توفى الحجه الكبير السيد حسين الكوه كمرى، المعروف بالسيد حسين الترك، الذى رجع إليه أهالى «أذربيجان» فى التقليد بعد الشيخ الأنصارى، ثنيت الوساده للسيد الشيرازى و أصبح المرجع الوحيد للإماميه فى سائر البلاد الإسلاميه (٢)، و المشار إليه فى إصدار الإفتاء و شئون المسلمين.

١- تذكر المصادر أسماء بعض الأعلام الذين حضروا هذا الاجتماع، و كان منهم: الميرزا حسن الآشتيانى، و الميرزا حبيب الله

الرشتي، و الشيخ عبد الله نعمه العاملى الجبى، و الشيخ جعفر التستري، و الآقا حسن النجم آبادى الطهرانى و الميرزا عبد الرحيم النهاوندى، و غيرهم من وجوه تلاميذ الشيخ الأنصارى رضوان الله عليهم. راجع: السيد حسن الصدر- تكمله أمل الأمل: ٢٥٦ و السيد الأمين- أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٥ و الطهرانى- نقباء البشر: ١- ٤٣٨.

٢- الطهرانى- نقباء البشر: ١- ٤٣٨.

ص: ٢٠

أ- مميزات مرجعيه الشيرازى:

و عن أهم مميزات شخصيه السيد المجدد(١) الشيرازى كمرجع للأمة و زعيم للحوزه العلميه، يمكن حصرها بالآتى:

- ١- إن إجماع تلاميذ المرحوم الشيخ مرتضى الأنصارى قام على اختياره لمنصب المرجعيه دون أن ينازعه أحد فى هذا المركز.
- ٢- انحصار المرجعيه العامه للإماميه بعد وفاه الشيخ الأنصارى، و لم يشذ عن ذلك إلا أهالى أذربيجان، لأنهم قلّدوا علما من أعلامهم، هو السيد حسين الترك- كما أشرنا- و بعد وفاته قلّد الأذربايجانيون السيد الشيرازى، و لم تبرز مرجعيه أخرى فى عهده إلى جانب مرجعيته(٢).

١- جاء فى تعليق على كلمه المجدد الشيرازى فى مقدمه كتاب تأسيس الشيعة للمرحوم السيد حسن الصدر ٥ ٢ هـ كتبها الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين: ٥ طبع بغداد فى ضمن ترجمه سيدنا الشيرازى، ما يلى: « المعروف بين المسلمين أن الله عز و جل يقيض لهذا الدين على رأس كل مائه سنه من يجدده و يحفظه، و لعل المدرك فى هذا ما أخرجه أبو داود فى صحيحه بسند (صحيح عند القوم) رفعه إلى رسول الله صلى الله عليه و آله قال: « ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائه سنه من يجدد لها دينها». و قد أورد ابن الأثير هذا الحديث فى كتاب النبوه من كتابه (جامع الأصول فى أحاديث الرسول) ثم أورد فى شرح غريب هذا الباب كلاما ذكر فيه المجددين، فعد ممن جدد فى مذهب الإماميه على رأس المائه الأولى محمد بن على الباقر، و على رأس المائه الثانيه على بن موسى الرضا، و على رأس المائه الثالثه أبا جعفر محمد بن يعقوب الكلينى، و على رأس المائه الرابعه الشريف المرتضى. قلت: لعل أمر المجددين ثابت مطرد جدير بالتصديق و الإذعان. و إذن فمجدد الدين فى رأس القرن الرابع عشر، انما هو هذا الزعيم العظيم الذى ثبت له وساده الزعامه و الإمامه، و كان أهلا لها، أعلا الله مقامه

٢- ذكرت المصادر فى هذا الصدد قولها: و من غريب الاتفاق الذى لم يحكه التاريخ منذ أن خلق الله الدنيا أن انحصرت رئاسه المذهب الجعفرى فى تمام الدنيا بسيدنا الأستاذ فى أواخر الأمر، و مات رؤساء الدين و المراجع العامه فى كل البلاد، و لم يبق لأهل هذا المذهب رئيس سواه. راجع: المرحوم الطهرانى- نقباء البشر: ٥- ٤٤١.

ص: ٢١

٣- إن مرجعيه السيد المجدد الشيرازى، بالإضافة إلى سعتها فى البلاد الإسلاميه، كان لها مركزيه فى الحوزات العلميه، و نفوذ كلمه فى الأمة، و انقياد إيمانى بشخصيته الكبيره، يقول المرحوم الطهرانى: (و لم يتفق فى الإماميه رئيس مثله فى الجلاله، و نفوذ

الكلمه، و الانقياد له(١). و سوف يمر علينا الحديث فى الجانب السياسى عن تأثيره الروحى و نفوذ كلمته فى الأمه عند التحدث فى قضيه «التباكو».

و الواقع أن انقياد الجماهير للزعامة الدينيه، و إن كان نابعا من الإيمان العقائدى، لكن الانشداد و الانقياد يتبع شخصيه الزعيم الذى يتولى هذه المسئوليه الخطيره، و مدى تأثيرها الروحى على الأمه.

٤- أن السيد المجدد الشيرازى- رغم اهتماماته الكبيره فى متطلبات المرجعيه، كان لا يغرب عن باله تفقد العلماء فى العراق و خارجه، و طلاب الحوزات العلميه، و التعرف على أحوالهم المعاشيه، و الاهتمام بسد حاجاتهم الماديه، و حل مشاكلهم أينما كانوا. إذ كان له عيون و رقباء يوصلون له الأخبار عن ذلك فى الخارج، و كانت الأخبار تصل إليه باستمرار، و يهتم بمعالجتها، و وضع الحلول لها، و الإيعاز لوكلاته و ممثليه فى البلاد الإسلاميه بما يقتضى لتلكم القضايا.

أما الحوزات العلميه فى العتبات المقدسه، فكانت موضع اهتمامه بصوره خاصه، اعتقادا منه أن البلدان التى تضم المراقده المقدسه يجب أن تطفى فيها الواجهه العلميه الدينيه، تشويقا لطلاب العلوم المهاجرين الذين يرغبون فى التحصيل العلمى الدينى و التبرك بمجاوره مراقده أئمه الهدى من آل بيت المصطفى عليهم السلام، و هذا التشجيع لم يقتصر على طلاب العلوم الدينيه، انما امتد إلى بعض العلماء المشاهير(٢)، بغيه إبقائهم فى أماكنهم، و عدم انتقالهم إلى بلدانهم، التى تتوفر لهم سبل العيش أكثر من أى مكان آخر. و لا شك أن وجودهم وسط الحوزات العلميه فى العتبات

١- نقباء البشر: ٥- ٤٤١.

٢- يراجع السيد الأمين- أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٧.

ص: ٢٢

المقدسه فى العراق خاصه يساعد كثيرا على حضور طلاب العلم إليها، و الالتفات حولهم و استفاده من التلمذ عليهم.

٥- و هو إلى جانب مكانته العلميه، و زعامته العامه، كان يجب الأدب و الشعر، و يجيز الشعراء على قصائدهم، و لهذا قصده الشعراء من سائر البلاد، فكان يجلس إليهم، و يستمع لهم، و يستحسن الجيد منه، (كما راجت فى أيامه بضاعه الأدب، و اشتهر بإكرامه للشعراء، و هباته لهم، و لأكثر معاصريه من أعلام الأدب مدائح فيه)(١).

و لعل القصد من إحياء المجالس الأدبيه هو ما كان يرمى إلى تردد الناس و أصحاب الحاجات إلى سامراء التى سكنها، و عدم قصرها على طلاب العلوم.

ب- خصائص لها علاقتها بشخصيه المرجع:

إلى جانب تلكم المميزات الهامه التى تقدم الحديث عنها و التى تتصل مباشرة بمركز المرجعيه الدينيه و العلميه، فان جوانب

أخرى لها أثرها في التفات الجماهير حول المرجع، و صياغه شخصيته الإنسانية بما يقرب الناس إليه، و يشدهم نحوه. منها:

١- إن مسئولية الزعامة الدينية التي تحملها السيد المجدد الشيرازي لم تقتصر على الاهتمام بشئون طلاب العلوم الدينية و تأسيس حوزاتهم و تهيئته ما يقتضى من استمراريتها، بل يتعدى الأمر إلى عامه الناس، فرعايته لا بد أن تكون أشمل و أوسع أفقا، و من هذا المنطلق نلاحظ أن السيد الشيرازي عند ما ألمت أزمه الغلاء في النجف عام ١٢٨٨ هـ لم تقتصر معالجته لها على جهة معينة بل شملت كل من كان ساكنا فيها، أعم من كونه طالب علم، أم لم يكن، فإنّ موجه الغلاء في أسعار المواد الغذائية تضر الجميع، و نتج عن ذلك عوز كبير فيها، ممّا يشبه القحط، و يهدد سلامة الناس، فما كان من السيد الشيرازي إلا أن قام بما يخفف الضغط عن الناس جميعا بتهيئه المواد الغذائية حتى العام المقبل الذي كان فيه عائد الزراعه العراقيه متوفرا بما رفع عنهم أزمه الشحه و القحط.

١- الطهراني - نقيب البشر: ١- ٤٣٩.

ص: ٢٣

تقول الروايه بهذا الشأن:

و في سنه ١٢٨٨ هـ وقع الغلاء العظيم بل القحط في النجف و سائر البلاد العراقيه، فقام هو قدس سره في أمر الفقراء، و أهل العلم الذين في النجف بأحسن قيام و أتم نظام، عيّن للعرب أناسا في كل محله، و لأهل المدارس أناسا، و للفقراء أناسا ...

حتى جاء الحاصل الجديد و حصل الرخاء، و ارتفعت عن الناس (١).

٢- اهتمامه بالواردين عليه، فبالرغم من أنه كان مهيبا و وقورا- بحيث ينقل عن أحد الأعلام المعروفين، و هو الشيخ فضل الله النوري، أنه قال: انى أستعد في منزلي لملاقاه السيد الآقا الأستاذ، و أهيبى نفسى لذلك، و أعين ما أريد أن أطلعه عليه من أمورى، و ما أريد أن أكتمه عنه، فأدخل عليه، فإذا خرجت التفت أن كل ما كنت أريد كتماناه عنه قد أخبرته به، و أخذه منى، و أنا غير ملتفت، كل ذلك لهيبته و فطانتة (٢)- فإنه كان متواضعا مع زواره و الوافدين عليه، و خاصته، مرحبا بهم و مكرما لهم كل حسب رتبته و مكانته، و لم يكن في ذلك تصنعا منه، إنما هى سجيته، و طبعه، حتى تحدّث المتحدثون (٣) بأن:

سيرته في مده رئاسته لم يكن أحسن من أخلاقه، و حسن ملاقاته، و عذوبه مذاقه، و حلاوه لسانه، يعطى من لاقاه حق ملاقاته حسبما يليق به و لا يفارقه إلا و هو في كامل السرور و الرضا منه، كل على حسب كائنا من كان.

كان يضرب بحسن أخلاقه المثل و لا أشرح صدرا منه تتكاثر عليه الزوار و الواردون، و فيهم الغث و السمين، و الخائن و الأمين، و الصالح و الطالح، و الإنسان و خبث اللسان، و المؤمن و المنافق، و كل يتكلم على شاكلته، فلا و الله لا يسمع منه كلمه سوء لغير مستحقها، و لا غبر في وجه أحد قط، و لا جازى مسيئا إلا بالإحسان، و لا خاطبه

١- الطهراني - ميرزا شيرازي: ٤٠ و السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٥.

٢- الطهراني - ميرزا شيرازي: ٥٣.

٣- الطهراني - المصدر المتقدم (النص العربي) هدايه الرازي غير مرقم.

ص: ٢٤

إلا- بأحسن لسان، مع التبسم في وجهه و الاعتذار منه. و هذا و الله هو الخلق العظيم العذى ورثه من جده سيد المرسلين، و قد أحسن و أجاد السيد حيدر الشاعر الحلبي (١) حيث يقول في مدح سيدنا الأستاذ:

كذا فلتكن عتره الأنبياء و إلا فما الفخر يا فاخر

(٢) و مما نقل عن سعه صدره و كظم غيظه أن أحد زواره من النجف وفد عليه في سامراء و لم ينحله ما كان يأمله، فكتب إليه كتابا فيه من الكلام الغليظ الشىء الكثير، و ختم كتابه بقول القائل:

لعبت هاشم بالملك فلاخبر جاء و لا وحي نزل

(٣) يقول الراوى: و لما قرأ السيد الكتاب أمر له بمبلغ من المال إضافه لما وصل

١- السيد حيدر بن سلمان بن داود، المنتهى نسبه إلى زيد الشهيد بن الإمام على بن الحسين عليهم السلام. ولد في الحله من مدن العراق عام ١٢٤٦ هـ - و تربى في بيت علم و أدب، و اشتهر بالقصائد الحسينيه الحويليه و توفي عام ١٣٠٤ هـ - و دفن بالنجف و له ديوان مطبوع. راجع مقدمه ديوانه، بقلم المرحوم الشيخ على الخاقاني، ففيه ترجمه و افيه له.

٢- هذا بيت من قصيده مطوله مدح فيها الإمام المهدي المنتظر عجل الله فرجه لكرامه حصلت، و انتهى بها إلى مدح المرحوم السيد الشيرازي، يقول في مطلعها: كذا يظهر المعجز الباهر فيشهده البر و الفاجر و يقول في ختامها مخاطبا المجدد الشيرازي بعد أبيات طويله فيه: قدم دار مجدك مأهولها بعبادك بها عامر راجع ديوان السيد حيدر الحلبي ١ - ٤١ - ٤٤ تحقيق المرحوم الأستاذ على الخاقاني، الطبعة الرابعه ١٤٠٤ بيروت.

٣- البيت ليزيد بن معاويه بن أبي سفيان، تمثل فيه و بأبيات لابن الزبيري - حين وضع بين يديه رأس الإمام الحسين عليه السلام عند وصول السبايا إلى الشام بعد مأساه يوم الطف في العاشر من محرم عام ٦١ هـ. و يذكر أن أبيات ابن الزبيري ثلاثه، و زادها يزيد بيتين، المذكور، و الثاني: لست من خندف إن لم أنتقم من بنى أحمد ما كان فعل راجع السيد الأمين - أعيان الشيعة: ١ - ٦١٦.

ص: ٢٥

إليه من قبل (١).

و لا شك أن هذه الحادثه تدل على روحه خاصه يتمتع بها أمثال المرحوم المجدد الشيرازي، الذين هم مصداق قوله تعالى: (و الكاظمين الغيظ و العافين عن الناس و الله يحب المحسنين) (٢).

٣- نظرتة الشمولييه للأمة، فقد وضع التعرف على وضع المسلمين من اهتماماته الأوليه، و من تلكم القضايا التي أعطاها الأهميه و تعامل معها بحسن تصرف، توزيع ما يردده من الحقوق الشرعيه على مستحقيها في البلد الذي جمع منها المال، يقول الراوى:

كان له في كل البلاد و كلاء تجار يكتب إليهم فهرس أسماء فقراء تلك البلده و يعين ما يدفع لهم ... و لا يترك بلدا فيه الفقراء و المعوزون من المسلمين إلا و وصلهم بإحسانه(٣).

المهم أن الإمام المجدد الشيرازى أوعز إلى ممثليه في البلاد الإسلاميه أن ما يقبضونه من الحقوق الشرعيه تصرف على المستحقين من أهل تلك البلاد، و كان يقول:

ليس من الإنصاف أن نقبض حقوق أهل بلد و نترك فقراءها، فإن الناس لا يعطون أحدا شيئا كل ما عندهم من الحقوق يرسلونها إلينا(٤).

و يضيف السيد المرحوم الأمين:

و للسيد الشيرازى (عنايه بالمجاورين في المشاهد الشريفه، و يعول سرا جماعات من أهل البيوتات، و من التجار أخنى عليهم الدهر فينفق عليهم بدون أن

١- المرحوم الشيخ محمد حرز الدين - معارف الرجال: ٢- ٢٣٤.

٢- سوره آل عمران- آيه: ١٣٤.

٣- الطهرانى - ميرزا شيرازى: ٥٨ و السيد الأمين - المصدر السابق: ٥- ٣٠٥ و حرز الدين - المصدر المتقدم: ٢- ٢٣٤.

٤- الطهرانى - المصدر السابق: ٥٨.

ص: ٢٦

يعلم بذلك أحد، فلما توفى فقدوا ذلك، و ضاقت بهم الحال(١).

أما بالنسبه لأهل العلم فكان- رضوان الله عليه- حريصا على ألا يدعهم بحاجه، فيرسل لهم مبالغ ليقوموا بتوزيعها على خاصتهم و معارفهم لعلمه بأن عالم البلد ينتظر منه المحتاجون المساعده و كى لا يبقى أهل العلم فى حراجه كان يوصلهم بالمساعدات الماليه ما أمكن.

٤- و الشىء الأخير الذى أود الإشاره إليه من خصائصه أنه بالرغم مما عرف عنه من حصافه الرأى و بعد النظر و التفكير برؤيه فى الأمور العامه التي تخص البلاد سياسيه كانت أو اجتماعيه، فإنه كان يدعو أهل الرأى و المشهوره من وجوه تلاميذه و غيرهم و يعرض عليهم القضية، ثم بعد أن يجمع آراءهم و يناقشها بيت فيما يقتضى ذلك الأمر، يقول الراوى:

(و كان زمام أموره الداخليه و الخارجيه بيده عدا الوقائع العرفيه العامه، و السياسيه فإنه يعقد لها مجلسا يحضره وجوه تلامذته الأعلام، و أهل التدبر)(٢).

و هذه قضيه جديره بالاهتمام، فالإنسان مهما سما فكره و علا رأيه، و بعد نظره، فإنّ في الآخرين من هو أعلى نظرا، و أقرب للحقيقه، و ما الضير للرجل المسئول أن يجعل له مجلسا استشاريا في القضايا المهمه التي لها علاقه مباشره بشئون الأُمه أو المجتمع، و الرأى الجماعى خير من الفردى، لما فيه من البحث و المناقشه و التدبر و رجاحه الرأى. و لذا نرى الإمام السيد الشيرازى مع ماله من سعه أفق كان يستشير في القضايا العامه أو التي تتصل بالعرف الاجتماعى.

١- أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٥.

٢- حرز الدين - المصدر السابق: ٢- ٢٣٤.

ص: ٢٧

الفصل الرابع هجرته إلى سامراء

الفصل الرابع هجرته إلى سامراء (١)

و مدينه سامراء تضم مرقد الإمامين: على الهادى و الحسن العسكرى عليهما السلام (٢)، و فيها غيب الإمام محمد المهدي الإمام الثانى عشر من أئمه أهل البيت، و يقصدها على مدار السنه عدد غير قليل من المسلمين الإماميه من داخل العراق و خارجه لزياره الإمامين العسكريين و التبرك بمرقدهما الطاهر، و سكان هذه المدينه من المسلمين السنّه منذ عهد العباسيين الذين أسوها و اعتبروها عاصمه لهم فى عهد من عهودهم.

و عنده رسخت مرجعيه الإمام المجدد الشيرازى فى الأقطار الإسلاميه قرر الانتقال من النجف إلى سامراء، و لم يعلن عن تصميمه فى بدايه الأمر لأنه كان يخشى ضغط العلماء و هيجان الجماهير عليه ممّا يضطره لترك الفكره، و هو مصمم على إنجازها لما فيها من مصلحه للأُمه، و ذلك عام ١٢٩١ هـ.

١- تقع سامراء شمال مدينه بغداد على بعد نحو (١٣٠) كيلو متر على الضفه اليسرى من نهر دجله. أسست مدينه سامراء بعهد الخليفه العباسى المعتصم بن هارون الرشيد سنه (٢٢١ هـ) و هو الثامن من خلفاء بنى العباس و جعلها عاصمه جديده لسلطانهم. ثم وسعها ابنه الواثق، و أوصلها إلى أقصى اتساعها المتوكل، و حتى إذا جاء عهد المعتمد، تركها و أعاد مقر الخلافه إلى بغداد، و لم يكن قد مر عليها إلا أربع و خمسون سنه ملك خلالها ثمانيه من خلفاء بنى العباس، و هم: المعتصم، و الواثق، و المتوكل، و المنتصر، و المستعين، و المعتز، و المهتدى، و المعتمد. و لا تعرف مدينه اتسع عمرانها فى بضع سنوات كما اتسع عمران مدينه سامراء حتى امتد إلى مسافه ٣٥ كيلو متر على ضفتى نهر دجله. يراجع لزياده الاطلاع: السيد حسن الأمين - دائره المعارف الإسلاميه الشيعيه: المجلد الثالث - ٧٥.

٢- ضريح الإمامين العسكريين تعلوه قبه مطليه بالذهب، تبرع بالإنفاق على إشادتها السلطان ناصر الدين شاه القاجارى عام ١٢٨٥ هـ. و هذه القبه من أكبر قباب الأئمه فى جميع أنحاء العالم، حيث يبلغ محيطها (٦٨) مترا، و قطرها (٢٢) مترا و ٤٣ سنتمرا، و يبلغ عدد الطابوق المذهب المملصوق بها ... ٧٢ طابوقه. يراجع: السيد حسن الأمين - المصدر المتقدم: ٣- ٧٥.

و حين ألقى عصا الترحال في سامراء، و عرف عنه الرغبة في الإقامه الدائمه بمدينة الإمامين العسكريين، توافد عليها العلماء الأعلام و تبعهم الأصحاب و الطلاب و التلاميذ، و الكثير من المسلمين الشيعة الذين يرغبون في البقاء إلى جنب زعيمهم الديني الميرزا الشيرازي، و التشرف بمجاوره مرقد الإمامين العسكريين عليهما السلام، و الاستفادة من فضله و توجيهه.

تحدثنا المصادر في هذا الصدد فتقول:

و في عام ١٢٩١ هـ تشرف السيد المجدد الشيرازي إلى كربلاء لزياره الإمام الحسين عليه السلام في النصف من شعبان، و بعد الزياره توجه إلى الكاظميه لزياره الإمامين: موسى بن جعفر، و محمد الجواد عليهما السلام، ثم توجه إلى سامراء فوردها أواخر شعبان، و نوى الإقامه فيها لأداء فريضة الصيام، و لثلا يخلو الحرم الطاهر للإمامين العسكريين من الزوار في ذلك الشهر - فإنّ الحرم يغلق إذا جاء الليل و لم يكن فيه أحد من أمثال المترجم، و يحرم منه سائر الزوار، و كان يخفى قصده، و يكتم رأيه، و بعد انقضاء شهر الصيام كتب إليه بعض خواصه من النجف الأشرف يستقدمه و يسأله عن سبب تأخره، فعند ذلك أبدى لهم رأيه، و أخبرهم بعزمه على سكنى سامراء، فبادر إليه العلامة ميرزا حسين النوري، و صهره الشيخ فضل الله النوري، و المولى فتح على السلطان آبادي، و بعض آخر، و هم أول من لحق به، و بعد أشهر اصطحب الشيخ جعفر النوري عوائل هؤلاء إلى سامراء أوائل عام ١٢٩٢ هـ ثم لحق بهم سائر الأصحاب و الطلاب و التلاميذ، فعمرت به سامراء (١).

و يقول الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين في حديثه عن السيد الشيرازي:

و في سنه ١٢٩١ هـ - هاجر إلى سامراء فاستوطنها في جم غفير من أصحابه و خريجه، فكانت سامراء شرعه الوارد، و نجمه الرائد، أخذ عنه من فحول العلماء عده

١- الطهراني - نقباء البشر: ١ - ٤٣٩.

ص: ٢٩

لا تسع هذه العجاله استقصاءهم، و تخرجوا على يديه راسخين في العلم، محتبين بنجاد الحلم، فإذا هم:

علماء أئمه حكماء يهتدى النجم باتباع هداها

و قد نشروا علمه الباهر على صهوات المنابر، و سجلوه في مؤلفاتهم الخالده، جزاه الله و إياهم عنا خير جزاء المحسنين (٢).

و يقول المرحوم المحقق الحجه آغا بزرك الطهراني في هذا الصدد: و حين علم الناس عزمه على البقاء انتقلت الصفوه من تلامذته إليه، حتى صارت سامراء مثل الجزيره الخضراء في الروحانيه، و أعلى الله فيها ذكره، و أعز نصره، و صارت سامراء (دار العلم) و بيضه الإسلام، و المرجع العام لأهل الدين و الدنيا، و انتشر ذكرها (٢).

و أخذت الناس تردد إلى سامراء، و قصدها ذوو الحاجات زرافات و وحدانا، و الكل ينتجع فضله، و يستمطر معرفه، و كان

يجزل لهم العطاء، و يسبخ عليهم النعم، و كانت الأموال تنهمر عليه من شتى نقاط العالم الإسلامى (٣).

و لقد أخذ الكتاب ممن ترجموا سيدنا الشيرازى فى تعليق دواعى انتقاله من النجف الأشرف إلى سامراء، و بذلك نقل معه الحوزه العلميه، أو على الأقل الصورة الظاهره منها، و كلها لا تخلو من مناقشه، فمثلا:

١- يرى البعض أن السبب رغبته فى الاعراض عن الرئاسه، و تخلصا من قيودها، و طلبا للانزواء و العزله عن الخلق (٤).

٢- و قيل أن سبب ذلك أنه لما صار الغلاء فى النجف سنه ١٢٨٨ هـ - و صار يدر العطاء على أهلها، ثم جاء الرخاء عن قريب جعل الناس يكثرون الطلب عليه،

١- مقدمه كتاب تأسيس الشيعه - للسيد حسن الصدر: ٦، و كذلك مقدمه كتاب تكمله أمل الأمل - للسيد حسن الصدر: ١٨ هـ - ٣.

٢- الطهرانى - هديه الرازى: ٤٦.

٣- الطهرانى - نباء البشر: ١ - ٤٣٩.

٤- الطهرانى - المصدر السابق: ١ - ٤٣٩.

ص: ٣٠

و جعل بعض أعيان النجف يفتل فى الذروه و الغارب لينفر الناس منه، فتضايق من ذلك، و خرج إلى كربلاء فى رجب سنه ١٢٩١ هـ، ثم توجه إلى الكاظميه فسامراء، و دخلها فى شعبان من تلك السنه، و أقام فيها أياما، ثم عزم على الإقامه فيها، و أرسل على كتبه، و أثاته، و تبعه أصحابه (١).

٣- و قيل أنه تضايق من وجود بعض الفرق الجاهله فيها (٢). و لعله يقصد بعض العشائر النجفيه، التى كانت المعارك بينها مستمره، و نتيجه لذلك يتعرض الكثير من المقيمين، و خاصه أهل العلم الأجانب - لأنهم ضعفاء أمام أهل البلد - إلى الإيذاء و السلب.

٤- و قيل تعود الناس على طلب المال منه، و صاروا يتوقعون منه كل شىء حتى فكاك أولادهم من العسكريه ببذل البذل النقدى عنه، و كان بدل الواحد يومئذ مائه ليره فضاق به الأمر، و عرف أن لهذه التوقعات محركا من بعض أعيان النجف، و هذا لا علاج له إلا بالفرار (٣).

٥- و يقول البعض: (و اللذى يغلب على الظن أن السبب الوحيد الباعث له على الهجره أمر وراء ذلك، هو أدق و أسمى و أبعد غورا ممّا يظن. و هو إرادته الانفراد، لانحياز سامراء و بعدها عن مجتمع العلماء، و من يدعى العلم، فيتم له فيها ما لا يتم له فى غيرها. و القرب من الخاصه فيه العناء و التعب، و فى البعد عنهم الراحة، و اجتماع الأمر، و قد قال أمير المؤمنين عليه السلام فى عهده للأشتر: إنه ليس أشد مثونه على الوالى من الخاص (٤).

هذه أهم الأسباب و الدواعى التى ذكرت و اضطرتة إلى الهجره إلى سامراء، و لكن أرى جميعها قابله للمناقشه، و لا يمكن أن تكون سببا أساسيا لأن يترك السيد

١- السيد الأمين- المصدر المتقدم: ٣٠٥-٥.

٢- السيد الأمين- المصدر السابق: ٣٠٦-٥.

٣- الطهرانى- هديه الرازى: ٤٢.

٤- السيد الأمين- أعيان الشيعة: ٣٠٦-٥.

ص: ٣١

الجامعه النجفيه و حوزتها العلميه و ينتقل إلى سامراء و هو يعلم بأن ذلك سيؤدى حتما إلى تضعضع الجامعه النجفيه عبر تاريخها الطويل، و جهادها العلمى المتوارث.

و الذى أراه و أستنتجه من خلال دراستى لحياه سيدنا المترجم أن مقصده من هجرته وحده المسلمين، و بث روح التآلف بين السنّه و الشيعة، و إمامته العصبيات و النعرات الطائفية و التى كانت مشتعله- حينها- فى العراق بسبب الحكم العثمانى و الذى كان يترنح هنا و هناك بسبب غزو الإنكليز على المنطقه، و محاوله إخراج النفوذ العثمانى المنهار منها.

و حيث أن غالبية سكان مدينه سامراء من عشائر السنّه، فكانت الأقلية الشيعيه فيها تعاني من البعض التعدى و الإيذاء و خاصه من جهله الناس، و أوباش المواطنين، و كذلك الزوار الشيعة الذين كانوا يقصدون سامراء لزياره مرقد الإمامين العسكريين عليهما السلام فكانوا يقابلون من بعض الأفراد بما لا يليق بروح الأخوه الإسلاميه، و التعاطف الوطنى، مما سبب انكفاء من الزوار لحرم الإمامين، حفاظا على أرواحهم و أعراضهم.

و كان تخطيط مركز من السيد الشيرازى حين شد الزجال، و حط موكبه فى سامراء، و التفّ الشيعة من حوله، و كثر التردد من المسافرين عليها من شتى الأقطار الإسلاميه، و خفت تلك الوحشه التى كانت تلف المدينه من قبل.

تقول المصادر:

(فعمرت سامراء به و صارت إليها الرحله، و تردد الناس عليها، و أمها أصحاب الحاجات من أقطار الدنيا، و عمّر فيها المدرس، و قصدها طلاب العلوم، و شيد فيها المدارس و الدور ... و كانت قبل سكنها فيها بمنزله قريه صغيره، فلما سكنها عمّرت عمراناً فائقاً و بنيت فيها الدور و الأسواق، و سكن فيها الغرباء، و كثر إليها الوافدون، و صار فيها عدد من طلاب العلم و المدرسين لا يستهان به ... و كانت فى أكثر الأوقات

ص: ٣٢

محتشده بالوافدين و الزائرين)(١).

و حين نرجع إلى أعمال السيد الشيرازي- قدس سره- في تعمیر المدینه، نرى أنه عمد إلى معالجه دقيقه لحاله سكان هذه المدینه ليؤكد لهم ما يکنه المسلمون الشيعه لهذا البلد و أهله من الاهتمام و المحبه و التقدير، فكان من أهم إنجازاته العمرانيه:

١- بناء سوق كبير للمدينه يجمع فيه المحلات التجاريه و الحوانيت التي توفر حاجات الناس، و خدماتهم اليوميه.

٢- تقع مدینه سامراء شرقي دجله، و كان الناس الذين يقطنون خارج المدینه في الجانب الثاني من النهر يعبرون النهر بواسطه (القفف) و كذلك الزوار و المسافرين من بغداد و غيرها، و كان أصحاب المعابر (القفف) يشتطون في الأجره و يلقي منهم الزوار أذى كثيرا، و حل المرحوم السيد الشيرازي المشكله إذ بنى جسرا محكما على دجله من السفن بالطريقه التي كانت متبعه في بقيه جسور العراق حينذاك تسهيلا للعبور، و رفقا بالزوار و الواردين، و كما تحدد المصادر أنه أنفق عليه عشره آلاف ليره عثمانيه ذهبا، ثم بعد إتمامه سلمه للدوله تتقاضى هي أجورا و زهيده مقابل العبور عليه و ذلك لغرض صيانته و دوامه.

٣- بنى عده دور للمجاورين و الزوار، و كانت تؤجر بقيم رمزيه مّا ساعدت على تشغيل أيدي ضعفاء و فقراء المدینه و عمالهم.

٤- بنى مدرستين كبيرتين لطلاب العلم الدينيين غير المتزوجين، أنفق في سبيل بنائهما أموالا طائله و شغل عددا من العمال في إشاده ذلك البناء.

إنّ هدف المرحوم سيدنا المترجم كان ينصب في إطار الوحده الإسلاميه، و تصفيه الأجواء بين الأممه الواحده من آثار الطائفه المقيته، و رفع الحيف عن الذين يعتدى عليهم، لا لشيء إلا لكونهم من غير مذهب سكان البلد.

١- السيد الأمين- المصدر السابق: ٥- ٣٠٦.

ص: ٣٣

و يؤكد هذا الرأى ما أشار إليه المرحوم السيد محسن الأمين العاملى في ثنايا ترجمه الميرزا الشيرازي، إذ يقول:

(و مع ما بذله المترجم من الجهود في عمران سامراء، و دفع المشقات عن الزوار، و الإحسان إلى أهل سامراء الأصليين، و ما أسداه من البر إليهم، و ما أدر عليهم عمرانها، و كثره تردد الناس إليها من الرزق، لم يتم له ما أراد، و عادت البلد بعد وفاته إلى سيرتها الأولى.

بل في أواخر أيام وجوده كثر التعدى حتى وصل إليه، و كان ذلك بتحريك ممن لهم الحكم، و من يمت إليهم، إذ تيقنوا أنّها ستقلب عن حالها إلى حال أخرى، فهيح ذلك من نفوسهم، فوقعته عده تعديات على الطلاب و المجاورين، و عليه، و الحاكمون يظهرون المدافعه في الظاهر، و يشجعون في الباطن، فوقع لأجل ذلك اضطراب شديد، و فتن و تعد على النفوس و الأموال و غيرها، و سافر لأجل ذلك إلى سامراء فقهاء النجف و علماؤها و طلبوا إليه الخروج منها فأبى، و لم تطل المده حتى مرض و توفي هناك(١).

من هذا النص يتضح هدف السيد الشيرازي من انتقاله إلى سامراء، و كان يحسب أن المحاولة الإنسانية قد تغير في طباع من جبلت نفسه على الإيذاء و الشغب و إثارة النعرات الطائفية و على كل حال فإن عمله الإنساني هذا أكد على واقع الإنسان المسلم المسئول، المذموم يدفعه همه الاجتماعي أن يفعل في سبيل وحده الأمة مهما أمكن، و لكن تقدير النتائج لم تكن من صنعه، فلظروف أحكامها، و للنفوس نوازعها، و الأمراض الدفينه لا يمكن برؤها بسهولة، و تبقى كامنه لا تكتشف إلا بمجاهر حساسه، و كما يقول المثل (تحت الرماد نار مخبئه، ان هيجتها توهجت و حرقت) و للأسف أن هذه النزعه الهدامه لم تمت بمرور الزمن، بل بالعكس - كما نراها- تستعر حقدًا، و تشب ضراما.

١- السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٦.

ص: ٣٤

الفصل الخامس الجانب السياسي في حياة الشيرازي

إشارة

كل شخصيه كبيره دينيه و غير دينيه لا بد ان تحدث له قضايا ضمن فتره رئاسته تعكس أثرها في حياه المرجعيه و تحدد معالم الشخصيه التي عاشتها.

و بالنسبه لسيدنا المترجم فقد حدثت قضايا خلال فتره مرجعيته أشارت بوضوح إلى دور المرجعيه و قيادتها في مسيره الأمة و تاريخها الطويل، و قد تحدث الدكتور على الوردى عن هذا الدور الذي مثل الزعامه الدينيه و السياسيه في آن واحد، حيث توطأ هذا الدور و اثره بعد أن تولى السيد الشيرازي منصب المرجعيه العليا للشيعة في العالم، إذ جرت في عهده أحداث هامه كان لها أثرها الاجتماعي في العراق و إيران(١).

و في ضوء هذه الأحداث اعتبر (أعظم مجتهد شيعي في العهد الحميدي العثماني)(٢).

و وصف بأن عقله السياسي كان محيرا للسياسيين و أن أهل العلم و السلاطين يرجعون إليه في الأمور السياسيه(٣).

لقد اتسمت مرجعيه السيد الشيرازي بثلاثه مواقف رئيسيه بارزه، حملت دلالات دينيه - سياسيه كبيره الأهميه، و هي بإيجاز:

أ- رفضه لاستقبال الشاه ناصر الدين:

في عام (١٢٨٧ هـ - ١٨٧٠ م) زار الشاه ناصر الدين القاجاري العتبات المقدسه في العراق، و كان الوالي العثماني على بغداد مدحت باشا، فلمّا قصد الشاه

١- الدكتور على الوردى- لمحات اجتماعيه من تاريخ العراق الحديث: ٣- ٧٧.

٢- د. الوردى- المرجع السابق: ٣- ٧٧.

٣- الطهراني - هديه الرازي: ٢٦.

ص: ٣٥

كربلاء، خرج لاستقباله علماؤها جميعهم إلى المسيب فسلم عليهم، و مضى.

ولما ورد النجف الأشرف خرج أيضا لاستقباله بعض علمائه إلى خان الحماد- فى منتصف الطريق-، و بعضهم إلى خان المصلى- على ثلاثه فراسخ من النجف- و لما دخل النجف زاره العلماء، إلا المترجم إذ لم يخرج لاستقباله كما لم يذهب لزيارته.

ثم أرسل الشاه إلى العلماء مبالغ نقديه، فقبلت منه، إلا السيد الشيرازى فقد رفض قبولها ممّا اضطر الشاه أن يرسل وزيره حسن خان إليه معاتبا، و طالبا منه ان يزوره، فأبى السيد- رحمه الله- و بعد الإلحاح الشديد عليه و الوسائط المتعدده، قبل السيد أن يلتقى به فى الحضرة الشريفه العلويه، و تم الاجتماع بينهما و لم يطلب السيد من الشاه شيئا(١).

هذا الموقف الرائع رفع من مكانه السيد الشيرازى فى أوساط العامه، و زاد فى عدد مقلديه(٢)، و شكل كسرا للتقليد الذى كان يتبعه المجتهدون فى استقبال الملوك المسلمين(٣).

و يرى المرحوم الشيخ محمد جواد مغنيه أنّ موقف السيد الشيرازى و التقليد الذى استحدثه أصبحت هذه الطريقه سنّه متبعه عند كبار العلماء منذ السيد الشيرازى حتى السنين المتأخره، فإذا جاء إلى النجف ملك من ملوك المسلمين، أو من هو فى منزلته أحجموا عن استقباله و زيارته، و إذا دعت الضروره إلى الاجتماع التقوا به فى الحضرة المقدسه(٤).

و للتاريخ نضيف أن المرجع الدينى الراحل آيه الله العظمى السيد محسن الحكيم رفض استقبال بعض رؤساء الجمهوريه العراقيه حتى فى بيته.

١- السيد الأمين- أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٥ و السيد حسن الأمين- ثوره إيران فى جذورها الإسلاميه الشيعيه: ٤٧- ٤٨ طبع دار النهار- بيروت ١٩٧٩.

٢- د. الوردى- المرجع السابق: ٣- ٨٧- ٨٨.

٣- عبد الحلیم الرهيمى- تاريخ الحركه الإسلاميه فى العراق: ١٢٧ طبع الدار العالميه بيروت ١٩٨٥.

٤- مع علماء النجف الأشرف: ١١٠ طبع بيروت ١٩٦٢.

ص: ٣٦

و يرى الأستاذ الرهيمى: أنّ دلالة هذا الموقف تمثلت فى الحط من هيبة الشاه، و إحياء السيد الشيرازى له بتأييد المؤسسه الدينيه

الشيعة المعارضه التي بدأت تتأسس في إيران منذ ١٨٢٦ م (١).

و ذكرت بعض المصادر موقفاً مشابهاً لما سبق. و ذلك في العالم الذي تشرف به إلى حج بيت الله الحرام (١٢٨٧ هـ) و كان في ذلك الوقت الشريف عبد الله الحسنى شخصيه مكة، فأخبر الشريف بوروده فعين وقتاً لمواجهته، و لما أخبر بذلك- و هو لم يطلب مقابله أحد- رد على الرسل بالمقوله المشهوره: إذا رأيتم العلماء على أبواب الملووك، فقولوا: بئس العلماء و بئس الملووك، و إذا رأيتم الملووك على أبواب العلماء فقولوا:

نعم العلماء و نعم الملووك، فلما وصل الجواب إلى الشريف بادر إلى زيارته (٢).

و كيف ما كان فان سيدنا المترجم مصداق للحديث الشريف: (لا تجهل نفسك فان الجاهل بمعرفه نفسه جاهل بكل شىء (٣).

ب- معالجته للفتنه الطائفية:

كما أشرت سابقاً إن مهمه السيد الشيرازى في انتقاله إلى سامراء هي إمامته الطائفية الرعناء أو توحيد كلمه المسلمين الشيعة و السنه، و كان باعتقاده أن توفير الحركه الاقتصاديه و العمرانيه في سامراء من قبل إخوانهم الشيعة قد تخفف سعيير النعرات الطائفية التي تثيرها طبقه المنتفعين من الفريقين، و العذنين لا- تهتمهم المصلحه العامه بقدر ما تهتمهم مصالحهم الشخصيه، و منافعهم الدنيويه.

و رغم ما عمله السيد الشيرازى في سامراء من مشاريع و خدمات أدت إلى تعمير المدينه و بصوره فائقه، من حيث السكن و الأسواق و تحريك اليد العامله، إلا أن أصحاب المطامع، و عمال الاستعمار بدءوا في إثارة القلاقل و الفتن، و التعدى على

١- تاريخ الحركه الإسلاميه في العراق: ١٢٧.

٢- الطهراني - نباء البشر: ١- ٤٣٨.

٣- رى شهرى - ميزان الحكمه: ٦- ١٤١ طبع طهران.

ص: ٣٧

النفوس و الأموال (١). و كادت تؤدي للاقتتال بين أهالي سامراء و المناطق المجاوره و ذلك عام ١٣١١ هـ.

و ذكر في منشأها أن الوالى حسن باشا العثمانى زار السيد الميرزا الشيرازى فلم يعتن به- جرياً على عادته في عدم الاهتمام بالمسئولين الحكوميين- فحقد على الميرزا، و أوغر بالشيعة في سامراء بعض المتعصبين من الأهالي و الوجوه ممن ثقل عليهم توطن الميرزا في بلدهم، و عندئذ وقعت الفتنه في سامراء، و اتسعت حتى وصلت إلى بغداد، و تناقل الوالى عن سماع شكوى العلماء و طلاب العلوم في سامراء، بل منع من إعلام السلطان عبد الحميد، مما اضطر السيد الشيرازى أن يرسل من يمثله إلى إيران لإعلام السلطان من هنا، و وضع الشاه ناصر الدين بالصوره الأساسيه التي حلت بطلاب العلوم المهاجرين و سكان

و تغاضى الشاه بادئ الأمر من إثارة الموضوع و النصره لهم، و أرسل لهم بعض الإسعافات معتقدا أنّ ذلك سيخفف وطأه الأمر، و لكن ممثل السيد الشيرازى أوصل الخبر إلى السلطان، فأقام الدنيا و أقعدها- على حد قول الروايه-، حتى إطفاء النائره، و قمع الفساد و عاقب المسؤولين بعقاب صارم(٢).

و حاول القنصل الإنكليزى فى بغداد أن يستغل الموقف لصالح دولته، و ليثيرها عجاجة على الحكم العثمانى فسافر إلى سامراء لتسعير الفتنة، و مقابله السيد لعرض خدماته و نصرته له، فما كان من الميرزا الشيرازى أن رفض مقابله، ورد عليه:

أن لا- حاجه لدس أنف بريطانى فى هذا الأمر العذى لا يعينها، لأنّه و الحكومه العثمانيه على دين واحد، و قبله واحده، و قرآن واحد(٣) ..

١- السيد الأمين- المصدر السابق: ٥- ٣٠٦.

٢- المرحوم الشيخ محمد حرز الدين- معارف الرجال: ٢- ٢٣٥ هامش ٢ طبع النجف.

٣- الرهيمى- المصدر السابق: ١٢٨ عن على الباركان- الوقائع الحقيقيه فى الثوره العراقيه: ٤ طبع بغداد ١٩٥٤.

ص: ٣٨

(و يبدو واضحا أنّ أهميه هذا الموقف كانت تتجلى آنذاك بتجاوز الفتنة، و إبداء الحرص على وحده الجماعه الإسلاميه، رغم الخلاف المذهبى مع الدوله العثمانيه، و قطع الطريق على تدخلات القناصل الأوروبيين، و خاصه الإنكليز الذين كانوا ينشطون لإقامه أوسع العلاقات مع القيادات الاجتماعيه و الأعيان فى المدن و الريف(١)).

ج- قضيه التباكو:

هذه القضيه من أهم القضايا الساخنه التى تعرضت لها مرجعيه الإمام الشيرازى، و كان موقفه الجرىء يمثل انتفاضه عارمه ضد السلطه حينذاك، و أكدت أنّ (سلطان الدين أقوى من كل سلطان(٢)).

تحدثنا المصادر: بأنّ ناصر الدين شاه القاجارى عقد اتفاقيه مع شركه إنكليزيه باحتكار (التبغ الإيرانى)، و أثر هذا الامتياز للشركه الأجنبيه على الحركة التجاريه الداخليه و السوق المحليه، و كلّما حاول الأهالى انشاء الشاه عن عقد هذه الاتفاقيه لم يجد نفعاً، و أصر على إبرامها و تنفيذها. و تنص هذه الاتفاقيه على أن تتولى الشركه زراعه التبغ و بيعه و تصديره لمدته خمسين عاما بدءاً من سنه ١٨٩٠ م، كما حدث فى الهند(٣).

و على أثر ذلك اندلعت انتفاضه شعبيه عام ١٨٩٠ م بقيادة العلماء فى إيران، و كان من أبرز المجتهدين فى طهران الذين قادوا الانتفاضه آيه الله الميرزا محمد حسن الآشتياني- قدس سره-، و أدرك علماء إيران أن توفير فرصه أكبر لنجاح الانتفاضه

الشعبية من أجل إلغاء الاتفاقية يتطلب دعم و تأييد المرجع الأعلى للشيعة السيد الشيرازي، فأرسل عدد منهم بقرقيات إليه طالبين منه دعمهم، فرد عليهم طالبا منهم

- ١- الرهيمي- المصدر المتقدم: ١٢٨ عن آلبرت حوراني- الإصلاح العثماني و المشرق العربي: ٩٠-٩١.
 - ٢- السيد الأمين- المصدر السابق: ٥-٣٠٦.
 - ٣- حرز الدين- معارف الرجال: ٢٣٥.
- ص: ٣٩

توضيحا أكثر لمطالبهم(١).

كما أرسل السيد الشيرازي- في الوقت نفسه- رسائل عديدة إلى الشاه يطالبه فيها ب (الاستجابة للرعية في إلغاء الاتفاقية)(٢). غير أنه عند ما يئس من إقناعه بإلغائها، أصدر فتواه الشهيرة، و التي كان نصّها:

بسم الله الرحمن الرحيم «استعمال التبناك و التتن حرام بأي نحو كان، و من استعمله كمن حارب الإمام عجل الله فرجه. محمّد حسن الحسيني الشيرازي»(٣)، و تحدثنا المصادر بأنّ هذه الفتوى كانت بمثابة (القبلة) من حيث تأثيرها على المجتمع الإيراني فقد تم استنساخها بمائة ألف نسخة، وزعت في مختلف أنحاء إيران و تليت من على المنابر في المساجد و الحسينيات(٤).

أمّا أثر هذه الفتوى فتقول الرواية:

إنّ جميع أهالي إيران تركوا التدخين، و كسروا (النارجيلات) و كل آله تستعمل للتدخين في بلاد إيران، حتى أن نساء قصر الشاه كسرن آلات التدخين في القصر، و عرف الشاه هذه الحقيقة التي لم يتصورها لحظه ما، بأنّ قوه المرجع الديني أقوى من سلطته.

١- ذكرت بعض المصادر نصّ البرقيه الجوابيه من قبل السيد لعلماء طهران، و هو: (بقرقيات العلماء وصلت إليّ، و أنا أشكر مساعيكم و أصدق أقوالكم غير أنني لا أعتد على طريق الوصول و هي البرقيه- فان كتبتم إلي بتفصيل ما في البقرقيات يقطع يد الأجنبي عن إيران بتاتا، و عود أمر الدخانیه إلى ما كان سابقا). انظر: الرهيمي- المصدر السابق: ١٢٩ هامش ٥٩ عن ذبيح الله المحلاتي- مآثر الكبراء في تاريخ سامراء:

٢- د. الوردی- المصدر السابق: ٣-٩٣.

٣- الرهيمي- المصدر السابق: ١٢٩.

٤- د. الوردی- المصدر المتقدم: ٣-٥٩.

ص: ٤٠

إنّ ملايين من المتعاطين للتبناك- حينذاك- في إيران تركوا التدخين امثالاً لأوامر الإمام الشيرازي، و كانت النتيجة المباشرة

للفتوى و الانتفاضه إرغام حكومه الشاه على إلغاء الاتفاقية، فإن نتائجها الفكرية و السياسييه فى إيران و العراق كانت بعيده الأثر، و اضطر الشاه إلى فسخ الاتفاقية، و دفع خساره الشركه(١).

و بالرغم من أنّ قضيه (التبناك)، قد حصلت فى إيران، و أن ما أسفر عنها من تفاعلات و نتائج أثرت بشكل أساسى فى المجتمع الإيرانى، فقد كان لها صدى قويا فى العراق، و لا سيما فى المناطق و المدن الشيعيه، الذى كانت من بين أسبابه تشابك العلاقات بين هذه المناطق و المدن و إيران، و انعكاس الأحداث عليها، و كذلك بسبب التدخل للمرجع الأعلى - الذى مقره فى العراق - فى القضيه، و تزعمه للانتفاضه.

و قد تابع العراقيون، و خاصه فى المناطق الشيعيه تلك الأحداث باهتمام كبير. و أمّا داخل الحوزات و الحلقات و المدارس العلميه فانها أثارت جدلا فكريا و سياسيا عاما ...

و هكذا مثلت الفتوى التى أصدرها الإمام الشيرازى، و تدخله المباشر فى قضيه التبناك، و الانتفاضه المتولده عنها، إحدى أهم المواقف و النشاطات الفكرية و السياسييه للعلماء المسلمين الشيعه فى العراق فى أواخر القرن التاسع عشر، و شكّلت مظهرا رئيسيا من مظاهر الاتجاه الثقافى الفكرى السياسى الإسلامى الذى مهد لقيام الحركه الإسلاميه فى العراق أوائل القرن العشرين(٢).

د- استغائه الأفغانى بالسيد الشيرازى:

و قبل أن أختتم الحديث عن قضيه التبناك لا بد من الإشارة إلى أن بعض المصادر تشير بقولها و لعل ممّا زاد فى تأثير هذه القضيه على العراق الدور الذى قام به

١- السيد الأمين - أعيان الشيعه: ٥- ٣٠٧.

٢- الرهيمى - المصدر السابق: ١٣٠- ١٣١.

ص: ٤١

السيد جمال الدين الأفغانى(١) مع أحد قادة الانتفاضه فى إيران(٢)، أثناء وجودهما فى العراق(٣).

ثم تضيف: فخلال تلك الأحداث، كان الأفغانى الذى أبعده حديثا من إيران، قد وصل البصره، و من هناك كتب بالتعاون مع المجتهد السيد على أكبر الشيرازى - أحد زعماء الانتفاضه - الذى كان قد تسلل إلى البصره من إيران رساله موجهه إلى الإمام السيد حسن الشيرازى فى سامراء(٤)، يذكران له فيها مظالم الشاه الكثيره للشعب الإيرانى، لكن ما أن شاع أمر هذه الرساله - بسبب مضمونها التحريضية - بين الناس فى العراق حتى سارعوا إلى استنساخها و تداولها و توزيعها على كثير من المدن العراقيه، و لا سيما العتبات المقدسه، و قد كان لها تأثير كبير بشكل خاص فى مدينه النجف(٥).

و يرى الأمير شكيب أرسلان(٦): أنّ النداء الذى أرسله الأفغانى إلى الإمام الشيرازى من أعظم أسباب الفتوى التى أفتاها الإمام

- ١- جمال الدين بن السيد صفدر الحسيني الهمداني الأسدي، الشهير بالسيد جمال الدين الأفغاني، ولد ١٢٥٤ هـ في أسد آباد من توابع همدان و توفي عام ١٣١٤ هـ أو ١٥ في إستانبول و دفن في مقبره المشايخ، و التي تختص بقبور الأولياء و العلماء على مقبره من جامع التشويقيه. ترجمه بالتفصيل السيد محسن الأمين العاملي في أعيان الشيعة: ٤- ٢٠٦- ٢١٦.
- ٢- الظاهر أنه السيد علي أكبر فال أسيري شيرازي، أحد العلماء المجاهدين في شيراز، و الذي كان له دور رئيسي في إثارة الرأى العام الإيراني ضد الشاه حينذاك، و قد اختطفه عمال الشاه، و أبعده إلى بوشهر ثم إلى البصره، و التقى هناك بالسيد جمال الدين الأفغاني. راجع لزياده الاطلاع في هذا الموضوع: الطهراني- ميرزا شيرازي: ٢٤٢- ٢٧٣.
- ٣- الرهيمي- المصدر السابق: ١٣٠.
- ٤- ذكر نصّ الرساله المرحوم السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة: ٤- ٢١٣- ٢١٥.
- ٥- الرهيمي- المصدر المتقدم: ١٣٠ عن د. الوردى- المصدر السابق: ٣- ٢٩٩.
- ٦- المرحوم الأمير شكيب أرسلان من الشخصيات اللبانيه الأديبه المعروفه، و قد علق على كتاب (حاضر العالم الإسلامى)- تأليف لوتروت ستودارد الأمريكى- تعريب: الأستاذ عجاج نوبهض.

ص: ٤٢

الإنكليزيه- الإيرانيه بشأن احتكار التبغ الإيراني.

و يقول المرحوم السيد محسن الأمين في تعليقه على قول أرسلان:

و لكن الحقيقه أنّ الميرزا الشيرازي أفتى بتحريم تدخين التباك حينما بلغه إعطاء الامتياز إلى الدوله البريطانيه قبل أن يرسل له السيد جمال الدين هذا الكتاب، و لم يكن إفتاؤه بتأثير كتاب جمال الدين، و لو لم يكن له مؤثر ديني من نفسه عظيم لم يؤثر فيه كتاب جمال الدين و لكن الناس اعتادوا إذا مالوا إلى شخص أن يسندوا كل وقائع العالم له(١).

١- السيد الأمين- المصدر المتقدم: ٤- ٢١٥. كما أكد أسيد الأمين مره أخرى هذا المعنى في ترجمه السيد الشيرازي نفسه المئبته في (أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٦) بقوله: لما نفى الشاه ناصر الدين القاجاري السيد جمال الدين الأسدي الهمداني الحسيني من إيران و وصل بغداد أرسل إلى المترجم (السيد الشيرازي) و هو في سامراء كتابا يذم فيه الشاه، و يبالغ في سبه و شتمه، و يستنجد بالمترجم عليه، و قد ذكرنا الكتاب في ترجمه السيد جمال الدين في حرف الجيم من هذا الكتاب، و كنا يومئذ في النجف، و لم نسمع أن المترجم فاه في ذلك بكلمه، لأنه كما قال القائل: سارت مشرقه و سرت مغرباشتان بين مشرق و مغرب

ص: ٤٣

حين وصل الإمام الشيرازي بعد وفاه أستاذه شيخ الطائفة المحقق الأنصاري إلى مركز المرجعية و الرئاسة العامه، لم تشغله عن ممارسه عمله العلمى، و مركزه كفقيه، و مجتهد، و مقلد، و كان يحرض - رضوان الله عليه - أن لا تشغله الرئاسة العامه عن ممارسه واجبه العلمى، و إعطاء الوقت الكافى لهذا الجانب. و فعلا - تمكن من ذلك، و استطاع أن يجمع بين العمل الرئاسى الاجتماعى و السياسى، و بين واقعه كعالم يعيش بين تلاميذه و كتبه و محاضراته.

و حين نحاول أن نقدم للقراء صورته عن هذا الجانب، فإننا نحاول أن نحصرها فى الجوانب التاليه:

أولا - مكانته العلميه من خلال أقوال العلماء فيه:

حين ندرس شخصا ما لغرض تكوين فكره عنه، لا بد أن نقرأه من خلال معاصريه، و نتاجه العلمى، و تلامذته الذين حملوا تراثه فكرا علميا رائعا.

و الآن و نحن فى صدد قراءة ما قيل عنه فى صدد مكانته العلميه ليكون مدخلا لنا فى هذا الفصل.

قال المرحوم الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين: ثبت لهذا الإمام (الهاشمى) العظيم و سادته الزعامه و الإمامه و ألقيت إليه مقاليد الأمور، و ناط أهل الحل و العقد ثقتهم بقدسى ذاته و مرسوخ علمه، و باهر حلمه و حكمته، و أجمعوا على تعظيمه و تقديمه، و حصروا التقليد به، فكان للأمه أبا رحيمًا تأنس بناحيته، و تفضى إليه بدخانها، و كان للدين الإسلامى و المذهب الإمامى قيما حكيما(١).

و قال المرحوم الحجة المحقق السيد حسن الصدر عنه:

١- مقدمه كتاب (تكملة أمل الآمل - للسيد حسن الصدر): ٢٠ - ٢١.

ص: ٤٤

أفضل المتقدمين و المتأخرين من الفقهاء و المحدثين، و الحكماء و المحققين من الأصوليين، و جميع المتفنين حتى النحويين و الصرفيين فضلا عن المفسرين و المنطقيين(١).

و يتحدث المرحوم الحجة المحقق الشيخ آغا بزرك الطهرانى عن المجدد الشيرازى، فيقول:

أعظم علماء عصره و أشهرهم، و أعلى مراجع الإماميه فى سائر الأقطار الإسلاميه بوقته(٢).

من النصوص المتقدمه فى حق سيدنا الإمام الشيرازى نستنتج - الآتى:

أ- إن مكانه السيد الشيرازى العلميه بلغت درجه الاعتقاد من لدن علماء عصره، و خاصه أقرانه ممن تتلمذ على الإمام الراحل

المحقق الأنصاري، وأنه هو الطليعه و المقدم بين علماء عصره، و لا يغرب عن بالنا شهاده أستاذة المحقق الأنصاري في حقه حين قال لأحد خاصته أنه يدرس لثلاثة أشخاص، أولهم السيد الشيرازي.

و قبل هذا تشير المصادر أن المرحوم الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر أشار إلى اجتهاد الميرزا الإمام الشيرازي ضمن كتاب أرسله إلى حاكم مملكه فارس، و نصه:

باسم الله و الحمد لله تعالى شأنه، ثم السلام على ولدنا و قره أعيننا، فخر الأقران، و جوهره الزمان، و إنسان عين الإنسان جناب الأعظم حسين خان سلمه الله تعالى و أبقاه، و زاد في عمره و علاه.

أما بعد: فالمعلوم لدى جنابك أن ولدنا، و قره أعيننا الأمين المؤتمن جناب الميرزا محمد حسن سلمه الله تعالى و أبقاه، ممن يهمننا أمره، و من أولادنا و تلاميذنا الفضلاء الذين وهبهم الله سبحانه ملكه الاجتهاد، مقرونه بالرشاد و السداد، و ممن اختاره علما للعباد، و أمينا في البلاد، و مروجا لمذهب الشيعة، و كفيلا لأبنائهم، فالمرجو

١- الطهراني - نقباء البشر: ١- ٤٤٠ عن التكملة للمرحوم السيد الصدر، قسم المخطوط.

٢- الطهراني - المصدر المتقدم: ١- ٤٣٦.

ص: ٤٥

الاعتناء بأموره و ملاحظه جميع متعلقاته، فانه أهل لذلك، بل فوق ما هنا لك، مضافا إلى رجوع أموره إلينا، و نحن أوقفناه في هذه الأماكن ليكون لك من الداعين، و لينتفع به كافة الطلبة و المشتغلين، فاللازم كمال الاعتناء بأموره، و إدخال السرور عليه و علينا، و السلام عليكم و رحمه الله و بركاته، و اننا لا ننساك من الدعاء عند مرقد سيد الأوصياء عليه السلام.

الراجي عفو ربه الغافر خادم الشريعة محمد حسن بن المرحوم الشيخ باقر(١).

هذه الرسالة لم نعثر على تاريخ صدورها، و لكن إذا عرفنا أن السيد الشيرازي ورد النجف الأشرف عام ١٢٥٩ هـ - للتحصيل المؤقت، لعزمه على العوده إلى بلاده في إيران، و لكنه التحق بدرس المرحوم الشيخ صاحب الجواهر و بقي معه فترة من الزمن يستفيد من مجلسه، و ينتهل من صافى علمه، و الظاهر أن السيد الشيرازي بلغ أستاذة المعظم برغبته في العوده إلى بلاده لإفاده الأمة، فكتب له هذا الكتاب، و إذا عرفنا أن الشيخ صاحب الجواهر قد توفي عام ١٢٦٦ هـ - فلا شك أن الكتاب صدر قبل وفاته بقليل، و الظاهر أن السيد الشيرازي عدل عن السفر بعد ذلك، و انتقل إلى درس المحقق الأنصاري، و لازمه و اختص به حتى وفاته، ثم انتقلت المرجعية له من بعده. و كيف ما كان فالمرحوم الشيخ صاحب الجواهر شهد له بالاجتهاد، و كذلك المرحوم المحقق الأنصاري.

ب- إن كبار علماء النجف الأشرف - حينذاك - اجتمعوا و اختاروا سيدنا المرحوم الإمام السيد الشيرازي مرجعا دينيا، و إماما للجماعة، و أستاذا للدرس، و قد مرت الإشارة إليه، و معنى ذلك أن الأسس الثلاثة للزعامة الدينية العامه قد عهدت إليه.

١- الطهرانى - ميرزا شيرازى: ٣٤-٣٥.

ص: ٤٦

أكثر من دلالة على عظم مكانه الإمام الشيرازى فى المجتمع الإسلامى الشيعى حين (أصبح المرجع الوحيد للإماميه فى سائر القارات (١) الإسلاميه كما سيمر معنا.

ثانيا- رجوع المسلمين الشيعة له بالتقليد:

عند المسلمين الشيعة: من الضرورى أن يرجع الإنسان الذى يصل إلى سن البلوغ لذوى الاختصاص و أهل الخبرة، و الأعلام من المجتهدين فى فقه الشريعة الإسلاميه، لأخذه أحكام دينه من الحلال و الحرام و المكروه، فهو واجب على كل مكلف لا يتمكن من الاجتهاد، أو الاحتياط.

و هذه الرتبة- الوصول إلى درجه رجوع المقلدين له- لا- يمكن بلوغها إلا بالأعلميه- و فسرت الأعلميه هنا: أن يكون صاحبها أقوى ملكه من غيره فى مجالات الاستنباط (٢)، و لا شك أن الأخذ بفتوى الأعلام يحصل فراغ الذمه من الأمر المكلف به يقينا بعد العلم بانشغال الذمه اليقيني بالتكاليف الإلزاميه (٣).

و سيدنا المترجم نرى أنه اختير- بعد وفاه أستاذه المحقق الشيخ مرتضى الأنصارى- لمركز التقليد، و التدريس و الصلاة من قبل مبرزى تلامذه الشيخ الأنصارى الذين شهد لهم الشيخ بالمرتبه العلميه، كما مر علينا-، ثم ثبت له الوساده بعد وفاه المرحوم السيد حسين الترك مرجع أذربيجان، فرجعت له الطائفة الإماميه فى الأقطار الإسلاميه، يقول المرحوم الإمام شرف الدين:

و اختص (السيد الشيرازى) بإمام المحققين المتبحرين الشيخ مرتضى الأنصارى، ففاق جميع أصحابه، و لازمه ملازمه ظلّه حتى قضى الإمام الأنصارى نحبه، و اضطرب الناس فى تعيين المرجع العام بعده، فكان هو المتعين فى نظر الأعظم الأساطين من تلامذه ذلك الإمام أعلى الله مقامه (٤).

١- الطهرانى - نباء البشر: ١-٤٣٨.

٢- السيد محمد تقى الحكيم- الأصول العامه للفقّه المقارن: ٤٥٩.

٣- السيد عز الدين بحر العلوم- التقليد فى الشريعة الإسلاميه: ٢٢١.

٤- مقدمه كتاب تكمله أمل الأمل- للسيد حسن الصدر: ١٩.

ص: ٤٧

و يوضح المرحوم الحجّه المحقق السيد محسن الأمين هذا الحدث الهام بقوله:

و انتهت إليه رئاسه الإماميه الدينيه العامه فى عصره، و طار صيته، و اشتهر ذكره، و وصلت رسائله التقليديه و فتاواه إلى جميع الأصقاع، و قلّم في جميع الأقطار و الأمصار فى بلاد العرب، و الفرس، و الترك، و الهند، و غيرها، و كان فى عصره من أكابر العلماء المجتهدين المقلّدين من العرب، و الفرس، و الترك أمثال: الشيخ محمد حسين، و الشيخ محمد طه نجف، و السيد حسين الكوه كمرى، و الشيخ حسن المامقانى، و الملاّ محمد الشريانى، و الملاّ محمد الإيروانى، و الشيخ زين العابدين المازندرانى الحائرى، و الميرزا حسين بن الميرزا خليل الطهرانى، و غيرهم، لكن جمهور الناس كان مقلّدا له (١).

إن المرجعيه العامه التى ينقاد المسلمون الشيعه لها فى الأقطار الإسلاميه فيها مغزى كبير فى العرف الاجتماعى الدينى، فالشيعه الإماميه ترى المرجع الأعلى، هو القائد الذى يمكنه تحديد سياسه الأمه، و تعيين مصلحتها الدينيه، و هو الذى يملأ منطقه الفراغ فى الأمور التى تحتاج إلى موقف شرعى يضمن حقوق الأمه و سلامه البلاد. و من هنا فهو منصب دينى تمتد جذوره للإمامه الحقه فى العقيداه الإسلاميه.

و سوف نلاحظ انعكاس مكانه الإمام المجدد السيد الشيرازى، حين أعلن موقفه من القضايا الوطنيه السياسيه الساخنه التى اجتاحت الأمه الإسلاميه خلال مرجعيته الرائد.

ثالثا- آثاره العلميه، و نتاجه الفكرى:

الوجه الآخر للجانب العلمى من حياه سيدنا الإمام الشيرازى هو إنتاجه الفكرى الذى يمثل طابعه الفقهى و الأصولى، و هما النقطه المركزيه التى يلزم الوقوف عندها، و لغرض إبراز معالمها العلميه و قيمها الفنيه.

و من المعلوم أن انشغال الإمام الشيرازى بالزعامه العامه و الرئاسة

١- السيد الأمين- المصدر السابق: ٥- ٣٠٤- ٣٠٥.

ص: ٤٨

الاجتماعيه، شغلته عن كتابه المؤلفات الفقيهيه أو الأصوليه بما يتناسب و مكانته العلميه، رغم اشتهاره بالمركز العلمى، الذى رشحته- الأكثرية المطلقة من أعلام الحوزه العلميه فى النجف بعد وفاه شيخه الأنصارى- بأن يعلو منصبه المرجعيه العامه، الذى يشترط فيها (الأعلميه) لغرض توفر قدره الفائقه على استنباط الأحكام الشرعيه من أدلتها التفصيليه.

و كما تحدثنا الروايات بأن درس الإمام الشيرازى كان يحضره فحول العلماء و كبار المحصلين، بحيث أصبحت حوزته العلميه تضاهى حوزه أستاذه المحقق الإمام الشيخ مرتضى الأنصارى، و حتى بلغ الحال بأن يقول هو لأحد خاصته من العلماء أن حوزه درسنا أحسن من حوزه درس شيخنا الأنصارى (١)، و هذا القول- إذا صحّ منه- لا يمكن أن يطلقه مثل السيد الشيرازى ما لم يكن واثقا من أن الذين يحضرون درسه من الطبقة الفاضله، و المشار إليها فى الميدان العلمى بالبنان.

و الحقيقه حين نرجع إلى قائمه أسماء تلاميذه الذين يصلون إلى قرابه الأربعمائه و نرى فيهم- حسبما تترجم المصادر- من عليه

الفضلاء، و بعضهم من المراجع المشهورين المعروفين بالحوزه العلميه و ممن تسنموا مركز الزعامه و المرجعيه من بعده، و كان من المنتظر أن تكون- على الأقل- أفكاره العلميه مضمنه تقارير و بحوث هذا العدد الغفير من طلابه، و لكن و يا للأسف لم نحصل إلا- على القليل منها- كما سنذكرها- مع أن المصادر تشير إلى أن حلقه درس المجدد الشيرازي كان يحضرها المحصلون الكبار من العلماء «و لذلك كثر المقررون لدرسه على الطلاب الآخرين المتوسطين و غيرهم»^(٢).

و كيف ما كان فإن ما وصلنا من ذكر مؤلفاته و تقاريره التي كتبها طلابه هي الآتي:

١- السيد الأمين- المصدر السابق: ٥- ٣٠٨.

٢- السيد الأمين- المصدر المتقدم: ٥- ٣٠٨.

ص: ٤٩

أ- مؤلفاته:

المصدر الرئيسي لهذه المؤلفات هو المرحوم السيد محسن الأمين^(١)، و هي:

١- كتاب في الطهاره إلى الوضوء- فقه- ٢- رساله في الرضاع- فقه- ٣- كتاب من أول المكاسب إلى آخر المعاملات- فقه- ٤- رساله في اجتماع الأمر و النهي- أصول- ٥- تلخيص إفادات أستاذه الأنصاري في الأصول من أوله إلى آخره.

٦- رساله في المشتق- مطبوعه- و سَمّاها المرحوم الطهراني باسم «التقارير» في مسأله المشتق لبعض تلاميذ المجدد الشيرازي، طبعت ضمن مجموعه صغيره في إيران عام ١٣٠٥ هـ-^(٢).

٧- حاشيه على نجاه العباد، و على حاشيه الشيخ مرتضى لعمل المقلدين، مطبوعه معها^(٣).

٨- تعليقه على معاملات الآقا البهبهاني لعمل المقلدين مطبوعه بالفارسيه.

هذه هي المؤلفات التي انفرد بها السيد الأمين بذكرها و نسبها إلى سيدنا المترجم، في حين لم أر المحقق الطهراني يشير في كتابه الجليل «الذريعه إلى تصانيف الشيعه» إلى أي من هذه الكتب عدا السادس. في حين ورد ذكرها في كتابه «ميرزا شيرازي» بعنوان «ملحقات» و ليس من أصل الكتاب، و الظاهر ان الجبهه التي ترجمت الكتاب من الأصل العربي أضافت القسم الأول من الملحقات، و هو ما يخص تأليفات الإمام الشيرازي، و قد أشير إلى أنه مقتبس عن ما كتبه المرحوم الحجه السيد محسن الأمين في (أعيان الشيعه: ٥- ٣٠٨)- و قد مرت الإشارة إلى ذلك أكثر من مره-.

١- السيد الأمين، المصدر المتقدم ٥- ٣٠٨.

٢- الذريعه إلى تصانيف الشيعه: ٤- ٣٧٢.

٣- الطهراني- الذريعه إلى تصانيف الشيعه: ٦- ٢٢٧.

ب- تقريراته:

و تحت عنوان «ما جمع من فتاوى (السيد الشيرازى) و تقارير أبحاثه» كتب المرحوم السيد محسن الأمين ما يلي:

«اصطلح العلماء فى عصرنا، و ما قاربه على أن يقرر بعض التلاميذ المتميزين ما يلقى الشيخ فى درسه الخارجى على بقيه التلاميذ بعد فراغ الشيخ من الدرس ليقر ذلك فى أذهانهم، و ليفهم بعضهم ما فاته فهمه أثناء الدرس.

و كان الملام محمد الشريانى (من تلاميذ الإمام الشيرازى فى النجف) يقرر درس أستاذه السيد حسين الترك، حتى عرف بالملام محمد المقرر.

و جملة منهم يكتب ما قرره الشيخ فى الدروس، و يدونه كتابا كما فعل الميرزا أبو القاسم الطهرانى فدوّن ما كان يلقى شيخه الشيخ مرتضى الأنصارى فى كتاب طبع و عرف بالتقارير.

و دوّن غيره كثيرون ما كان يلقى مشايخهم، و كذلك جملة من تلاميذ المترجم فعلوا مثل هذا، و أول من فعل ذلك قبل عصرنا (السيد محمد جواد العاملى) صاحب مفتاح الكرامه، فدوّن درس أستاذه (السيد محمد مهدى بحر العلوم الطبائى المتوفى عام ١٢١٢هـ) فى الحديث حينما كان يدرس فى كتاب الوافى».

ثم أضاف المرحوم السيد الأمين:

«و هذا تعداد ما دوّن من فتاوى المترجم و أبحاثه:

١- مائه مسأله من فتاواه الفارسيه، جمعها الشيخ فضل الله النورى، مطبوعه.

٢- مجموعه من فتاواه بالعربيه، عندى نسخه منها.

٣- بحثه فى الأصول من أوله إلى آخره دوّنه الشيخ على الروزدرى، و سّماه

ص: ٥١

الطهرانى^(١)، (آخوند مولى على دزدرى). و وصفه من أعظم تلاميذ الميرزا.

٤- بحثه فى الأصول، دوّنه السيد محمد الأصفهاني بنمط متوسط. و قال عنه المرحوم الطهرانى: انه توفى ١٣١٦هـ - فى النجف و كانت حلقه درسه فى حدود ٥٠٠ شخص من أفاضل الحوزه العلميه^(٢).

٥- بحثه فى الأصول و الفقه دوّنه السيد إبراهيم الدامغانى فى مجلدين. و قال المرحوم الطهرانى عنه: التقارير للسيد إبراهيم

الدامغانى الخراسانى، المتوفى بالنجف ١٢٩١ هـ - فى مجلدين: أحدهما فى الفقه، و المهم من مباحث العبادات و المعاملات.

و الآخر فى كثير من مباحث الأصول. كلاهما من تقرير بحث أستاذه آيه الله السيد ميرزا محمد حسن الشيرازى.

و كان من قدماء تلاميذه فى النجف، و فى سنه وفاته هاجر آيه الله الشيرازى إلى سامراء.

رأيت مجلده الفقهى فى خزانه كتب سيدنا أبى محمد الحسن صدر الدين و المجلد الآخر المختص ب «أصول الفقه» انتقل بالبيع إلى السيد محسن السيد حسين السيد رضا السيد مهدي بحر العلوم الطباطبائى (٣).

٦- بحث فى الأصول دونه الشيخ حسن بن محمد مهدي الشاه عبد العظيمى و سماه ذخائر الأصول.

قال المرحوم الطهرانى:

ذخائر الأصول: للشيخ حسن بن محمد مهدي الشاه عبد العظيمى النجفى، المتوفى بها حدود ١٢٩٠ هـ - كتبه من تقرير بحث أستاذه الأنصارى فى ١٢٦٢ هـ - من مباحث الألفاظ و الأدله العقلية.

١- ميرزا شيرازى: ١٦٥ و فى الذريعه: ٤ - ٣٧٩ سماه الآخوند المولى على الروزدرى.

٢- المصدر المتقدم: ١٨٥ - ١٨٦.

٣- الذريعه ٤ - ٣٦٧ و ٢٠١.

ص: ٥٢

رأيت نسخه خط المؤلف فى مكتبه سيدنا الصدر (١).

٧- تقارير من أبحاثه للشيخ باقر حيدر. و هو كما جاء فى وصفه من أفضل طلاب الإمام الشيرازى، و قد توفى عام ١٣٣٣ هـ - و هو فى طريقه للجهاد ضد الإنكليز (٢).

٨- تعريب معاملات الوحيد البهبهانى، للشيخ حسن على الطهرانى، مطبقا لها على آراء أستاذه المترجم (٣).

و أضاف المرحوم الطهرانى بعض الأبحاث إلى ما تقدم (٤) نذكرها توخيا للفائدة.

٩- التقريرات: للشيخ الميرزا إبراهيم بن المولى محمد على بن أحمد المحلاتى الشيرازى، المتوفى بها فى ١٣٣٦ هـ - . مجلد فى المهم من مباحث الفقه و الأصول، من تقرير بحث أستاذه آيه الله المجدد الشيرازى كان من أجلاء تلاميذه (٥).

١٠- التقريرات: للسيد حسن بن السيد إسماعيل الحسينى، القمى الحائرى، المتوفى بعد ١٣١٥ هـ - من جمله تصانيفه تقرير بحث أستاذه المجدد الشيرازى فى قاعده السلطه، و الأحكام الوضعيه، و قاعدتى التسامح و الضرر، كلها فى مجلد بخطه

١- المصدر السابق: ٥- ١٠.

٢- الطهراني - ميرزا شيرازي: ١١٦ و الذريعه: ١- ٢١٥.

٣- ذكر الشيخ الطهراني في (الذريعه: ٤- ٣٧٦) هذا الكتاب بالشكل التالي: «التقريرات للفقيه الورع الحاج الشيخ حسن علي بن المولى محمود التبريزي الأصل، الطهراني المولد و المنشأ، السامرائي الاشتغال، نزيل مشهد الرضا عليه السلام، و المتوفى بها في ٤ رمضان ١٣٢٥ هـ- و هو من تقريرات أستاذه آيه الله المجدد الشيرازي من أول البيع إلى آخر الخيارات، و قد استنسخ بعضه الحاج آغا رضا الفقيه الهمداني».

٤- و يرى المرحوم السيد الأمين: أن بعض معاصريه من الكتاب ذكر جمله من مؤلفات تلاميذ السيد الإمام الشيرازي، و فيهم من الأجلء الفحول مدعيا أنها من تقريرات السيد الشيرازي، و يقول بعد ذلك: و نرى أن في ذلك هضما لحقوقهم، و ليس كل من استفاد من أستاذ، و ألف ينسب ما في تأليفه إلى أستاذه، و لعل بعض المؤلفات السابقه هي من هذا القبيل. راجع: (أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٨).

٥- الذريعه: ٤- ٣٨٦.

ص: ٥٣

فرغ منه في عام ١٣٠٣ هـ، و على ظهره تقرير السيد أبي القاسم الإشكوري.

يقول المرحوم الطهراني: رأيت هذا المجلد عند السيد حسين خير الدين الهندي بكر بلاء(١).

١١- التقريرات: لصاحب مصباح الفقيه شيخنا الحاج آقا رضا بن المولى محمد هادي الهمداني النجفي، المتوفى بسامراء في ١٣٢٢ هـ- هو من تقرير بحث أستاذه سيدنا آيه الله الشيرازي من أول البيع إلى آخر الخيارات، مجلد كبير.

يقول المرحوم الطهراني: رأيت عند الشيخ أسد الله الزنجاني، و حكى عنه أنه قال قد ضاع مني في أواسط تقريراتي هذا جزءان، فأخذت ما كتبه الحاج الشيخ حسن علي الطهراني من هذه التقريرات، و جدتهما عن كتابته.

و مجلد آخر من التقريرات بحث أستاذه المذكور في أصول الفقه موجود عند ولده الآقا محمد بهمدان(٢).

١٢- تقرير بحث سيدنا آيه الله المجدد الشيرازي، للسيد محسن بن السيد هاشم بن الأمير شجاعت علي الموسوي الرضوي النقوي الهندي، المتوفى عام ١٣٢٣ هـ-. يقع هذا التقرير في مجلدين: أحدهما في الطهاره و القضاء، و الآخر من أول بيع العبد الآبق إلى آخر الخيارات، ثم الرهن، ثم الكبائر، ثم تداخل الأغسال، ثم الزكاه، ثم الحيض و الاستحاضه.

يقول المرحوم الطهراني: رأيت الكتاب في مكتبته الموقوفه و المتولى عليها ولده الجليل السيد رضا الهندي(٣).

١٣- التقريرات: للسيد هاشم بن السيد علي بن السيد رضا بن السيد آيه الله بحر العلوم، المتوفى قبل وفاه والده السيد علي صاحب كتاب «البرهان القاطع» عام ١٢٩٨ هـ.

١- المصدر السابق: ٣٧٥-٤ و نقيب البشر: ١-٣٨٣.

٢- الذريعة: ٣٧٦-٤-٣٧٧.

٣- المصدر السابق: ٣٨٥-٤-٣٨٦.

ص: ٥٤

يقول المرحوم الطهراني: كان تلميذ سيدنا آية الله المجدد الشيرازي، و كاتب تقاريرته. منها:

تقرير بحث مقدمه الواجب استحسنة آيه الله، و أمر تلميذه المولى محمد تقى القمى باستنساخه، رأيت النسخه بخطه فى مكتبه آيه الله.

و يوجد أيضا فيها (فى مكتبه آيه الله الشيرازى) مجلد من تقريره لأكثر مباحث الأصول، الأجزاء، الضد، المفاهيم، العموم و الخصوص، و بعض مباحث الظنون، و الأصول العمليه.

و كانت نسخه منها عند السيد جعفر بن السيد محمد باقر بن أخ السيد هاشم، اشتراها منه(١).

١٤- تقارير السيد الشيرازى فى التعادل و التراجيح كتبها المرحوم الشيخ حسن بن الشيخ كاشف الغطاء(٢).

١٥- تقارير درس السيد الشيرازى، كتبها المرحوم السيد محمد الهندى النجفى(٣).

١٦- التعادل و التراجيح: للشيخ عباس بن الشيخ حسن بن الشيخ الأ-كبر كاشف الغطاء النجفى المتوفى بها فى ١٨ رجب عام ١٣٢٣ هـ- كتبه من تقرير بحث آيه الله الشيرازى قبل مهاجرته إلى سامراء(٤).

و ينقل السيد الأمين بأنه ما وردت عليه (أى السيد الشيرازى) مسأله أو أراد الخوض فى بحث إلا و كتب تلك المسأله، و ما يمكن أن يقال فيها من نقض و إبرام قبل أن يجيب عنها أو يباحثها، فكانت تجمع تلك الأوراق من مجلسه فى كل أسبوع، و تلقى

١- الذريعة: ٣٨٦-٤-٣٨٧.

٢- الطهرانى - ميرزا شيرازى: ١٥٢.

٣- الطهرانى - المصدر السابق: ١٩٣.

٤- الطهرانى - المصدر السابق: ٢٠٣.

ص: ٥٥

فى دجله(١).

و يعقب السيد الأمين على ذلك:

«و لا ندرى لما ذا لم تكن تحفظ، و لو حفظت لاستفاد منها الناس بعد.

و لعل الأوراق التي كانت تلقى في دجله كانت في غير المسائل العلمية»(٢).

رابعا- حلقه درسه:

و مفردة أخرى لها حسابها في عالم التقييم العلمي، تلك هي الواجهه الدراسيه، فكلما كانت واسعه تجمع أكبر عدد من طلاب العلوم تدل دلالة واضحه على مركزيه الأستاذ المحاضر،- كما يقول المثل:- (و الموارد العذب كثير الزحام).

و حين نرجع إلى المصادر التي تترجم الإمام الشيرازي نراها تصل بعدد تلاميذه إلى قرابه أربعمائنه شخص، و كلهم من مختلف الأقطار الإسلاميه و لهم مكانتهم العلميه و الاجتماعيه.

و قسّمهم المرحوم الحجه المحقق الشيخ آقا بزرگ الطهراني إلى ثلاثة أقسام:

الأول- طلاب العلوم الذين أدركوا عهد المحقق الإمام الشيخ الأنصاري، و بعد وفاته حضروا درس السيد الشيرازي، لتكميل علومهم الدينيه.

الثاني- الطلاب الذين اختصوا بالميرزا الشيرازي في النجف الأشرف، و انتقلوا إلى سامراء معه، و درسوا عليه، الثالث- الطلاب الذين حضروا إلى درس السيد الشيرازي في أواخر أيامه بسامراء، و حملوا تراثه العلمى من بعده.

و أغلب هؤلاء انتشروا بعد وفاه الإمام الشيرازي في الأقطار الإسلاميه من أجل التبليغ و الإرشاد، و تسلموا مناصب الإمامه في بلدانهم، و بعضهم نال مرتبه الزعامه الدينيه و مرجعيه التقليد في الأمه الإسلاميه(٣).

١- أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٧.

٢- أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٧.

٣- الطهراني- ميرزا شيرازي: ٩٤ (فارسي).

ص: ٥٦

و مع مكانته العلميه فأنه- رضوان الله عليه- ما كان يقدم محاضراته لطلابه إلا و يعدّ لها، و يكتبها و يعلق عليها ما يمكن أن يقال فيها من نقض و إبرام قبل أن يباحثها، و يقدمها لطلابه.

و الخصله الأخرى التي كان يتبعها مع رواد مجلسه من أهل الفضل و العلم، و خاصه تلاميذه أنّ المسائل التي يستفتى بها، في الغالب يطرحتها للمناقشه و المذاكره، و يحرص على أن يعرف رأى كل واحد من الحاضرين فيها، و هو بذلك يستفيد أمرين:

الأول- الاطلاع على مقدراتهم العلمية، و أفكارهم من خلال المناقشات التي تدور بين الحاضرين حول المسائل المستفسر عنها.

الثاني- لعل في آرائهم و أفكارهم شيئا جديدا يستفيدة منهم، و لم يخطر بباله، و هذه منتهى الدقه العلميه(١).

و مما ينقل أنه كان يظهر الاهتمام الكثير بحلقه درسه أمام بعض خاصته، لأنها تضم عددا كبيرا من أهل الفضل و العلم، حتى حكى عنه أنه قال مره لأحد المقربين له: بأن حوزة درسنا أحسن من حوزة درس شيخنا الأنصاري(٢).

و ترى بعض المصادر: أن عددا كبيرا من الأئمه و الأعلام قد تخرجوا على يده، فقد ربي خلقا كثيرا، منهم جماعه من المجتهدين وصلوا لمنصب الزعامه و التقليد و الرئاسة العامه من بعده، حتى قيل: أنه اتفق له من هذا القبيل ما لم يتفق لشيخه الأنصاري(٣).

و لكن المرحوم السيد الأمين يرى أن الذين تخرجوا على الشيخ الأنصاري من فحول العلماء يعسر عددهم، مع امتياز الشيخ الأنصاري بكثرة التأليف. لأن الشيخ الأنصاري لم يكن له من مشاغل الرئاسة ما كان للمترجم التي صدته عن

١- السيد الأمين- المصدر السابق: ٥- ٣٠٧.

٢- السيد الأمين- المصدر المتقدم: ٥- ٣٠٨.

٣- السيد الأمين- المصدر السابق: ٥- ٣٠٨.

ص: ٥٧

التأليف(١).

و خلاصه القول في هذا الصدد:

فان مجلس بحث السيد المجدد الشيرازي كان مزدحما بالعلماء و المدرسين، و كان يختار مما يستفتى به من المسائل الشرعيه من سائر الأقطار الإسلاميه موضوعا يباحث به تلاميذه(٢).

بالإضافه إلى المواضيع الرئيسه من أبواب الفقه، و التي كانت مدار حديثه اليومي.

و لم يكن مبعثه هذا إلا الاهتمام بطلابه، و رغبته في اطلاعهم على المسائل الهامه التي تبثلى بها الأمم، و تضطر للاستفسار عنها، كما أن رغبته الأكيده أن يبني جوابه على دراسه و بحث. كل ذلك تورعا، و وثوقا بإصدار الفتوى(٣).

خامسا- قيس من تلاميذه:

و لقد أشرت فيما سبق أن المرحوم الطهراني ذكر أسماء (٣٧٢) شخصا ممن تتلمذ على السيد الإمام الشيرازي سواء في النجف الأشرف، أو سامراء(٤).

و إذا حاولنا ذكرهم بالتفصيل، فقطعنا سوف يخرجنا عن الالتزام بالإيجاز العذى توخيناها في هذه الدراسة، و لذا سوف نعرض قائمه الأسماء التى أوردها المرحوم السيد محسن الأمين (٥)، و لعل اختياره لها نابع من الشهره، أو البروز من بين ذلك العدد الغفير، و هم:

- ١- السيد الأمين - المصدر السابق: ٥- ٣٠٨.
- ٢- السيد الأمين - المصدر السابق: ٥- ٣٠٨.
- ٣- حرز الدين - المصدر السابق: ٢- ٢٣٧.
- ٤- يمكن الاطلاع على أسماء طلاب السيد الشيرازى بالعدد المشار إليه فى كتاب المرحوم الطهرانى - ميرزا شيرازى: ٩٥- ٢١٢. و قد جاء فى مقدمه الفصل العذى تناول فيه ذكرهم بأنه أشار إلى تراجمهم مفصلا فى الجزء الأخير من كتابه (طبقات أعلام الشيعة) و المعروف ب(نقباء البشر فى القرن الرابع عشر) و هذا الجزء لم يطبع أو طبع و لم اطلع عليه.
- ٥- أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٨.

ص: ٥٨

- ١- السيد إبراهيم الدامغانى الخراسانى المتوفى عام ١٢٩١ هـ - و هو من قدماء تلاميذه، و قد ألّف من تقرير بحثه مجلدين: أحدهما فى الفقه و الآخر فى الأصول.
- ٢- السيد إبراهيم بن مير محمد على الدرودى الخراسانى الكاظمى المتوفى عام ١٣٢٨ هـ - و كان من الملازمين لدرس السيد حتى آخر عمره، و أقام أخيرا فى الكاظميه.
- ٣- الميرزا إبراهيم الشيرازى.
- ٤- الميرزا إبراهيم بن مولى محمد على بن أحمد المحلاتى الشيرازى المتوفى بعد عام ١٣١٦ هـ - من العلماء الأجلاء.
- ٥- ملاّ أبو طالب كزازى السلطان آبادى، المتوفى عام ١٣٢٩ هـ، و وصف بأنه عالم فاضل متقى.
- ٦- ميرزا أبو الفضل ابن ميرزا أبو القاسم، المعروف ب- كلانترى نورى طهرانى، من أهل الفضل و العلم و التاريخ و الرجال و الأدب، توفى عام ١٣١٧ هـ.
- ٧- الشيخ إسماعيل الترشيذى المشهدى، المتوفى بعد عام ١٣٢٠ هـ - من العلماء الأجلاء.
- ٨- السيد إسماعيل السيد رضى الحسينى الشيرازى، المتوفى عام ١٣٠٥ هـ، ابن عم سيدنا المترجم من العلماء الأجلاء، و كان من مستشارى السيد الشيرازى، و كان له درس خاص عنده.
- ٩- الشيخ إسماعيل بن الملاّ محمد على المحلاتى النجفى المتوفى عام ١٣٤٣ هـ، و بعد وفاه السيد الشيرازى أقام فى النجف و هو من العلماء الأجلاء.

١٠- الشيخ محمد باقر بن عبد الحسن الإصطهباناتي الشيرازي استشهد عام ١٣٢٦ هـ- في شيراز من أكابر و أعلام شيراز، و من مبرزي طلاب السيد جامع العلوم العقليه و النقليه.

١١- الشيخ باقر بن علي بن حيدر، المتوفى عام ١٣٣٣ هـ، من فضلاء تلاميذ السيد الشيرازي، بعد وفاه والده، انتقل إلى سوق الشيوخ في العراق و كانت له فيها

ص: ٥٩

زعامة دينيه و رئاسه اجتماعيه.

١٢- الميرزا حبيب الله بن ميرزا هاشم بن حاج ميرزا هدايت الحسيني الموسوي، المتوفى عام ١٣٢٠ هـ. ق، من الفضلاء و الأعلام.

١٣- السيد حسن السيد هادي السيد محمد علي الموسوي الشهير بالصدر المتوفى عام ١٣٥٤ هـ، من أعظم علماء عصره و من أركان بحث الميرزا الشيرازي. له مؤلفات شهيره، توفى ببغداد، و دفن في صحن الكاظمين عليهما السلام.

١٤- الشيخ حسن علي الطهراني، المتوفى في مشهد الإمام الرضا (عليه السلام) عام ١٣٣٠ هـ، من العلماء المشهورين.

١٥- الشيخ حسن الكربلائي، الأصفهاني الأصل في حدود عام ١٣٠٠ هـ هاجر إلى سامراء و التحق بحوزه السيد الشيرازي، توفى عام ١٣٢٠ هـ بالكاظميه.

١٦- السيد إسماعيل بن السيد صدر الدين محمد العاملي المتوفى عام ١٢٦٣ هـ، من مبرزي تلاميذ السيد الشيرازي، و من المهاجرين الأوائل إلى سامراء تبعا للسيد الشيرازي، ثم سكن كربلاء و صار من مراجع تقليدها.

١٧- الشيخ حسن الشيخ محمد القابجي الكاظمي المشهدي المتوفى عام ١٣٤٥ هـ، التحق بالسيد الشيرازي في سامراء بعد عام ١٣٠٠ هـ، و انتقل بعد وفاه السيد إلى خراسان للقيام بالواجبات الدينيه و التبليغ.

١٨- الشيخ حسن بن محمد مهدي الشاه عبد العظيمي، المتوفى بحدود ١٢٩٢ هـ (١).

١٩- الميرزا حسين السبزواري، و ذكره السيد الأمين في ترجمته أنه الميرزا

١- لم يذكره الشيخ الطهراني في قائمه تلاميذ السيد الشيرازي، و حين رجعنا إلى ترجمته لاحظنا أنه يذكر من أجلاء تلاميذ المرحوم الشيخ الأنصاري و لم يشر إلى تلمذه علي السيد الشيرازي. و ذكر الطهراني في قائمه تلاميذ السيد الشيرازي الحاج سيد محمد علي شاه عبد العظيمي النجفي. راجع لزياده الاطلاع: السيد الأمين أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٨ و ٢٧٠ و الطهراني- الكرام البرره في القرن الثالث بعد العشره: ٢- ٣٥٧ و ميرزا شيرازي: ١٧٥.

ص: ٦٠

حسين بن الميرزا حسن بن علي أصغر السبزواري المتوفى عام ١٣٥٣ هـ. حضر درس السيد الشيرازي في سامراء، ورجع عام ١٣٠٠ هـ إلى سبزوار، و توفي فيها (١).

أورد اسمه الطهراني ب (سيد حاج ميرزا محمد حسن سبزواري علوي) (٢).

٢٠- المحدث الشهير الشيخ الميرزا حسين بن الميرزا محمد تقى النورى الطبرسى المتوفى عام ١٣٢٠ هـ- فى النجف. إمام فى الحديث و الرجال، و عالم فى الفقه، و من أكابر علماء الإماميه.

٢١- الشيخ آغا رضا بن الشيخ محمد هادى الهمدانى النجفى المتوفى عام ١٣٢٢ هـ، من أكابر العلماء المحققين، و من مشاهير عصره، ممن تتلمذ على السيد الشيرازي و كتب تقريراته، و كان مرجعا للتقليد بعد أستاذه الشيرازي.

٢٢- الشيخ شريف الجواهرى (٣) ابن الشيخ عبد الحسين بن الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر، المتوفى عام ١٣١٤ هـ، من أعلام الفضل و الصلاح.

٢٣- الشيخ عباس بن الشيخ حسن بن شيخ كاشف الغطاء الكبير، المتوفى بعد عام ١٣٢٠ هـ، من تلاميذ السيد الشيرازي فى النجف، و ذكر الطهراني أنه كتب تقاريرات السيد الشيرازي فى التعادل و الترجيح من بحث الأصول (٤).

٢٤- الشيخ عباس بن الشيخ على من آل الشيخ جعفر صاحب كشف الغطاء المتوفى عام ١٣١٥ هـ. ذكره الطهراني أنه كان فقيها كبيرا، و مرجعا جليلا، و ذكر أنه حضر درس السيد المجدد الشيرازي فى النجف (٥).

٢٥- الشيخ عبد الجبار الجهرمى. و سمّاه الطهراني الشيخ عبد الجبار الشيرازي، و وصفه بأنه فقيه كبير، و عالم جليل، و عاد إلى شيراز و أصبح مرجعا للأُمور

١- أعيان الشيعة: ٥- ٤٨١.

٢- ميرزا شيرازي: ١٣٤.

٣- لم يذكره الطهراني فى قائمه تلاميذ السيد راجع: ميرزا شيرازي: ٩٥- ٣٧٢.

٤- ميرزا شيرازي: ١٥٢.

٥- نقباء البشر: ٣- ١٠٠٧.

ص: ٦١

الشرعيه فيها إلى أن توفي بها سنه ١٣١٩ هـ- (١).

٢٦- السيد عبد المجيد الكروسي، توفي فى همدان عام ١٣٢٠ هـ- من تلاميذ السيد الشيرازي فى سامراء، و بعد وفاته انتقل إلى همدان و شغل مرجعيتها الدينيه.

٢٧- الشيخ عبد النبي الطهراني، و يعرف بالحاج قاضي، و كان من علماء طهران الأفاضل، و رجالها المشاهير في النصف الأخير من القرن الثالث عشر، حضر في أوائل عام ١٣٠٠هـ- إلى سامراء، و حضر على درس السيد المجدد، ثم بعد مدة قصيره رجع إلى طهران، و توفي بعد عام ١٣٣٢هـ.

٢٨- الشيخ علي بن الشيخ حسين الخيقاني الحلبي النجفي، المتوفى عام ١٣٣٤هـ- في النجف، وصفه السيد الأمين بأنه: عالم رباني فقيه، كان على جانب عظيم من الزهد و الورع و التقشف في الدنيا، تتلمذ على السيد الشيرازي في النجف الأشرف.

٢٩- الشيخ علي الرشتي اللاري، المتوفى عام ١٢٩٥هـ- في لار، تتلمذ على يد السيد المجدد الشيرازي في النجف و سامراء، ثم انتقل بأمره إلى لار حيث يبلغ و يرشد الناس، و يمثله في تلك المدينة.

٣٠- الشيخ علي الروزدری (٢)، وصفه الطهراني بأنه من قدماء تلاميذ سيدنا آية الله الشيرازي، و من المبرزين المعتمدين عنده، أرسله إلى تبريز، و توفي بها عام ١٢٩٠هـ.

٣١- الملائح علي ابن المولى حسن السلطان آبادي المتوفى بحدود ١٣١٢هـ، من أوائل الذين التحقوا بالمجدد الشيرازي في سامراء، و لازمه حتى وفاته حيث انتقل إلى كربلاء و مات فيها، و دفن في النجف.

١- المصدر المتقدم: ٣- ١٢٢.

٢- أورد الطهراني لقبه في قائمه تلاميذ السيد (دردی)، راجع (ميرزا شيرازي: ١٢٥) و لكن في الذريعه:

ص: ٦٢

٣٢- الميرزا فضل الله الفيروزآبادي، و زاد الطهراني (الشيرازي) تتلمذ على السيد في النجف و سامراء، ثم انتقل إلى شيراز و توفي فيها بعد عام ١٣٠٠هـ، و نقل إلى النجف الأشرف و دفن فيها.

٣٣- الشيخ فضل الله بن ملا- عباس النوري، أعدم في عام ١٣٢٧هـ- في طهران بقضيه المشروطه و المستبده. كان من تلاميذ السيد المجدد، و من ثم انتقل إلى طهران و أصبح من الأعلام الذين يشار إليهم بالمكانه و العلم.

٣٤- الآخوند ملا محمد كاظم الخراساني المتوفى عام ١٣٢٩هـ، من أعلام المدرسه الأصوليه، و المجدد فيها، كانت حلقه درسه تضم قرابه ألف طالب من فضلاء الحوزه العلميه.

٣٥- السيد محمد كاظم بن السيد عبد العظيم الطباطبائي اليزدي المتوفى عام ١٣٣٧هـ، من مشاهير علماء المدرسه النجفيه و رئيسها المبرّز، رجعت إليه الأمه بالتقليد، تتلمذ على السيد الشيرازي في النجف.

٣٦- الميرزا محسن بن الشيخ محمد علي بن أحمد المحلاتي الشيرازي المتوفى بعد ١٣٢٠هـ، من طلاب السيد في سامراء، ثم التحق بدرسه آية الله الميرزا محمد تقى الشيرازي، و بعد فتره عاد إلى شيراز.

٣٧- السيد محمد السيد أمير قاسم فشاركى الحائرى الأصفهانى الطبائى المتوفى عام ١٣١٦ هـ، من أوائل المهاجرين مع الإمام الشيرازى إلى سامراء و من خاصه تلاميذه.

٣٨- الشيخ محمد تقى الآقا نجفى، قال الطهرانى: أن ابن أخيه الشيخ محمد رضا بن محمد حسين عدّه فى كتابه (حلى الدهر العاقل) من تلاميذ السيد الشيرازى فى النجف الأشرف.

٣٩- الميرزا محمد تقى الشيرازى، المتوفى عام ١٣٣٨ هـ، أحد أعلام تلاميذ السيد المجدد، و زعيم الثورة العراقية عام ١٩٢٠ م، و يعتبر القائد و الموجه لثوره

ص: ٦٣

العشرين العراقيه ضد الإنكليز، و قد أفتى بوجوب محاربه الإنكليز(١).

٤٠- الملاء محمد تقى القمى، من قدماء تلاميذ سيدنا الشيرازى فى النجف و سامراء، و يقول الطهرانى: أنه ممن حصل على إجازة اجتهاد من السيد الشيرازى(٢).

٤١- الحاج محمد حسن كبه البغدادي بن الحاج محمد صالح بن الحاج مصطفى الربيعى المتوفى عام ١٣٣٦ هـ، وصفته المصادر بأنه عالم جليل، و فقيه بارع، و أديب كبير.

٤٢- الشيخ محمد حسن الناظر بن الملاء محمد على الطهرانى، يقول الطهرانى أنه من تلاميذ السيد المجدد الشيرازى فى النجف، و حصل على إجازة اجتهاد منه.

٤٣- السيد محمد شرف البحرانى نزىل لنجه.

٤٤- الميرزا محمد بن فضل الله الفيروز آبادى المتوفى عام ١٣٠٩ هـ- ممن تتلمذ على سيدنا آيه الله الشيرازى فى سامراء.

٤٥- السيد محمد الهندى بن السيد هاشم بن أمير شجاعت على الموسوى الرضوى الهندى النجفى المتوفى عام ١٣٢٣ هـ، تتلمذ على سيدنا المجدد فى سامراء زمنا و كتب دروسه.

٤٦- الميرزا مهدى بن المولى محمد كريم بن حسن على بن الميرزا محمد على الشيرازى، المتوفى عام ١٣٠٨ هـ، و هو ابن أخت الإمام ميرزا محمد تقى الشيرازى، من تلاميذ السيد الشيرازى.

٤٧- الشيخ هادى المازندرانى الحائرى.

٤٨- السيد على آغا نجل السيد المجدد، قال السيد محسن الأمين فى المجلد الثامن من أعيان الشيعة ص ٣٣٠ نقلا عن السيد محمد الأصفهانى انه تربى فى حجر خمسين مجتهدا- قرأ على والده و على غيره و هو مقيم فى النجف مقلد معدود من الرعيل

١- راجع الرهيمى - المصدر السابق: ١٦٧ عن دوره فى الجهاد.

٢- ميرزا شيرازى: ١٢٠

ص: ٦٤

الأول ولد فى النجف الأشرف سنة ١٢٨٧ هـ، و توفى سنة ١٣٥٥ هـ (١).

هذه قائمه الأسماء التى اعتمدها المرحوم السيد محسن الأمين لتلاميذ سيدنا آيه الله الشيرازى، و هناك بعض الشخصيات العلميه التى لم يرد لها ذكر فى القائمه المشار إليها، و من الضرورى أن نمر عليهم نظرا لمكانتهم العلميه، و هم:

٤٩- السيد باقر بن السيد محمد بن السيد هاشم الموسوى النجفى الهندى المتوفى عام ١٣٢٩ هـ، وصف بأنه عالم نحير و شاعر شهير.

٥٠- الشيخ محمد تقى بن الشيخ حسن بن الشيخ أسد الله الكاظمى المتوفى عام ١٣٢٠ هـ- من علماء الكاظميه، و شخصياتها الدينيه.

٥١- الشيخ حسن بن الشيخ عيسى الفرطوسى النجفى المتوفى بحدود عام ١٣٢١ هـ، وصف بأنه كان عالما فاضلا فقيها، له كتاب فى الفقه فى تسع مجلدات (مخطوط).

٥٢- الميرزا محمد حسين بن عبد الرحيم النائينى النجفى المتوفى عام ١٣٥٥ هـ، من أكابر المحققين، و له شأن فى علوم الكلام و الفلسفه و الأدب و اللغه، و توحده فى الفقه و الأصول، و كان من خاصه الإمام الشيرازى.

٥٣- السيد محسن بن السيد حسين السيد رضا بن السيد بحر العلوم الطباطبائى المتوفى عام ١٣١٨ هـ، من العلماء المعروفين فى الأوساط العلميه و الأدبيه فى النجف الأشرف.

٥٤- الشيخ محمد بن الشيخ على، المنتهى نسبه إلى الشيخ أحمد الجزائرى صاحب كتاب (آيات الأحكام) المتوفى عام ١٣٠٣ هـ.

٥٥- السيد مرتضى السيد أحمد السيد حيدر، المتوفى عام ١٣٠٠ هـ- من أعلام الكاظميه و شخصياتها.

١- لقد اعتمدنا فى ذكر الموجز عن هؤلاء الأعلام على المرحوم السيد محسن الأمين فى أعيان الشيعه، و المرحوم الشيخ آغا بزرگ فى ميرزا شيرازى، و الكرام البرره فى القرن الثالث بعد العشره، و نقباء البشر فى القرن الرابع عشر. و لزياده الاطلاع تراجع تراجمهم فى هذه المصادر و غيرها.

ص: ٦٥

٥٦- الشيخ هادى الشيخ محمد صالح الشيخ على الشيخ قاسم محيى الدين العاملى النجفى، ممن تتلمذ على يد السيد المجدد

٥٧- السيد الحاج ميرزا هادي الهمداني المتوفى عام ١٣٠٤ هـ، كان من مراجع همدان.

٥٨- السيد هاشم السيد علي بحر العلوم، صاحب كتاب (البرهان القاطع).

٥٩- السيد هاشم محمد علي القزويني الحائري الموسوي المتوفى عام ١٣٢٧ هـ، له مؤلفات عديدة في الفقه.

٦٠- حاج ميرزا هدايت الله الأبهري وصف بأنه عالم فاضل و فقيه و أصولي مجاهد.

٦١- السيد ياسين بن السيد طاهر النجفي المتوفى عام ١٣٤٢ هـ - من سادات الكوفة، تتلمذ على السيد الشيرازي زمننا(١).

و لم يكن اختيارنا لهؤلاء الأعلام ممن تتلمذوا على سيدنا المجدد الشيرازي سواء في النجف الأشرف أو سامراء من بين الحشد الهائل الذي أوصله البعض إلى قرابه خمسمائه شخص نابعا من أولويه، انما اعتمدنا السيد الأمين حتى رقم ٤٨ و الباقي اخترناهم على أساس الشهره في ذكرهم لدى بعض المصادر، و إلا- فحين نرجع إلى تراجمهم في قائمه المرحوم المحقق الطهراني نجد كلا منهم علما في حد ذاته، يتنهل منه نيمير العلم، و يرجع إليه في شئون الدين.

١- الطهراني - ميرزا شيرازي: قسم طلاب المجدد الإمام الشيرازي.

ص: ٦٦

الفصل السابع لم يمت العالم، و يبقى حيا

في خضم عمر مديد يقرب من الثمانين عاما، كان سيدنا الإمام المجدد الشيرازي في خلاله قمه شامخه في الزعامه العامه و مثالا رائعا للثقي و الورع، و مرجعا دينيا للأمة الإسلاميه، حصل له في دنياه قل أن يحصل لغيره من مكانه في العلم، وسعه في الزعامه، و سلطه عليا في الدين.

و حقق ما أراد، حين أدخله خاله المذني تولى تربيته سلك الخطابه، فلم يطل به المقام فيها، إلا و اكتشف في نفسه قابليه ليكون من أهل العلم و الفضل و الشأن، فتوجه تلقاء بغيته العلميه منتقلا من شيراز إلى أصفهان، ثم إلى كربلاء و النجف، أينما صادف موردا صافيا للعلم حط عليه، و ربض فيه، حتى ينال منه بغيته، و إلى أن وصل النجف الأشرف، محط العلماء، و بغيه الطلاب، به يستقرون، و من جامعتها الشامخه يرفدون.

ثم من حق المرجعيه الدينيه الإماميه أن تعتر بمثل هذه الشخصيه الفريده، التي جمعت كمال العلم، إلى ورع النفس، إلى طموح الرقي، و كان لها من هذه و تلك ما قوّم به الخطّ المرجعي الإمامي، المذني استمر طوال القرون الشاسعه ينبض حيويه، و يتنامى ازدهارا، فانه لم يجمد، و لم يخمد، فحركه الاجتهاد إحدى مفاخره و مسايره التطور الحضاري من أهم مميزاته.

إذا لا- نستغرب إذا سمعنا ما قاله القائلون عنه: وبلغ من الرئاسه و جلاله الشأن مبلغا لم يكن لأحد من الأمراء و الملوك في أيامه (١) ما كان له من رئاسه و زعامه و توفيق.

ثم أيضا لا تعلمونا الدهشه حين نسمع ما يتحدثون عن سيدنا الإمام المجدد

١- السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٥.

ص: ٦٧

الشيرازى قدس سره: كما لم يتفق في الإماميه مثله في الجلاله، و نفوذ الكلمه، و الانقياد له (١).

و بعد ذلك، فلا مبالغه حين يدعى المدعى أنه كان زعيما عظيما تخشع أمامه عيون الجبابره، و تعنو له جباه الأكاسره، كما قال في رثائه بعض الأفاضل من الساده الأشراف:

قدت السلاطين قيود الخيل إذ جنبت و ما سوى طاعه البارى لها رسن

لك استقيدوا على كره لما علموا بالسوط أديارهم تدمى إذا حرنوا

لا خوف بعدك أمسى في صدورهم فليفعلوا كيف شاءوا أنهم أمنوا

(٢).

هذه الشخصيه الثره العطاء لبث نداء ربها في ليله الأربعاء الرابع و العشرين من شعبان سنه ١٣١٢ هـ في سامراء التى أرسى فيها حوزته العلميه قرابه واحد و عشرين عاما، و أضفى على هذا البلد من جلال أجداده الأئمه الميامين هيبه هاشميه، و عزا علويا، و مجددا محمديا ما طاول الأيام.

و كان حرص المسلمين على توديع سيدهم الإمام المجدد، و زعيمهم الدينى الفذ متجليا في الأكف الممدوده لحمل النعش من بلد إلى بلد، من سامراء إلى مთواه الأخير في النجف الأشرف، ليكون بجوار جده الإمام أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام، و بالعيون الدامعه التى تروى الثرى الذابل من وطأه الثكل بالمصاب الجلل، و بالقلوب المفجوعه بهول الخساره التى منى الإسلام بوفاه هذا الطود الشامخ، و العلم الخفاق، و الكلمه المعطاء، و العقل المتوقد.

و كانت الجماهير المشكوله تستقبل الجثمان و تودعه من مشارف بلدها، إلى مشارف المدينه الأخرى لتأخذ بالقلوب و الدموع، و الأكف تجدد به عهدا، و تودع به عهدا، و هكذا حتى حط نعشه في مرقد جده الإمام على عليه السلام ليضى ليلته

١- الطهرانى - نباء البشر: ١- ٤٤١.

٢- المرحوم السيد عبد الحسين شرف الدين - مقدمه تكمله أمل الآمل - للسيد حسن الصدر: ٢١.

الأخيره في دنياه الفانيه في حرم أبي الأئمه الأطهار، عبر سامراء و الكاظميه، و بغداد و المحموديه، و المسبب و كربلاء، و خان الحماد فالنجف، أكف مرفوعه و عيون دامعه، و قلوب مفجوعه من أهالي المدن و عشائر دجله و الفرات.

و لم تكن الأمه المفجوعه في مدى الأسبوع الأول الذي كان الجثمان مودعا بين أكفها- من عشيه الثلاثاء ٢٤ شعبان حتى يوم الخميس الثاني من رمضان عام ١٣١٢ هـ- إلا- و تكاد تؤكد أن تكون قلوبها لحدا لإمامها الراحل، و لو لا أمر الله بأن يتوسد الجثمان ملحود قبره لآثرت أن يبقى مرفوعا أمامها، و فى سواد أعينها، و لكن لا بد أن يكون القبر المثوى الأخير للجسد الطاهر، و هكذا كان، فقد دفن فى مدرسته التي تقع فى جنب الصحن الحيدرى. و لم تترك قلوب تلامذته و عار فى فضله جثمان أستاذهم الكبير، فقد أنزله- و هو يمثل كل تلك القلوب الداميه حسره عليه- علم الأمه من بعده و شيخها المحقق السيد أبو محمد الحسن الصدر، فوسده فى ملحود قبره، و خرج و هو يحمل هم الفراق، و عزاء الإيمان، ما أثقل به الدهر، و كل عنه الوصف، و عجز من ذكره البيان، فإننا لله و إنا إليه راجعون(١).

١- المرحوم شرف الدين- مقدمه تكمله أمل الآمل: ٢٤ و يذهب السيد الأمين- أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٤ أنه دفن ليله الأربعاء غره رمضان و إلى هذا ذهب الطهراني فى نقباء البشر: ١- ٤٤٠ إذ يقول: دفن فى آخر ليله من شعبان، و كذلك الشيخ عباس القمى فى الفوائد الرضويه: ٤٨٥ فارسى. و يصف المرحوم الإمام شرف الدين ذلك اليوم المشهود بقوله: (و كانت وفاته أعلى الله مقامه فى سامراء ليله الأربعاء الرابع و العشرين من شعبان سنه ١٣١٢ هـ، و جمل على رءوس الخلائق و أكفهم من سامراء إلى النجف الأشرف مسافه ثمان مراحل على راكب الدآبه، تداول حمله عامه الناس ممن هم فى سامراء و النجف، و ما بينهما من المدن و القرى و البوادي، فكان الاجتماع عظيما لم ير مثله أبدا، و أولو حمله عشيره عشيره، و حيا حيا، و مدينه مدينه، و قريه قريه، و تراحموا على التبرك و التشرف به متهافتين عليه ألوا ألوا تهافت الهيم العطاش على الماء، و جددوا به العهد بالضرائح المقدسه، و صلوا عليه فى المشاهد الأربه. و كان لأهل بغداد و المشاهد المشرفه و ما حولها، و لا سيما النجف الأشرف حالات فى استقبال النعش و تشييعه بكل عنها الوصف، و يضيق دونها البيان). انظر: الإمام شرف الدين- مقدمه تكمله أمل الآمل: ٢٤.

و أقيمت الفواتح على روحه الطاهره من قبل العلماء الأعلام فى كل الأقطار الإسلاميه، و نقلت المصادر: أن عزاءه دام فى البلاد ما يقرب من سنه كامله(١)، و رثاه جمع كبير من الشعراء، حتى ذكر أن كتابا وضع من قبل الشريف العلامه السيد محمد رضا آل فضل الله الحسنى العاملى، تناول فيه وصف تشييع المجدد الإمام الشيرازى من سامراء إلى النجف، و الفواتح التي أقيمت له، كما ضم قصائد الرثاء فى تأبينه(٢).

و من تلكم القصائد:

١- قصيده المرحوم الشاعر السيد جعفر الحللى، المتوفى سنه ١٣١٥ هـ، قال فى مطلعها:

بمن يقبل عثارا بعدك الزمن و من سواك على الإسلام يؤتمن

أنى تقوم لدين الله قائمهو ليس فيها الإمام السيد الحسن

(٣) ٢- و قصيده للمرحوم الشاعر السيد إبراهيم بحر العلوم الطباطبائي المتوفى ١٣١٩ هـ قال فى مطلعها:

من صاح بالدين و الدنيا إلا اعتبراجرى المقدر محتوما خذا و ذرا

إلى ان يقول:

هذا محمد محمول له جسدواروا به صحف إبراهيم و السورا

(٤) ٣- و قصيده للمرحوم السيد محسن الأمين العاملى المتوفى ١٣٧١ هـ- قال فى مطلعها:

١- الطهرانى - نباء البشر: ١- ٤٤٠.

٢- شرف الدين - مقدمه تكمله أمل الآمل: ٥- ١ و نقل السيد الأمين فى أعيان الشيعة: ٥- ٢٠٩ أن الشيخ على الجعفرى من ذريه صاحب كشف الغطاء جمع عده قصائد فى رثائه لم يسم قائلها.

٣- ذكرها السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٩.

٤- السيد الأمين - المصدر المتقدم: ٥- ٣٠٩.

ص: ٧٠

سطا فما أخطأ الأكباد و المهجاخطب أحال صباح العاملين دجى

رزء به ثلم الإسلام و انطمست أعلامه و به باب الهدى رتجا

إلى أن يقول:

محمد الحسن الحير الذى سمكت له مفاخره فوق السما درجا

قد كنت فى وجه هذا الدهر غرته حتى مضيت فأمسى كالحا سمجا

(١) ٤- و قصيده ذكرها المرحوم السيد محسن الأمين عن مجموعته شعريه ضمت ما رثى به الإمام المجدد الشيرازى، و لم يسم

قائلها (٢) ذكر منها أبياتا يقول:

مصابك طبق الدنيا مصاباو رزؤك هون النوب الصعابا

إذا وردوا نداك رأوك بحراو لو وردوا سواه رأوا سرابا

ملأت بذكرك الآفاق حمداو نحن اليوم نملؤها انتحبا

بسامراء غبت و ليس بدعافيتها قبلك المهدي غابا(٣)

أبو المهدي عنك اليوم نابعن المهدي نبت لنا، و هذا

(٤) و يمر علينا قرابه قرن، و ذكرى هذه الشخصيه العلميه الكبيره حيه شامخه، لم تطوها الأيام، و لا- أخفاها زمن، لأن العالم الرباني لم يمت، و لا يخمد ذكره، ما دامت آثاره تلهج بذكره، و تاريخ عهده يعج بما يخلد، و هكذا حياه العظماء عظه و مدرسه يقتدى بها، و يستفاد من عطائها، انها الشلال الهادر بكل مكرمه، يعبر السنين و لا يشيخ،

١- السيد الأمين- المصدر السابق: ٥- ٣٠٨.

٢- السيد الأمين- المصدر المتقدم: ٥- ٣٠٩- ٣١٠.

٣- في هذا الشطر الأخير إشاره إلى غيبه الإمام المهدي عجل الله فرجه فالمعروف أنه غيب في سامراء.

٤- يقصد بأبي المهدي، المرحوم آيه الله الشيخ محمد طه نجف المتوفى عام ١٣٢٣ هـ- و هو من المراجع و من مشاهير عصره، و الظاهر أن القصيده تليت في الفاتحه التي أقامها للمرحوم السيد الشيرازي.

ص: ٧١

و يطوى الفيافي و لا يكمل، و ستبقى هذه الذكرى تفجر البقاء، لأنها عاشت لله، و في سبيل إعلاء كلمته، فخلدت مع الخالدين.

ص: ٧٢

الفصل الثامن مع الكتاب

هذه الدراره التي قدمناها عن سيدنا المجدد الإمام السيد الشيرازي مقدمه للتعريف بالكتاب الذي نقدمه للقراء الكرام و أصحاب البحث العلمى فى أصول الفقه الإسلامى، و ما ينطوى من أفكار و آراء فى هذا البحث يكشف لنا عن مستوى فكرى له كل العلاقه بالمدرسه النجفيه الأصوليه الحديثه، و التى يعتبر رائدها الأول المرحوم المحقق الإمام الشيخ مرتضى الأنصارى، و سيدنا المترجم كان من تلامذه المرحوم الأنصارى، و أخذ عنه أفكاره العلميه، و كان الشيخ يصغى إليه إذا ناقشه فى مسأله أثناء الدرس، بل كان يأمر الحشد الهائل من تلاميذه أن ينصتوا لمناقشه السيد الشيرازى، و ينوه بفضله، و يعظمه فى مجلس الدرس(١) و هذه مفردات تؤشر بمجموعها إلى نتيجة مهمه، و هى أن المحقق الأنصارى كان يرى فى السيد الشيرازى الشخص الذى يحمل أفكاره العلميه فى الغد المرتقب، و أنه سوف يكون المحور العلمى لدراسات بحث الخارج للحوزه العلميه، و تطويرها.

و الظاهر أن أفكار الميرزا الشيرازى و آراءه العلميه، الفقيهيه و الأصوليه لم تنشر فى الأوساط العلميه- كما ينبغى- بالرغم من أهميتها، لأنها تمثل مرحله الوسط، بين طرح الأفكار، و بين بلورتها العلميه، حيث مثلت النضوج العلمى للمدرسه العلميه النجفيه-

كما أشرنا إليه سابقاً.

وقبض الله سبحانه من يتمكن من إخراج تراث هذه المرحلة إلى ميدان البحث العلمي، ووضع بين يدي القراء بغية اكتشاف الحقيقه العلميه المتجدده، والتطور الفكري الذي يتناسب و مرحله النضوج و الإثراء.

و من أجل هذا التراث الضخم في مادته نقدم التعريف الآتي بالكتاب و مقرره

١- السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٥.

ص: ٧٣

و محقيقه، و أرجو أن أكون على صواب من هذا التقييم، و لا أجنب الحق من خلال هذا العمل المجهد.

أولاً- مع الكتاب:

١- الكتاب الذي نحن بصدد تعريفه للقراء هو (تقارير المرحوم الإمام السيد الشيرازي في أصول الفقه). و الظاهر أنها المحاضرات التي كان يلقيها على طلابه في النجف الأشرف، و قبل هجرته إلى سامراء بدليل:

أ- أن المرحوم الطهراني نقل في ذكر هذه التقارير أن الشيخ علي الروزدری كان من قدماء تلاميذ سيدنا آية الله الشيرازي و من المبرزين المعتمدين عنده، فأرسله إلى تبريز فتوفي بها حدود ١٢٩٠ هـ. و عند عزمه على السفر أودع تقارير أستاذه عنده مخافه الضياع في الطريق، فطالعها آية الله و استحسناها، و أمر الطلاب باستنساخها، و كلها في الأصول من أول مباحث الألفاظ إلى العام و الخاص (١).

ب- أن تاريخ الفراغ من تحرير نسخه التقارير الأصل و هي بخط التلميذ المقرر الشيخ علي كان يوم الخامس عشر من صفر عام ١٢٨١ هـ.

و نخلص من هذا أن التقارير المذكوره انتهى من كتابتها قبل هجره السيد الشيرازي إلى سامراء بعشر سنوات تقريباً، إذا ما علمنا أن هجره السيد كانت بعد زيارته لضريح الإمام الحسين عليه السلام في منتصف شعبان عام ١٢٩١ هـ، و وصلها في ٢١ منه (٢).

٢- كما يستفاد بأن بحوث هذه التقارير كانت قبل وفاه المحقق الأنصاري بثلاثة أشهر، حيث ورد في إحدى صفحات نسخه الأصل بخط كاتبها الشيخ علي الروزدری النص التالي: «و تم الكلام في هذا المقام ... في يوم الأربعاء الخامس عشر

١- الذريعه: ٤- ٣٧٩ - ٣٨٠.

٢- السيد الأمين - أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٥ و نقباء البشر: ١- ٤٣٩.

ص: ٧٤

من شهر صفر المظفر من سنة ١٢٨١ هـ» و عند ملاحظتنا بأن المرحوم الأنصاري لبي نداء ربه في ١٨ جمادى الآخرة سنة ١٢٨١ هـ، فيكون الفرق بينهما ثلاثة أشهر.

٣- وجدت ثلاث نسخ خطيه لهذا الكتاب:

أ- نسخه بخط المقرر الشيخ علي الروزدرى، كما أشار إلى ذلك هو نفسه في آخر صفحاتها بقوله: (انا الراجى الروزدرى) و هي فى مجلد واحد أكثرها خال من التنقيط، و قد اعتمدت - لدى الأخوين الكريمين المحققين - أصلا فى تحقيقها. و قد أشرنا إلى أن خط هذه النسخه كان فى سنة ١٢٨١ هـ.

ب- نسخه بخط الشيخ محمد الحائرى الخراسانى^(١)، تم استنساخها فى سامراء، و تشير الصفحه الأخيره من المجلد الثانى بأن الفراغ من نسخها تم فى يوم الأحد ٢٣ شهر ربيع الثانى سنة ١٣٠٥ هـ. و لذا اعتبرت هذه النسخه الفرعيه الأولى.

ج- نسخه بخط السيد عبد الحسين اللارى الدزفولى - و هو من تلاميذ السيد الشيرازى المتوفى سنة ١٣٤٢ هـ^(٢). و تقع فى مجلدين، الأول فى مباحث الألفاظ، و الثانى من مبحث القطع إلى آخرها، و قد سقط عنها مبحث الاستصحاب.

و قد وصفها الأخوان المحققان بأنها اشتملت على أخطاء كثيره بالرغم من الجهد البالغ الذى بذله كاتبها.

و لما كان الاهتمام منصبا على تكميل دوره أصوليه جامعه للمحقق الشيرازى، فقد بذل الجهد من قبل المحققين - حفظهما الله - على التصحيح و التلفيق بين هذه

١- يؤسفنى لم أعثر على ترجمته فى المصادر المتوفره لدى.

٢- هو السيد عبد الحسين بن السيد عبد الله اللارى الذى ينتهى نسبه إلى الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وصفه المرحوم الطهرانى بأنه: عالم كبير، و مجاهد فاضل، و تقى ورع، حضر على درس السيد المجدد الشيرازى، ثم اختاره السيد - قدس سره - من بين طلابه فأرسله بوكاله منه إلى (لار) فى عام ١٣٠٨ هـ. و كان له دور كبير فى إثارة الشعب الإيرانى فى قضيه التباك و لاحقه السلطه حينذاك، فهرب إلى فيروزآباد، ثم انتقل إلى جهرم فى سنة ١٣٣٦ هـ مبلغا و هاديا إلى أن توفاه الله سنة ١٣٤٢ هـ، و له عدة مؤلفات. راجع ترجمته: الطهرانى - نباء البشر: ٣- ١٠٤٩.

ص: ٧٥

النسخ الثلاث.

ثانيا- المقرر:

الشيخ على الروزدرى^(١)، أو الأخوند المولى الروزدرى^(٢) هو أحد تلامذه المرحوم الإمام السيد الشيرازى - قدس الله روحه الزكيه - و من قدمائهم، و كان من المعتمدين لديه، و قد أرسله إلى تبريز ممثلا عنه، و توفى بها حدود عام ١٢٩٠ هـ^(٣). و من

هذا يفهم أن سفره كان قبل هجره سيدنا المترجم إلى سامراء.

و قد كتب بحث الأصول للإمام الشيرازي حينما كان يحاضرها في حوزته العلميه بالنجف، و قبل وفاه أستاذه الكبير المحقق الأنصاري،- كما تقدمت الإشارة إلى ذلك- و يضيف المرحوم الطهراني: أن الشيخ على حينما عزم على السفر إلى تبريز امتثالا لأمر أستاذه ليكون ممثلا- له هناك و مرجعا لشئون الأمة، أودع تقارير بحث أستاذه في الأصول عند السيد الإمام، مخافه ضياعها في الطريق، و حين اطلع عليها السيد الأستاذ استحسنها، و أمر الطلاب باستنساخها(٤) لتعميم الفائدة منها، نظرا لمتانته كتابتها و استيعابها المضامين و الأفكار التي أودعها في تلك الدروس. و تضمنت تلك البحوث من أول مباحث الألفاظ إلى العام و الخاص. و كتب المشتق- أيضا- مستقلا، و مرّ له التعادل و التراجع(٥).

و حين رجوعنا إلى الذريعه لم يظهر لنا أن المرحوم الشيخ على الروزدرى

١- الرزدرى: قريه من قري سلطان آباد العراق- الذريعه: ١- ٣٧٩.

٢- انظر: السيد الأمين- أعيان الشيعة: ٥- ٣٠٨، و الطهراني- الذريعه: ١- ٣٩٧.

٣- الطهراني- المصدر المتقدم: ١- ٣٧٩.

٤- الذريعه: ١- ٣٧٩.

٥- ذكر الطهراني في الذريعه: ٤- ٢٠٣ كتاب التعادل و التراجع للمولى على الروزدرى المتوفى حدود ١٢٩٠ هـ من أجلاء تلامذه آيه الله المجدد الشيرازي، و هذا الكتاب مع أصل البراءة من تقارير بحثه موجودان في مكتبه الحسينيه (الشوشترية) بالنجف. و انظر: الذريعه: ٤- ٣٧٩- ٣٨٠.

ص: ٧٦

كتب بحث المشتق، و كلما جاءت الإشارة إليه هو الآتى:

أ- التقارير في مسأله المشتق، لبعض تلاميذ آيه الله المجدد الشيرازي، طبع ضمن مجموعه صغيره في إيران في ١٣٠٥ هـ(١).

ب- رساله في المشتق، و هى تقرير بحث السيد المجدد الميرزا محمد حسن الشيرازي، المتوفى ١٣١٢ هـ- مطبوعه عام ١٣٠٥ هـ، و المقرر هو الشيخ فضل الله ابن المولى عباس النورى، نزيل طهران، ابن أخت شيخنا العلامة النورى، و صهره على ابنته. صلب في الشهر الحرام رجب ١٣٢٧ هـ، و حمل إلى مقبرته في الصحن الجديد بقم(٢).

ان سياق الحديث الذى ذكره الطهراني يفهم أن بحث المشتق أيضا للشيخ الروزدرى، و لكننا عند مراجعتنا نلاحظ أنه لغيره بدليل أنه صرح في ذكر التعادل و التراجع، و أصل البراءة للمقرر نفسه. ننتهى من هذا إلى أن المرحوم الطهراني قصد في النص السابق ذكر بحوث السيد الأستاذ في الأصول، و ان كان على أساس من التلفيق. و لعل هناك شىء آخر لم أتوصل إليه.

المهم أن كاتب البحث الشيخ على الروزدرى من العلماء الأجلاء، و من المبرزين في عصره خاصه بين تلامذه السيد الشيرازي، يؤكد هذا:

أ- اختياره لتمثيله في تبريز، و القيام بواجبات الشؤون الدينية هناك.

ب- ان السيد الإمام الشيرازي عند اطلاعه على تقارير درسه أمر طلابه باستنساخها لتعم الفائدة بعد أن تأكد من متانه كتابتها، و استيعابه لآرائه. و هذا مؤشر على مكانته العلمية (٣).

١- المصدر السابق: ١- ٣٧٢.

٢- المصدر المتقدم: ٢١- ٤١.

٣- يؤسفني بأنني لم أتمكن من التوسع في ترجمه المرحوم الشيخ على نظرا لعدم وجود ترجمه له في المصادر المتوفرة لدي، عدا ما اعتمدتها.

ص: ٧٧

٣- ميزه الكتاب:

لعل من المرجح أن يدون الأستاذان الجليلان المحققان ميزه هذا الكتاب، فهما أخبر و اطلع على ذلك، نظرا لأنهما قراء، و قارنا بين آراء المرحوم السيد الشيرازي، و أفكار أستاذه المحقق الأنصاري، و مدى تفاعل المدرسه الأصوليه الحديثه بهذه الأفكار من بعدهما.

و كيف ما كان فان بعض الميزات التي أستطيع أن أثبتها يمكن تلخيصها بالآتي:

١- ان البحوث الوارده في هذا الكتاب متكفله ببيان المطالب الأصوليه بنحو دقيق و مبرهن.

٢- و أنها مشتمله على أفكار قيمه و جامعه لآراء الشيخ الأنصاري و الميرزا الشيرازي، و المقرر نفسه- الذي يظهر من ترجمته أنه على مكانه محترمه من العلم و الفضل-.

٣- حسبما يستفاد من بعض المباحث- كمبحث التعادل و التراجيح- عند طرحه لمسلك المصلحه السلوكيه، يتبين أنه يحاول أن يخرج برأى جديد فيها مستلخصا من أفكار الشيخ الأنصاري، و آراء الميرزا الشيرازي.

٤- إضافة إلى ما سبق أنه ذكر هوامش و تعليقات دقيقه و متينه من المقرر نفسه بغيه الفائدة.

٥- يتضمن الكتاب ذكر بعض الآراء الأصوليه لمن تأخر عن أستاذه الميرزا الشيرازي، أو معاصريه، و تستحق أن تذكر نظرا لأهميتها.

٦- ان مهمه المقرر- قدس سره- تتجلى بصوره جديده في محاوله تقديم دوره أصوليه متناسقه لأستاذه الشيخ الأنصاري و الميرزا الشيرازي، و التلفيق بينهما بحيث تكون دوره متكامله للقراء، و هو جهد كبير له أهميته و قيمته العلميه.

٧- حرص المقرر على ربط الفكر الماضى بالحاضر من خلال رأى أستاذه العلمين: الأنصارى، و الشيرازى، و إظهار تقدم هذا العلم بالمستوى المرحلى فى ميدان

ص: ٧٨

الفقه الإسلامى و مدى الاستفادة منه. و هو عمل علمى مهم، يؤكد على تطوره فى الفقه الإمامى الأصولى.

رابعاً- مع المحققين:

و لا شك أن الأخوين الجليلين فضيله الشيخ محمد جواد أنصاريان، و فضيله الشيخ محمد رضا خراشادى قد بذلا جهدا كبيرا، و عملا مقدرًا فى سبيل تحقيق هذا الكتاب الجليل، و إخراجة سليما من كل شائبه، و يمكن حصر مهمتهما بالآتى:

١- جمع النسخ الثلاث المخطوطه، المقارنه فيما بينها، ثم استخراج نسخه منها اعتمد عليها فى الطبع.

٢- تقديم دوره أصوليه كامله للقراء الأفاضل من تقرير الإمام الشيرازى من مجموع هذه النسخ، و إتمام الناقص فى نسخه الأصل من النسختين الفرعيتين، اللتين أشرنا إليهما.

٣- الاستعانه بأساتذه الاختصاص فى الحوزه العلميه لحل بعض العبارات المبهمه أو الممسوحه، و كذلك بالاستعانه ببعض الكتب الأصوليه المخطوطه و المطبوعه، مع الإشاره لكل ذلك فى الهوامش.

٤- رتبت المباحث حسب ترتيب النسخه الفرعيه (نسخه الحائرى) لأن نسخه الأصل كانت مضطربه الترتيب بالتقديم و التأخير، و جاء ترتيب نسخه الحائرى هكذا:

المجلد الأول يضم:

١- مبحث الوضع و ما يرتبط به.

٢- الحقيقه الشرعيه.

٣- المشتق.

٤- الصحيح و الأعم.

٥- دلالة الأمر على الوجوب.

ص: ٧٩

٦- الفور و التراخى.

٧- المره و التكرار.

المجلد الثانى- و يضم:

١- مبحث الأجزاء.

٢- مقدمه الواجب.

٣- اجتماع الأمر و النهى ٤- فى دلالة النهى عن الفساد.

٥- المفاهيم.

٦- تداخل الأسباب.

المجلد الثالث- و يضم.

١- مبحث القطع.

٢- الظن.

٣- البراءه.

٤- الاشتغال ٥- التعادل و التراجع.

و قد جعل ترتيب المجلدات هكذا، لأن النسخه الفرعيه (نسخه الحائرى) كاشفه عن أن نسخه الأصل كان ترتيبها هكذا حين استنسخ الحائرى نسخه عنها.

٥- و لما كان مبحث الصحيح و الأعم ناقصا فى نسخه الأصل (الروزدرى) و كان هذا النقص فى أول المبحث، فقد قدم ما فى نسخه اللارى، ثم اتبع بما هو موجود منه فى نسخه الأصل.

٦- أما فى مبحث البراءه فقد كان الأمر بالعكس حيث تم المبحث بما ذكره اللارى فى نسخه.

ص: ٨٠

٧- اسناد المطالب إلى قائلها، أو إلى المصادر المذكوره فيها، و لأجل التوضيح ذكر فى بعض الأحيان نصّ عبارات الكتب أو القائلين.

ان هذا الجهد الذى بذله المحققان له أهميته الخاصه فى إبراز معالم الكتاب سليما و مفيدا، و هو فى الوقت نفسه جهد مرهق،

خاصه إذا اطلعنا على نسخه الأصل، و نسخه الحائري، و رداءه الخَطِّ، و كثره التشطيب فيهما، و ما إلى ذلك من الأمور التي تضر بقيمه المخطوطه، و تقلل من أهميتها، و لكن العمل الرائع الذي أسداه الأخوان المحققان أكمل هذه النواقص و أتخفا المكتبه الأصوليه العلميه بفكر جدير بالإثبات، لأنه يعتبر حلقة الوصل بين المدرسه الأصوليه القديمه و الحديثه.

فلهما كل تقديرى و اعتزازى، راجيا من الله سبحانه أن يوفقهما و أمثالهما من العاملين فى إحياء التراث الإسلامى، انه سميع مجيب.

خامسا- مع مؤسسه آل البيت لإحياء التراث الإسلامى:

هذه المؤسسه الفتيه، و التى قامت على سواعد شابه، و أفكار حيه، و همه عاليه، حققت الكثير فى فتره فى حساب الإنشاء و التركيز قصيره جدا، قد يصعب على الكثيرين ممن لهم طول الباع، وسعه الإمكانيات، إنجاز مثل هذا العمل التراثى الرائع، و الذى نحن بحاجة شديده إليه.

حين سمعت بقيام المؤسسه كنت أشك أن تتمكن الإدارة الشابه أن تحقق أهداف مؤسسيها، لأنها واسعه إلى درجه يصعب تصورهما، ثم بعد زمان توفقت لزيارتها و شاهدت ما لم يكن بالحسبان، لجانا متعدده، تعمل كل واحده فى جهه، و رأيت استعدادا لدى الإخوه العاملين فيها على اختلاف أعمالهم روح التعاون و الإصرار على إنجاز العمل، و تحقيق أهداف المؤسسين لها، و قابلت كل ذلك و من الجميع باعتزاز و افتخار و إعجاب، و يشهد الله أكبرت العمل و قدرت الجهد، و غمرتني الفرحه كل الفرحه أن الشىء الذى تمنيته منذ زمان فى طريقه للتحقيق، و كل مولود ينمو و يكبر حتى يكون فى يوم ما عملاقا يباهل به.

ليس هذا العمل التراثى الفكرى حكرا على فئه، أو جهه، أو دوله، كلا،

ص: ٨١

فالمعيار القابليه، و الاستعداد، و المثابره، يحقق الإنسان الهادف ما يريد. خاصه و أن هذه المؤسسه ليست تجاريه، و لا للاستفاده الشخصيه، و لا لعمل يراد منه منصب، إنما هو للعقيده، للفكر الحر، للعلم، للإنسانيه.

و إذا كنا حريصين على إبقاء هذه المؤسسه حيه ناميه، علينا أن ندعمها و نسندها كل حسب إمكانياته و مساعداته. و قد دلت الإخوه العاملون فيها جميعا على أن ما ظهر لهم من إحياء التراث الفكرى الإمامى، قد يربو على المائه مشروع- كما أتصور- و أرجو أن يكون أكثر.

و انى على ثقه- و كما أعرف المؤسسين جيدا- أن السواعد التى تبنى هذا الصرح الفكرى، سوف تخلد، و لن تبلى، و تستحق التكريم و التقدير، فلهم منى كل الإكبار و الدعاء إلى العلى القدير أن يوفقهم و يوفقنا لإعلاء كلمه الإسلام، و جعلها هى العليا، و هو ولى التوفيق.

فى: ١ رجب ١٤٠٩ هـ- محمد السيد على بحر العلوم.

ص: ١

ص: ٢

ص: ٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ بِهِ ثَقْتِي

في تقسيمات الألفاظ

في تقسيم اللفظ باعتبار المعنى الموضوع له

أصل قد ينقسم اللفظ - الموضوع باعتبار المعنى الموضوع له - إلى متحد المعنى، و متكثره.

و المتكثر إلى المشترك، و المبهمات، و المنقول، و المرتجل لأنّ الموضوع له فيهما متعدد، و إن كان المنقول مهجورا عن المعنى الأول على المختار، لأنّ النظر في التقسيم على الموضوع له، مع قطع النظر عن بقاء استعمال اللفظ فيه و عدمه.

و أما الحقيقة و المجاز، فهما صفتان عارضتان للفظ، بملاحظه الاستعمال، لا بملاحظه الموضوع له، و من جعله من أقسام متكثر المعنى، كصاحب المعالم، فأراد بالمعنى المستعمل فيه.

و يشكل ما صار إليه رحمه الله من حيث انحصار الألفاظ - على ما ذهب إليه - في متكثر المعنى، إذ ما من لفظ متحد الموضوع له إلا - و يصحّ استعماله في معنى مجازا، حتى قيل بذلك - أعني بجواز استعمال كل لفظ في معنى آخر مجازا - في الأعلام الشخصية إلا في لفظ الجلاله، للنهي الشرعي عنه، مع أن الأعلام ليست من اللغات، و لا تنسب إلى لغة دون أخرى على المختار.

ثم المشترك - أي المشترك اللفظي - له تعريفات، أجودها ما في غايه المرام، من أنه هو اللفظ الموضوع لمعنيين ابتداء، و الأولى زياده قيد (تفصيلا) لإخراج

ص: ٤

المبهمات، فإنّ الموضوع له فيها متكثر، إلا أنّ اللفظ لم يوضع لكل واحد تفصيلا بل وضع للجزئيات إجمالا، و زاد بعضهم قيد عدم المناسبه، فإن أراد عدم وجود المناسبه رأسا، فهو سهو، إذ لا يجب ذلك في المشتركات، بل توجد المناسبه بين كثير من معاني المشتركات، و إن أراد عدم ملاحظتها فهو جيد، إلا أنه لا حاجة إليه لأنّ قيد (ابتداء) يغني عنه.

و أما المنقول و المرتجل فيشاركانه في التعريف عدا القيد الأخير، أعني قيد ابتداء لأنّ الوضع فيهما على الترتيب، و التراخي عن الوضع الأول للمعنى الأول، و هما يتفارقان في اعتبار الهجر عن المعنى الأول، بحيث يحتاج إلى نصب قرينه إذا أريد استعمال اللفظ في المعنى الأول، أي المنقول على المختار، دون الثاني، و هو المرتجل و أيضا ملاحظه المناسبه بين المعنى الأول و الثاني معتبره في المنقول دون المرتجل.

ثم إن غرضنا من الترتيب حصول الوضع فى المعنى الثانى، فى آن مغاير لآن وضع اللفظ للمعنى الأول، بحيث يعد العرف هذين الآنين زمانين متغايرين. و من الابتداء حصول الوضع لكلا المعنيين فى آن واحد عرفا، فإنه لا يمكن حصوله لهما فى آن واحد حقيقى، و بعبارة أخرى بحيث يعد العرف آنيهما آنا و زمانا واحدا.

ثم إن جعل المنقول و المرتجل قسمين للمشترك، و للحقيقه و المجاز، بناء على المختار عندنا، و إلا فظاهر الأكثر، و صريح التفازانى- فى شرح الشرح- و القوانين دخول المرتجل فى المشترك، و ظاهر المعالم دخولهما فى المجاز، حيث إنّه- رحمه الله- جعلهما، و الحقيقه و المجاز ممّا يختص فيه الوضع بواحد.

و التقسيم الذى ذكرنا لا ينطبق على ما صار إليه صاحب المعالم، إلا بملاحظه المستعمل فيه، كما أشرنا إليه سابقا، و أما على ما صار إليه الأكثر فهو و إن كان منطبقا إلا أنه لا بد من تعميم تعريف المشترك بحيث يشمل المرتجل.

و يمكن انطباق ما ذكرنا من تعريفه عليه على ما صاروا إليه بزياده قيد (من غير مناسبه) و إسقاط قيد الابتداء، بأن يقال المشترك: هو اللفظ الموضوع لمعنيين تفصيلا من غير مناسبه، فقيد (تفصيلا) لإخراج المبهمات كما عرفت، و قيد (من غير مناسبه) لإخراج المنقول، و المراد بعدم المناسبه عدم ملاحظتها لا عدمها رأسا.

و يمكن انطباق التعريف المذكور عليه من دون زياده، و نقصان فيه، بأن يراد بالابتداء عدم ملاحظه المناسبه فلا حاجه إلى زياده لفظ (من غير مناسبه) و هذا أجود.

ص: ٥

ثم إنه أورد سلطان المحققين على صاحب المعالم- حيث جعل المرتجل و المنقول من أقسام المجاز(١)- بوجهين:

الأول: إن ذلك خلاف تصريح القوم، بأنهما من المعانى الحقيقية الموضوع لها الألفاظ.

الثانى: إن استعمال المرتجل حينئذ- غير صحيح، لأن الاستعمال الصحيح ناشئ: إما عن الوضع، فالمفروض اختصاصه بالمعنى الأول الموضوع له اللفظ أولا، و لا- وضع اللفظ فى ذلك المعنى المرتجل له بالفرض، حتى يجوز الاستعمال لأجله. و إما عن ملاحظه المناسبه فالمسلم المعروف اعتبار عدمها فى المرتجل حتى أن بعضهم اعتبروا عدم وجود المناسبه رأسا، فيكون الاستعمال حينئذ غلطا (٢).

و يمكن الجواب عن الوجهين، بأن مراد صاحب المعالم من اختصاص الوضع بواحد، هو الوضع التخصيصى الذى هو فعل الواضع، كما هو الظاهر من الوضع عند الإطلاق لا مطلقا، حتى التخصيص، بل استعماله فيه مجاز باعتبار بعض العلائق بينه و بين التخصيصى، فإن الوضع التخصيصى إنما هو مجرد العلقه الحاصله من كثره الاستعمالات المجازيه بغير قرينه متصله، و الظاهر من الوضع هو فعل الواضع الذى يصير سببا للعلقه بين هذا اللفظ و ذلك المعنى، فكأن العلاقه فى التعيينى هى السببيه و المسببيه، و الوضع التخصيصى و إن كان يوجد فى بعض أفراد المنقول، إلا- أن الغالب فيه هو التخصيص، فجمعه- رحمه الله- المنقول و المرتجل و الحقيقه و المجاز، فى حقيقه واحده لاشتراكهما معه فى اختصاص الوضع التخصيصى بواحد منهما أيضا نظرا إلى

الغالب فيهما، لا لعدّه إياهما مجازاً، ولا ريب أن الحقيقة لا تستلزم الوضع التعيينى بل ظاهر قوله- رحمه الله- أو صريحه و إن غلب كون المنقول حقيقة، لأنّ المراد بالغلبه باعترافه- رحمه الله- هو هجر المعنى الأول، و من الواضح أنّ هجر الأول يستلزم اختصاص اللفظ بالثانى.

هذا، لكن الإنصاف أن هذا الجواب لا يدفع السؤال عنه- رحمه الله- بالنسبه إلى

١- المعالم: ٦.

٢- حاشيه سلطان المحققين منضمّه إلى حاشيه ملا- صالح المازندراني: فى مبحث الألفاظ، و انظر المعالم: ٢٦ عند قول المصنّف: و ان غلب و كان الاستعمال بالمناسبه فهو المنقول: أقول الظاهر من كلامه أنّه لا- وضع فى المعنى المنقول إليه و المرتجل إلخ.

ص: ٦

المرتجل إذا الظاهر أنّ وضعه لا يكون إلاّ على سبيل التخصيص، لأنّ الوضع التخصيصى- كما عرفت- حاصل بالاستعمالات المجازيه المبنيه على ملاحظه المناسبه، و هى متعدده فى المرتجل لأنّ المعروف من تعريفه أخذ قيد اعتبار عدم المناسبه، أو عدم اعتبارها فيه، و على التقديرين يجب أن لا تلاحظ فيه المناسبه مطلقاً، حتى ملاحظه علاقه التضاد، فلا يجدى ما يتوهم من جعل عدم المناسبه علاقه للتجوز، فيجب أن يكون وضعه تخصيصاً، فاخصاص الوضع بواحد فى المرتجل يدل على نفى الوضع بالنسبه إلى المعنى الثانى، لأنّ الواحد الذى يختص به الوضع، لو كان هو المعنى المرتجل إليه يلزم نفى الوضع من المعنى الأول، و هو خلف، فحينئذ يتجه الوجه الثانى من الإيراد.

هذا، ثم إنّ جعل المرتجل من أقسام المشترك مبنى على عدم اعتبار هجر المعنى الأول فى المرتجل لوضوح عدم مساعده الاصطلاح على صدق المشترك على ما هجر أحد معنييه، و إلاّ- لدخل المنقول أيضاً، و هو خلاف ظاهر الأكثر، و إن أدرجه التفتازانى فى تعريف الحاجبى للمشارك، و حينئذ فلا يبقى فرق بين المشاركات، حتى يسمى بعضها بالمرتجل دون بعض.

نعم لو قيل باعتبار عدم المناسبه بين المعنيين- فى المرتجل صح تقسيم المشترك إلى مرتجل و غيره، و أما إذا قيل بكفايه عدم اعتبار المناسبه فلا.

و كيف كان فإدخاله فى المشترك بعيد عن كلمات القوم.

أما أولاً: فلأنّ المرتجل فى كثير من الكلمات قسيم للمشارك.

و أما ثانياً: فلأنهم يفرقون بين المنقول و المرتجل باعتبار المناسبه فى الأول، دون الثانى، كما اعترف به المحقق القمى- رحمه الله- حيث جعل أخذ عدم المناسبه فى تعريف المرتجل تعسفاً.

و قد يقال فى الفرق بين المرتجل و سائر أقسام المشترك التى هى المشترك بالمعنى الأخص: إن المرتجل ما كان أحد وضعيه

من الواضع، و الآخر من العرف، مع بقاء المعنى اللغوي، بأن كان اللفظ في اللغة موضوعا لمعنى، ثم طرأ له في العرف وضع آخر لمعنى آخر ابتداء، من دون ملاحظه مناسبه للمعنى اللغوي، فالمشترك على قسمين:

أحدهما: ما كان جميع أوضاعه من الواضع.

و الثاني: ما كان أحد الأوضاع من أهل العرف. فالأول هو المشترك بالمعنى الأخص، و الثاني هو المرتجل و هذا ظاهر التفتازاني و هو حسن.

ص: ٧

و يرد على تعريف المنقول دخول المشترك المشهور في بعض معانيه، لأن غير المشهور يحتاج في إرادته إلى نصب قرينه.

و يدفع أولًا: بمنع صلاحية الشهره لهجر بعض المعاني، إلا- على القول بالتوقف في المجاز المشهور، أو الحمل على المعنى المجازي.

و ثانيًا: بأن المراد بالهجر ما يحوج (١) إلى نصب القرينه الصارفه، لا مطلق القرينه.

و كيف كان فالمنقول ينقسم إلى تخصيصي و تخصصي، و قد سبق في تقسيم الوضع أن منشأ التخصص هو الاستعمالات المجردة عن القرائن، خلافا لبعض المحققين.

ثم إنه قال في القوانين (٢): و الثاني- أعنى التخصص- يثمر مع معلوميه تاريخ التخصص. و فيه نظر.

أمّا أولًا: فلأن ثمره النقل إنما هي حمل اللفظ على المنقول إليه، و هذه تترتب على النقل التخصصي مطلقا، أما مع معلوميه التاريخ فواضح.

و أما مع عدمها فلأن أصاله تأخر استعمال المعصوم عليه السلام ذلك عن زمان حصول التخصص تقتضى حمل اللفظ على المعنى الثاني، و لا تعارضها أصاله تأخر التخصص عن زمان الاستعمال، كما هو الوجه في حكمه- رحمه الله- بالإجمال حينئذ على الظاهر، فان التخصص ليس من الأمور الأصليه و الحوادث المستقله في عرض الاستعمال، حتى يكون بنفسه موردا للاستصحاب، فيعارض استصحابه أصاله تأخر الاستعمال، بل هو من الأمور التبعية، و من قبيل لوازم الماهيات التي جريان الأصل فيها يتبع جريانه في ملزوماتها، و المفروض عدم جريانه في ملزوم التخصص الذي هو الاستعمال، لأن بلوغه إلى درجه النقل مقطوع به.

اللهم إلا- أن يقال إن مقطوعه الاستعمال تمنع من جريان الأصل في نفس الاستعمال بالنسبه إلى زمان القطع. لكن نقول إن ملزوم التخصص، و سببه ليس إلا الاستعمال الأخير من سائر الاستعمالات المجازيه، الذي بلغ اللفظ عنده إلى درجه التخصص، و الاستغناء عن القرينه، و هو مشكوك فيه بالنسبه إلى زمان صدور هذا

١- أحوج إليه إحواجا افتقر. (اقرب الموارد) ماده حوج.

٢- القوانين: ١٠، عند قوله فى السطر الأخير: و الثانى يثمر بعد تاريخ التخصص.

ص: ٨

اللفظ من المعصوم عليه السلام، فيجرى فيه أصاله تأخره عن زمان صدور .. هذا اللفظ و استعمال الإمام عليه السلام إيّاه، فيقع التعارض بينها و بين أصاله تأخر استعمال المعصوم عليه السلام عن زمان حصول التخصص.

و أيضا إن الأصل فى اللوازم و الأمور التبعيه إنما لا- يجرى إذا جرى فى ملزوماتها، فإذا فرضنا عدم جريانه فيما نحن فيه فى الملزوم الذى هو الاستعمال، فيجرى فى اللازم الذى هو التخصص، فيقع التعارض أيضا لذلك.

هذا، لكنّه مدفوع بأن تعارض الأصلين فيما نحن فيه، قد ينتج التوقف بل يقتضى التقارن، لما ثبت- فى مبحث تعارض العرف و اللغه- من أن الأصل فى مجهول التاريخ التقارن، و عليه عمل الأ-كثر، فإذا ثبت التقارن بالأصل، فهو يقتضى أن يكون آخر استعمال يتحقق به التخصص، هو ورود هذا اللفظ من المعصوم عليه السلام و استعماله له، لأنّ الاستعمال المقارن لحصول النقل لا يتصور فى النقل التخصصى، إلا فى المعنى المنقول، فيحمل على المعنى المنقول إليه.

هب أن يكون ذلك الاستعمال مجازا، لعدم تحقّقه بعد حصول التخصص، لأنّ الغرض حمل اللفظ على المعنى الثانى، سواء أريد منه مجازا أو حقيقه، و ليس هذا الأصل من الأصول المثبتة، لأنها فى الأحكام الشرعيه، و إثباتها باللوازم العقليه و العاديه، و الغرض هنا ترتيب الآثار الشرعيه عليه فإنّ كون استعمال المعصوم عليه السلام ذلك- هو الاستعمال الذى يتحقق به التخصص- ليس من الأحكام الشرعيه، كيف و جميع الأصول اللفظيه كأصاله الحقيقه، و أصاله عدم القرينه و غيرها من الأصول مثبتة لأمر آخر.

و كيف كان فالأصول المثبتة لأمر معتبره فى مقام الألفاظ مطلقا.

و السر فيه أنها معتبره هنا من باب الظن، و أما الأصول الجاريه فى إثبات الأحكام، فعدم اعتبار المثبت منها- أيضا- على القول بالتعبد و أما على اعتبارها من باب الظن فهى كالأصول اللفظيه.

و أما ثانيا: فلأن ورود الإشكال فى النقل التخصصى- عند الجهل بالتاريخ- أوضح منه فى التخصصى، الذى خصه به، إذ مع ثبوت التقارن فيه أيضا لا- يثبت استعمال هذا اللفظ فى المعنى المنقول إليه، لإمكان اتحاد وضع أحد من العرف ذلك اللفظ للمعنى المنقول إليه، حين استعمال هذا اللفظ فى هذا الاستعمال الخاصّ فى

ص: ٩

المعنى المنقول منه، الذى هو المعنى الأول.

هذا، و يمكن توجيه كلام المحقق المذكور من وجهين:

الأول: أن يقال بتغليط النسخه بأن يكون عبارته رحمه الله التخصيصى مكان التخصصى، و يكون مراده إيراد الإشكال فى التخصيصى، فىكون إشكاله فى محله.

الثانى: أن يقال: إنه رحمه الله لم يعتن بأصالة التعارض، بل الإشكال كان عنده واردا فى كلا القسمين من قسمى المنقول أوّلا و بالذات، إلا أنه لما كان الغالب و العاده و الطريقه على ضبط تاريخ المنقول التخصيصى، فلم يتعرض للإشكال فيه لدفعه لذلك، و تخصيصه الإشكال بالقسم الثانى، الذى هو النقل التخصصى، لعدم الضبط فى تاريخه، فىكون التقييد بهذا القسم من باب تحقيق مورد الإشكال فعلا لا للتحرز عن القسم الآخر، و هذا من قبيل سائر القيود التى يذكرونها لتحقيق موضوع الحكم، و لا يقصدون به الاحتراز عن شىء، مثل قولهم: إن رزقت ولدا فاختنه، و إن قدم زيد من السفر فزره.

و هكذا ينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال إلى الحقيقه و المجاز

إشاره

، و الكلام هنا يقع فى مقامات ثلاثه: الأول فى تعريفهما، و الثانى فى بيان أقسامهما إيماء، و الثالث فى ذكر أحكامهما.

أما المقام الأول

، فقبل الشروع فيه نقول: إنّ الحقيقه فعليه من حقّ يحقّ حقّا إذا ثبت، و التاء فيها ناقله، إن كانت بمعنى المفعوله، لعدم مراعاة علامه التأنيث فى الفعل، إذا كان بمعناها. و إن كانت بمعنى فاعله فالظاهر أنها أيضا ناقله، إذ معنى الحقيقه الآن إنما هو نفس اللفظ المستعمل و جوهره، بحيث سلبت منها جهه الوصفيه التى كانت فيها فى الأصل.

هذا، مع إمكان أن يكون مراعاة أحكام تأنيثها على أن أصلها بمعنى فاعله.

و أمّا المجاز فهو مصدر ميمى من جاز يجوز جوازا، و نقل فى الاصطلاح إلى الكلمه الجائزه عن معناها الحقيقى إلى غيره بواسطة أو بواسطتين. أما الأول فواضح، و أمّا الثانى فبنقله عن معناه المصدرى إلى مطلق الجائزه من حمل إلى آخر، ثم بنقله منه إلى الكلمه الجائزه. و كيف كان فهذا معناها فى الأصل.

و أما فى الاصطلاح فقد عرّفوهما بتعاريف:

ص: ١٠

منها: ما عن الحاجبى (١) من أنّ الحقيقه هى الكلمه المستعمله فيما وضعت له فى وضع أول.

و منها: ما عن جماعه منهم المحقق (٢) القمى - رحمه الله عليه - من أنها هى الكلمه المستعمله فيما وضعت له فى اصطلاح يقع به التخاطب (٣).

و منها: ما عن آخرين منهم الشيخ (٤) محمّد تقى من أنها هى الكلمه المستعمله فيما وضعت له من حيث إنه ما وضعت له.

و يعرف تعريف المجاز على كل منها بقريته المقابله.

ثم إن في المقام كلمات من هؤلاء الأقوام من النقص والإبرام، إلا أن غرضنا لما كان الاقتصار بما يقضى به المرام فلم نزل الكلام في ذكرها، و تفصيلها، ثم جرحها، و تعديلها.

و كيف كان فلا بأس بكل واحد من تلك التعاريف الثلاثة عندنا، و إن أورد على الأول بإيرادات كثيره.

لكنها مدفوعه بأسرها: بحمل كلمه (في) في قوله (في وضع أول) على السببيه كما لا يخفى على المتأمل في تلك الإيرادات، و الشاهد على هذا الاستعمال تتبع استعمالات العرب، و منه قوله: امرأه دخلت النار في هره حبستها أي بسببها ..

لكن الإنصاف عدم سلامته من السؤال، حيث أن كلمه (في) و إن كانت تستعمل في السببيه، لكن الظاهر أن هذا الاستعمال مجاز، لأن الظاهر منها عند الإطلاق هي الظرفيه، و لا ريب في عدم جواز الاستعمال المجازيه في الحدود سيما مع عدم القرينه الصارفه للألفاظ المعينه له في المراد، لأن اهتمامهم في الحدود كاهتمام الشرع في البيوع

١- المختصر لابن الحاجب المخطوط: و إليك نصّه: الحقيقه اللفظ المستعمل في وضع أول و هي لغويّه و عرفيّه و شرعيّه كالأسد، و الدابه، و الصلاه، و المجاز المستعمل في غير وضع أول على وجه يصح.

٢- قد ورد في القوانين في مقام التعريف: ١٣، هكذا: اللفظ إن استعمال فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقه. انتهى. فمن ملاحظه هذا التعريف لا يستفاد الإسناد المذكور بل المستفاد من القوانين بضمّ ما أفاده في علامه التبادر و عدم صحه السلب اعتبار الأمرين معا أحدهما: اعتبار حيثيه الاستعمال فيما وضع له من حيث ما وضع له و هو من تعريف القوانين و ثانيهما: اعتبار قيد اصطلاح يقع به التخاطب و هو من بيان العلامتين المذكورتين فراجع.

٣- كما عرّفه علامه بهذا التعريف في مبادئ الوصول إلى علم الأصول و هو منقول عن أبي الحسين البصري.

٤- قد ورد في هدايه المسترشدين: ٢١ هكذا: و لذا اعتبرت حيثيه في حدّي كلّ من الحقيقه و المجاز.

ص: ١١

و سائر العقود، فكما أن العقود مبنيّه على المغابنه فيجب منها الإتيان بالألفاظ الصريحه في المقصود، الرافعه للجهاله عمّا تعلقت به العقود، فكذلك الحدود مبنيه على المماكسه في حفظ القيود، الدخيله في توضيح المحدود، حيث ان كل ذي علم واضعه إنما كان غرضه من التعريف تحديد مسائل هذا العلم، بجامع بينها لفائده السهوله في التعبير عنها بسبب التعبير عن هذا الجامع، فلا بد من الإتيان بألفاظ صريحه في الكشف عن هذا الجامع بما هو عليه من كونه حاويا لأفراده، و مانعا من غيرها. و لأجل ما ذكرنا من فائده سهوله التعبير تراهم يعتبرون قله مباني ألفاظ المعرف بها، و خفتها على اللسان أيضا.

فإن قيل: لا يصح استعمال كلمه (في) في السببيه مجازا، بعد فرض كونها حقيقه في الظرفيه، لعدم العلاقه الظاهره بينهما.

قلنا: سلمنا، فتكون مشتركه مستعمله في أحد معنيها بلا قرينه معينه، فيعود المحذور.

و أما التعريف الثانى، فهو و إن كان مساويا للثالث، من حيث وضوح الدلاله، لكنّه لَمّا كانت كلماته أخف على اللسان فهو الأولى و الأرجح فتأمل.

نعم قد استشكل فيه السيد بحر العلوم- رحمه الله- فى شرحه للمبادئ العراقيه من وجهين:

أحدهما: أنه يختل التعريف، لصدق كل من تعريفى الحقيقه و المجاز على ما يصدق عليه الآخر، لأنه إذا استعمل اللفظ فى معناه الحقيقى، ثم استعمل فى معناه المجازى يصدق على هذا اللفظ أنه كلمه مستعمله فيما وضعت له فى اصطلاح يقع به التخاطب، و يصدق عليه أيضا أنه كلمه مستعمله فى خلاف ما وضعت له كذلك. ثم قال اللهم إلا أن يقال: إن نظر القوم فى التعريفين إلى الخصوصيات المتشخصه بالأزمان، فيدفع عنهم هذا الإيراد، لأن هذا اللفظ باعتبار خصوصيه استعماله فى الأمس غير هذا اللفظ باعتبار خصوصيه استعماله فى الغد.

و كأنه- قدس سره- استظهر- من كلمات القوم- أن نظرهم إلى نوع الألفاظ من حيث الزمان، كما أن نظرهم إلى نوعها- من حيث خصوصيات المستعملين- و أنت ترى ما فيه، من بعد نسبه ما استظهره، بل عدم إمكانها على القوم،

ص: ١٢

إذ لا- ريب أن اتصاف اللفظ بوصفى الحقيقه و المجاز إنما هو باعتبار استعمال اللفظ فيما وضع له، أو فى غيره، فما لم يتحقق الاستعمال لا يتصف بشىء منهما، و لا ريب أن الاستعمال لا يتحقق إلا فى ضمن الخصوصيات، فالمتّصف بهذين الوصفين هى، لا الكلى الذى لا يمكن استعماله إلا باستعمالها، بل نسبه الاستعمال إليه- حينئذ- مجاز جدا.

و بعبارة أخرى أحسن: إنّ نظرهم فى التعريفين للحقيقه و المجاز إنما هو إلى الكلمه المستعمله، و هى لا- تكون إلا- جزئيا من الجزئيات المتشخصه الخارجيه، و هى لا يمكن صدق بعضها على بعض فيختلّ التعريف.

الثانى من وجهى الإشكال أنه يختلّ التعريف أيضا، و ينتقض بما إذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين بينهما علاقه، فاستعمل فى أحدهما لعلاقه بينه و بين الآخر، لا لكونه أحد معنييه، إذ لا ريب أنّ ذلك الاستعمال مجاز، مع أنه لا يصدق عليه تعريفه، لأنه لم يستعمل فى غير ما وضع له فى اصطلاح يقع به التخاطب، و يصدق عليه تعريف الحقيقه، مع أنه ليس من أفرادها، فلا بد من الإتيان بقيد الحيثيه كما فى التعريف الثالث، فيندفع الإشكال.

ثم إنه- قدس سره- أورد على نفسه، بأنّه ما فائده هذا الاستعمال و التعويل فيه على العلاقه مع وجود السبب المجوز له، و هو الوضع، فأجاب بأن فائدته حصول الفرق بين كلام هذا المستعمل الملتفت إلى المناسبات و العلائق بين المعانى، و بين كلام العامى المبتذل الذى لا يعرف شيئا من تلك الوجوه. انتهى.

و فيه منع جواز مثل هذا الاستعمال من وجهين:

أحدهما: كونه لغوا إذ بعد ما كان غرض المتكلم إفهام هذا المعنى، هو ينادى بإرادته من اللفظ بإطلاقه مع القرينه المعينه، فلا حاجه إلى العدول عنه إلى ما ذكره، فالفائده التى ذكرها من حصول الفرق، ففيها: أنّ استعمال اللفظ فيما يمكن فيه للعلاقه بين

المعنيين، و داعيها مما لا يمكن اطلاع المخاطب عليه حين الخطاب، بل الّذى يفهمه حينئذ إنّما هو إرادته هذا المعنى، فإن أراد المتكلم إفهامه أيضا أنى قصدت بالكلام إفهام هذا المعنى بملاحظته المناسبه لحصول الفرق المذكور، فهو من أقيح الأمور التى لا يرتكبها إلاّ السفهاء، بل إلاّ المجانين.

و ثانيهما: إن الاستعمال المجازى لا بد أن يترتب عليه ما ذكروا له من الفوائد

ص: ١٣

البديعيه، التى منها انتقال السامع من المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى، فإنه إذا قيل رأيت أسدا يرمى، فعند إطلاق الأسد ينتقل السامع إلى الحيوان المفترس، فإذا ذكر لفظ يرمى ينتقل إلى الرّجل الشجاع، و لا ريب أن هذه الفائده ممتنعه الوجود فيما فرضه - قدس سره - إذ لا - شبهه أن اللفظ المشترك إذا أطلق بلا - قرينه فهو مجمل، لا - ينتقل السامع منه إلى معنى، فإذا اقترن بالقرينه المعينه فيظهر للسامع أن المراد منه ذلك المعنى، لا أنه ينتقل من شئين إلى هذا المعنى، و يدل على ما ذكرنا أيضا أنّهم اعتبروا فى المجاز اقترانه بالقرينه الصارفه، و لا ريب أنه لا يمكن الإتيان بها فيما نحن فيه، إذ لا يتحقّق وصف الصارفيه إلاّ بعد ظهور اللفظ فى معناه الحقيقى.

المقام الثانى فى أقسامهما

أشاره

، فنقول: إنهما ينقسمان بملاحظه الواضع إلى الحقيقه اللغويه، و المجاز كذلك، و إلى العرفيه كذلك، عامّيا، و خاصّيا، و بملاحظه كثره استعمال اللفظ فى الموضوع له، أو فى غيره إلى الراجحين، أو المرجوحين، و هكذا إلى سائر التقسيمات الملحوظه على حسب الاعتبار التى ليس التعرض لذكرها بمهم.

و إنّما المهم التعرض لحال الكنايه، و تحقيق أنها من أقسام الحقيقه، و المجاز، أو واسطه.

و يقع الكلام هنا فى مقامات ثلاثه:

الأوّل فى تعريفها

، إنها على القول بكونها من أقسام الحقيقه، فهى الكلمه المستعمله فيما وضعت له فى وضع أوّل، أو فى اصطلاح يقع به التخاطب، أو من حيث إنّه ما وضعت له - على اختلاف التعاريف للحقيقه - للانتقال منه إلى لآزمه، و على القول بكونها من أقسام المجاز فهى مندرجه فى تعريف المجاز، حسب ما عرفوه على اختلاف تعاريفه قبال تعاريف الحقيقه.

و أمّا على القول بكونها واسطه، كما يظهر من متن المطول، فهى على ما عرفه الماتن: هى اللفظ المراد منه معناه و غير معناه معا،

فإنه قال: اللفظ إن أريد منه معناه وحده فهو الحقيقي، و إن أريد منه غير معناه وحده فهو المجاز، و إن أريد منه معناه و غير معناه فهو الكناية.

ثم إن خير الأقوال أوسطها، لما سيظهر لك من ضعف طرفيها، فنقول: إنه يرد على الماتن المذكور وجوه:

الأول ما ترى فيه بين تعريفه للكناية و بين تقسيمه إياها إلى قسمين:

ص: ١٤

أحدهما ما عرّفها به، و الآخر الكلمه المستعمله فى اللازم وحده، فإنّ تعريفه إنما هو للقسم الأول، و هو الكلمه المستعمله فى الموضوع له و لازمه معا، و لم يكن له شمول بالنسبه إلى القسم الآخر الذى زاده فى التقسيم.

الثانى: عدم بقاء الفرق حينئذ بين المجاز و الكناية إذا استعمل اللفظ فى اللازم وحده لصدق تعريفهما عليه حينئذ.

فإن قيل: إن الفرق بينهما ما قالوا بأن المجاز ملزوم للقرينه المعانده للمعنى الحقيقى بخلاف الكناية.

قلنا أولاً: إن هذا الفرق لفظى جئنا بفرق معنى.

و ثانياً: إنا نمنع هذا الفرق أيضاً، لأنه لا يعقل استعمال الكناية أيضاً بلا قرينه بكلا قسميها، إذ لا ريب أنّ اللفظ بوضعه لا يدل على اللازم، و لا ينصرف إليه بوجه، بل يفهم منه مجردا عن القرينه الملزوم وحده، و لا يصرف ذهن السامع إلى اللازم بوجه، فإنه لو لا- القرينه لفهم من قوله: (زيد كثير الرماد) معناه الحقيقى، فيحتمل كونه حَمَامِيًّا، أو طباخا، أو غير ذلك من أرباب الحرف التى يحصل منها الرماد كثيرا، و كذلك يفهم من قوله: (زيد جبان الكلب) معناه الحقيقى لا غير.

و كيف كان، فالانصراف من اللفظ إلى لازم معناه لا يمكن إلا بالقرينه.

ثم إذا ثبت الاحتياج إلى القرينه، فنقول: إنها إما ملائمه للمعنى الحقيقى، أو معانده له، و مانعه من إرادته من اللفظ، فإن كانت ملائمه لا يجوز كونها صارفه لذهن المخاطب إلى غير الموضوع له، مع أن الوضع يقتضى ظهور اللفظ فى إرادته الموضوع له، و لا يعقل ذلك، فإذن وجب كونها معانده لإرادته الحقيقه، فلا نعى بالقرينه المعانده إلا هذه، و لا بالمجاز إلا ما كان ملزوما لها، فانتفى الفرق.

و من هنا ظهر ضعف القول الأول أيضاً، إذ لا- يعقل الانتقال إلا باستعمال اللفظ فى اللازم مع القرينه المعانده، فيكون اللفظ مجازا.

الثالث: منافاه ما ذكره فى تعريف الكناية- من أنها الكلمه المستعمله فى الموضوع له و لازمه معا- لما أجمع العلماء ظاهرا عليه، من عدم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، حقيقه كان الزائد، أو مجازا، و المخالف فى المسأله ضعيف جدا. بحيث يقطع بالاتفاق.

أقول يمكن دفع المنافاه بأن محل النزاع هناك في جواز استعمال اللفظ في

ص: ١٥

المعنيين، أو في المعنى الحقيقي و المجازي، بحيث كان كل منهما موردا للحكم و متعلقا للإثبات و النفي، و لا ريب أنّ النظر في باب الكنايه إلى إثبات الحكم للآزم، و هو المقصود به، و لو فرض استعمال اللفظ في المعنى و لازمه معا من باب الكنايه، فهو خارج عن المتنازع فيه هناك، إذ المقصود في باب الكنايه إثبات الحكم أو نفيه بالنسبه إلى اللازم وحده. فافهم.

المقام الثاني – في أن الكنايه هل يعامل معها معامله الحقيقه، أو معامله المجاز من حيث اقترانها بالقرينه الصارفه و عدمه

، و نحن بعد ما بينا آنفا في الإشكال على القول الثالث، من وجوب الإتيان بالقرينه المعانده، فلا بد من الالتزام بالاحتمال الثاني لا غير.

المقام الثالث – في تعارض احتمال الكنايه لاحتمال غيرها من الحقيقه و المجاز.

فنقول: إذا وقع التعارض بين احتمالها مع احتمال الحقيقه، فالراجع هو إرادته الحقيقه، أما على القول الثاني فواضح، و على القول الأول فلأن الكنايه لا بد فيها من ملاحظه خصوصيه زائده على ما يلاحظ في الحقيقه، فالأصل عدمها فيتعين الحقيقه.

و أما إذا وقع التعارض بين احتمالها و احتمال المجاز، فعلى القول الأول يرجح احتمالها على المجاز، و هكذا على القول الثالث، بناء على ما قيل من الفرق بينها و بين المجاز من لزوم القرينه المعانده فيه دونها، إذ المجاز حينئذ خصوصيه زائده نشك في حصولها، فالأصل عدمها فيتعين الكنايه.

و أما على ما اخترنا من القول الثالث، فسنبطل الكلام فيه في باب تعارض الأحوال إن شاء الله، و إن لم يذكره أحد هناك.

ثم إن القول بكون الكنايه من أقسام المجاز لا نعرف له قائلًا، و إنما ألجأنا إلى اختياره للإشكالات الوارده على غيره.

و يزيد الإشكال الوارد على الماتن إشكال آخر، و هو أن الحصر – في الحقيقه و المجاز – عقلي لا يمكن فيه الواسطه، و إنما هو فيما إذا كان الحصر حاصلًا من الاستقراء، إذ لا ريب أن الحقيقه و المجاز قد عرف كل منهما بنقيض الآخر، فلا يمكن فيهما الواسطه، فينحصر المقسم فيهما عقلا، فلا بد من دخول الكنايه في أحدهما.

هذا، و لكن الإنصاف عدم ورود شيء من الإشكالات على هذا القائل، أعني

ص: ١٦

ماتن المطول، إذ الظاهر أن غرضه ليس إثبات الواسطه بين الحقيقه و المجاز.

و توضيح ذلك أن اللفظ قد يلاحظ فيه قصد المعنى منه عند إطلاقه، بمعنى إخطار ذلك المعنى بالبال عند إيجاده، فهو من هذه الحثية منحصر في الحقيقة و المجاز عقلا، و لا يمكن الواسطه بينهما لأن ما يخطر بالبال عند إيجاده إمّا معناه الموضوع له، أو غيره، فعل الأول حقيقه، و على الثاني مجاز، سواء كان ذلك الغير، المعنى المبين للموضوع له، أو المركب منهما، فحينئذ لو كان مراد الماتن من قوله: اللفظ إن أريد منه معناه وحده إلخ، هذا المعنى، فيرد عليه الإشكالات المتقدمه، مضافا إلى أن قصد المعنى الموضوع له مع غيره من اللفظ من حيث المجموع بهذا المعنى مجاز اتفاقا أو على سبيل الاستقلال، فلا يجوز جدا، لما عرفت من عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى. و قد يلاحظ باعتبار الإيراد بمعنى الغرض المطوى في نظر المتكلم الداعى له لإيجاد الكلام، فهو بهذا الاعتبار لا ينحصر في القسمين، فانه لا يكون حينئذ أحدهما نقيض الآخر حتى لا يتعقل لهما الواسطه فإن غرضه، إمّا إفاده المعنى الموضوع له مع غيره وحده، بمعنى كون ذلك الغير مقصودا من اللفظ بالمعنى المذكور و تعلق غرضه بإفادته وحده أيضا، و إمّا إفاده المعنى الموضوع له مع غيره بأن يكون المعنى الموضوع له مقصودا من اللفظ بالمعنى المذكور، لكن الغرض لم يتعلق بإفادته وحده، بل بإفادته و إفاده غيره معا، و إمّا إفاده غير الموضوع له وحده بمعنى أن يقصد من اللفظ المعنى الموضوع له، لكن الغرض تعلق بإفاده غيره وحده، و إمّا إفاده غير الموضوع له، بأن استعمل اللفظ، و قصد منه غير الموضوع له، و تعلق الغرض بإفاده غير ذلك الغير المناسب له، إما وحده أو معا، و هذا الأخير بناء على جواز كون الكنايه من المجاز.

و كيف كان، فعلى الأول: اللفظ حقيقه بالمعنى الأخص، يعنى قبال الكنايه، و كذلك مجاز على الثانى.

و على الثالث: فهو، و إن كان حقيقه بالمعنى الأعم، لكنّه بالاعتبار الثانى ليس حقيقه، و لا مجازا على الاعتبارين، بل كنايه.

و كذلك الرابع (1) و على الخامس بكلا قسميه مجاز بالمعنى الأعم، و كنايه بالمعنى الأخص الذى لوحظ بالاعتبار الثانى، لكن إطلاق الكنايه على ما إذا تعلق الغرض بغير المقصود من اللفظ حقيقه أو مجازا فيما إذا وقع اللفظ فى سياق الاخبار، و كان ذلك الغير

١- حسب الظاهر ان تقرير الوجه الرابع سقط من نسخه الناسخ و ما كانت عندنا نسخه الأصلية.

ص: ١٧

من لوازم المخبر به، لا- الخبر فإن اللفظ إذا أريد منه غير المقصود منه، بمعنى تعلق غرض المتكلم بغيره، فذلك اللفظ: إما فى مقام الإنشاء، أو فى مقام الإخبار، فعلى الأول يسمى إكراها، و على الثانى إمّا أن يكون ذلك الغير من لوازم الخبر، فيسمى توريه أو من لوازم المخبر به فيسمى كنايه.

ثم إنا إن قلنا بجواز الكنايه من المجاز أيضا، فتكون نسبة الكنايه مع كل من الحقيقه و المجاز بالاعتبار الأول عموما من وجه.

و ان قلنا بعدمه و اختصاصها بالحقيقه فيكون نسبتها معها العموم المطلق لأنه كلما صدقت عليه الكنايه تصدق عليه الحقيقه بالمعنى الأعم و لا عكس كليا.

و كيف كان فالحقيقه و المجاز بهذا الاعتبار قد عرفت ما بينهما من الواسطه، فحينئذ قول الماتن: إنَّ اللفظ إن أريد منه معناه وحده إلخ، ناظر إلى هذا الاعتبار فإنَّه أراد بالإراداه الغرض، كما ذكرنا، و لا ينبغي الاستيحاش في استعمال الإراده في هذا المعنى لاستعماله فيه في كلام الفقهاء- رضوان الله عليهم- في بيع المكره حيث إنهم حكموا بصحة بيعه إذا لحقه الإجازة بعد الإكراه، مع تصريحهم بأنَّ المكره لم يرد من العقد التمليك، فإنها لو لم تحمل على ما ذكرنا لا وجه لصحة بيعه حينئذ أصلا، إذ الإجازة بنفسها ليست ناقله، بل هي شرط الصحه، فلو كان المكره لم يقصد شيئا أصلا من اللفظ لم يترتب على الإجازة شيء، فيكون غرضهم أنه قصد مدلول اللفظ، لكنه لم يرد ترتب أثره عليه، و لم يكن غرضه الرضا بذلك.

و كيف كان، فإذا عرفت ذلك كله تقدر على دفع الإشكالات الواردة عليه.

و لا بأس بالتعرض لدفع كل منها مفصلا.

فنقول: أما الجواب عن الإشكال الأول، فبأن تعريفه للكنايه بما ذكره في المتن، إنما هو نظرا إلى الغالب منها، فلا منافاه بينه و بين تقسيمهم إياها إلى القسمين، على أن القسم الثاني منها و هو اللفظ المراد به لازم المعنى وحده قد أنكروه بعضهم.

و أما الجواب عن الإشكال في الفرق المذكور، فبأنه لا وجه لمنع الفرق، فإن الكنايه و إن كانت لا بد فيها من القرينه أيضا، كما في المجاز، إلا- أنه فرق بين القرينتين، بأن قرينه المجاز معانده لقصد المعنى الموضوع له، بالمعنى الذي ذكرنا، بخلاف قرينه الكنايه، فإنها ليس معانده لذلك بوجه، بل هي معانده لتعلق الغرض بغير اللازم، و هو المعنى الموضوع له في الصورة المفروضه.

ص: ١٨

و أما في الصورة الأولى، و هي ما إذا أريد من اللفظ معناه و غير معناه، بمعنى تعلق الغرض بإفاده كليهما، فلا معانده لها لتعلق الغرض بالمعنى الموضوع له أصلا، بل فائدتها حينئذ إفاده أن الغرض تعلق بإفاده غير المعنى أيضا.

و كيف كان فقرينه الكنايه يؤتى بها بحسب الأغراض المطويه في نفس المتكلم، و بمقدار رفع الحاجه من إفاده هذه الأغراض، و قرينه المجاز يؤتى بها بحسب عدم قصد المعنى الموضوع له بالمعنى الذي ذكرنا.

و من هنا ظهر ما في كلام سلطان المحققين في الفرق بينهما بأن قرينه المجاز، هي التي تعاند إراداه المعنى الموضوع له على وجه الإطلاق، و قرينه الكنايه إنما هي تعاند إرادته وحده.

و أما الجواب عن الإشكال الثاني، فبأنه إذا استعمل اللفظ في اللازم وحده بمعنى أنه قصد منه ذلك كذلك، فلا تصدق عليه الكنايه، لما عرفت من اعتبار التغاير بين المستعمل فيه اللفظ و بين الغرض.

و أما الجواب عن الإشكال الثالث فبما عرفت، من أن غرضه من الإراده هو تعلق الغرض، و لا ريب أن تعلق الغرض بالمعنى و بغيره غير استعماله فيهما. هذا، مع أنك علمت أن المستعمل فيه في تلك الصورة هو المعنى الموضوع له لا غير.

و أما الجواب عن الإشكال الرابع العذى زدناه أخيراً، فبأن تقسيم اللفظ بهذا الاعتبار ليس دائراً بين النفى و الإثبات بالنسبه إلى الحقيقه و المجاز كما عرفت.

هذا، ثم إنه قد يستشكل فى أنه إذا كان الغرض إفاده اللازم، فلم لا يستعمل اللفظ فيه و يقصد منه؟ فما فائده قصد المعنى الموضوع له اللفظ منه، مع أن الغرض إفاده غيره؟

لكنه يندفع لما سيجى ء فى محله- إن شاء الله- من أنه شبهه فى مقابل البديهة.

المقام الثالث من المقامات المرسومه للحقيقه و المجاز فى أحكامهما.

إشاره

و يقع الكلام هنا فى جهتين:

إحداهما: نظير الشبهه الحكميه لرجوعها إلى الشك فى فعل الواضع.

و الأخرى: نظير الشبهه الموضوعيه لرجوعها إلى الشك فى مراد المتكلم بعد إحراز الجبهه الأولى.

فلنقدم الكلام فى الجبهه الأولى

إشاره

، فنقول: إنه إذا شك فى وضع لفظ لمعنى فطريق معرفته أمور:

ص: ١٩

منها: ما يفيد القطع كتخصيص الواضع، و النقل المتواتر، أو نقل الواحد المحفوف بقرائن قطعيه.

و منها: ما يفيد الظن كنقل الآحاد الغير المحفوف بالقرائن، و العلائم المعروفه التى سيجى ء، تفصيلها من التبادر، و عدم صحه السلب، و غيرهما من العلائم.

أمّا الطائفه الأولى فالنزاع فيها صغرى، إذ بعد إحراز صغرياتها لا يعقل المنع من العمل بها.

و أمّا الطائفه الأخرى

إشاره

فالنزاع فيها كبروى راجع إلى حجيتها و عدمها بعد إحرازها، و لَمَّا كان بيان حال الصغريات فى الطائفة الأولى موكولا إلى ملاحظه الخصوصيات اللاحقه للموارد الشخصيه، و لم تكن لمعرفتها ضابطه كليه يرجع إليها، لاختلافها باختلاف الموارد و الأشخاص، إذ ربما يطلع أحد على التواتر، أو تنصيب الواضع، أو القرائن القطعيه، و لم يطلع عليها غيره، فلم يكن للتعرض لها مجال فيما نحن فيه من المقام المعدّ لبيان كليه يعول عليها فى الموارد الشخصيه، و لذلك فلنعرض عنها فنوجه الكلام و نسوقه إلى الطائفة الثانيه.

و لنقدم الكلام فى القسم الأوّل منها، و هو نقل الآحاد

إشاره

، و قبل الشروع فى الاستدلال، و ذكر الأقوال لا بد من تحرير محل النزاع.

فنقول: إن اللفظ الذى ينقل وضعه الآحاد، إمّا من موضوعات الأحكام الشرعيه الكليه كألفاظ الكتاب و السنه، و إمّا من موضوعات الأمور الخارجيه المتضمنه للأحكام الشرعيه الجزئيه، كالألفاظ الوارده فى مقام الأقارير و الدعاوى و أمثالهما، كما إذا أقر أحد لآخر بشىء، و لم نعلم مراده من جهه الاشتباه و الشك فى وضع اللفظ الدال على المقرّ به، كأن أقرّ بأن لزيد عندى دينارا مثلا، ثم عبّر عنه بمقدار من الدرهم لا ندرى أن الدينار موضوع لهذا المقدار، أو لأزيد منه، فترجمه أحد بمقدار ناقلا أن الدينار موضوع فى لغه العرب لكذا.

و على التقديرين، الناقل للوضع، إمّا أن يكون جامعا لشرائط حجيه الخبر، المقرره فى بحث خبر الواحد، أو لا- يكون فىكون الصور أربعا.

إحداها و هى- ما إذا كان الناقل جامعا لشرائط الحجيه و كان اللفظ الذى ينقل وضعه من موضوعات الأحكام الشرعيه الكليه- خارجه عن محل النزاع فيما نحن فيه هنا، لأن البحث عن خبر الواحد يغنى عن البحث فيها بخصوصها هنا، لأن أدله حجيه

ص: ٢٠

خبر الواحد الداله على قبول قول العادل مثلا، و ترتيب الأحكام الشرعيه عليه، لا تفرق بين الأحكام المترتبه على قوله مطابقه، أو التزاما و البواقى داخله فيه، و أيضا النزاع فيها فيما إذا كان الناقل ناقلا عن حسه، لا عن حدسه و رأيه، إذ لا عبره برأيه إجماعا، فلذا قدحوا فى نقل أبى عبيده حيث إنه كان ينقل بعض الأوضاع عن رأيه، مع أنه من الأجلاء، و أهل الخبره و كان خيرا غايه الخبره.

فإذا عرفت محل النزاع، فالمشهور حجيه الظن بالوضع الحاصل من خبر الواحد فى الجملة، قبالا لما ادعى بعض من السلب الكلى و للأوّل وجوه:

و طريق تحصيل الأول الرجوع إلى أقوال العلماء، و إلى الإجماعات المنقولة من أصحابنا، و من المخالفين أيضاً، بحيث يحصل بملاحظه كثرتها القطع باتفاق كلمه جميع العلماء على حجيه قول الناقل للغه، و لو كان واحدا لا يحصل من خبره القطع.

فمن الناقلين للإجماع من أصحابنا السيد المرتضى قدس سرّه على ما حكى عنه فى بعض كلماته، بل ظاهر كلامه المحكى اتفاق جميع المسلمين، و منهم الفاضل السبزواري، و منهم السيد البغدادي (١) رحمه الله فى المحصول، و منهم العلامة (٢) قدس سره فى النهايه، و منهم المدقق الشيروانى (٣)، و من المخالفين العدى ببالنا الآن العضدى، قال: إنّنا نقطع أن العلماء فى الأعصار، و الأمصار كانوا يكتفون فى فهم معانى الألفاظ بالآحاد، كنقلهم عن الأصمعى، و الخليل، و أبى عبيده.

و طريق تحصيل الثانى التتبع فى أحوال السالفين إلى زماننا هذا، فإن المتتبع يراهم عاملين و آخذين بخبر الواحد الغير المفيد للعلم من دون نكير من أحدهم على الآخر، حتى أنه لو اتفق التشاجر، و الجدل فى لفظ، و أخذ أحد المتخاصمين بكلام

١- المحصول فى علم الأصول مخطوط: ١١-١٢. و إليك نصّه: و منها: نقل الأئمة الثقات الضابطين المعتمدين كابن الأثير، و الجوهري، و الأزهرى، و صاحب القاموس، و الفيومى، و أضراب هؤلاء من المتقدمين و المتأخرين، و ان كان آحادا لغلبه الظنّ و اطمئنان النفس بعدم ردّ المتأخر، فإنّ الناس رقباء بعضهم على بعض و خاصّه ما اتفق عليه اثنان منهم أو جماعه، بل ربما أفاد القطع، كيف لا- و ما كان ليحكم أحدهم إلّا بما تواتر لديه، أو تكثّر النقل عليه. إلى أن قال: و لذلك استمرت طرائق العلماء الدّيانين على الأخذ منهم و الاعتماد عليهم.

٢- نهايه الوصول إلى علم الأصول: مخطوط مبحث الوضع منه.

٣- حاشيه الشيروانى على المعالم: مخطوط.

ص: ٢١

لغوى لارتفع النزاع، و لا يدعى صاحبه أنه من الآحاد و لا يجوز عليه الاعتماد.

الثانى: من الوجوه تقرير المعصوم عليه السلام تدوين كتب اللغه المدونه فى عصره، مع أن أكثر اللغات المدونه فيها بل جلّها- إن لم نقل كلها- كانت منقوله بنقل الآحاد، فإن أوّل تدوينها كان فى ذلك الزمان.

الثالث: قياس ما نحن فيه بخبر الواحد فى الأحكام الشرعيه لاشتراكهما فى مناط الحجيه.

الرابع: أولويه حجيه خبر الواحد فيما نحن فيه منها فى الأحكام الشرعيه، إذ الاهتمام فيها أكثر منه عند الشارع فيما نحن فيه. هذا الوجه ذكره الشيخ محمد تقى قدس سره.

الخامس: إن خبر الواحد فى الأحكام الشرعيه التى هى الأصل حجّه، فلو لم تكن حجّه فيما نحن فيه لزم مزيه الفرع على الأصل.

هذا، و فى كل واحد من تلك الوجوه نظر.

أما الإجماع القولى فلأن طريق تحصيله ليس بحيث نقطع منه باتفاق جميع العلماء، فان العلماء القائلين بحجيه الخبر فيما نحن فيه، فهم أولًا: ليسوا بحد يحصل من كثرتهم القطع بذلك، فإنهم طائفه من الأصوليين الذين هم أمثالنا، و ذهبوا إلى ذلك من باب اجتهادهم.

و ثانيا: إن الذى يفيد الفائده فيما نحن فيه، إنما هو اتفاق قول الصحابه و التابعين رضوان الله عليهم.

و أما الإجماعات المنقولہ فنقول:

أولًا: إنه لم يتحقق لنا أن معاهد إجماعاتهم خبر الواحد، و لو لم يفد العلم.

و فيه نظر لتصريح بعض الناقلين بالظن فى كلامه.

و ثانيا: إن هؤلاء الناقلين للإجماع هم طائفه من الأصوليين، و قد عرفت ما فيه، مع أنهم ليسوا بحدّ فى الكثره بحيث نقطع بأن الصحابه و التابعين أيضا كانوا متفقين مع جميع علماء الأئمّه، حتى يكشف عن رضا المعصوم عليه السلام.

و أما الإجماع فعلى تسليمه جهته مجمله، إذ لم نعلم من حال المجمعين أنّ عملهم كان لقيام الدليل عندهم على حجيه الخبر، أو كان من جهه اللابديّه و انسداد باب العلم.

ص: ٢٢

و هكذا الجواب عن التقرير لعدم العلم بجهته.

و أمّا الوجه الثالث و الرابع، فالجواب عن أولهما بعد منع كليهما من جهه بطلان القياس، بإبداء الفارق بين خبر الواحد- فيما نحن فيه- الذى هو محل النزاع و بينه فى الأحكام الشرعيه، إذ الذى ثبت حجّيته فيها إنّما هو خبر الواحد الجامع لشرائط الحجيه، مع كون متعلّق خبره الحكم الشرعى الكلى، و الذى فيما نحن فيه فاقد لأحد القيدین لا محاله، فإنه إما فاقد لشرائط الحجيه، أو القيد الثانى.

و عن الثانى منهما بأنّ هذه أولويه ظنيه، لا يعتمد عليها، سيّما فى المسأله الأصوليه.

و أمّا الوجه الخامس: ففيه: أنّ الأحكام الشرعيه ليست أصلا بالنسبه إلى اللغات التى هى من المبادئ، بل الأمر بالعكس، فإن الأصل ما يبتنى عليه شىء، و هذا المعنى موجود فيما نحن فيه بالنسبه إلى الأحكام الشرعيه، و يكون الأحكام الشرعيه فروعاً لما نحن فيه لكونها من نتائجه، و لا ريب أنّ النتيجة فرع المقدمات.

و إن كان مراده من كون الأحكام الشرعيه أنّها أهمّ و أشرف عند الشارع، فهو مع أنه خلاف وضعه، و اصطلاح جديد فى الأصل، يرجع إلى الوجه الرابع، و قد عرفت ما فيه، و هذا الوجه لعلّه من صاحب المناهل (قدس سره). هذه أدلّه المثبتين.

و أمّا أدلّه النافين الذين نحن منهم تبعاً للشيخ الأستاذ (قدس سره)، الأصل أعنى أصله حرمة العمل بالظن إلاّ ما أخرج الدليل،

ثم إنّ هذا كله بناء على حججه خبر الواحد فيما نحن فيه بالخصوص، مع قطع النظر عن مقدمه الانسداد، وإلاّ فيملاحظتها على فرض جريانها فالظاهر، بل الحق حجيته.

ثم إنّ دليل الانسداد، كما يتصور جريانه في نفس الأحكام الشرعيه، كذلك يتصور في الأدلّه، و الطرق الشرعيه، و كذلك في الموضوعات الصرفه، و هكذا في الأمور المستقبليه كالظن بالسلامه، و بقاء المكلف على شرائط التكليف في الآن اللاحق، فإنه مما انسدّ فيه باب العلم، فيجرى فيه دليل الانسداد، فيجب على المكلف البناء على إتيان المأمور به في أول وقته، مع الظن بسلامته، و بقاءه على شرائط التكليف إلى آخر الوقت كما في الحائض، حيث إنّها مع احتمالها لكونها حائض في الغد يجب عليها

ص: ٢٣

الإسك من الليل، و كذا يجرى في الموضوعات المستنبطه المعبر (١) عنها باللغات.

ثم إنّ ثبت حججه الظن من باب الكشف، بمعنى أنه انكشف بحكم العقل بملاحظه دليل الانسداد، أن الشارع جعل الظن حجّه في الجملة، يصير ذلك كالتقصيه المهمله لا بد من الأخذ بالمتيقن.

و إن ثبت ذلك بطريق الحكومه، بمعنى أنه حكم العقل بجواز العمل بالظن و قبح العقاب على مخالفه الواقع، فيعمّ الحججه لكل ظن لم يقم دليل على عدم اعتباره بالخصوص كالظن القياسى.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ تقرير جريان دليل الانسداد على وجوه ثلاثه:

أحدها: ما قرره المحقق القمى (٢) رحمه الله، من إجرائه في نفس الأحكام الشرعيه، و هو مركب من مقدمات ثلاث:

إحداها: العلم الإجمالى بثبوت تكاليف لا نعلمها بعينها.

و ثانيها: انسداد باب العلم بها.

و ثالثها: بطلان الرجوع إلى البراءه، لاستلزامه الخروج عن الدين. و عدم وجوب الاحتياط، لعدم مساعده دليله فيما نحن فيه. فتلك المقدمات الثلاث تنتج حججه كلّ طريق يفيد الظن بتلك الأحكام، و من الطرق خبر الواحد عن أوضاع ألفاظ الكتاب و السنه، فإنه مستلزم للظن بالأحكام، فيكون حججه.

و ثانيها: ما قرره بعض من إجرائه في الطرق الشرعيه فهو مركب من مقدمات أربع:

إحداها: العلم الإجمالى بتعبّد الشارع إيانا بطرق لا نعلمها بعينها.

و الثانيه: شدّه الاحتياج إليها.

و الثالثة: انسداد باب العلم بها.

و الرابعة: عدم مساعده أدلّه الأصول العمليه على وجوب العمل بمقتضاها حينئذ، فلا يجب الاحتياط، فيثبت أن الظن حجه فى تشخيص الأمارات، فيقال إنّ خبر الواحد فى اللغات مظنون الاعتبار و الحجيه فيكون حجه.

١- فإنّ الموضوع المستنبط لا يختصّ إطلاقه على ما استفيد من ألفاظ الكتاب و السنّه كما توهم بل يعمّ كلّ اللغات منه طاب ثراه.

٢- القوانين: ٥٥، عند قوله: فنقول: إنّ من اليقينيّات أنا مكلفون بما جاء به محمّد صلى الله عليه و آله إلخ.

ص: ٢٤

و ثالثها: ما قرّره الشيخ محمد تقى (١) من إجرائه فى خصوص اللغات. و هو مركب من مقدمتين:

إحدهما: الانسداد الغالبى فى معرفه اللغات بمعنى انسداد باب العلم فى غالبها.

و الأخرى: شدّه الاحتياج إليها، فإنّ الانسداد بمجرّده لا يكفى فى إثبات اعتبار الظن بها، بل لا بد من ضميمه الاحتياج البالغ حد الشده لا الاحتياج أحيانا أيضا، فإنه بدون وصوله حد الشده لا يقتضى ذلك.

هذا، و فى كل من وجوه التقرير نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّ الانسداد فى نفس الأحكام لا يقتضى كون الظن طريقا و حجه فى معرفه اللغات، بل مقتضاه اعتباره فى نفس الأحكام، و الظن الحاصل من خبر الواحد عن وضع اللفظ بالحكم الشرعى معتبر، من جهه أنّه ظن بالحكم الشرعى، لا من حيث أنّه فى اللغه.

و أمّا الثانى: فإنّ أريد به إجراؤه فى الطرق الشرعيه إلى الأحكام الشرعيه، فما نحن فيه خارج عنه، فإنّ خبر الواحد فيما نحن فيه- على فرض اعتباره- طريق إلى معرفه اللغات، و هى ليست من الأحكام الشرعيه فى شىء، و إن أريد به إجراؤه فى الطرق الشرعيه إلى معرفه اللغات:

ففيه أولا: منع المقدمه الأولى إذ لا علم لنا، بل و لا ظن بأن الشارع جعل طرقا إلى معرفه اللغات.

و ثانيا: على فرض تسليمها لا- بد من قيام الأماره الظنيه على حجيه خبر الواحد فى اللغات، فإنّ نتيجه الدليل حجيه الظن فى تشخيص الأمارات المعتبره من الشارع فى معرفه اللغات التى نعلمها إجمالا، فكلما قامت الأماره الظنيه على أن هذا الشىء من تلك الأمارات المعلومه إجمالا يكون ذلك الظن حجه، فيثبت حجيه هذا الشىء الذى قامت الأماره الظنيه على تشخيصه، و تعيين أنه من تلك الأمارات المعلومه بالإجمال.

و لا ريب أنه لم تقم أماره على حجيه خبر الواحد مطلقا فى اللغات، فلا يثبت حجيه خبر الواحد مطلقا فى اللغات. نعم الموجوده

١- في هدايه المسترشدين: ٤١، فانه قال: ثم انّ لمعرفه كلّ من الحقيقه و المجاز طرقا عديده إلى ان قال: ثانيها النقل المتواتر و ما بمنزله من التسامع و التضايفر أو الآحاد و حجّيه الأوّل ظاهره الا أنّه قد يناقش في وجوده و يدفعه بملاحظه الوجدان و يدل على حجّيه الثاني عموم البلوى باستعلام اللغات و عدم حصول الغناء عنها مع انسداد طريق القطع في كثير منها فلا مناص من الأخذ بالظنّ فيها.

ص: ٢٥

أصل الخبر، و هي الإجماعات المنقوله كما مرّت آنفا. فذلك التقرير على تسليم المقدمه الأولى يفيد حجّيه قول أهل الخبره. و أمّا الثالث، فلمنع المقدمه الأولى، فإن الاشتباه و الشك إمّا في معاني الهيئات، فلا ريب أن العلوم العربيه كافله لها بما لا مزيد عليه، بحيث يحصل القطع منها بالمعنى الهيئي، لأنّ جلّ مسائلها متفق عليها بين أهلها، و لو فرض الخلاف و التعارض في بعضها فهو نادر جدّاً، لا يوجب المصير إلى الظن المطلق.

و إمّا في معاني المواد، فلا ريب أنّهم ضبطوها، و دوّنوا الكتب لبيانها بحيث يحصل لنا القطع من قول لغوي واحد بلا معارض، فكيف بما انضم إليه غيره لعدم احتمال الداعي لهم إلى تعمّد الكذب، فإن أكثرهم و إن كانوا فاسقين، إلاّ أن الفسق لا يكون داعياً إلى الكذب، و لا مقتضياً له، و غيره معلوم العدم منهم، و احتمال الخطأ بعيد عن الذهن جدّاً.

و أمّا صورته اختلافهم في معنى، أو عدم تعرضهم لمعنى، فهما مع ندرتهما يمكن تحصيل العلم في هاتين الصورتين بالمعنى من الاستعمالات العرفيه المتعارفه، و الرجوع إلى علائم الوضع، و لو فرض عدم وجود استعمال متعارف، فهو لا يوجب المصير إلى الظن المطلق لندرته.

و كيف كان، فلا نظن بحجّيه مطلق الظن في الأوضاع اللغويه، كالظن الحاصل من الشهره و القياس و نحوهما.

نعم ربّما يوجد في كلماتهم، خصوصاً المتأخرين، و سيّما المقارنين لعصرنا، الاستدلال على التحويل على بعض الظنون، بأن المدار في مباحث الألفاظ على الظن.

لكننا نعلم أنّ كثيراً من الظنون لا يقولون بها، مع أنّها ليست من المنهية عنها.

الا- أن يقال: إنّ الظن الحاصل من قول أهل الخبره هو القدر المتيقن على تقرير الكشف، و أقوى من غيره على تقرير الحكومه، فيقتصر فيما خالف الأصل عليه.

و فيه ما لا يخفى من المنع، لأنّ الأوّلويه المذكوره غير معلومه، و إن كانت مظنونته، و الأقوائيه أيضا غير مطّرده، إذ الظن الحاصل من الشهره لا يقصر عن الظن الحاصل من قول آحاد النقله.

تنبيهات:

الأول:

إشاره

إنه بعد فرض حجيه قول أهل الخبره، أو مطلق خبر الواحد فإن فرض الخبر بلا معارض، فلا إشكال في جواز العمل به.

ص: ٢٦

و أما إذا وقع التعارض بينه و بين خبر آخر، فالكلام يقع في مقامين:

الأول: فيما إذا كانا متساويين متكافئين لا مزيه لأحدهما على الآخر أصلا أو كانت وليست معتبره.

الثاني: في أن الترجيح معتبر في تعارض قول النقله أولا.

أما المقام الأول

: فهو ليس عنوانا مستقلا، بل هو من جزئيات مسأله التعارض بين الطريقتين الشامله لما نحن فيه، و للطرق إلى الأحكام الشرعيه.

فنقول: إنهم اختلفوا في أنه إذا تعارض الدليلان، و الحجتان بحيث لا يمنع من العمل بكليهما إلا تعارضهما، بمعنى أن وجوب العمل بكل واحد منهما مانع عنه في الآخر على أقوال ثلاثه:

الأول: التوقف فيهما بالنسبه إلى إثبات مؤدى كل منهما بالخصوص، و العمل بما تقتضى الأصول العمليه، مع عدم جواز الرجوع إلى الثالث.

الثاني: التخيير في إثبات الآثار من مؤداهما بالخصوص.

الثالث: التساقط، و فرضهما كأن لم يكونا، و الرجوع إلى الأصول العمليه، و العمل على مقتضاها.

فنقول: إن ثبت اعتبارهما من باب حكم العقل من جهه دليل الانسداد من باب الحكومه، فالحق التساقط، لأن حكم العقل حينئذ منوط بوصف الظن الفعلى، و مع التعارض لا- يحصل الظن من شىء منهما مع تكافئهما، سواء كان من جهه انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيه، أو بالطرق الشرعيه، أو بخصوص اللغات. و إن كان من جهه حكم العقل من باب الكشف، فيكون الحكم ما سنذكر، على فرض اعتبارهما من باب الدليل الخاص، و من باب الظن النوعى، فإن العقل يكشف عن أن الشارع جعل قول النقله حجه من باب الظن النوعى. و إن ثبت اعتبارهما من باب الدليل الخاص، فإن كان اعتبارهما حينئذ من باب الظن الشخصى الفعلى، فالحق التساقط أيضا، لعدم حصوله من شىء منهما حينئذ. و إن كان من باب الظن النوعى، فالحق التوقف في إثبات شىء

ء من مؤداهما بالخصوص، و الرجوع إلى الأصول العمليه فى مؤداهما.

و أما بالنسبه إلى الثالث فهما دليل على نفيه، لا يجوز الرجوع إلى الأصول العمليه المثبتة له.

و وجه ذلك: أنّ المفروض قيام الدليل الخاصّ على اعتبارها، و أنّه لا مانع

ص: ٢٧

من وجوب العمل بكلّ منهما فعلا، إلاّ وجوب العمل بالآخر، و لا ريب أنّ معنى حجيتهما وجوب العمل بمدلولهما مطابقه، و تضمنا، و التزاما، لكن التعارض منع من العمل بهما مطابقه، و اما العمل بمدلولهما التزاما و هو نفى الثالث فلا مانع منه، بل هما معا متفقان فى ذلك، فلا يجوز الرجوع إلى الأصول المخالفه لكليهما.

و من هنا ظهر فساد ما ذهب إليه بعض الأعلام، و تبين أنه غفله منهم.

فمن الغفلات ما صدر عن المحقق القمى رحمه الله فى اختياره التخيير فيما نحن فيه، لأنك عرفت من أن مقتضى القاعده و الأصل الأوّلى هو التوقف، و عدم الرجوع إلى الثالث، لا التخيير فكأنه - قدس سرّه - زعم أن التخيير هو الأصل، فلذا بعد اختياره فى تعارض الخبرين طرّده إلى تعارض الآيتين، ثم إلى ما نحن فيه.

و من الغفلات ما ذهب بعضهم بين ما ثبت حجيتة بالإجماع، و بين ما ثبت حجيتة بالدليل اللفظى، فاختر التوقف فى الثانى، دون الأوّل، و حكم بالتساقط فيه، فإنك قد عرفت أن المفروض قيام الدليل على حجيتهما، و وجوب العمل بهما بحيث لا يكون حجيه أحدهما مشروطا بعدم المعارض، بل التعارض منع من وجوب العمل بكل منهما عينا و فعلا على المكلف، لا من أصل الحجيه، و حينئذ لا فرق بين الدليل اللفظى و بين غيره، فلو فرض قيام الإجماع على حجيه أحدهما، لو لا معارضته بمثله، فهو خارج عن باب التعارض، كما هو واضح.

و من الغفلات ما ذهب إليه بعض المتأخرين (١)، مما حاصله أن من شرائط حجيه قول النقله فى اللغات عدم ابتلاء قوله بمعارضه مثله.

و منها: عدم ما يوجب الريب فيه، يعنى لا يكون له موهن.

و منها: عدم التمكن من الأمارات المعموله فى تشخيص الحقيقه و المجاز، كالتبادر، و عدم صحه السلب، و غيرهما، و لم يحتج على اعتبار الشرطين الأولين،

١- و هو صاحب الفصول: ٢٥ قال فى علائم الحقيقه و المجاز: منها: نصّ أهل اللغه عليه مع سلامته من المعارض، و ممّا يوجب الريب فى نقله. إلى أن قال: ثمّ التعويل على النقل مقصور على الألفاظ التى لا طريق إلى معرفه حقائقها و مجازاتها إلاّ بالنقل، و أمّا ما يمكن معرفه حقيقته و مجازة بالرجوع إلى العرف، و تتبع موارد استعماله حيث يعلم، أو يظن عدم النقل فلا سبيل إلى التعويل فيه على النقل، و من هذا الباب أكثر مباحث الألفاظ المقرّره فى هذا الفن، كمباحث الأمر، و النهى، و العام، و الخاصّ،

ولهذا تراهم يستندون في تلك المباحث إلى غير النقل. و السّر في ذلك أن التعويل على النقل من قبيل التقليد، و هو محذور عند التمكن من الاجتهاد، و لأن الظن الحاصل منه أضعف من الظن الحاصل من غيره، كالتبادر، و عدم صحه السلب، بل الغالب حصول العلم به فالعدول عنه عدول عن أقوى الأمارتين إلى أضعفهما و هو باطل.

ص: ٢٨

فكأنه أرسلهما إرسال المسلمات، لكنه (قدّس سرّه) احتجّ على اعتبار الشرط الثالث بوجهين:

الأول: أن إعمال علائم الوضع، و تحصيل الظن منها بالوضع اجتهاد، و الأخذ بقول النقلة تقليد، و الأول مقدم على الثاني.

الثاني: أن الظن الحاصل بسبب العلائم أقوى من الظن الحاصل من قول النقلة. ثم قال: و لذا ترى أن أحدا- من العلماء في باب العام و الخاصّ - لم يأخذ بقول أحد من نقله اللغه، بل تشبثوا بالعلائم. ثم قال: ثم إذا وقع التعارض بين أقوال النقلة يجب الجمع بينهما، و إن لم يمكن الجمع، فإن كان أحدهما مثبتا و الآخر نافيا يقدّم الأول على الثاني، و إلا فيجب الأخذ بالمرجحات. انتهى كلامه رفع مقامه.

نقول: إن في كلامه مواقع للنظر بل المنع:

منها: ما اشترط من عدم المعارضه بالمثل، فإننا إن بنينا على اعتبار قول النقلة من باب دليل العقل، فمن الظاهر الواضح أنه من باب الحكومه، فيدور حكم العقل مدار الظن الشخصي، فحينئذ هذا الشرط من شروط تحقق موضوع الحججه، لا من شرائط الحججه، و كذا إذا كان من باب الظن الخاصّ من باب الظن الشخصي، و إن بنينا على اعتباره من باب الظن الخاصّ، و من باب الظن النوعي، فلا- ريب حينئذ في هذا الشرط بوجه، فإن المعارضه بالمثل من موانع وجوب العمل عينا، لا من شرائط الحججه، كما مرّت الإشارة إليه، و هذا الاشتراط لازمه الالتزام بالتساقط في محل التعارض، مع أننا أخذنا الاعتراف منه بالتوقف، و أنه قائل به و معه لا يستقيم هذا الاشتراط.

و منها: اشتراط الشرط الثاني فإنّ الإشكال فيه أيضا بعين ما مرّ من أنه إن كان اعتبار قول النقلة من باب دليل العقل، أو من باب الظن الخاصّ المنوط بالظن الشخصي، فيرجع هذا الشرط إلى شروط تحقق الموضوع لا شرط الحججه، و إن كان من باب الظن الخاصّ النوعي، فلا معنى لهذا الاشتراط.

اللهم إلا- أن يكون مذهبه اعتباره من باب الظن النوعي، لكن لا بنحو ما ذهب إليه المشهور حيث إنهم يعتبرونه حتى في صوره الظن بالخلاف، بل بمعنى اعتباره مشروطا بعدم الظن بالخلاف، و مع وجود الموهن نظن خلافه، و الظاهر أنّ مذهبه هنا ذلك، كما اختاره أيضا في ظواهر الألفاظ فحينئذ نطالبه بدليل هذا المذهب.

و منها: اشتراط الشرط الثالث، فانه بناء على اعتباره من باب الظن المطلق،

ص: ٢٩

فلا ريب أنّ هذا الشرط من شروط تحقق الموضوع، فإنّ العلامات القطعية على المختار عندنا، و معها لا يحكم العقل بجواز العمل بالظن.

و بعبارة أخرى: العقل يحكم من باب مقدمه الانسداد، فعدمها شرط تحقق موضوع الانسداد، و أمّا بناء على اعتباره من باب الظن الخاصّ، فلا معنى لهذا الاشتراط بوجه، إذ معنى اعتبار الظن الخاصّ اعتباره في صورته التمكن من تحصيل العلم، و الشارع إنّما جعله حجة مع أنه الفرض فحينئذ لا معنى لهذا الاشتراط، إذ لا يجب تحصيل العلم حينئذ حتى يقال: إنه معتبر فيما لم يمكن تحصيل العلامات و إعمالها.

هذا مع ما في الوجهين اللذين استدل بهما من الضعف:

أمّا الأول: فلأنّه إن اعتبر قول النقلة من باب العقل، فلا معنى للقول بكونه تقليدا، إذ بعد حكم العقل بملاحظته -مقدمات أربع- على اعتباره، فالأخذ به أخذ بالدليل القطعي، و ليس فيه تقليد أصلا. و إن كان من باب الظن الخاصّ، فبعد قيام الدليل الخاصّ على اعتباره، لا يقال بأنه تقليد. كيف؟ و لو كان ذلك تقليدا، لكان جميع المجتهدين مقلّدين حيث إنهم يعملون بالأخبار و الآيات مع أنّ اعتبارهما، إمّا من باب الظن المطلق، أو من باب الظن الخاصّ.

و أما الثاني: ففيه أولا: أنّ القول بأنه أقوى من قول النقلة التزام بكون العلامات مفيدة للظن، و ليست كذلك، بل هي مفيدة للقطع.

و ثانيا: على فرض كونها مفيدة للظن نمنع أقوائه ظنه.

و ثالثا: على فرض تلسيم الأقوائه، ففيه: أنّ اعتبار قول النقلة إن كان من باب الظن المطلق، فيصير هذا من شروط تحقق الموضوع، و على اعتباره من باب الظن النوعي، فلا يجب تحصيل العلم، و لا تحصيل الظن الأقوى، كما عرفت.

و أمّا قوله: و لذا تراهم لا يعملون بقول النقلة في باب العام و الخاصّ، بل يأخذون بالعلامات، فهو ليس إلا افتراء عليهم، بل نحن وجدناهم لا يقتصرون في العمل بقول النقلة هناك، و يعملون بكل واحد منه، و من العلامات لا أنّ عملهم منحصر في العلامات.

و منها: قوله: فإذا وقع التعارض، فيجب الجمع بينهما، فإنّه أراد بالجمع الجمع الدلالي، من حمل العام على الخاصّ، و الظاهر على النص و الأظهر، و غير ذلك. ففيه: أنّ

ص: ٣٠

اعتبار الجمع الدلالي إنّما فيما إذا كان المتعارضان صادرين من شخص واحد حقيقه أو حكما، كما في أخبار الأئمة عليهم السلام في حكم متكلم واحد، و أمّا إذا كانا صادرين عن شخصين متباينين، كما فيما نحن فيه، فلا وجه لهذا الجمع بوجه، إذ لا معنى لحمل العام الصادر من هذا الناقل على الخاصّ الصادر من غيره، لأنّ إخبار كل منهما عن وضع اللفظ إنّما هو إخبار عن امر واقع، و هو العلقه بين اللفظ و المعنى، لا انهما ناقلان للفظ عن شخص واحد، فإنّ أحدهما يقول: إن الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض، و الآخر يقول:

إنه موضوع للتراب الخالص.

نعم لو كانا ناقلين لتنصيب الواضع فيتجه الجمع المذكور، لأنهما ناقلان عن شخص واحد، و مقتضى التعبد بقولهما الحكم بصدورهما منه، فيكونان صادرين من شخص واحد، ولذا يعملون بهذا الجمع، و يراعونه في الوصايا، و الأقارير، دون الشهادات، و قول أهل الخبره في التقويم إذا اختلف القيم، فإن الأولين صادرتان من شخص واحد، و الأخيرتين من متعدد. نعم في الصادرين من متعدد يجمع بطريق آخر غير الدلالي، و هو الجمع التصديقي، و هو يختلف باختلاف الموارد، فإنه في مقام الحقوق الماليه بالتنصيف، و في المقامات الاخر، و منها ما نحن فيه، بتصديق كل من المخبرين بالتصديق المخبري، و الحكم بتصديق خبر المثبت، لأنه يخبر عن علمه، و غيره يخبر عن عدم علمه.

فإن كان مراده من الجمع المذكور هذا الجمع فمتجه، إلا أن هذا عين قوله: و إلا فيقدم المثبت على النافي، فلا وجه لجعله مقابلا له. و أما قوله: فيجب الأخذ بالمرجحات فسيجيء الكلام فيه في المقام الثاني.

المقام الثاني في أنه هل يجب الأخذ بالمرجحات فيما نحن فيه أعني في تعارض قول النقلة أولا؟ بمعنى أن الأصل ما ذا؟

و تحقيق الكلام: أنه إن بنى في المقام الأول أعني صورته التكافؤ و التساوى على التوقف، كما هو المختار، فالأصل الأوّل يقتضى عدم الوجوب، و عدم اعتبار المرجح، إذ المرجح كالدليل لا بد من الاقتصار فيه على المعلوم من اعتباره، فما لم يقدّم دليل على الاعتبار، لا- يجز الخروج عن مقتضى الأصول العمليه المحكمه في مورد التوقف، و كذا لو بنى هناك على التخيير، لكن من باب التعبد و مقتضى الاخبار، فإن بعضها مطلقه، و مقتضى إطلاقها التخيير في كلّ مورد يحتمل فيه اعتبار المزيه الموجوده في أحدهما، إلا إذا قام دليل على الاعتبار، و كذا لو بنى على التسايط - ثمه - فإنه لا يعتبر المرجح حينئذ بوجه

ص: ٣١

و بطريق أولى، إذ اعتبار المرجح في أحد الدليلين بعد فرض اعتبارهما، فإذا فرضنا تساقطهما و فرضهما كأن لم يكونا، فلا مورد لاعتباره بوجه. و أمّا لو بنى ثمه على التخيير من باب العقل فالأصل اعتبار المرجح، و وجوب الأخذ بالراجح، إذ حكم العقل بالتخيير مع عدم احتمال مزيه في أحدهما اعتبرها الشارع، و أمّا مع احتمالها، فيكون القدر المتيقن من الطريق الجائر العمل به هو الراجح، و يكون المرجح مشكوك الجواز، فيحكم العقل بتعيين الراجح، و لا ينافى ذلك ما ذكرنا، من أنّ المرجح كالدليل لا بد من وصول اعتباره، و قيام الدليل عليه، لأن الأخذ بالراجح في الصورة المفروضه، ليس ترجيحاً في الحقيقة، بل أخذ بالمتيقن من الطريق الجائر العمل به.

لا يقال: إنه إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير، الأصل هو الثاني.

لأننا نقول: هذا إنما هو في التكاليف، دون الطرق، لأن مرجع الشك في التعيين و التخيير في الطرق إلى جواز العمل بالمرجوح أيضاً في مقام الامتثال، و الاكتفاء به عن التكليف الواقعي المعلوم إجمالاً، فلو عمل المكلف حينئذ على المرجوح لا- يقطع بخروج ذمته عن عهده التكليف الواقعي، لعدم علمه بكونه حينئذ حجه، و قاطعاً للعدر، بخلاف ما لو عمل بالراجح، فإنه قاطع

للعذر يقينا.

و كيف كان فالمقام مقام الاشتغال، لكون الشبهه ثانويه بالنسبه إلى التكاليف الواقعيه.

هذا بخلاف الشك في التعيين و التخيير في نفس التكاليف فإنه بدوى يرجع فيه إلى أصاله البراءه عن التعيين. فافهم.

هذا كله نظرا إلى الأصل الأولى، و مع قطع النظر عن ورود الدليل الشرعى على اعتبار المرجح فيما نحن فيه.

و أما بالنظر إلى الأصل الثانوى- أعنى الأدله الشرعيه- فيمكن دعوى الاعتبار لوجوه.

الأول: بناء العرف و العقلاء و العلماء على اعتبار المزاياء فى الأدله و الطرق الواصله إليهم.

الثانى: الإجماعات المنقوله الظاهره للمتبع فى كلماتهم فى تعارض الخبرين، حيث إن بعضهم ادعى الموجه الكليه، و علل وجوب الأخذ بالمرجح فى الأخبار بأن العمل بأقوى الدليلين واجب.

ص: ٣٢

الثالث: فحوى أخبار الترجيح فى تعارض الخبرين فى نفس الأحكام، فإن الطرق أولى بذلك. هذه وجوه ادعوها.

لكن للنفس فى كل منها تأمل:

أما الأول: فلأنه لم يعلم من حال العرف و العقلاء ذلك كليه.

و أما العلماء فإننا نراهم قد يعملون بالمرجح، كما فى الأحكام الشرعيه، و قد لا يعملون به، كما فى الشهادات و البيئات، و لم يعلم كون العمل بالمرجح أصلا، و خروج البيئات عنه لاحتمال العكس.

و أما الوجه الثانى: فلأنه لا حجه فيه، و لا يحصل منه القطع بحصول الإجماع أيضا لقله الناقلين له.

و أما الثالث: فهو وجه اعتبارى فيه مناقشات من وجوه شتى.

بقى فى المقام شىء، و هو أن السيد محمّد (قدس سره) صاحب المفاتيح (١) قد ادعى دعويين:

أولاهما: أنه إذا وقع التعارض بين أقوال النقلة، فإن كان أحدهما خاصا و الآخر عاما يخصص العام منهما بالخاص و يحمل عليه.

و ثانيتهما: أنه إذا نقل لغوى معنى للفظ، و لغوى آخر معنى آخر مبينا لذلك المعنى، و احتمال أن يكون نقل كل منهما المعنى المباين للمعنى الآخر الذى ينقله الآخر من باب أن اللفظ مشترك بين المعنيين، و يحتمل أن يكون اللفظ متحد المعنى، و يكون نقل كل معنى من باب انحصار المعنى فيه، و نفى المعنى الآخر للفظ، فيقع التعارض بين قوليهما، فحينئذ يحكم باتحاد المعنى بمقتضى أصاله عدم الاشتراك، فيحكم بالتعارض فيرجع إلى العلاج. انتهى.

نقول إن في كل من دعوييه منعا ظاهرا.

أما الأولى: فلما مرّ من أنّ حمل العام على الخاصّ من وجوه الجمع الدلالي، وقد عرفت سابقا أنه فيما إذا كان الدليلان صادرين من واحد، و أما إذا صدرا من متعدد كما فيما نحن فيه فلا.

و أما الثانية: فلأنّه بعد ما فرض حجيه قول النقلة و اعتباره، فيكون قول كل

١- مفاتيح الأصول: ٦٣، مفتاح: إذا اختلف الناقلون لوضع اللفظ فقال بعضهم انه موضوع لذا، و قال آخر لذلك فلا يخلو إنا ان يمكن الجمع بين النقلين بالقول بتعدّد الوضع ...

ص: ٣٣

منهما دليلا على مؤداه، فيكونان واردين على أصله عدم الاشتراك.

التنبية الثاني

: أنّه على القول بحجيه قول أهل اللغة كما هو المشهور، اشترطوا لها أن لا- يكون إخباره عن حدسه. و اجتهاده، بل لا بد أن يكون طريق تحمّل نقله للغة بالحس لا غير، فلذا ردّوا قول أبي عبيده في فهمه من الحديث أن عندي غير الواحد لا يحلّ عقوبته، بأن فهمه ذلك من باب اجتهاده، و حدسه، و يتوجه على ذلك إشكالان:

أولهما: أنّ الفرق و التمييز بين الإخبار عن حدس و اجتهاد، و بينه عن حس واضح في الأحكام الشرعيه، فلا ريب أنّه لا يعرف أحد- من اللغويين و الناقلين- الواضع، فكيف بمعرفتهم الوضع فيه بطريق الحس، لوقوع الاختلاف في أنه هو الله تعالى، أو غيره، فلا- يكون قول أحد من اللغويين حجه، لفقد هذا الشرط في الكل، فإن أقوى نحو تحمّلهم للنقل، انما هو تبادل المعنى الذي ينقلونه من اللفظ عند العرف، و أهل اللغة، و هو ليس من الطرق الحسيه.

و كيف كان فلو جعل الحس عباره عن ذلك، و جعل خلافه اجتهادا، فلا ريب أنّ إخبار كلهم بطريق الاجتهاد، فيسقط قول كلهم عن الحجيه.

و ثانيهما: أنه إذا اشتبه حال الناقل، و لم يعلم أنّ إخباره عن حسه، أو عن اجتهاده، و حدسه، فحينئذ يشكّ في شرط الحجيه الذي هو كون إخباره عن الحس، فذلك يوجب الشك في الحجيه، لأن الشك في الشرط مستلزم للشك في المشروط، فلا بد من التوقف، فيسقط قوله عن الاعتبار.

هذا، ثم إنّ بعض الأجله تفصلي عن الإشكال الثاني، بأن الناقل إن كان من اللغويين، و من أهل الخبره، فالأصل أن إخباره عن حس. و إن كان من العلماء، فالأصل في إخباره أن يكون عن حدسه، و اجتهاده.

و فيه: أنه ما معنى ذلك الأصل؟ فإن أراد به الغلبه، فيتوجه عليه المنع صغرى، و كبرى، فممنع أولاً أصل الغلبه، و ثانياً اعتبارها.

و التحقيق فى دفع الإشكاليين أن يقال: إن الأمور الحسيه ليست منحصره بما تدرك أنفسها بإحدى الحواس الخمسه، بل أعم منهما بحيث تعمّ الأمور التي ليست هى بأنفسها كذلك، لكن لها آثار و مسببات كذلك.

فقول: إنّ الوضع لما كان هو العلقه الحاصله بين اللفظ و المعنى، فهو ليس مما يدرك نفسه بالحس، لكن له أثر، و مسبب يدرك بالحس، و هو تبادل المعنى من اللفظ

ص: ٣٤

عند العالمين بالوضع، و عدم صحّه السلب، فحينئذ كلما كان منشأ النقل مشاهده هذا الأثر من العالمين بالوضع، فيكون الإخبار حسيًا، و كلما لم يكن كذلك، بل كان مستندا إلى الاعترافات الحدسيه، فهو حدس، فغرضهم من اعتبار الشرط المذكور إنما هو ذلك.

و بعبارة أخرى أنه إن كان طريق تحمل النقل هو الخلط، و المباشرة مع أهل اللسان، و إن لم يكن الناقل منهم، كالفيروز آبادى، أو كونه منهم و عارفاً باللغه، فيكون الإخبار حسيًا، و إلاّ بان لم يكن منهم، و لا مخالطاً معهم، بل كان طريق تحمّله هو استخراجه، و اجتهاده بواسطة القرائن الواصله إليه، أو الاعترافات، و المقاييس العقلية، فيكون الإخبار عن حدس، فلا يجوز التعويل عليه، فاندفع الإشكال الأول.

و أمّا الإشكال الثانى: فدفعه أنّه إن كان الناقل من أهل الخبره إمّا لكونه منهم، أو من المخالطين لهم، فالأصل فى إخباره أن يكون مستندا إلى الحس، لأن احتمال كونه من اجتهاداته و حدسه ضعيف، لا يعتنى به العقلاء فى حقه.

بالجمله إذا كان الناقل هكذا، فالعقلاء يحكمون عند الشك بكون إخباره عن جهه استناده إلى الآثار الحسيه، و لا يعتنون باحتمال خلافه، سواء كان ذلك الناقل من العلماء أيضا أو لا.

و ردّهم قول أبى عبيده بوجود الموهن لقوله بحيث يقوى فيه احتمال الخلاف.

و أمّا إذا كان ممّن لم يعاشرهم كالعجمى الغير المخالط، فالأصل فى إخباره أن يكون مستندا إلى حدسه، و تعويله على القرائن، لبعده احتمال معرفته اللغه التي ينقلها بالآثار الحسيه المشاهده من أهلها، فإن ذلك مما يتفق فى حقه أحيانا.

ثم إنّ ما ذكرنا من اشتراط كون الإخبار عن حس فى اللغات، يجرى فى غيرها من الموضوعات، كالشهادات فى مقام المرافعات.

نعم لو شهد الشاهد مطلقا، و لم يعلم أن شهادته من باب الحدس، أو الحس فيحمل على الثانى، للأصل يعنى الظاهر، فيحكم بمقتضى شهادته لذلك، أعنى بسبب إحراز الشرط المذكور فى حقه بالأصل.

و من هنا ظهر ضعف ما تمسك به بعض على وجوب الأخذ بالشهادة العلميه، من اختلاف الأمور، و تضييع الحقوق، و تعطيل القضاء لولاه، إذ لا- ريب أنه بعد البناء على إحراز الشرط المذكور بالأصل، فلا يلزم ما ذكره، و لو بنى على الأخذ بالشهادة العلميه، فلا ريب أنه يوجب تضييع الحقوق سيما في أمثال زماننا هذا.

ص: ٣٥

ثم إن ما ذكرنا من الأصل المذكور في إحراز الشرط المذكور، إنما إذا (١) يتهم الشاهد بكون شهادته عن حدس غالبا، فإنه حينئذ يوجب الوهن في الأصل المذكور، و يسقط الظهور المذكور، فحينئذ يتجه السؤال عن وجه الشهاده من أنها علميه أو حسيه.

التنبيه الثالث: أنه من طرق معرفه اللغات قول العدل

، إذا لم يكن من أهل الخبره أيضا، بأن يخبر عن نفس الوضع بأن يقول: إن اللفظ الفلاني موضوع لكذا.

و الحق فيه التفصيل بأنه حجه بالنسبه إلى الآثار، و الأحكام الشرعيه الكليه، بمعنى أنه إن وقع هذا اللفظ في الكتاب و السنه يترتب عليه مفاده من الحكم الشرعي بمقتضى إخبار هذا العدل، و أما في غير الأحكام الشرعيه، كأن وقع في الموضوعات، كالأقارير، و الوصايا فلا.

أمّا الأوّل: فلأنه من الظنون التي يتوقف عليها الاستنباط، و الاجتهاد، كالظنون الرجاليه، فكما أنّ الظنون الرجاليه يتميز بها حال الراوى، فيستخرج المجتهد بسببه الحكم الشرعي، فكذلك قول العدل- فيما نحن فيه- يتميز به الأسئلة الصادره من السائلين، في الإخبار عن الأحكام الشرعيه، فيستنبط المجتهد الحكم الشرعي من أجوبتهم عليهم السلام، بعد هذه الأسئلة بكلمه نعم، إذ لو لا تعيين السؤال لما فهم أن المراد بالجواب ما هو، مثلا- إذا وجد في الأخبار أن السائل سأله عليه السلام عن أن التيمم: يجوز بالصعيد؟ فأجابه عليه السلام بنعم، و لم يعلم أن معنى الصعيد هو مطلق وجه الأرض، حتى يكون معنى قوله: نعم، أنه يجوز التيمم بمطلق وجه الأرض، أو أنّ معناه التراب الخالص، فيكون معنى الجواب انحصار الجواز فيه، فحينئذ إذا أخبر العادل بأنّ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض، فيحمل بسبب ذلك قول السائل على هذا المعنى، فيكون معنى الجواب حينئذ ما أريد من السؤال، فيكون معنى (نعم) أنه يجوز التيمم بمطلق وجه الأرض، و كذلك يتميز به مراد الشارع في غير مقام الجواب و السؤال، كما في آيه التيمم.

فإذا كان قول ذلك في مقام الأحكام الشرعيه من الظنون التي يتوقف عليها فهم الحكم الشرعي، فيكون حجه بالإجماع المركب من القائلين بحجيه قول العدل في نفس الأحكام الشرعيه، الذي هو حجيه خبر الواحد المصطلح، لأن كل من قال بحجيه خبر الواحد المصطلح، أعنى الإخبار عن السنه، قال بحجيه قول العدل في غير خبر الواحد

١- الظاهر أنّ في عبارته سقطا و صحيحها هكذا: إذا لم يتهم الشاهد ...

المصطلح، إذا كان ممّا يتوقف عليه الاجتهاد، بأن يخبر عن الوضع لا السنه، و وقع اللفظ فى الكتاب، أو السنه.

بل هذا الإجماع قائم فى حق المقلدين أيضا بالنسبه إلى قول الناقل للفتوى عن المجتهد، فإنه أيضا مما يتوقف عليه فهم الحكم الشرعى للمقلد، وهذا هو المراد بقولنا فى أول عنوان حجيه قول النقله: - أن النزاع فيما لم يكن المخبر جامعا لشرائط الحجيه مع ورود اللفظ الّذى ينقل وضعه فى مورد الأحكام الشرعيه، لأن البحث عن حجيه خبر الواحد يغنى عنه - فإن المراد بالإغناء: أنه بعد إثبات حجيه خبر الواحد فى الأحكام، فالإجماع قائم على نفى الفرق، و وجوب قبول الواحد الجامع لشرائط الحجيه فى المقامين.

و أمّا الثانى: أعنى عدم حجيه قوله بالنسبه إلى الموضوعات، فالأصل و أدله خبر الواحد لا يشمل حينئذ بوجه، لأنها فى مقام حجيه قول العادل فى الأحكام لا الموضوعات.

و أمّا آيه النبأ و إن كان موردها فى الموضوعات إلا أن فى الاستدلال بها وجوها من الإشكال، تبلغ ثلاثين، أو تقرب منها. و مع تسليم دلالتها للإجماع قائم على تقييدها بالضميمه، بمعنى أن المراد حجيه قول العادل فى الموضوعات إذا انضم إليه غيره لا مطلقا.

التنبيه الرابع: أن من طرق معرفه اللغات خبر الواحد المصطلح

، بمعنى أن ينقل الناقل أن المعصوم عليه السلام، قال: إن الصعيد موضوع لكذا، و هكذا إلى غير ذلك من الألفاظ.

و الحق فيه التفصيل، بين كون ذلك اللفظ واقعا فى حيز الموضوعات، فليس حجه حينئذ، للوجه المذكور فى قول العدل، من اختصاص أدله خبر الواحد بالأحكام، و بين غير الموضوعات من الأحكام الشرعيه، بأن يكون واقعا فى حيز الأحكام الشرعيه فى الكتاب، و السنه، فيكون حجه فى الجملة.

ثم على أنه إذا وقع فى حيز الأحكام الشرعيه اختلفوا فيه على أقوال ثلاثه:

القول بعدم الحجيه مطلقا، و القول بحجيته مطلقا، و القول بالتفصيل، بين كون المخبر جامعا لشرائط الحجيه، فيكون خبره حجه، و بين عدم كونه كذلك، فلا يكون حجه.

و الأقوى هو القول الأخير.

ص: ٣٧

حجه القول الأوّل: الأصل، و دعوى انصراف أدله خبر الواحد إلى ما إذا أخبر العادل بنفس الحكم الشرعى عن المعصوم عليه السلام، و عدم شمولها لما إذا أخبر بما يكون ممّا يتوقف عليه استنباط الحكم الشرعى.

و حجه القول الثاني: دعوى إطلاق الأدله المذكوره، و شمولها لما نحن فيه، و نفى اشتراط الحجيه بشرط، لأصالة الإطلاق.

لنا على ما اخترنا: أنه إذا كان المخبر جمعا لشرائط الحجيه، فالأدله داله على حجيه قوله مطلقا، سواء كان حاكيا عن الحكم الشرعي، أو عن غيره، بحيث يحصل التواتر من الأخبار معنى على ذلك، و كذا يحصل القطع بالإجماع من الإجماعات المنقوله على هذا المقدار. و أما إذا لم يكن جامعا للشرائط، فلا دليل على حجيته، فالأصل عدم الحجيه حينئذ، إذ لا ريب أن كل واحد من أدله خبر الواحد لا يستقيم لكونه دليلا على المدعى إما لضعف سنده أو لضعف دلالاته، فلا يجوز التمسك بإطلاق بعض المطلقات منها، بل دليل حجيه خبر الواحد لثبتي، و القدر المتيقن منه قيامه على حجيته، إذا كان المخبر جامعا لشرائط الحجيه، إذ الدليل إنما هو تواتر الأخبار معنى، و تحصيل الإجماع من الإجماعات المنقوله، و التواتر و الإجماع لم يحصل العلم بهما بأزيد مما اخترنا، فيما ذكرنا ظهر الجواب عن حجتى القولين الأولين.

تذنيب

: بعد ما بنينا على حجيه قول اللغوى، و قول العدول، و خبر الواحد المصطلح فى اللغات، فإن صرح الناقل بحقيقه اللفظ فى المعنى أو بمجازيته فلا- إشكال، و إلا- فإن كان قول الناقل إن اللفظ الفلانى اسم للمعنى الفلانى، فالظاهر الحمل على الحقيقه، لأن الأمم حقيقه فى الكلمه الموضوعه للمعنى، و إن كان يستعمل فى الأعم، كما فى مسأله الصحيح و الأعم، فإن القائلين بنفى الحقيقه الشرعيه يقولون إن ألفاظ العبادات أسام للصحيحه أو الأعم إذ لا- ريب أنه ليس مرادهم كونها هى لها حقيقه، بل مرادهم مستعمله مجازا. و ان لم يكن قول الناقل كذلك، فإن كان بطريق الحمل، بأن يقول: إن الصعيد هو وجه الأرض أو التراب الخالص، فإن كان المعنى واحدا فالأصل أيضا الحقيقه، لعدم إمكان المجاز بلا حقيقه، و ان كان متعددا فالظاهر حقيقه المعنى الذى ينقله أولا، أخذا بشاكلة الناقل، إذا كان من اللغويين و شأنه، إذ الظاهر أنه عارف بالحقيقه و المجاز، و الظاهر أيضا أنه بعيد فى حق العارف تقديم المجاز على الحقيقه. و أمّا غير المعنى الأول، فإن جرى فيه أصاله عدم الاشتراك بأن كان شرائطه موجوده، فيتعين كونه مجازا، و إلا فالتوقف. و الدليل على اعتبار هذا الظهور- أعنى ظهور حال اللغوى- بناء

ص: ٣٨

العقلاء و العرف. و أما إذا لم يكن من اللغويين، و أهل الخبره، فيشكل التعيين، فلا بد من التوقف.

و قال بعضهم: إنه لو كان طريق بيان الناقل بلفظ قد يكون، أو بلفظه منه، فالظاهر أنهما ظاهرتان فى أن اللفظ مجاز فى المعنى الذى يذكرونه.

و فيه: ما لا- يخفى من المنع، فإن التباين للغه بناؤهم على استقصاء موارد الاستعمالات، و قله الاستعمال لا يكون دليلا على المجاز.

هذا كله فى الطرق الشرعيه إلى معرفه اللغات.

و قد عرفت أنّها ثلاثه: قول اللّغوى، و أهل الخبره على المشهور، و قول العدل بغير خبر الواحد المصطلح، و خبر الواحد المصطلح على المختار، و المشهور أيضا بالتفصيل الذى ذكرناه.

بقى الكلام فى الطّرق العقليه:

اشاره

و من الطرق إلى معرفه اللغات العقل:

و من الطرق العقليه: أصل العدم

اشاره

، لكنه لا يثبت به نفس الوضع، بل الذى يثبت به إنما هو كفياته و أحواله اللاحقه له من التقدّم و التأخر و الاتحاد و التعدد.

و يقع الكلام فيه فى مقامات ثلاثه:

الأول: فى أنّ المراد منه فيما نحن فيه ما ذا؟

فنقول: إنه يحتمل أن يكون المراد به القاعده الخاصه المعتبره فى هذا الموارد الخاصه، أعنى اللغات، و أن يكون المراد الاستصحاب الغير الشرعى، المعتبر فى هذا المورد الخاصّ، أعنى استصحاب العدم الأزلى الخاصّ، بأن لا يكون اعتباره منوطا باعتبار كلى الاستصحاب من باب العقل، و لا باعتبار مطلق الاستصحاب العدمى، و أن يكون المراد به الغلبه، أعنى غلبه عدم النقل، و اتحاد المعنى العرفى مع المعنى اللغوى، و أن يكون المراد كونه من أصل العدم الأزلى الكلى الذى يستدلون به فى جميع الموارد، فحينئذ يدور المراد مدار اختيار أحد الوجهين فى ذلك الأصل الكلى، من أنّه استصحاب العدم الأزلى، أو أنه قاعده مستقله، لا تدور مدار ملاحظه الحاله السابقه. و يحتمل فيه التفصيل بالنسبه إلى موارد استعماله، بأن ينظر إلى دليل اعتباره، فإن ظهر أنّ اعتباره منوط بملاحظه الحاله السابقه، فيكون المراد به الاستصحاب، و ان ظهر أنّه منوط بالغلبه، فيكون المراد به الغلبه، و إن ظهر عدم إناطته بشىء من الأمرين، و أن المدار فيه نفس الشك، فيكون قاعده مستقله.

و كيف كان فصارت الاحتمالات خمسه:

ص: ٣٩

أظهرها الأخير، لما سنبين من أنّ اعتباره فى جميع موارد استعماله ليس من جهه واحده بل فى بعضها من جهه الغلبه، و فى

بعضها الآخر من جهة الاستصحاب، أو القاعده كما سيجى ء.

المقام الثانى فى بيان الموارد التى يستعمله فيها العلماء

، فاعلم أنّها ثلاثه:

الأول: ما إذا علم بوضع لفظ لمعنى فى الزمان السابق، و وجد استعماله فى الزمان اللاحق فى معنى، و علم بكونه حقيقه فى هذا المعنى الذى يستعمل فيه الآن، لكنه يشك فى أنّ هذا المعنى هذا هو عين ذلك المعنى الذى يعلم بوضع اللفظ له من قبل فيكون متحدا معه، أو غيره؟ فيلزم نقل اللفظ من ذلك المعنى إلى ذاك، فمرجع الشك هنا إلى الاتحاد و التغير.

الثانى: ما إذا علم الآن بوضع اللفظ تخصيصا، أو تخصصا لمعنى، ثم وقع الشك فى ابتداء تاريخ حصول الوضع، و مرجع الشك هنا إلى مجرّد تاريخ الوضع و بدوّ زمانه، ثم إنه قد يعلم مع ذلك وضع هذا اللفظ لمعنى آخر، غير هذا المعنى، و نقله منه إليه مع الشك فى تاريخ النقل، و قد لا يعلم له معنى غير هذا المعنى.

و كيف كان فالكلام فى هذا المورد فيما إذا كانت الحاجه إلى تعيين ابتداء الوضع و من هذه الحيثيه لا غير.

الثالث: ما إذا وجد استعمال اللفظ فى معنيين مع العلم بوضعه لأحدهما إجمالا، أو تفصيلا، و الشك فى وضعه للآخر أيضا مع عدم القدر الجامع، أو علاقته الظاهره بين المعنيين. هذه هى موارد استعماله.

فإذا استعملوه فى المورد الأول، فيعتبرون عنه بأصالة عدم النقل، و يثبتون به تقدم الوضع الآنى، و اتحاده مع الوضع السابق.

و إذا استعملوه فى المورد الثانى، فيعتبرون عنه بأصالة تأخر الحادث، و يثبتون به تأخر الوضع، و نفيه عن مورد الشك.

و إذا استعملوه فى المورد الثالث، فيعتبرون عنه بأصالة عدم الاشتراك، و يثبتون به اتّحاد الوضع، و مجازيه اللفظ فى المعنى الآخر، خلافا للسيد المرتضى (قدس سره) حيث انه حكم بالاشتراك حينئذ، لكن خلافه ليس فى اعتبار الأصل المذكور بل فى المسأله الأخرى، و هى أنّ الاستعمال من علائم الوضع أولا-؟ و هو قدس سره لما زعم أنّه من علائم الوضع، فحكم هنا بالاشتراك من باب كون الاستعمال دليلا واردا على الأصل

ص: ٤٠

لا من جهة عدم اعتبار الأصل من أصله، و لو لا اختياره ذلك المذهب ثمه لكان موافقا للمشهور هنا فى الحكم على الحقيقه و المجاز، فاعتبار الأصل المذكور بنفسه متفق عليه من الكل حتى السيد قدس سره.

ثم إنّ المحقق الشريف (قدس سره) قد عبّر عن الأصل فى المورد الأول بالاستصحاب القهقرى، و الظاهر أنّه خلاف اصطلاح القوم، و أنه اصطلاح جديد منه، بل الذى اصطالحوا عليه إنما هو أصالة عدم النقل، كما ذكرنا.

ثم إنَّ شيخنا الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سرّه لما رأى منه ذلك، و رأى أنّه لا- معنى للاستصحاب القهقري، و لا- وجه لاعتباره بوجه فوجه تأدّباً منه بأنّه لازم لاستصحاب معتبر، و هو استصحاب عدم وضع جديد للفظ غير ما علم له بالنسبه إلى الزمان السابق، لكنك ستعرف ما في هذا التوجيه أيضاً، من أن اعتبار أصاله عدم النقل من باب الغلبه، و كونه من باب الاستصحاب على خلاف التحقيق.

المقام الثالث: في ذكر أدله اعتبار هذا لأصل

، فنقول: إنه لا ريب أنه لا دليل على اعتباره شرعاً، من كتاب، أو سنه، أو إجماع.

أما الأول و الأخير فواضحان.

و أما الثاني، فلأن أخبار الاستصحاب، إنما هي في مقام اعتباره بالنسبه إلى الحكم الشرعي، المترتب على المستصحب بلا واسطه عاديه، أو عقليه، فلا تجرى في نفس الوضع، لأنه ليس من الأحكام الشرعيه، و لا في الحكم الشرعي المترتب على تقدم الوضع لكونه بواسطه عقليه، بل الدليل عليه منحصر في عمل العلماء، بل كافه العقلاء، و هو الحجه.

و كيف كان فلا ريب في حجته، و من أنكرها فقد كابر وجدانه، و أطلق في ميدان العصبية عنانه، لكنها لم يعلم أنها من جهه ملا-حظه الحاله السابقه، فيكون الأصل من الاستصحاب الغير الشرعي، أو من جهه الغلبه، أو من جهه غيرها، فحينئذ فالشأن في تعيين جهه اعتباره عند العقلاء بالنسبه إلى كل واحد من الموارد الثلاثه المتقدمه.

فنقول: إنه قد (صرّح) جماعه من مهرة الفن قدّس سرهم في المورد الأول بأنّ اعتباره- من باب الاستصحاب، و الأخذ بالحاله السابقه، منهم العلاقه في

ص: ٤١

التهذيب (١)، و منهم السيد البحر في شرح (٢) الوافيه، و منهم المحقق الشريف (٣)، و منهم الشيخ محمد تقى (٤) قدّس سرهم، هؤلاء هم الذين ببالي من المصريحين على ما حكى عنهم، و لیتهم أبدلوا الاستصحاب بالغلبه، و إنّما تمّينا ذلك، لأن الكنايه أبلغ من التصريح، و إن لا- تحب المكّنين فنصرح بأنّ الحق أنّ وجه اعتباره فيما نحن فيه، إنما هي الغلبه لا غير، و أنّ ما صاروا إليه مخدوش من وجوه:

الأول: أنّه لم يثبت بعد اعتبار الاستصحاب من باب العقل، و إن استدّلّ عليه غير واحد منهم بالعقل، لكنه لم يعلم اتفاقهم على العمل به في الفقه من باب العقل.

الثاني: أنّه على تسليم اعتباره من باب العقل، فلا ريب أنّه مبني على إفاده الظن شخصاً، كما يظهر اعتباره عن بعض، كالبهائي قدس سره (٥)، أو نوعاً كما هو المشهور، و لا يخفى أنّ كون الشىء مسبقاً بالعدم الأزلى لا يفيد الظن بالعدم بكلا قسميه، و مع عدمه لا معنى لتعبد العقلاء بالبناء على العدم السابق من دون أمر لهم على ذلك، كما هو المفروض.

و الحاصل: إن بناء العقلاء على شىء لا- بدّ أن يكون إمّا لأجل حصول الظن به، إذ حينئذ يصير راجحاً عندهم، فيأخذون بالراجح، و إمّا لأجل أنّ أمرهم بذلك لا يمكنهم مخالفته، و كلاهما مفقودان فيما نحن فيه، أمّا الأول: فكما عرفت، و أمّا الثانى:

فبالفرض، إذ المفروض اعتبار الاستصحاب من باب العقل وحده، و العقل لا يأمر بشىء إلا أن يكون راجحاً.

الثالث: إنا سلمنا أنّ وجه الاعتبار، إنما هو البناء على الحالة السابقة، و أنّ ملاحظتها تفيد الظن النوعى، لكن إفادتها ذلك ليست بنفسها وحدها، بل بملاحظه

١- تهذيب الوصول فى علم الأصول، للعلامة الحلّى (ره): ١٣

٢- شرح الوافيه للسيد بحر العلوم (ره)- المخطوط- .

٣- ما عثرنا على كتابه إلى الآن و ان كانت أقواله المذكوره فى كتب الأصوليين.

٤- هدايه المسترشدين (٤٤) فى العلامة التاسعه من علائم الحقيقه و المجاز.

٥- زبده الأصول للشيخ البهائى: فى المطلب الرابع و فيه: المطلب الرابع فى الاستصحاب، و هو إثبات الحكم فى الزمن الثانى تعويلاً على ثبوته فى الأول، و الأظهر أنه حجه وفاقاً لأكثر أصحابنا خلافاً للمرتضى رضى الله عنه و الحنفية و أكثر المتكلمين، لنا: ثبوت الحكم أولاً و عدم تحقق ما يزيله فيظنّ بقاءه.

ص: ٤٢

غلبه بقائها، فحينئذ يرد عليه:

أولاً: إن هذا يرجع بالآخره إلى اعتبار الأصل المذكور من باب الغلبه بطريق الأكل من القفا، و التزام واسطه مستدركه، و هى البناء على الحالة السابقه، فإنّ توسطه لغو- حينئذ- لعدم الحاجه إليه بوجه.

فالأولى الالتزام أولاً بأنّ وجه الاعتبار هو الغلبه، و عدم الالتجاء إلى تلك الواسطه.

و ثانياً: ان هنا غلبتين:

إحدهما: نوعيه و هى المرجع فى اعتبار العدم السابق المعبر عنه بالاستصحاب العدمى، و هى غلبه بقاء ما كان مسبوقاً بالعدم على العدم.

و الأخرى: شخصيه، و هى غلبه اتحاد المعانى العرفيه مع اللغويه، و لا ريب فى أقوائه الثانيه حتى أنها بحيث لم يوجد لها مورد مخالف إلا- موارد معدوده بين ثلاثه و خمسه، و لا ريب أنه مع وجود الظن الأقوى يتعين عند العقلاء الأخذ به، و لا يجوزون التخطى عنه إلى الأضعف، فلا- يكون اعتبار أصله عدم النقل راجعاً إلى الغلبه النوعيه المذكوره، فلا- يكون من باب الاستصحاب، و البناء على الحالة السابقه، لأنّ مدرك اعتباره تلك الغلبه، و العمل على مقتضى تلك الغلبه الشخصيه، ليس بناء

على حاله السابقه، و لا ناظرا إليها بوجه، فثبت أنّ مبنى اعتبار الأصل المذكور انما هو غلبه الاتحاد، لا البناء على حاله السابقه بوجه.

الزّايح: أنه لو كان اعتبار أصاله عدم النقل من باب الاستصحاب، لكنت معارضه بأصاله تأخر الوضع، إذ كما يقال الأصل بقاء الوضع الأوّلى، و عدم نقل اللفظ منه إلى غير المعنى الأوّلى، كذلك يصح أن يقال الأصل تأخر هذا الوضع المعلوم لهذا اللفظ فى الحال، و عدمه بالنسبه إلى الأزمنه المشكوكه المتقدمه، و هذا يقتضى سقوط الأصل المذكور عن الاعتبار، مع أنك عرفت الاتفاق من العلماء بل العقلاء على اعتباره.

و كيف كان فهذا الإشكال أقوى ما يرد على مشهور المحققين الزاعمين أنّ اعتباره من باب الاستصحاب.

هذا، و قد أجيب عن هذا الإشكال بأنّ تعارض الأصلين المذكورين من باب تعارض المزيل و المزال، إذ الشك فى تأخر الوضع ناشئ عن الشك فى النقل، فإذا

ص: ٤٣

جرى الأصل فى السبب الذى هو النقل، فلا يبقى بعده مورد لأصاله التأخر، فهذا الأصل السببى مزيل لذلك الأصل، و ذلك لا يعارضه، و هذا نظير استصحاب الطّهاره فى الماء المشكوك الطّهاره المسبوق بها، إذا استعمل فى تطهير الشىء المتنجس، فإنّه مزيل لاستصحاب نجاسه المتنجس بعد التطهير به، فإن الشك فى طهاره المتنجس حينئذ مسبب عن الشك فى طهاره الماء الذى غسله به، فإذا أحرز الطّهاره فيه بالأصل، فلا يبقى لاستصحاب النجاسه مورد.

هذا، و فيه منع كونهما من قبيل السبب و المسبب المعبر عنهما بالمزيل و المزال، إذ هما فيما إذا كان السبب بذاته مقتضيا للمسبب، لا ان يكون الشك فيه سببا للشك فى المسبب كما فى مثال استصحاب الطّهاره، فان ذات طهاره الماء تقتضى ارتفاع النجاسه فى المثال المذكور، هذا بخلاف ما نحن فيه فان عدم النقل بذاته لا يقتضى قدم هذا الوضع الإينى لإمكان بقاء الوضع الأوّلى، و حدوث وضع جديد للفظ فى معنى اخر فيكون مشتركا.

فان قلت ان احتمال الاشتراك منفى فى المقام بالفرض، إذ المفروض دوران الأمر بين النقل و هجر اللفظ عن المعنى الأوّلى و بين عدم النقل و اتحاد الموضوع له المعلوم الآن مع الذى علم إجمالا.

قلنا: نعم لكن نقول: إن هذا سبب فرض الفارض، و هو لا يوجب كون عدم النقل بذاته مقتضيا لقدم الوضع الإينى.

نعم لما صار المقام بالفرض من قبيل المتلازمين، فيلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر، لكن الملازمه اتفقيه لا ذاتيه.

هذا، و نقول: التحقيق فى دفع الإشكال ان يقال: إن أصاله تأخر الحادث أيضا و ان كانت جاريه فى المقام، لكنها معارضه بمثلها، فيبقى أصاله عدم النقل سليمه، فيثبت به القدم و الاتحاد.

و توضيح ذلك: أنّ المفروض أنّنا نعلم إجمالا- أنّ اللفظ لم يزل موضوعا لمعنى حتى فى الأزمنه التى نشك فى ثبوت الوضع

الآنى له فيها، فإذا قيل الأصل عدم هذا الوضع فى تلك الأزمنة، و تأخره عنها إلى هذا الزمان، فيثبت ذلك كونه موضوعاً لمعنى آخر غير هذا المعنى فى الأزمنة المذكورة، و هو أيضاً مشكوك، فيجرى فيه أيضاً أن الأصل عدم وضع اللفظ له فى تلك الأزمنة فيتعارض الأصلان و يبقى أصاله عدم النقل سليمة.

ص: ٤٤

هذا كله فى وجه اعتبار أصل عدم فى المورد الأول الذى يعبر فيه عنه بأصاله عدم النقل.

و أمياً وجهه فى المورد الثانى، و الثالث، المعبر عنه فى أولهما بأصاله تأخر الحادث، و فى ثانيهما بأصاله عدم الاشتراك فالظاهر أنه الاستصحاب.

أما المورد الثانى: فلأنه لا وجه يتصور له فيه سواه.

و أما الثالث فلأن الظاهر ذلك و إن أمكن دعوى أنه الغلبه لكن الشأن فى إثباتها.

هذا، ثم إن بعض مهرة الفن و هو الشيخ محمد تقى (١) قدس سره احتج على اعتبار الأصل فى الموارد الثلاثة، بأنه مفيد للظن و هو حجه فى اللغات.

و يتوجه عليه الإشكال صغرى و كبرى:

أما الأول فلأنه لا يفيد الظن فى بعض المقامات أصلاً سيما إذا كانت الشهرة على خلافه فإن خلافه مضمون حينئذ.

و أما الثانى فلأن اعتبار الظن مطلقاً فى اللغات يكاد أن يكون مخالفاً للإجماع فكيف يمكن فيه دعوى الموجه الكلى.

هذا مضافاً إلى أنه لم يذهب أحد من العلماء إلى اعتبار الظن الفعلى فى اعتبار الأصل المذكور فى واحد من الموارد الثلاثة.

و من هنا يظهر أنه قدس سره من منكرى حجه الأصل المذكور. فافهم.

و من الطرق العقلية إلى معرفه الوضع: الاستعمال المستمر

إشاره

، و يقع الكلام فيه فى موضعين:

الأول: فى بيان الأقوال، و الثانى: فى تحرير محل النزاع.

أما الأقوال: فالمعروف منها ثلاثة:

الأول: أنه دليل على الحقيقة مطلقا و هو للسيد (٢) قدس سره.

الثاني: عدمه مطلقا، بل الأصل فيه المجاز و هو المنسوب إلى ابن جنى (٣).

الثالث: التفصيل بكونه دليلا عليها مع اتحاد المستعمل فيه، و بعدمه مع تعدده،

١- هدايه المسترشدين: ٤٤.

٢- الذريعة ١: ١٣.

٣- الخصائص لابن جنى ج ٢: ٤٤٧ باب في ان المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة.

ص: ٤٥

و نسبة المحقق القمي قدس سره إلى المشهور (١)، و يظهر من استدلال السيد قدس سره ذلك أيضا، كما سنذكره.

لكن العدى نسب إليهم آقا جمال قدس سره، في حاشية العضدى [هو] (٢) عدم كونه دليلا على الحقيقة (٣) مطلقا، بمعنى أنه أعم، لا ما ذهب إليه ابن جنى من كونه دليلا على المجاز، فتصير النسبتان متنافيتين.

و كيف كان فالظاهر وجود القولين المذكورين، و إن لم يعلم أن أيهما مشهور، فتصير الأقوال أربعة، فإن العدى يظهر من الشيخ (٤) قدس سره أنه قائل بما نسبة آقا جمال قدس سره إلى المشهور كما ستعرف.

و أما النزاع فقيل أنه بين السيد قدس سره، و بين غير ابن جنى فيما إذا تعدد المستعمل فيه، و أمّا مع اتحاده فالكل متفقون على كون الاستعمال دليلا على الحقيقة، و يظهر ذلك من احتمال السيد قدس سره على ما صار إليه في صورته تعدد المستعمل فيه حيث قال: و ما استعمال اللفظ في معنيين إلا كاستعماله في معنى واحد، فإن الظاهر منه أن المخالفين له متسالمون لكونه دليلا في صورته الاتحاد.

هذا، لكن الظاهر أن النزاع عام لصورته الاتحاد أيضا، بل هو صريح كلام الشيخ قدس سره في العده (٥) في مبحث الأمر، حيث أنه ذكر- في طي استدلاله على نفي اشتراك الأمر بين الوجوب و الندب: أن الاستعمال كما لا يكون دليلا على إثبات الحقيقة فيما إذا تعدد المستعمل فيه، كذلك لا يكون دليلا عليه فيما إذا اتحد، فان مرجع اعتباره حينئذ إلى عدم جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازى المناسب للموضوع له قبل استعماله في الموضوع له.

نعم لو انحصر طريق تعليم الأوضاع في الاستعمال، فيكون دليلا- عليه حينئذ لا محاله و ليس كذلك. انتهى موضع الحاجة من كلامه بطريق النقل بالمعنى.

١- القوانين: ٢٩ و لكن المنسوب فيه إلى المشهور التوقف حيث قال: المشهور الأخير (أى التوقف) و هو المختار.

٢- زياده يقتضيها السياق.

٣- حاشيه آقا جمال الخوانسارى على شرح العضدى لاحظنا نسختين منها قد سقط أولهما و ما عثرنا على مخطوطه كامله إلى الآن.

٤- عدّه الأصول: ٦٤: ٦٦، ٦٩.

٥- عدّه الأصول ٦٩.

ص: ٤٦

أقول: و يمكن منع ظهور كلام السيد قدس سره أيضا فيما ذكرنا لاحتمال أنه انما أثبت صورته الاتحاد بدليل، ثم قاس صورته التعدد عليها لجامع زعمه بينهما.

و كيف كان فنحن نسوق الكلام إلى كلتا صورتين و نحقق ما هو المختار في البين.

فنقول: إن صورته الاتحاد تتصور على صور ثلاث:

الأولى: أن يعلم باستعمال اللفظ في معنى، مع العلم بعدم استعمال لهذا اللفظ قبل هذا الاستعمال في غيره.

الثانية: أن يعلم استعماله في معنى مع الشك في أصل الاستعمال قبله كذلك.

الثالثة: أن يعلم باستعماله في معنى الآن مع العلم باستعمال له قبله، لكنه يشك في اتحاد المستعمل فيه في الموضوعين و تغايره، و هذا كما في لفظه ليله القدر، فإننا نعلم أنها استعملت في ليله النصف من شعبان، و نعلم أيضا أنها استعملت في معنى قبل استعمالها هذا، لكننا نشك في أن المستعمل فيه في الاستعمال القبلى، هو هذا المستعمل فيه الذى هو ليله النصف من شعبان أو غيره.

إذا عرفت هذه فنقول: إن القاعده الأولى تقتضى ما ذهب إليه الشيخ قدس سره، لعين الدليل الذى ذكره. اللهم إلا أن يثبت اعتبار الاستعمال حينئذ بدليل وارد على تلك القاعده و أنى لمدعيه بإثباته.

و لو قيل: نعم يمكن ما ذكر من سبق استعمال اللفظ في المعنى المجازى عليه بالنسبه إلى المعنى الموضوع له بحسب العقل. لكنه نادر، إذ الغالب سبق إرادته الموضوع له من اللفظ فيتوجه عليه المنع صغرى و كبرى.

أما الأولى: فلأننا لم نطلع على حال الواضعين، و لم نرهم، و لم يصل إلينا أنهم سبقوا في استعمال اللفظ بالموضوع له.

و أمّا الثانية: فلأنه لا دليل على اعتبار تلك الغلبه إلا بناء العقلاء، و قد عرفت أنه على اعتبارها في موارد أصاله عدم النقل، و لا يجوز منه التعدى إلى غير مورده، لأنه أمر لى لم يعلم وجهه حتى يتعدى إلى غير المورد، فيؤسس منه قاعده كليه ساريه في جميع الموارد.

و أما صورته الثانية: فالكلام فيها ما مرّ في الأولى، لما عرفت من أن مآل النزاع

فيها إلى كون الاستعمال الابتدائي دليلا على الوضع و عدمه، و هذا بعينه جار في الثانيه، غايه الأمر أنّ إحراز ابتدائية الاستعمال في الأولى بالقطع، و في الثانيه بأصالة عدم غير هذا الاستعمال المعلوم الآن في الأزمنة السابقه. فالكلام فيها الكلام ثمه و الجواب الجواب.

و أمّا الثالثه: فحكمها أيضا كالأولى فإن الاستعمال الابتدائي يحرز فيها أيضا بالأصل فيجرى فيها ما يجرى ثمه فإنّا- و إن علمنا فيها باستعمال اللفظ قبل هذا الاستعمال- لكن نقول: إنّ الأصل عدم معنى آخر لهذا اللفظ غير هذا المعنى، استعمال فيه اللفظ في هذا الاستعمال، فإذا ثبت اتحاد المستعمل فيه فيها بالأصل، فيثبت به ابتدائية الاستعمال أيضا، فإنّ المراد بالاستعمال الابتدائي عدم سبق استعمال اللفظ في معنى على استعماله في هذا المعنى.

و حاصل الكلام في الصور الثلاث: أن مرجع النزاع في كلّها إلى أن الاستعمال الابتدائي دليل على وضع اللفظ لما استعمل فيه ابتداء أولا، إلا أنّ ابتدائية الاستعمال في بعضها تثبت بالقطع و في بعضها بالأصل.

و مرجع أدله المثبتين إلى وجوه: منها، بناء العقلاء، و منها، إجماع العلماء، و منها، عدم جواز المجاز بلا حقيقه عقلا، أو لأنّ الغلبه على خلافها و هي تفيد الظن بالوضع.

و الجواب عنها: عدم ثبوت بناء العقلاء، و لا إجماع العلماء، بل المعلوم خلافهم، لما عرفت من تصريح الشيخ (١) قدس سره بالمنع، و عدم قيام الدليل عقلا على امتناع المجاز بلا حقيقه.

نعم الممتنع هو المجاز بلا حقيقه الأبدى بأن لم يستعمل اللفظ في الموضوع له أبدا، لا قبل استعماله في المعنى المجازي، و لا بعده، لعدم الفائده للوضع حينئذ فيكون لغوا.

أقول: في امتناع ذلك نظر، لإمكان أن يضع الواضع لفظا لمعنى، و لم يستعمله في الموضوع له، لكن كان غرضه من الوضع استعماله فيه، ثم استعمال أهل اللسان اللفظ أبدا في المعنى المجازي، لعدم احتياجهم إلى تفهيم الموضوع له. نعم ذلك نادر جدا بحيث يحصل القطع بعدمه غالبا، و مع احتمالها فالظاهر أنّ بناء العرف على عدمه لبعده.

و أمّا غلبه استعمال اللفظ في الموضوع له قبل استعماله في غيره فهي ممنوعه، و على مدّعيها الإثبات، و على فرض تسليم الصغرى، فنطالب بدليل الكبرى.

١- عده الأصول: ١٥، ١٦، ٦٤، ٦٦، ٦٩.

هذا، ثم إنه مثل المحقق القمي (١) رحمه الله للصوره الثالثه بلفظ ليله القدر، كما أشرنا إليه آنفا.

لكنّ الظاهر أن التمثيل في غير محلّه، إذ الكلام فيما إذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى لغه، إذا كان المراد إثبات وضعه لما استعمل فيه لغه أو شرعاً، إذا كان المراد إثبات وضعه له شرعاً، ولا ريب أنّ ليله القدر ليس لها وضع لا لغه، ولا شرعاً، ودعوى ثبوت الحقيقه الشرعيه فيما دونها خرط القتاد، بل هذه باقيه على وضعها الإفرادى اللغوى، ولما أضاف سبحانه وتعالى الليله ليراد به العهد فعلم أنّ المراد ليله خاصه معهوده بينه وبين حججه عليهم السلام، لكنها مردده بين ليال، هذا.

تنبيه: اعلم أنّ منع كون الاستعمال الابتدائى دليلاً على الوضع، فيما إذا لم يحصل منه القطع، وأما إذا حصل منه ذلك، كما هو الغالب فيه وفي سائر الطرق إلى الوضع فلا يمكن منع حججه القطع. ووجه إفادته القطع غالباً أنّ الغالب أن تفهيم الأوضاع إنما هو بالترديد والقرائن أعنى باستعمال اللفظ في الموضوع له، وتفهم المخاطب بالقرائن، وأما تفهيمه بالتنصيص فهو قليل جداً فتلك الغلبه بحيث توجب القطع بالوضع غالباً، ولو فرض عدم إفادتها له في بعض الموارد فنلتزم بعدم الحججه كما مر.

و يرشد إلى ما ذكرنا استدراك الشيخ قدس سره بقوله: نعم لو انحصر طريق تفهيم الأوضاع في الاستعمال فيكون دليلاً عليه.

ثم إنّ الثمره بين القول بكون الاستعمال الابتدائى دليلاً على الوضع إذا لم يفد العلم، وبين القول بعدمه - كما هو المختار - تظهر بالنسبه إلى الاستعمالات المتأخره عن هذا الاستعمال، فعلى القول الأول: فهي مع تجردها عن القرينه محموله على ما استعمل فيه اللفظ في هذا الاستعمال، وعلى الثانى: يتوقف، ويرجع إلى الأصول العمليه حسبما يقتضيه المقام.

هذا كلّه إذا اتحد المستعمل فيه.

و أما إذا تعدد، فيقع الكلام في جهتين:

الأولى: في بيان حال المعنيين المستعمل فيهما اللفظ بالنسبه إلى غيرهما، من أنّ اللفظ حقيقه في المعنيين في الجملة؟ أو أن الموضوع له أمر ثالث لم يستعمل فيه اللفظ

١- القوانين: ٣٠.

ص: ٤٩

بعد؟ و بعباره أخرى في إثبات الوضع لأحدهما في الجملة قبال مجازيه كليهما لثالث.

الثانيه: في بيان حال خصوص كلّ من المعنيين بعد إثبات الوضع لأحدهما في الجملة.

فنقول: إنّ الحال في الجهه الأولى نظير الحال في صورته اتحاد المستعمل فيه، من عدم كون الاستعمال دليلاً على الوضع لأنّ مرجع اعتباره حينئذ أيضاً إلى عدم جواز المجاز بلا حقيقه، وقد عرفت ما فيه.

اللهم إلا أن يحصل القطع منه بالوضع لأحد المعنيين في الجملة فحينئذ نقل الكلام فيه إلى الجهه الثانيه.

و أمّا الجبهه الثانيه: فيتصور محل الكلام فيها على صور: فإنّ المعنيين اللذين استعمل فيهما اللفظ: إمّا أن يكونا من قبيل المتباينين، و إمّا أن يكونا من قبيل العام و الخاصّ، و على الأول: إمّا ان يكون بينهما جامع، أولاً، و على الثاني: إمّا أن يكون بينهما علاقه ظاهره مجوزه للاستعمال مجازاً أولاً، فيصير الصّور أربعاً.

أمّا الأولي: و هي ما إذا كانا من قبيل المتباينين، و كان بينهما جامع فالأقوال فيها ثلاثه: الاشتراك اللفظي و هو للسيد(1) قدس سره و اتباعه، و المعنوي و هو لأكثر المشهور المخالفين للسيد، و الحقيقه و المجاز و هو لقليل منهم.

فقول: إنه لا يخفى ما في أدله كل واحد من الأقوال الثلاثه من الفساد، أمّا قول السيد قدس سره فلأنّ الدليل الذي ذكره إنما هو قياس صورته تعدّد المستعمل فيه على صورته اتحاده، و قد عرفت ما في المقيس عليه، سيما مع انه مع الفارق، لما يتنا من أنّ الاستعمال في صورته اتحاد المستعمل فيه يفيد العلم بالوضع غالباً، لكن فيما نحن فيه لا- يحصل منه العلم بوضع اللفظ لكلا المعنيين.

نعم يحصل منه القطع بوضعه لأحدهما في الجملة غالباً، لكنه لا يثمر، إذ الكلام بعد فرض ثبوت الوضع لأحدهما كذلك.

و أمّا القول الثاني، فأقوى ما ذكروا له وجهان: الأوّل الغلبه، الثاني الأصول، لأنّ كلا من الاشتراك اللفظي و المجاز مخالف للأصل، أمّا الاشتراك اللفظي، فلأصله عدم الوضع، و أمّا المجاز، فلأنه أكثر مئونه من الاشتراك المعنوي، فيكون الحوادث اللازمه

١- الذريعه: ج ١: ١٧.

ص: ٥٠

له أكثر بعد منع الأصل، لأنّ المجاز لا- بد فيه من العلاقه، و من ملاحظتها، و من القرينتين، و من ملاحظتهما. هذا بخلاف الاشتراك المعنوي، إذ لا بد فيه من قرينه معيّنه فحسب، و لا يحتاج بعد إلى علاقه و لا إلى ملاحظتها، و لا إلى قرينه صارفه، و لا إلى ملاحظتها، و هذا الوجه الأخير مذکور في شرح العميدى(1) على ما حكى عنه.

هذا، و الجواب عن الأول من الوجهين: أنّه لا معنى للغلبه المذكوره، كما صرّح به شيخنا المرتضى قدس سره، إذ ما من حقيقه و مجاز إلاّ و بينهما جامع، فحيثنذ يمكن تعكيس الغلبه و دعواها في جانب المجاز، فإنّ المجاز أكثر من الاشتراك المعنوي.

فإن قيل: إنّ المراد بالجامع هو القريب، لا كل ما يفرض بين المعنيين و لو كان بعيداً.

قلنا: ما من حقيقه و مجاز إلاّ و بينهما جامع قريب، لأنّ الجامع القريب ليس الا الجنس القريب، و هو تمام الحقيقه المشتركه بين الفردين، و ما من معنيين بينهما جامع إلاّ أنّه يفرض بينهما جامع قريب، لأنّ تمام مجمع اشتراكهما هو الجامع القريب.

و لو قيل: المراد بالجامع هو المذى يكون من الذاتيات، لا الأعم، و لا ريب أنّ أغلب المجازات ليس الجامع بينها و بين الحقائق إلاّ الأمور العارضه كالصفات.

قلنا: إنه لا-ريب أنّ جميع المشتقات من الاشتراك المعنوي، مع أنّ الجامع الّذى وضعت له إنما هو من الأعراض، و كذا المصادر، و لا ريب أنّ المصادر مع ما يشتق منها أغلب من بين أسماء الأجناس، فليس الغالب في الاشتراك المعنوي أن يكون بين المعنيين جامع من الأمور الذاتيه بل الغلبه على خلافه.

و كيف كان فلا معنى لدعوى الغلبه المذكوره بوجه.

و الجواب عن الوجه الثانى: أنه إن كان المراد بيان حال المعنى، و جعله محطاً للنظر، مع قطع النظر عن الاستعمال الفعلى، كما هو ظاهر كلام السيد عميد الدين قدس سره، بأن يقال: إن ذلك المعنى لو كان اللفظ فيه مشتركا لفظا، أو مجازا، فيكون الحوادث اللازمه له على تقدير الاستعمال أكثر منا يلزمه من الحوادث اللازمه له مع كونه مشتركا معنى على تقديره (٢) ففيه:

١- انظر الهامش الآتى.

٢- منيه اللبيب، مخطوط: فى الفصل الثامن فى تعارض الأحوال: فى مقام عدّ وجوه الاعتراض على أولويه المجاز، و إليك نصّه: الثانى: أنّ المجاز يتوقف على الوضع الأوّل، و النقل، و العلاقه، و المشترك لا- يتوقف إلا- على الأوّل منها و هو الوضع فكان أولى.

ص: ٥١

أنه .. لا- يخفى أنّ القضية حينئذ تقديرية، و الأصول لا تجرى فى القضايا التقديرية، لا فى لوازمها، إذ لا يعقل نفى اللازم مع فرض ملزومه الّذى هو العله لاستحاله الانفكاك بينهما، و لا- فى ملزوماتها، لأنها فرض وجودها، و لا- معنى لنفى الوجود الفرضى، و لم يدع وجودها فعلا حتى ينفى بالأصل.

و إن كان المراد بيان حال المعنى، مع فرض الاستعمال الفعلى للفظ، بأن يكون الغرض تعيين الاستعمال بالأصل، ثم تعيين المعنى تبعا لتعيين الاستعمال، فله وجه، لأنه ينقل حينئذ إلى قاعده أخرى، و هى أنه إذا سقط الأصل فى الملزوم فهو جار فى لازمه، فإذا فرض فيما نحن فيه أن اللفظ استعمل فى المعنيين، لكن لم يعلم أنه على سبيل الاشتراك اللفظى، أو الحقيقه و المجاز، أو على سبيل الاشتراك المعنوي، و أنّ الحوادث المخالفه للأصل على الاحتمال الأخير أقلّ منها على الأولين، فلا ريب أنّه لا- يجرى فى خصوص الاستعمال، لأنه فى كل واحد من الاحتمالات معارض بمثله فى الآخر، إذ كما يقال الأصل عدم الاستعمال على نحو الاشتراك اللفظى، أو المجاز، فكذلك يقال: الأصل عدم الاشتراك المعنوي فإذا سقط الأصل فى الملزوم الّذى هو الاستعمال، فيجرى فى لوازمه فيتعين بالأصل الاستعمال الّذى هو أقلّ حادثا من غيره، فيصح تبعا حال المعنى من اشتراك اللفظ فيه معنى، لأنه الّذى لو استعمل اللفظ- على تقديره- يكون أقلّ حادثا. هذا توجيه الوجه المذكور بناء على الاحتمال الثانى.

و فيه أنه مع تسليم الصغرى، أعنى كون الاستعمال على تقدير الاشتراك أقلّ مؤونه و حادثا منه على تقدير غيره، الكبرى مسلمه أعنى جريان الأصول فى اللوازم، و الحوادث الزائده على تقدير غيره، لكن الصغرى ممنوعه من وجهين:

الأول: ما ذكره صاحب المعالم (١) قدس سرّه، من أن المجاز على تقدير الاشتراك المعنوي أكثر منه على تقدير كون اللفظ حقيقه في أحد المعنيين و مجازا في الآخر، فإنه على التقدير الثاني منحصر في الواحد، و على الأوّل متعدد، لأن كل واحد من المعنيين المستعمل فيهما اللفظ يصير معنى مجازيا للفظ حينئذ، فيتعدد المجاز المخالف للأصل فيصير أكثر.

١- قال صاحب المعالم: ٤٥، فالتجوّز اللازم بتقدير الحقيقه و المجاز أقل منه بتقدير المشترك لأنّه في الأوّل مختصّ بأحد المعنيين و في الثاني حاصل فيهما.

ص: ٥٢

لكن فيه- مضافا إلى ما أورد عليه المحشون كالسلطان(١) و ملا ميرزا (٢) جان قدس سرهما- أن مبنى منع الصغرى المذكوره على إثبات تساوى الحوادث، من لوازم الاستعمال الفعلى الخارجى، لا من لوازم المعنى مع قطع النظر عنه، مع أنك قد عرفت أنه لو لوحظت هي مع نفس المعنى مجردا عن ملاحظه الاستعمال الفعلى، لا مجرى للأصل لا فيها، و لا فى ملزوماتها الفرضيه، و لا ريب أنه لا- يلزم من تعدد المعنى المجازى أكثرية استعمال اللفظ مجازا بالنسبه إلى اتحاده، كما زعمه قدس سرّه، بل يمكن أكثرية استعمال اللفظ الذى له معنى مجازى واحد فى ذلك المعنى المجازى، بالنسبه إلى استعمال اللفظ الذى له معان مجازيه فيها مجازا، فلا وجه لمنع الصغرى المذكوره، بمجرد ملاحظه تعدد المعنى المجازى، على تقدير الاشتراك المعنوى، و دعوى أكثرية الحوادث المخالفه للأصل.

و ان شئت قلت: إنّ المجاز كالحقيقه من صفات اللفظ فإنه هي الكلمه المستعمله فى خلاف ما وضعت له، فاللفظ لا يتصف بكونه مجازا إلا بعد استعماله فى خلاف ما وضع له، فإنّ الاستعمال مأخوذ فى مفهومه، فيدور الأمر فيه- وجودا و عدما و كثره و قله- مدار ملاحظه الاستعمالات الخارجيه للفظ فى خلاف ما وضع له، لا على ملاحظه نفس المعانى المخالفه للموضوع له، و لا ريب أنه لا يلزم من تعدد المعنى المخالف للموضوع له تكثّر استعمال اللفظ فيه، ليكون المجاز على تقديره أكثر منه على تقدير اتحاده، بل يمكن كون الاستعمال فى المعنى المجازى المتحد أكثر من استعمال اللفظ الذى له معان مجازيه فيها مجازا.

و كيف كان، فالمدار فى الكثره و القله على ملاحظه الاستعمالات الخارجيه المجازيه، لا- المعانى المجازيه، فلا- يلزم من تعددها- على تقدير الاشتراك المعنوى فيما نحن فيه- أكثرية المجاز، لتوقفها على أكثرية الاستعمال، و قد عرفت منع الملازمه بالنسبه إليها فلا وجه لقوله قدس سره: إن المجاز على تقدير الاشتراك المعنوى أكثر.

الوجه الثانى من وجهى المنع الذى ينبغى أن يعتمد عليه: أنّ المؤن و الحوادث

١- حاشيه السلطان فى كتاب شرح معالم الدين: ٢٧٥، المعالم: ٤٥

٢- فى حاشيته على المعالم المخطوط: عند قوله فالمجاز لازم فى غير صورته الاشتراك إلخ قال فى الحاشيه هذا الحكم أعنى كون استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلى فى خصوص الجزئى مجازا واضح عند من لا يقول إلخ راجع المعالم: ٤٥.

ص: ٥٣

اللازمه للاستعمال - على تقدير الاشتراك المعنوي - ليست بأقل منها على تقدير الحقيقه و المجاز، بل مساويه لها، لأنه كما لا بدّ في المجاز من تنزيل ذهن السامع عن إرادته الحقيقه بمرتبين، بان يتبّه أولاً أنّ الحقيقه ليست بمراده، و ثانياً على أنّ المراد أيّ المعاني المخالفه لها، فلا بد فيه من قرينتين: إحداهما للتنبيه على المرتبه الأولى، و ثانيتهما: للتنبيه على المرتبه الثانيه، و قد يكتفى فيه للتنبيه على الأمرين بقريته واحده، فكذلك لا بد في الاشتراك المعنوي من تنزيله بمرتبين أيضاً لأنّ اللفظ موضوع للماهيه المعراه عن ملاحظه خصوصيه من الأفراد، فهو ظاهر فيها، فإذا أريد منه الفرد الخاصّ، فلا بد من التنبيه على أنّ المراد ليس هي بما هي، بل حصّه [مآ] و حصه [ما] فرد منها، ثم التنبيه على تعيين تلك الحصه المراده من اللفظ، فلا بد للتنبيه على المرتبه الأولى من قرينه، نظير القرينه الصارفه في المجاز، و للتنبيه على الثانيه من قرينه معينه نظير القرينه المعينه في المجاز، و قد يكتفى فيه أيضاً بقريته واحده كما في المجاز.

فالحاصل أنّه لا مزيه للمجاز على الاشتراك المعنوي من وجه، إذ كل منهما يحتاج إلى قرينتين غالباً، و قد يكتفى في كل منهما بقريته واحده، فليس الاشتراك المعنوي أقلّ حادثاً من المجاز.

ثم إنّ هاهنا تفصيلين في أصاله الاشتراك المعنوي و عدمها:

أحدهما: لبعض أكابر سادات علمائنا رضوان الله عليهم، و لعلّه إمّا السيد البغدادي، أو السيد محمد صاحب المفاتيح قدس سرهما، و هو أنّ اللفظ إن علم استعماله في القدر المشترك، فالأصل هو الاشتراك المعنوي، و إلاّ فالأصل كونه حقيقه في أحد المعنيين، و مجازاً في الآخر، حذراً من المجاز بلا حقيقه.

و فيه: أنّه مع تسليم الكبرى، لا يجدي التفصيل المذكور في شيء من الموارد المشكوكه، لعدم إمكان التمييز في صغرياتها، إذ كلما كان المراد واحداً من الخصوصيّتين، فيحتمل فيه استعمال اللفظ في القدر المشترك، و إرادته الخصوصيه من القرينه الخارجيه بأن يكون من باب دالين و مدلولين و مطلوب واحد، و يحتمل فيه استعماله في نفس الخصوصيه و إرادتها من حاقّ اللفظ.

و كيف كان، فلا يخفى أنّه فرق واضح بين المجازات المباينه لحقائقها، و بين التي هي من أفراد الحقيقه، كما فيما نحن فيه، فإنّ سبيل إرادته المجاز منحصر في الأولى في استعمال اللفظ في نفس المعنى المجازي، و أمّا الثانيه فلا، لإمكان استعماله في نفس

ص: ٥٤

المعنى الحقيقى، و إرادته الخصوصيه التي هي المعنى المجازي من الخارج، كما يمكن استعماله في المعنى المجازي أولاً - و بالذات، فإذا أطلق لفظ و أريد منه فرد من كلي، فيمكن أن يكون المعنى الحقيقى هو الكلى القدر المشترك، و أنّ اللفظ استعمال فيه في هذا الاستعمال أيضاً، و يمكن بأن يكون المعنى الحقيقى خصوص ذلك الفرد، و أنّ اللفظ استعمال فيه بخصوصه، و لما لم يحرز فيها المستعمل فيه، فلا يعلم أنّها من صغرى الشق الأول من التفصيل، ليحكم بالاشتراك المعنوي، أو أنّها من صغرى الشق الثاني ليحكم بالمجاز، فلا بدّ حينئذ من التوقف.

و الحاصل: أنّه إذا لم يعلم باستعمال اللفظ - فيما نحن فيه - في القدر المشترك لا يعلم باستعماله في شيء من الخصوصيّتين

أيضا، إذ غاية الأمر القطع بإرادتهما من اللفظ، لكنها أعم من استعماله فيهما بخصوصهما، كما عرفت، فلا يتميز الشق الثاني من التفصيل في موضع، فتنتفى الثمره.

نعم الشق الأوّل جيد، نقول به لأنه إذا علم باستعماله في القدر المشترك، فيكون حاله حال اللفظ المتحد المعنى بحكم الأصل، لأنّ المعلوم حينئذ هو استعماله فيه، و أما استعماله في شىء من الفردين فهو مشكوك إذ غاية الأمر إرادتهما منه، وقد عرفت أنّها أعم، فيحكم بعدمه بحكم الأصل، فنقول: حينئذ الأصل هو الاشتراك المعنوي، لأنه لولاه لدار الأمر بين كون اللفظ مجازا في القدر المشترك باعتبار وضعه إمّا لإحدى الخصوصيّتين أو لمعنى ثالث، و بين الاشتراك اللفظي بوضعه له أو لإحدى الخصوصيّتين، أو لمعنى ثالث، و كلاهما خلاف الأصل.

أما الأوّل فينفيه أولا: لزوم المجاز بلا حقيقه الأبدى، فعدم استعمال اللفظ في غيره بحكم الأصل، لا قبل استعماله و لا بعده، مع أنّ احتمال كونه مجازا لمعنى ثالث خلاف الفرض، إذ المفروض دوران الأمر بين الاشتراك المعنوي و بين الحقيقه و المجاز فيما بين الخصوصيّتين.

و ثانيا: عدم جواز كون القدر المشترك مجازا لإحدى الخصوصيّتين، إذ لا يجوز استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في الأعم منه مجازا، و لم يعهد إلى الآن مثل هذا الاستعمال.

و ما ادّعى - من كون استعمال لفظ (المشفر) الموضوع لشفه البعير في مطلق الشفه الضخمه، من هذا الباب - مردود

ص: ٥٥

بأنه من باب الكنايه لا المجاز، و أنه مستعمل في معناه الحقيقى الذى هو شفه البعير، و كونه مجازا لثالث منفي بالفرض.

و أمّا الثانى: فمع أنه خلاف الفرض ينفيه أصاله عدمه، لأن الحوادث اللازمه له المخالفه للأصل فيه أكثر منها على تقدير الاشتراك المعنوي.

الثانى: من التفصيلين ما اختاره شيخنا المرتضى دام ظلّه من أنّ اللفظ إن كان من المنقولات العرفيه من معنى لغوى عام إلى معنى عرفى خاص، بسبب غلبه استعمال العرف لها فى الخاصّ، و تردد الخاصّ المنقول إليه بين الخاصّ بالإضافة إلى المعنى المنقول منه، بأن يكون عامّا فى نفسه تحته جزئيات، و بين الأخصّ منه الّذى هو أحد جزئياته أى جزئيات ذلك الخاصّ، مع استعمال العرف اللفظ فى كل من الخاصّ و الأخصّ، بأن أرادوا كلا منهما من هذا اللفظ، فالأصل وضعه عرفا للمعنى الخاصّ، و كونه هو المنقول إليه، لأنّ القدر المتيقن من استعمال اللفظ حينئذ إنما هو استعماله فى الخاصّ و ملاحظته فى استعماله من حيث هو، و أمّا ملاحظه الأخصّ من حيث هو فى استعماله غير معلوم، إذ غاية الأمر ثبوت إرادته من اللفظ لكنها أعم من ملاحظته فى استعمال اللفظ فيه بالخصوص، و ملاحظته فيه كذلك، لاحتمال أن يكون الموضوع له عند العرف الّذى هو المنقول إليه الخاصّ، فاستعملوا اللفظ فى الأخصّ من باب إطلاق الكلى على الفرد، و إرادته الخصوصيه من الخارج من باب دالين و مدلولين و مطلوب واحد، و هذا الاحتمال منفي فى استعماله فى الخاصّ، بل ينحصر استعمال اللفظ فيه فى ملاحظته بالخصوص، فإذا كان المتيقن استعماله فى الخاصّ و ملاحظته فى الاستعمال و صارت ملاحظه الأخصّ مشكوكه فتنفى ملاحظه الأخصّ

بالأصل، فيصير اللفظ بمعونه ذلك الأصل من قبيل متحد المعنى، فيثبت أنّ الخاصّ هو المنقول إليه و الموضوع له عرفاً.

و الحاصل: أن المفروض ثبوت النقل للفظ عند العرف، بسبب الاستعمال، وقد ثبت انحصار الاستعمال في الخاصّ بالأصل، فيلزم منهما أنّ الاستعمال المحصّل للتقل إنما هو استعمال اللفظ في الخاصّ، فيثبت أنّه المنقول إليه.

هذا كله فيما إذا كان المعنيان من قبيل المتباينين، و بينهما جامع.

و أمّا إذا كان من قبيل المتباينين، و ليس بينهما جامع قريب، و لا علاقته ظاهره فيتعيّن الاشتراك لفظاً، فإنّ اللفظ بالنسبه إلى كل منهما من قبيل متحد المعنى، فلو لم

ص: ٥٦

يكن حقيقه في كلّ منهما لزم المجاز بلا حقيقه الدائمي، لأنّ المفروض عدم علاقته المجوزه للاستعمال المجازي بين المعنيين، فلا يجوز كون أحدهما مجازاً للآخر، و استعماله في ثالث غير معلوم، فينفى بالأصل، فلا بدّ من كونه حقيقه في كل منهما حدراً من المجاز بلا حقيقه الأبدى، لما قد عرفت سابقاً، من أنّ المجاز بلا حقيقه الّذى نجوزه إنّما هو بالنظر إلى بدو الاستعمال، لا غير.

و أمّا إذا كانا من قبيل المتباينين و بينهما علاقته، فهي إمّا مجوزه لاستعمال اللفظ في أحدهما خاصه مجازاً، كما في الماء و الميزاب حيث إنّ بينهما علاقته المجاوره، لكنها مجوزه لاستعمال الميزاب في الماء مجازاً دون العكس، و إمّا مجوزه لاستعمال اللفظ مجازاً باعتبار فرض كونه موضوعاً لواحد منهما في واحد منهما، بمعنى أنّه يصحّ بسببها الاستعمال في هذا المعنى مجازاً على فرض وضعه للمعنى الآخر، و بالعكس.

أمّا الصورة الأولى: و هي ما إذا كانت علاقته مصححه للمجاز من جانب واحد فالأقوال فيها ثلاثه: الاشتراك، و هو للسيد قدس سره و اتباعه، الحقيقه و المجاز و هو للمشهور، التوقف و هو للآخرين، و مع ملاحظه قول ابن جنى تصوير أربعة، لكنه لما كان جارياً في جميع صور مسأله الاستعمال، فنفرد البحث فيه بالخصوص في آخر المسأله و نذكره تفصيلاً بما يرد عليه من الإشكال، إن شاء الله.

فإذا عرفت الأقوال: فاعلم أنّ تحقيق الحال فيها، من وجوه ثلاثه:

الأول: بالنظر إلى الاستعمال، كما هو المقصود الأصلي، و محل إن قيل أو يقال بين السيد و المشهور.

الثاني: بالنظر إلى الأصول بعد فرض عدم كون الاستعمال دليلاً.

الثالث: بالنظر إلى قاعده الأخذ بالمتيقن بعد فرض عدم جريان الأصول، أو سقوطها بالتعارض. فلنقدم الكلام بالنسبه إلى الوجهين الأخيرين لقلته فيهما بالنسبه إلى الأول.

فنقول: إنَّ العَدَى يمكن أن يقال للمشهور بالنظر إلى الأصول: إنَّ القرينه في الصورة المفروضه لا بدَّ منها مطلقا، إذ على تقدير الاشتراك لا بدَّ من قرينه معيَّنه، و على تقدير المجاز لا بد من صارفه لا محاله، فنفس القرينه متيقنه الوجود بحكم الفرض، لا يجدى فيها الأصل، و لا ريب أنَّ تلك القرينه المتيقنه الوجود يلزمها أمران حادثان مطلقا: أحدهما: ملاحظتها، و الآخر الاعتماد عليها، فلا يجوز التمسك على أحد التقديرين

ص: ٥٧

بالأصل، لمعارضته بمثله على التقدير الآخر، فنفيهما مطلقا مخالف للعلم الإجمالى، أو على أحد التقديرين خاصه ترجيح بلا مرجح.

و بالجمله فأصالتا عدم الملاحظه، و عدم الاعتماد على كل واحد من التقديرين معارضتان بمثلهما على التقدير الآخر، فيتساقطان عن الجانبين كليهما، فحينئذ يرجع إلى أصله عدم الوضع بالنسبه إلى موارد الشك لسلامتها عن المعارض.

فحاصل الاستدلال يرجع إلى دعوى أكثرية الحوادث اللازمه للاشتراك بالنسبه إلى اللازمه للمجاز فيتعارض الأصول مع الجاربه فى الأول للجاربه فى الثانى فى مقدارها أى فى مقدار الجاربه فى الثانى، فيبقى الزائد عن هذا المقدار، و هو أصله عدم الوضع سليما عن المعارض، فيثبت به المجاز. هذا ما فهمه علقى القاصر، و اختلج بالنظر الفاتر، و إنما قدمته على ما أفاده الأستاذ- دام عمره- من التوجيه حذرا من فوت التأخير المؤدى إلى الذهول. و الله المستعان و الله المأمول.

و اما هو دام ظله فوجهه أيضا بما يرجع إلى سلامه الأصل فى نفي الوضع، لكون الاشتراك أكثر حادثا، لكنه فرض الحادثين اللازمين على كل واحد من التقديرين غير ما ذكرنا، قال: إنَّه يلزم على كل من التقديرين حدوث أمرين.

أمَّا على تقدير المجاز، فإنَّه لا بد فيه من ملاحظه المستعمل العلقه بين المعنيين، و من اعتماده عليها فى تفهيم المخاطب، و أمَّا على تقدير الاشتراك، فلا بدَّ من ملاحظه الوضع و من اعتماده عليه فى تفهيم المخاطب، فالأصل فيهما بالنسبه إلى كل واحد من التقديرين معارض بمثله فى الآخر منهما، فيبقى الأصل فى نفي الحادث الزائد على تقدير الاشتراك على الحوادث اللازمه على تقدير المجاز، و هو الوضع بالنسبه إلى مورد الشك سليما عن المعارض، فيثبت به المجاز.

ثم قال: هذا غايه ما يوجَّه عليه مذهب المشهور.

أقول: الإنصاف أنَّه مع ملاحظه ما قدَّمنا من التوجيه، فهذا الذى ذكره دام ظله بما يرد عليه من الإشكالات و الإيرادات الآتية التى أوردها هو عليه ليس غايه التوجيه لمذهبهم، لسلامه ما قدَّمنا عن كثير منها هذا، مع أنَّه يرد عليه مضافا إلى ما سيأتى أنَّ فرض جريان الأصل بالنسبه إلى ملاحظه الوضع و الاعتماد عليه، و إلى ملاحظه العلقه و الاعتماد عليها مما لا وجه له، للقطع بعدم تعدد ملاحظه المستعمل عند استعماله الوضع أو العلقه و بعدم اعتماده على شىء منهما.

ص: ٥٨

أمَّا عدم ملاحظته الوضع و عدم اعتماده عليه بالنسبه إلى الألفاظ المتحدده المعانى فى غايه الوضوح، لأنَّ كل متكلم بلسان إذا

كان من أهله، فهو يتكلم على مقتضى جبلته بحيث لا يلتفت إلى الوضع و لا يعتمد عليه بوجه.

و بعبارة أخرى: أنه إذا كان في مقام تفهيم المخاطب المعنى الموضوع له اللفظ، فهو يعتمد على مجرد اللفظ، لرسوخ الوضع في أذهانهم و ارتكازه فيها بحيث صار اللفظ بسببه دالاً على المعنى بجوهره بزعم المتكلم و المخاطب، فيطلق اللفظ من غير التفات إلى الوضع، و لا من اعتماده عليه. و أما بالنسبة إلى الألفاظ المشتركة، فكذلك أيضاً لحضور جميع المعاني من اللفظ المشترك عند ذهن السامع المخاطب حين إطلاق اللفظ بحيث إنه بجوهره دال عليها بالدلالة التصورية بزعم المتكلم، و المخاطب، لكن لمّا كان المراد حينئذ مجملاً، فالمتكلم يلاحظ شيئاً صالحاً لكونه معيّنًا و مبيناً له فينصبه، و يعتمد عليه في تفهيم المخاطب المراد، و ليس هذا اعتماداً على الوضع، بل على القرينه.

هذا، و سيأتي الاعتراف منه- دام ظله- في الإيرادات الآتية بما ذكرنا من عدم ملاحظه الوضع و عدم الاعتماد عليه.

و أما عدم ملاحظه العلاقة، و عدم الاعتماد عليها، فوجه المنع في أولهما أنّ ملاحظه العلاقة ليست ملاحظه مستقله غير ملاحظه المعنى المجازي، بل الملاحظه الواحده تتعلق بالمعنى المجازي المشتمل على تلك العلاقة، بحيث تنحلان عند العقل إلى أمرين، مثلاً- إذا استعمل أحد لفظ الأسد في الرّجل الشجاع، فلا ريب أنّه يلاحظ مره واحده هذا المفهوم، لا أنّه يلاحظ أولاً الرّجل ثم الشجاعه.

و كيف كان، فالتعدد في متعلق الملاحظه على تسليم أنّ المنحل إلى أمرين عند العقل متعدد، لا- في نفسها، فإذا علم أنّ الملاحظه واحده، و علم أيضاً تعلّقها بالمعنى المشكوك الحال، فلا مجرى للأصل فيها بوجه لتيقن وجودها. فتأمل.

و أما وجه المنع في ثانيهما، فهو أوضح من أن يذكر، إذ لا ريب أنّ المتجاوز اعتماده على القرينه لا غير، إذ مجرد وجود العلاقة لا- يكفي في انتقال المخاطب إلى مراد المتكلم، و لا- ملاحظتها، بل لا- بد من ملاحظه قرينه تصلح لتعيين المعنى المجازي، فيعتمد عليها في تفهيم المخاطب.

و كيف كان، فلا بد فيما نحن فيه من قرينه، إمّا معينه أو صارفه لا محاله، و الملحوظ المعتمد عليه في تفهيم المخاطب هذا لا غير.

ص: ٥٩

هذا، ثم إنّه دام ظله قد أورد على ما وجّه عليه مذهب المشهور بوجهين: فقال الأول:

إنه لا- يجب ملاحظه الوضع، و لا- الاعتماد عليه من المتكلم، إذا كان من أهل اللسان لما ذكرنا سابقاً من ارتكاز الوضع في أذهانهم، تقدير الاشتراك لا- يلزم إلّا- حادث واحد، و هو الوضع، فحينئذ يقع التعارض بين أصاله عدمه و بين أصالتي عدم ملاحظه العلاقة، و عدم الاعتماد عليها، فلا يثبت المجاز، فلا بد من التوقف. و إنّما لاحظنا التعارض بين أصاله عدم الوضع، و بين كلتا أصالتي عدم ملاحظه العلاقة، و عدم الاعتماد عليها، لأنّ ملاحظتها و الاعتماد عليها من قبيل اللازم و الملزوم، إذ الثانيه ملزومه للأولى، فالأصل في كليهما بمنزله أصل واحد، فلا يجوز أن يقال: إنّه على تقدير المجاز يلزم حادثان، ملاحظه العلاقة و

الاعتماد عليها، فأصالة عدم أحدهما تعارض أصالة عدم الوضع، فيبقى الأصل في الآخر سليما عن المعارض فيثبت به الاشتراك. فان قيل: الشك في ملاحظه العلاقه و الاعتماد عليها مسبب عن الشك في وضع اللفظ لمورد الشك، فيكون أصالة عدم الوضع مزىلا، و حاكما على أصالتي عدم ملاحظه العلاقه، و عدم الاعتماد عليها، فيثبت المجاز.

قلنا: إنّ هذا توجيه لمذهب المشهور بما لا يرضون به، لتجويزهم استعمال اللفظ المشترك في أحد معنييه مجازا بملاحظه العلاقه بينه و بين المعنى الآخر، و لا منافاه عندهم بين الوضع و بين ملاحظه العلاقه و الاعتماد عليها في الاستعمال، فإذن لا سببيه للوضع بالنسبه إلى ملاحظه العلاقه بوجه، لا نفيا و لا إثباتا.

نعم بناء على ما اخترنا سابقا، من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معنييه مجازا، فالشك في ملاحظه العلاقه، و الاعتماد عليها مسبب عن الشك في الوضع بالنسبه إلى مورد الشك، إذ على فرض ثبوته لا يجوز ملاحظتها، و لا الاعتماد عليها، إلا- أن السببيه اتفاهيه ناشئه عن العلم الإجمالى بعدم خلوّ الواقعه عن أحد الأمرين، إمّا الوضع، و إمّا ملاحظه العلاقه و الاعتماد عليها، لا ذاتيه، و قد مرّ أنه لا يحكم الأصل في مثله على الأصل فيما يسبب عنه.

الوجه الثانى: أنّ كل متكلم إذا كان غرضه إفاده مطلبه من دون غرض زائد فهو يتكلم بمقتضى الوضع بمعنى أنه يؤدى مطلبه بلفظ دال عليه بالوضع، و لا يصير إلى تأديته بطريق المجاز، إلا فيما إذا كان له غرض زائد على مطلبه من الأغراض البديعيه، فإذا كان غرضه بيان أنّ الرّجل الشجاع قد رمى، فلا يعدل عن تلك العبارة الدّاله على مطلبه بالوضع

ص: ٦٠

إلى قوله: رأيت أسدا يرمى، و إنما يصير إليها إذا كان له غرض زائد على إفاده المطلب المذكور من الأغراض البديعيه، فمرجع الشك فيما نحن فيه إلى أن المتكلم كان في مقام بيان المطلب فحسب، أو كان له غرض زائد فيترتب على الاحتمال الأوّل، كون الاستعمال على سبيل الحقيقه، و كون اللفظ موضوعا لمورد الاستعمال، و على الثانى، كونه مجازا في وضعه لغير مورد الاستعمال فيكون طرفا الشك الوضع، و الغرض الزائد، و لا ريب أنه لا يجرى الأصل في شىء منهما، لمعارضته في كل منهما بمثله فى الآخر، و لا- سببيه لأحدهما أيضا، ليكون حاكما على الآخر كما مر، فيسقط الأصل فيهما، فحينئذ ينتقل إلى قاعده أخرى و هى جريان الأصل فى اللازم مع سقوطه فى الملزوم، و قد مرّ أنه لا لازم للوضع من ملاحظه أو اعتماد عليه كما مر، و إمّا الغرض الزائد فيلزمه أمران حادثان: ملاحظه العلاقه، و الاعتماد عليها، إذ ليس المعانى المجازيه كالحقيقه فى عدم الاحتياج فيها إلى الأمرين المذكورين إذ الاستعمال المجازى على خلاف جبلّتهم و المركز فى أذهانهم، و الخروج عن مقتضاها لا يكون إلا بملاحظه العلاقه و الاعتماد عليها، فيجرى الأصل فيهما لسلامته عن المعارض، فيثبت الاشتراك.

هذا، لكنّ الإنصاف عدم جواز الاعتماد على مثل تلك الأصول- فى مطلب من المطالب، لأنها من الأصول البعيده التى لا يعنى بها العقلاء.

هذا مضافا إلى أنه لم يقل أحد بأصالة الاشتراك، حتى السيّد رحمه الله إلا أنه قائل به من جهه زعمه الاستدلال(1) دليلا واردا، لا من جهه أن الأصل ذلك، كما مرت الإشارة إليه سابقا، و حينئذ فالوجه فى المسأله بالنظر إلى الأصول التوقف.

و أمّا قاعده الأخذ بالمتيقن المعبر عنها بالأصل التوقيفى فهى لا- تقتضى مجازيه اللفظ بالنسبه إلى مورد الشك، فلا بدّ من التوقف عليها أيضا.

هذا كله فيما إذا كانت العلاقة بين المعنيين مصحّحه للمجاز من جانب واحد.

و أمّا إذا كانت مصحّحه له من الجانبين، فالكلام فيه أيضا ما مر.

و المختار فيه أيضا التوقف، بل هذا أولى به من سابقه، لعدم العلم بوضع اللفظ لأحد المعنيين بالخصوص، فعلى تقدير أصاله المجاز- أيضا- لا بدّ من التوقف للجهل بالحقيقه.

ثم إن جميع ما ذكرنا إلى هنا من الكلام- فى الصّور المذكوره- إنما هو فيما إذا لم يعلم

١- كذا فى الأصل، و الصحيح (الاستعمال) أى كون الاستعمال دليلا واردا على الحقيقه.

ص: ٦١

بحقيقه ثالثه للفظ بالنسبه إلى مورد الاستعمال، بأن ثبت أنّ حقيقته منحصره فى مورد الاستعمال، إمّا بالقطع، أو بالأصل.

و أمّا إذا علم بحقيقه له غير ما استعمل فيه، فالحال فيه هو الذى ذكرنا فى اللفظ المستعمل فى المتعدد، المعلوم وضعه لأحدهما، فإنه يفرض مورد الاستعمال معنى واحد إقبال الحقيقه الثالثه، واحدا كان أو متعددا، فيجرى فيهما ما جرى من الأقسام المذكوره للصوره المذكوره من كون مورد الاستعمال مبينا للحقيقه المذكوره، أو كونهما فردين من كلى، أو كون أحدهما عامّا و الآخر خاصا منه، و على فرض تباينهما من كونهما مما لا علاقته بينهما بوجه، أو كانت فى الجمله، و هكذا إلى آخر الصّور، فيجرى فى كل واحده حكمها الذى ثبت لها مع عدم الحقيقه الثالثه.

نعم إن بعض الصور المفروضه حكمه نظرى، لا- يعلم بالمقاييسه، لفقد فرضه فى المقيس عليه، و ذلك البعض ما إذا كانت الحقيقه المذكوره مجهوله الكيفيه بحيث لا- يعلم أن بينها و بين مورد الاستعمال علاقته مصحّحه للمجاز أولا، إمّا بعدم العلم بعلاقته أصلا، و إمّا بعدم العلم بكيفيتها من كونها من العلائق المصححه و عدمه.

فنقول: الحكم حينئذ حكم اللفظ المستعمل فى معنيين لا علاقته بينهما، فالقائل بأصاله المجاز لا يجوز له المصير إليه حينئذ لعدم إحراز شرطه، مضافا إلى أن الأصل عدمه.

و أمّا إذا كان اللفظ مستعملا فى معنيين، و كان أحدهما أعمّ من الآخر، فقد حكم صاحب الفصول (قدس سره) بكونه موضوعا للأعم، و دخول الخاصّ فيه حيث قال(١) حينئذ: إنّ المعتبر هو المفهوم الأعم لأصاله الحقيقه المجرده عن المعارض، فإنّ أصل الاستعمال ثابت، و الكلام فى تعيين مورد الوضع، فينهض ظاهر الاستعمال دليلا على تعيين الأعم.

و يؤيده أصاله عدم ملاحظه الخصوصيه، حيث يتوقف ملاحظه الخاصّ على ملاحظته، كما لو تردّدنا بين أن تكون أداه الاستثناء

موضوعه لخصوصيات مطلق الإخراج، أو إخراج الأقل فقط، فيرجح الأول. انتهى موضع الحاجة من كلامه (قدس سره).

نقول في كلامه موقعان للنظر:

الأول: قوله: و يؤيده أصاله عدم ملاحظه الخصوصيه، لأنه إذا دار الأمر بين وضع اللفظ للعام أو للخاص - كما هو محلّ الكلام - لا يجوز تعيين الوضع في العام بهذا الأصل، إذ

١- الفصول: ٤١ في أصاله الحقيقه في الاستعمال. فصل: قد اشتهر بينهم أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقه، و أنّ الاستعمال أعمّ.

ص: ٦٢

لا ريب أنّ كل أحد إذا أراد أن يجعل حكماً لموضوع، فهو إنما يتصور هذا الموضوع بعنوان البساطه، و إن انحلّ عند العقل إلى أجزاء، لا أنه يلاحظ أجزاءه العقلية، فيكون العام و الخاص - حينئذ - من قبيل المتباينين لا يجوز تعيين أحدهما بالأصل.

نعم يجوز التعويل على هذا الأصل في موارد أصاله البراءه - في تعيين تعلّق التكليف بما هو أقل جزء - من الأجزاء العقلية أيضاً، كالتمسك به في تعيين تعلّقه بما هو أقل من حيث الأجزاء الخارجيه - على مذهب من يرى أن حكم العقل بالبراءه مبنى على نفى الكلفه الزائده مطلقاً - و لا ريب أنّ الخاص أكثر كلفه في مقام الامثال من العام للتوسعه فيه بإتيانه في ضمن أى فرد شاء.

و أما على مذهب من يرى اختصاصه بالكلفه الناشئه عن الأجزاء الخارجيه فلا.

نعم لو كان مراده التمسك بالأصل في نفى الخصوصيه الزائده بالنظر إلى الاستعمال، نظير ما مرّ من شيخنا - دام ظلّه - في التفصيل الذي اختاره فهو متجه.

الثاني من موقعي النظر، قوله: - كما لو ترددنا بين أن تكون أداه الاستثناء موضوعه لخصوصيات مطلق الإخراج، أو إخراج الأقل فقط فيرجح الأول - لأنّ التنظير في غير محلّه، إذ ليس الأمر في أداه الاستثناء دائراً بين كونها موضوعه لمطلق الإخراج الذي هو العام، و بين كونها موضوعه لإخراج الأخير فقط، الذي هو الخاص، ليكون من قبيل ما نحن فيه، بل الأمر فيها عند المحققين المتأخرين دائر بين الاشتراك اللفظي التفصيلي و بين الاشتراك الإجمالي المعبر عنه بالوضع العام و الموضوع له الخاص، و بين الحقيقه و المجاز، و لما كان الأول و الثالث على خلاف الأصل فيرجحون الثاني.

نعم التنظير متجه على مذهب القدماء، حيث إنّ الأمر فيها عندهم دائر بين كونها موضوعه لمطلق الإخراج، و بين كونها موضوعه لإخراج الأخير فقط، لكنه (قدس سره) ليس منهم، فهذا التنظير لا يناسب مذهبه، حيث إنّه من المتأخرين، مع أنّه فرض الأمر فيها دائراً بين الاشتراك الإجمالي، و بين الحقيقه و المجاز، بوضعها للإخراج من الأخير، و كونها مجازاً في غيره، و لا ريب أنّ اشتباه الحال في أدوات الاستثناء ليس لأجل اشتباه حال الاستعمال، بل لأجل اشتباه فعل الواضع، بأنّه هل لاحظ في وضعها الأمر الكلي فوضعها لخصوصياتها؟ أو لاحظ الأمر الخاص فوضعها له فقط؟ و إلاّ فالمستعمل

ص: ٦٣

فيها هي الخصوصيات بخصوصياتها على جميع الأقوال، فيكون التنظير في غير محلّه.

هذا، ثم إنّ الإنصاف عدم ورود الإشكال الأوّل لأنّ الظاهر منه في موضع آخر بعد ذلك الموضع جريان الأصل المذكور، من حيث ملاحظه الخصوصيه من جهه الاستعمال، حيث قال فيما إذا استعمل اللفظ في معان: أنّه قد يفصل في المقام بين ما إذا كان أحد المعانى أعم من الباقي، و بين غيره، فيختار في الأوّل أنّ معناه الحقيقي هو المعنى الأعم، لأنّه لو كان حقيقه في غيره فقط، أو في الجميع، لزم المجاز أو الاشتراك، و كلّ منهما مخالف للأصل. و أمّا إذا كان حقيقه في الأعم كان حقيقه في الجميع. ثم قال (قدس سره) و هذا التعليل، و إن قرّره المفصل فيما إذا استعمل اللفظ في معان أحدها القدر المشترك بين بقية المعانى، لكنه يجرى أيضا فيما إذا استعمل اللفظ في معنيين، و كان أحدهما أعم من الآخر، و لم يعلم كونه موضوعا لأحدهما بخصوصه كما قرنا.

ثمّ قال: و التحقيق عندي أنّه إن تبين استعمال اللفظ في الخاصّ من حيث الخصوصيه، فوضعه للعام، أو القدر المشترك، غير واقع للمجاز و الاشتراك- إن صحّ التعويل على أمثال هذه التعليلات في معرفه الموضوعات- و إن لم يعلم الاستعمال كما هو الغالب، يرجع إلى متّحد المعنى، لأنّ اللفظ إذا وجد مستعملا في معنى، ثم شكّ في استعماله في معنى آخر، يبنى على أصاله عدم التعدد، و قد عرفت أن اللفظ إذا كان متّحد المعنى تعين حمله على الحقيقه. انتهى كلامه (قدس سره) و هذا كما ترى صريح فيما ذكرنا.

و كيف كان، فالحق في المقام- أعنى في دوران الأمر بين كون اللفظ موضوعا للعام، أو للخاص- هو التفصيل الّذى ذكره (قدس سره) لما ذكره من الدليل.

فإذا عرفت ذلك كلّ، فلنأت بأدله الأقوال في مسأله الاستعمال.

فنقول: أمّا حجّه المشهور: الأصل نفى حجه الاستعمال، لعدم الدليل عليها، و عملهم على الأصل في جميع موارد الاستعمال، و قد عرفت موارد، و صورته، و اقتضاء الأصل في كل منهما من أنّه يختلف بحسب الموارد، فقد يكون مقتضاه موافقا للاستعمال، و قد يكون مخالفا كما عرفت تفصيلا.

و أمّا حجه السيد المرتضى و جوه ثلاثه:

الأوّل: دعوى سيره الناس جميعا على استعمال اللغات من الاستعمالات، فإن كل أحد إذا لم يكن من أهل لسان، فأراد استعمال ذلك اللسان، فهو يستعلم من

ص: ٦٤

استعمالات أهل اللسان مطلقا، سواء كان اللفظ مستعملا في معنى واحد أو في المتعدد.

الثاني: قياس متعدّد المعنى- الّذى هو محل النزاع- بمتّحده.

الثالث: غلبه استعمال الألفاظ فيما وضعت لها.

و حجّه ابن جنى غلبه المجازات فى كلّ لفظ على حقائقه، فيلحق المشكوك بالغالب.

ولا يخفى ما بين دعوى الغلبتين، من التنافى بالنسبة إلى موارد استعمال اللفظ، فإنّ الأولى تقتضى كون الاستعمال على وجه الحقيقة، والثانية تقتضى كونه على وجه المجاز.

و احتج المفصّل فى كون الاستعمال دليلا على الوضع بين متحد المعنى، و بين متعدده، بكونه دليلا فى الأوّل، دون الثانى.

أمّا على كونه دليلا- فى الأوّل، بما استدل به السيد المرتضى (قدّس سرّه) فى متحد المعنى، من أصاله الحقيقة السليمه عن المعارض.

و أمّا على عدم كونه دليلا فى الثانى، لمعارضتها بأصاله عدم وضع آخر، فإنّ القدر المتيقن منه الوضع الواحد لأحد المعنيين، فإنّما الوضع الآخر للآخر فهو مشكوك، فالأصل عدمه، فيعارض هذا أصاله الحقيقة فى المعنى المشكوك، فحينئذ لا يكون الاستعمال دليلا- لسقوط دليل اعتباره عن الاعتبار بالمعارضه. هذا بخلاف متحد المعنى، فإنّ الوضع الواحد هناك معلوم، لا يجوز نفيه بالأصل، فأصاله الحقيقة سليمه عن المعارض، فيثبت بها كون الاستعمال على وجه الحقيقة، فيثبت به الوضع. هذه أدله الأقوال.

إذا عرفت هذه، فاعلم أن الحق عدم كون الاستعمال دليلا على الوضع مطلقا وفاقا للمشهور كما مرّ، لعدم الدليل عليه، لأن أدله الأقوال المذكوره ليس شىء منها سليما عن المناقشه.

أما أدله السيد (قدس سره) فالجواب عن أولها: أنا سلمنا استقرار السيره على استعمال اللغات من الاستعمالات، لكننا لم نعلم بعد بناء الناس على الأخذ بظاهر الاستعمال إذا لم يكن قطعيا، كما هو المدعى، بل الظاهر أنّ استعمالهم منها لأجل أنها تفيد القطع بالوضع غالبا، سيما إذا كانت مستمره، حتى فى متعدد المعنى، و أمّا إذا لم يحصل منها القطع، فلم يعلم أخذهم بظواهرها- حينئذ- حتى فى متحد المعنى.

ص: ٦٥

و عن ثانيها: فأولا: بمنع الحكم فى المقيس عليه كما عرفت.

و ثانيا: بأنّ هذا قياس و لم يقل أحد باعتباره.

و عن ثالثها: فأولا: بمعارضته لما ادّعى ابن جنى من الغلبه المنافيه له كما عرفت.

و ثانيا: بأنّه إن كان المراد بالغلبه غلبه استعمال الألفاظ فى المعانى الحقيقيه فى الاستعمالات المجرده عن القرينه، فهى مسلّمه، لكنها لا تجديده، لأن الكلام فيما نحن فيه فيما إذا استعمل فى معنيين، و علم المراد بالقرائن، و شككنا فى أنّ المتكلم هل لاحظ

فى هذا الاستعمال الوضع، أو لاحظ القرينه؟ و بالجمله فالغلبه المذكوره- حينئذ- غلبه خاصه لصنف خاص، فلا توجب إلحاق المشكوك من صنف آخر بحكم أفرادها الغالبه، و إن كان المراد غلبته فى الاستعمالات المحفوفه بالقرائن فهى ممنوعه.

و ثالثا: أنّ هذا استدلال بغلبه الحكم فى تشخيص الموضوع فى الشبهه الموضوعيه، و لا- ريب أنّه لا- يثبت بها اندراج الفرد المشكوك بالغالب.

بيانه: إنّ غلبه الحكم هى أن تجد غالب الأفراد على صفه، و تشكّك فى فرد آخر، من جهه اتصافه بذلك الحكم و الصفه، كأن تجد غالبا تمر البصره مثلا على صفه الحمرة، و تشكّك فى فرد آخر من التمر، من جهه اتصافه بصفه الحمرة و عدمه، فحينئذ إن علم ماهيه ذلك الفرد المشكوك الصفه، بأن علم أنّه تمر بصريّ أيضا بأماره خارجيه من غلبه الموضوع، كأن يكون الغالب فى التمر أيضا بصريّا، فيلحق الفرد المشكوك الصفه أوّلا بتمر البصره، و يحرز كونه بصريّا بذلك أو بأماره أخرى غير الغلبه، فحينئذ يجوز التمسك بغلبه الحكم فى إثبات حكم الأفراد الغلبه من تمر البصره من الحمرة للفرد المشكوك الصفه.

و بعبارة أخرى، التمسك بغلبه الحكم على ثبوت ذلك للفرد المشكوك الحكم، إنّما يصح إذا كان الشك فى حكم الفرد ناشئا من الشك فى ثبوت الحكم المذكور للكلّى المشترك بينه و بين الأفراد الغالبه، مع إحراز ماهيه الفرد المشكوك الصفه، بأن علم اتحاده بالأفراد الغالبه فى الماهيه المشتركه بينها، لكن وقع الشك فى أنّ صفه، الحمرة فى المثال المذكور، هل مختصه بالأفراد الغالبه؟ أو أنّها ثابتة للماهيه المشتركه بينها و بين ذلك الفرد؟ فيثبت لذلك الفرد أيضا، لوجود الماهيه فى ضمنها أيضا، فحينئذ يحكم بمقتضى الغلبه قطعا، إن أفادته، دون القطع، بثبوت الحكم المذكور

ص: ٦٦

للفرد المشكوك الصفه.

و السرّ فى ذلك، أنّه يحصل بملا-حظه ثبوت الحكم للأفراد الغالبه ملازمه قطعيه، أو ظنيّه، بحسب قوه الغلبه، و ضعفها، ما بين ثبوته لها- أى للأفراد الغالبه- و ما بين ثبوته للفرد المشكوك الحكم، فإنّه إذا حصل ثبوته لغالب الأفراد يحصل لك القطع، أو الظن بثبوته للكلّى المشترك بينها بما هو هو، فيلزمه ثبوت الحكم للفرد المشكوك قطعا، أو ظنا، لوجود الماهيه المذكوره فى ضمنه أيضا.

و أقيا إذا كان منشأ الشك فى حكم الفرد، هو الشك فى ماهيته، بأن لا يعلم أنّه مندرج فى أى نوع، و ماهيه من الماهيات، فلا يجوز التمسك بغلبه الحكم الثابت للأفراد الغالبه من ماهيه على ثبوته لذلك الفرد المشكوك الذى لم يحرز بعد كونه فردا من تلك الماهيه، و لا على كون ذلك الفرد من تلك الماهيه، و اندراجه فيها، ليثبت له الحكم بالملازمه، لعدم حصول الملازمه- حينئذ- بين ثبوت الحكم للأفراد الغالبه من ماهيه، و بين ثبوته للفرد المشكوك، الذى لم يحرز كونه من تلك الماهيه، و لا اندراجه فى الماهيه المذكوره بوجه لا- قطعا، و لا ظنا، و إن بلغت الغلبه المذكوره إلى حد لم يوجد لها فرد مخالف مثلا إذا شككت فى حمرة تمر من جهه الشك فى كونه تمرا بصريا، لا يجوز التمسك بغلبه الحمرة- فى تمر البصره- على ثبوته لذلك الفرد، و لا- على اندراجه تحت نوع تمر البصره، إلّا- أن يكون على تعيين ماهيته أماره أخرى، كأن يكون الغالب فى التمر أيضا

كونه بصريًا، فتحرز بتلك الغلبة الموضوعية ماهية ذلك الفرد، و هو كونه بصريًا فتنفع الغلبة المتقدمه لحصول الملازمه حينئذ على أحد الوجهين.

و بذلك أجاب شيخنا المرتضى دام ظلّه، عن البادري في مسأله النبوه، في مبحث الاستصحاب، حيث أنه احتج على انقطاع نبوه نبينا صلى الله عليه و آله، بأن الغالب في الأنبياء كون نبوتهم محدوده بمقدار من الزمان، و شكّ في أن محمدا صلى الله عليه و آله أيضا كذلك، أو أن نبوته دائميّه، فيلحق بالغالب، فيحكم بالانقطاع بنبوته.

فأجاب دام ظلّه بأن هذا استدلال بغلبه الحكم في تعيين الموضوع، لأن دوام نبوه أحد الأنبياء معلوم إجمالا باتفاق جميع الأديان، فلا يجوز التمسك بالغلبه المذكوره على انقطاع نبوه ذلك المعلوم بالإجمال، لأنه مناقض للعلم بدوام نبوته، و لا على اندراج مورد الشك في الأفراد الغالبه، و نفى اتحاده مع المعلوم الإجمالي، و لا يكون هنا غلبه موضوعيه توجب اندراجه فيمن ذكره، إذ لا يجوز أن يقال: إن الغالب في الأنبياء محدوده

ص: ٦٧

نبوتهم، لما فيه:

أولاً: من أن هذا تعبير عن غلبه الموضوع بغلبه الحكم، فلا يثبت به الموضوع.

و ثانياً: من أنه إن كان المراد بالغلبه المذكوره غلبه انقطاع الأنبياء السالفين، فلا ينفع، لأن نبينا محمدا صلى الله عليه و آله من المتأخرين، و إن كان المراد بها غلبه انقطاع نبوه المتأخرين منهم، فهو ممنوع.

هذا، فإذا عرفت معنى غلبه الحكم و غلبه الموضوع و أنّ الأولى لا تجدى فيما إذا كان الشك ناشئا من اشتباه الموضوع، فانطباعه على ما نحن فيه أن السيد قد ادعى غلبه استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، و لا يخفى أنه غلبه الحكم، و الموضوع هو الموضوع له اللفظ، فهو استدلال بغلبه الحكم على إحراز الموضوع، و قد عرفت ما فيه.

أقول: الإنصاف عدم انطباق ما ذكرنا على ما نحن فيه، لأن حكم الموضوع له ليس استعمال اللفظ فيه، بل ذلك شرط في اتصافه بالحقيقه، فالذى ذكره السيد من غلبه استعمال اللفظ في الموضوع له، عبارته أخرى عن أن الغالب في المعاني المستعمل فيها اللفظ كونها معاني حقيقه، و لا- ريب أنه غلبه موضوعيه، فيثبت بها أن مورد الشك منها، فيلزم منها بينا ثبوت الوضع لمورد الشك أيضا، للملازمه بين حقيقه المعنى و بين كونه موضوعا له، بمعنى أن الثاني لازم للأول، لأن الأول أخصّ دون العكس، لأن الثاني أعمّ، و فيما نحن فيه لما ثبت الأول بحكم الغلبه لزمه الثاني، و هو المدعى.

نعم حكم الحقيقه أن يحمل عليها اللفظ عند التجرد عن القرينه الصارفه، كما أن حكم المجاز عدم حمله عليه حينئذ، و لا يعقل دعوى الغلبه فيه، و هو قدس سرّه لم يدع ذاك، و لم يستدل به على مدّعا حتى يقال: إنّه استدلال بغلبه الحكم في تعيين الموضوع.

و كيف كان فالأولى الاعراض عن هذا الجواب، و الاكتفاء بالجوابين الأولين.

ثم على تسليم الغلبه المذكوره نطالبه قدّس سرّه بدليل اعتبارها، فإنّا وإن سلّمنا حجيه الغلبه فى بعض الموارد ببناء العقلاء، لكنّه لا- يلزم منه حجيه مطلق الغلبه لما مرّ من أن بناءهم أمر لئبى، مجمل الجبهه، فلا بد من الاقتصار على المورد الخاصّ، الّذى ثبت بناؤهم فيه من غير تعدّد إلى غيره.

اللهم إلا أن يدعى حجيته مطلقاً من باب حجيه مطلق الظن فى اللغات، وقد عرفت أنّه خلاف الإجماع ظاهراً.

ص: ٦٨

و كيف كان، فيكفينا أصاله عدم الحجيه، و على مدّعياها الدليل، و لم يعلم بعد هذا.

و أمّا الجواب عن ابن جنى: فبأنّه إن كان مراده غلبه المعانى المجازيه على الحقيقه، و لو كانت تقديرية لم يستعمل اللفظ فيها، فمسلم لكنها لا تجدى، لأنّ الكلام فى المعانى المستعمل فيها اللفظ، لا المعانى بما هى معان، و إن كان المراد غلبه المجاز على الحقيقه فى موارد الاستعمال، فممنوع، سيّما مع ملاحظه ما ادّعا عليه من غلبه العكس.

و كيف كان، فالغلبتان اللتان ذكرهما السيد و ابن جنى لم يتحقق لنا شىء منهما، و هو يكفينا فى منع كليهما، و مع تسليم شىء منهما نمنع الكبرى كما مر.

و أما الجواب عن المفصّل المذكور فبأنّه إذا ثبت فى متحد المعنى كون الاستعمال دليلاً على الوضع، فأصاله عدم الاشتراك لا تعارضه فى متعدده، لأنّها أصل و هو دليل، فهو وارد عليها، فلا معنى للتوقف حينئذ.

اللهم إلا أن يكون مذهبه فى اعتبار الأصول و الأمارات كون جميعها معتبره من باب إفاده الظن، من غير فرق بين الأماره و الأصل، و إنكار اعتبار الأصول من باب التعبد، و لو بالتعبّد العقلائى فيستوى حينئذ ظاهر الاستعمال و أصاله عدم الاشتراك فتكون مخالفه المفصّل حينئذ راجعه إلى المخالفه فى مسأله أخرى غير ما نحن فيه.

تذنيب:

اعلم أن ظهور ثمره فى الخلاف فى مسأله الاستعمال بالنسبه إلى متحد المعنى واضح، إذ على قول السيد، و كذا على قول المفصّل المذكور يحمل اللفظ فى الاستعمالات المتأخره العاربه عن القرينه على المعنى الّذى استعمل فيه أولاً، و على قول الشيخ كما هو المختار لا، بل يصير مجملاً، فيرجع إلى الأصول حسبما يقتضيه المقام. و أمّا فى متعدده، فقيل إنّه لا ثمره فى الخلاف حينئذ، لأنّ الاستعمالات المتأخره العاربه عن القرينه يصير اللفظ فيها مجملاً على جميع الأقوال، أمّا على قول السيد فلاشتراك، و أمّا على قول الشيخ و المفصّل فلعدم إحراز الحقيقه حينئذ ليحمل اللفظ عليها فى الاستعمالات الآتيه العاربه عن القرينه، و أمّا على قول ابن جنى فلتعدّد المجاز، فيصير حال اللفظ حينئذ نظير الحال فيه على قول السيد.

و فيه ما لا يخفى لأنّه لا تنحصر ثمره فى تعيين المراد تفصيلاً، حتّى يقال بعدم

الثمره مطلقا، بل هنا ثمرتان أخريان:

أولاهما ساريه فى جميع موارد استعمال اللفظ المستعمل فى ابتداء استعماله فى معنيين، و لم يعلم وضعه لأحدهما، بل حقيقه ثالثه له، فإنه- على قول المشهور- يرجع إلى الأصول الموجوده فى المقام، و لو كانت مقتضيه للأخذ بغير هذين المعنيين، إن لم يعلم الحقيقه الثالثه بعينها، و إلا فيحمل اللفظ عليها.

هذا بخلاف قول السيد، إذ عليه لا بدّ من التوقف، و الرجوع إلى الأصول فى خصوص المعنيين، و لا يجوز الرجوع إلى الأصول المنافيه لهما.

و الثانيه عامّه فى جميع موارد استعمال اللفظ فى الاستعمالات المتأخره، إذا كان مستعملا فى ابتداء استعماله فى معنيين، و لم يعلم كونه موضوعا لأحدهما، إذ على قول السيد لا- بدّ من التوقف و الإجمال بالنسبه إلى هذين المعنيين، و العمل بالأصول الموافقه لهما، أو لأحدهما، و على قول المشهور يرجع إلى الأصول الجاريه فى المقام مطلقا، مخالفه كانت أم موافقه، بل يظهر ثمره التعيين أيضا فى بعض الموارد، كما إذا استعمل اللفظ فى معنيين فى ابتداء استعماله، و علم بوضعه لأحدهما تفصيلا، إذ على المشهور يحمل اللفظ فى الاستعمالات المتأخره، على هذا المعنى الذى علم بوضعه له، بخلاف قول السيد، إذ عليه لا بدّ من التوقف.

نعم إذا علم بوضعه لأحدهما إجمالا، فالثمره بين القولين منتفيه حينئذ.

و من الثمرات بين قول السيد و بين قول المشهور، أنه إذا قامت القرينه على عدم إرادته أحد المعنيين المستعمل فيهما اللفظ، فعلى الأول- أعنى قول السيد- يحمل على المعنى الآخر، كما هو القاعده فى الاشتراك اللفظى، بخلاف قول المشهور، إذ عليه لا بدّ من التوقف، و الرجوع إلى الأصول، هذه هى الثمرات بين قول السيد و بين قول المشهور.

و أقيا بينه و بين قول ابن جنّى، فتظهر الثمره فيما إذا علم بمعنى مجازى للفظ غير المعنيين المستعمل فيهما اللفظ أولا، فإنه على قول السيد لا بد من التوقف، و عدم التخطى من المعنيين، و على قول ابن جنّى يجوز لاحتمال إرادته مجاز آخر غيرهما.

و من الطرق العقلية الظنيه إلى معرفه اللغات صحه الاشتقاق

، ذكرها بعضهم، و هى أن يكون اللفظ معنيان أو أزيد، لكنّه يصح اشتقاق الصيغ المشتقه منه، و تحويله إليها باعتبار بعض معانيه دون بعض، كما فى لفظ (الأمر) حيث إنّه يصح تحويله إلى الأمثله المختلفه من صيغ المشتقات باعتبار بعض معانيه، و هو الطلب، دون الباقي،

كالقول، و القصد، و الشأن، و غيرها، قالوا: إنّ هذه أعنى صحه اشتقاق تلك الصيغ من ماده الأمر مثلا باعتبار المعنى الأوّل، و هو الطلب دون غيره، دليل على كونها حقيقه فى هذا المعنى دون غيره.

و الحقّ عدم كونها دليلا على الوضع، لعدم الدليل عليه. و قد أجبنا عنه فى مسأله الأمر.

و منشأ اشتباه بعضهم الذين زعموها من الطّرق المعتمبره الظنيه، وجود بعض العلامم فى بعض مواردّها، فلما رأوا أنّ العلماء حكموا بوضع اللفظ للمعنى الّذى يصحّ الاشتقاق منه باعتبار هذا المعنى فى هذا المورد الخاصّ، فزعموا أنّ ذلك لأجل أنّ صحه الاشتقاق دليل عندهم على ذلك، فلأجل هذا الاشتباه ادّعوا أعنى هؤلاء البعض، كونه دليلا جاريا فى جميع الموارد، كسائر الأدلّه، مع أنّ حكم العلماء بوضع اللفظ للمعنى المذكور فى المورد الخاصّ ليس لأجل صحّ الاشتقاق، بل لوجود علامه من علائم الوضع المعتمبره، كما فى مادّه الأمر، فإنّ الدليل على كونه حقيقه فى الطلب ليس صحه الاشتقاق، بل إنّما هو التبادر لا غير.

و من الطّرق العقليه الظنيه أمور أخرى

ذهب بعضهم إلى اعتبارها كصحه التقييد، و صحه الاستثناء، و اختلاف الجمع و غيرها.

و الحقّ عدم اعتبار شىء منها، لعدم قيام الدليل على واحد منها، و سيجىء جملته من الكلام فيها فيما بعد إن شاء الله.

فإذا عرفت الطرق العقليه الظنيه أيضا

فلنأتيك بالكلام فى الطرق العلميه فى تشخيص صغرياتها

اشاره

، لأنك عرفت سابقا فى أوّل عنوان الطّرق أنّ الكلام فيها فى صغرياتها، و إلاّ فحكم الكبرى مسلّم لا يعقل منعه.

و منها: التبادر

اشاره

، و هو فى الأصل من المبادره، و معناه المسابقه، و يلزمه وقوعه بين اثنين لأنّ باب التفاعل موضوع لذلك.

و فى الاصطلاح عرفوه بسبق المعنى من اللفظ إلى الذهن أو بسبق الذهن من اللفظ إلى المعنى، و يحتمل أن يكون السبق فى كلا- التعريفين على معناه الحقيقى، و هو التقدّم، و يحتمل أنّ يراد به الانتقال مجازا من باب استعمال اللفظ فى لازم معناه، لأنّ

السبق يلزمه الانتقال من مكان إلى مكان.

و على الاحتمال الأول فالأنسب بقاعده النسبه هو التعريف الثانى، لأن نسبه

ص: ٧١

السبق إلى شىء يلزم كونه منتقلا- متحركا من مكان إلى مكان، أو من حال إلى حال، و لما كان الذهن ينتقل من حال الغفله إلى حال الالتفات بالمعنى، و يتحرك إليه عند إطلاق اللفظ، فإضافه السبق إليه حقيقه، فيكون استعمال السبق حينئذ حقيقه كلمه و إسنادا، إلا أنه يلزم مخالفه ظاهر آخر، و هى حمل القضيه على السالبه بانتفاء الموضوع، لأنّ السبق يلزمه سابق و مسبوق عليه، و الثانى هنا منتف، لأنّ اللفظ إنما يتوجه إلى واحد، فإذا كان ذهنه سابقا، فعدم سبق ذهن غيره من باب عدم ذهن آخر بالنسبه إلى اللفظ فى هذا الإطلاق.

و اما التعريف الذى أضيف السبق فيه إلى المعنى، فهو، و إن لم يلزم منه حمل القضيه على السالبه بانتفاء الموضوع لتعدد المعانى المتصوره مما بين الأرض و السماء، لأنّ معناه حينئذ سبق أحد المعانى المتصوره القابله لإرادتها من اللفظ على غيره، و لا ريب أن المعانى لا منتهى لها إلا أنه يلزمه المجاز فى الإسناد، لما مرّ من أنه لا بد فى السبق من حركه، و انتقال، و لا ريب أنّ المعانى لا انتقال فيها بوجه.

و كيف كان فيكون التعريف الأوّل حقيقه من حيث الكلمه، و مجازا من حيث الإسناد.

و أمّا على الاحتمال الثانى، فيلزم المجاز فى الكلمه على التعريفين إلا أنّ التعريف الثانى أولى بنسبه الانتقال إليه، لما مرّ، و لا يلزم على هذا الاحتمال أيضا حمل القضيه على السالبه بانتفاء الموضوع، إذ لا يستلزم الانتقال ثبوت ذهن آخر لا ينتقل، هذا بخلاف نسبه إلى المعنى، كما فى التعريف الأوّل، فإنه يلزم حينئذ المجاز من حيث الإسناد أيضا.

فإذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ التبادر كما يكون علامه للوضع كذلك يكون علامه للمجاز أيضا، كما إذا ثبت لغير المعنى المبحوث عن مجازيته مثلا.

ثم إنّ المعتبر فى كون التبادر بالمعنى المذكور علامه للوضع هل هو ثبوته نفسه للمعنى المبحوث عن حقيقته أو عدم ثبوته لغير ذلك المعنى؟ و أيضا المعتبر فى كونه علامه للمجازيه هل هو ثبوته لغير المعنى المبحوث عن مجازيته، أو عدم ثبوته لذلك المعنى المبحوث عن مجازيته؟

فلاحتمالات المتصوره هنا ثلاثه:

الأوّل: أن يكون المعتبر فى كونه علامه للوضع ثبوته للمعنى المبحوث عنه، و فى

ص: ٧٢

كونه علامه للمجاز عدم ثبوته له.

الثانى: أن يكون المعبر فى كونه علامه للوضع عدم ثبوته لغير المعنى المبحوث عنه، و فى كونه علامه للمجاز ثبوته لذلك الغير.

الثالث: أن يكون المعبر فى كونه علامه للوضع ثبوته للمعنى المبحوث عنه، و فى كونه علامه للمجاز ثبوته لغير ذلك المعنى.

فإذا عرفت هذه فاعلم: انه ذهب السيد عميد الدين - قدس سره - فى منيه اللبيب فى شرح التهذيب إلى الأول، حيث قال: إن من علائم المجاز عدم سبق المعنى من اللفظ إلى الذهن، فصرح بعلامه المجاز، و دل على علامه الحقيقه بالالتزام بقريته التقابل (١).

و ذهب العضدى فى شرح المختصر إلى الثانى، حيث قال: و من علائم الوضع أن لا يتبادر غير ذلك المعنى فصرح بعلامه الوضع و دل على علامه المجاز بالالتزام بالقريته المذكوره (٢).

و ذهب بعض المتقدمين و جمهور المتأخرين إلى الثالث، و هو المختار عنده، قال: فما دلا عليه من علامه الحقيقه و المجاز بالالتزام قوى متين، و ما صرحا به منهما ما كنت به بظنين.

أقول: ما ذهب إليه السيد فى المنيه، هو الذى ينبغى اختياره من اللبيب، إذ بعد فرض أنهما مع كونهما من العالم بالوضع علامتان، فلا يعقل كون المعنى حقيقه، مع عدم تبادره، فىكون عدم التبادر عنده علامه للمجاز قطعاً، فما اختاره - دام عمره - و إن كان ملازماً لذلك إلا أن تبادره لا مدخله له فى العلامه، بل ملازم لها، مع أنه

١- منيه اللبيب: فى الفرق بين الحقيقه و المجاز و إليك نصّه: و أما ما يختص بالحقيقه فأشياء: منها أن يسبق المعنى إلى أفهام المتحاورين باللغه عند إطلاق لفظه مجرداً عن القرائن المخصّصه لذلك اللفظ بذلك المعنى، فتعلم أن ذلك اللفظ حقيقه فى ذلك المعنى، إذ لو لا كونه موضوعاً له دون غيره من المعانى لكان سبقه إلى الفهم من دونها ترجيحاً بلا مرجح، و أنه محال، و عدم ذلك دليل المجاز، فإنّ اللفظ المستعمل فى المعنى إذا أطلق و لم يسبق ذلك المعنى إلى الفهم عند إطلاقه، بل افتقر فى فهمه منه إلى قريته زائده عليه كان مجازاً - هذا و لكن أورد بعد ذلك بقوله: و فيه نظر: فإنّه منقوض باللفظ المشترك بالنسبه إلى كل واحد من معانيه، فإنّه ليس مجازاً فيه مع عدم سبق معناه إلى الفهم عند إطلاقه. انتهى. و ما عثرنا على نص آخر يناسب المتن.

٢- شرح المختصر للعضدى، مخطوط، و إليك نصّه: و منها أن يتبادر غيره إلى الفهم لو لا القريته، و هو عكس الحقيقه، فإنها تعرف بأن لا يتبادر غيره إلى الفهم لو لا القريته.

ص: ٧٣

تنصيص بالمشتركات حيث أنّ المتبادر منها جميع المعانى دفعه، فيصدق على كل واحد أنه تبادر غيره إذا كان معنى التبادر انتقال الذهن أو حضور المعنى.

اللهم إلا أن يجعل بمعنى التقدم، فيرتفع الإشكال، إذ المفروض حضور جميع المعاني دفعه، فلا يصدق حينئذ على كل واحد أنه سبق عليه غيره، إلا أنه لا بد حينئذ من التصرف في الغير في علامه التبادر بجعله عباره عن غير الموضوع لا مطلق الغير، وإلا لما صدق على كل واحد من معاني المشترك أنه سبق على غيره بقول مطلق، فافهم.

ثم إنَّ الأمدى قد أورد في الأحكام (١) على طرد ما صار إليه العضدى من علامه الوضع بمجازات المشترك لصدقها عليها، مع أنها ليست بحقائق فيلزم تخلف العلامه عن معلومها، إذ لا ريب أنَّ معاني المشترك لا تتبادر من اللفظ، فيصدق على مجازيته أنها لا يتبادر غيرها.

و أجاب عنه في المنيه: بمنع عدم تبادر معاني المشترك أصلا، بل يتبادر منه أحد المعاني عند الإطلاق، فلا يصدق على مجازيته أنها لا يتبادر غيرها (٢).

و فيه أنَّ هذا التزام بوضع المشترك للقدر المشترك بين معانيه المتفاوته، فيكون مشككا، لا مشتركا و هو خلاف الفرض.

و التحقيق في الجواب: أنه لا- يخفى أنَّ دلالات الألفاظ إنما هي بسبب الوضع و هو سبب لها، فإذا فرض تعلقه بمعان متعدده، كما في المشترك، فيتبادر منه عند الإطلاق جميع تلك المعاني، إلا أنَّ الإراده، لما لم تتعلق إلا بواحد منها بناء على عدم جواز استعماله في أكثر من معنى، فيكون مورد تلك الإراده و هو المعنى المراد مجملا، و إلاَّ

١- الأحكام: ٣٠- ٢٩.

٢- يستفاد ذلك من المنيه في موردين: الأوّل في بحث الاشتراك، و إليك لفظه: و نمنع أيضا من عدم فهم شىء أصلا من اللفظ المشترك حال تجرده عن القرينه بحيث يكون إطلاقه عبثا فإنَّ السامع يفهم أنَّ المراد بذلك اللفظ أحد معانيه و ان لم يفهم المعنى المراد منها مفضيلا. الثانى في البحث الثالث، و هذا لفظه: و عن الثالث المنع من لزوم التحكّم و الترجيح من غير مرجح أو تعطيل اللفظ لو لم يحمل اللفظ على جميع معانيه لجواز حمله على أحد تلك المعاني لا بعينه و ليس ذلك تحكّمًا لأنَّ اللفظ دالّ عليه لكونه لازما لكلّ معنى من معانيه و لا ترجيحا من غير مرجح لأنَّ لهذا المعنى أعنى أحد تلك المعاني لا بعينه رجحانا على غيره لكونه متيقّن الإراده دون غيره من المعاني فإنَّ احتمال إرادته و عدمها متحقّق.

ص: ٧٤

فعلى القول بجواز استعماله في أكثر من معنى، فلا إجمال في المراد أيضا، لأنَّه عند التجرد عن القرينه ظاهر في إرادته الجميع.

و كيف كان فظهر أنَّ مجازاته لا يصدق عليها أنَّ غيرها لا يتبادر لتبادره كما عرفت على القولين.

ثم إنَّه يرد نظير هذا الإشكال على ما اختاره العميدى- قدس سره- من علامه المجاز لانتقاضها طردا بالمشارك بالنسبه إلى معانيه، إذ يصدق عليها أنها لا تسبق إلى الذهن.

و دفعه قد علم ممّا مرّ، من أنها تسبق إليه و تتبادر مطلقا.

ثم إنه قد يورد على ما اخترنا من علامه الوضع وفاقا للعميدى بالحقائق المجهوله من حيث العكس فإنها مع كونها حقائق لا تتبادر للجاهل بها.

و دفعه أنّ العلامه إنما اختلفت إذا تحققت و لم تدل على معلومها، لكنها لا يجب تحققها فى جميع موارد ذلك المعلوم، لإمكان أن يمنع عن وجودها مانع من الموانع التى منها الجهل بالموضوع له.

أقول: بعد ما حققنا من أنّ التبادر و عدمه عند العالم علامتان للوضع و عدمه لا وجه لهذا السؤال، و أفصح منه الجواب عنه بما ذكر إذ لا يعقل فرض الجهل بالحقيقه عند العالم حال كونه عالما.

ثم إنّ هاهنا إشكالين واردين على كون التبادر علامه للوضع على جميع الأقوال:

أولهما: أنه لا-ريب أنّ التبادر مسبب عن العلم بالوضع، لبطلان القول بالمناسبه الذاتيه، فما لم يحصل العلم به لم يحصل العلم بالتبادر، مع أنّ المفروض أنّ العلم بالوضع متوقف على العلم بالتبادر فيلزم الدور و التالى باطل، فالمقدم مثله.

و ثانيهما: أنّ علامه الشئ ء تعتبر أن تكون من خواصه بأن لا توجد فى غير ذلك الشئ ء، و التبادر ليس خاصه للوضع، لوجوده فى المجاز المشهور، فلا يكون علامه للوضع له.

و أجيب عن الأوّل: بوجوه ثلاثه:

الأول: منع توقّف معرفه التبادر على العلم بالوضع، لإمكان حصولها بملاحظه كثره استعمال اللفظ فى الموضوع له مع القرينه إلى أن يحصل عند الجاهل بالوضع

ص: ٧٥

استثناس بين هذا اللفظ و ذلك المعنى بحيث يتبادر عنده هذا المعنى من اللفظ عند استعماله مجردا عن القرينه، فقد حصل له التبادر حينئذ مع عدم معرفه الوضع بعد.

الثانى: أنّ المتوقف على معرفه التبادر إنّما هو العلم بالعلم بالوضع، لا العلم بالوضع.

الثالث: أنّ معرفه الوضع تفصيلا متوقفه على معرفه التبادر لكن معرفه التبادر لا تتوقف على معرفه الوضع تفصيلا، بل تتوقف على معرفته إجمالا.

هذا، و فى كل من الوجوه تأمل، بل منع.

أمّا الأوّل: فلأنه إن كان المراد بالاستعمالات مع القرينه التى اقترنت بالقرينه و اتّصلت بها فقد مرّ فى مبحث المنقول أنّ الاستعمالات مع القرينه المتصله و إن بلغت إلى ما بلغت من الكثره، لا توجب تبادر المعنى من اللفظ عند تجرده عنها فى وقت فراجع، و إن كان المراد الاستعمالات مع القرينه المنفصله، فهذا مسلّم لكنه غير مجد فيما نحن فيه، لأنّ اللفظ إذا لم يصل

استعماله كذلك إلى الحدّ المذكور، فلا يتبادر عنه المعنى بدون العلم بالقرينه، و إذا وصل إلى هذا الحدّ فقد حصل للجاهل العلم بالوضع، فحينئذ يكون التبادر مستندا إلى علمه بالوضع فلم يرتفع الدور.

و أمّا الثانى: فلأنّ الذى نتعقله فيه- و هو أن يكون المراد بالعلم هو الإذعان بثبوت النسبه الخبريه بين الموضوع و المحمول، و بالعلم بالعلم الالتفات إلى الإذعان المذكور كما ذكرهما أهل المعقول- لا يجدى (1) فيما نحن فيه فى شىء، لأننا ننقل الكلام فى الإذعان المذكور، و نقول: إنّه لا ريب أنّ كل إذعان مسبق بالجهل لا بد فى حصوله من سبب، و سببه فيما نحن فيه منحصر فى التبادر، إذ المفروض كون التبادر علامه للوضع، و هو أعنى كونه علامه إنّما يكون إذا انحصر طريق معرفه الوضع فيه فالجاهل لا يحصل له الإذعان حينئذ بثبوت وضع اللفظ لهذا المعنى إلّا بمعرفه التبادر، و معرفته أيضا كما سلّمه ذلك المجيب متوقفه على معرفه الوضع التى هى الإذعان المذكور فيعود المحذور، و أمّا الذى يجدى فى الدفع لا نتعقله لأنّه لو أمكن كون العلم كليا ذا فردين، فيكون معرفه التبادر موقوفه على أحدهما و معرفه الآخر موقوفه على معرفه التبادر، لا- ندفع الإشكال لاختلاف طرفى التوقف، لكنّا لا نتعقل الصغرى، لكن الظاهر أنّ مراده الاحتمال الأوّل، و قد عرفت ما فيه.

١- لا يجدى خبر (أنّ) فى قوله (فلانّ الذى نتعقل).

ص: ٧٦

و أمّا الثالث: فلأنّه إن كان المراد به ما سبق فى الوجه الثانى، فقد عرفت ما فيه و إن كان المراد ما قيل فى دفع إشكال الدّور عن الإشكال الأوّل، فهو لا ينطبق بما نحن فيه بوجه كما لا يخفى.

و التحقيق فى الجواب: ما تلقيناه من الأصحاب من أنّ التبادر عند العالم بالوضع أماره للجاهل به، كما صرح به العميدى (1) قدس سره، حيث إنه رحمه الله جعل عنوان المسأله ذلك، و قال إنّ عدم سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع دليل على المجاز للجاهل به، فلا يتوقف معرفه التبادر فى حق الجاهل على معرفه الوضع فارتفع الدور.

و كيف كان، فأصل العنوان فى مسأله التبادر إنّما هو التبادر عند العالم بالوضع.

و يكشف عن ذلك مضافا إلى تصريح العميدى عدم تعرض المتقدمين لهذا الإشكال، مع أنّ دأبهم التّعرض بأدنى من ذلك.

نعم تعرضوا لذلك الإشكال فى مسأله عدم صحه السلب، فحينئذ يرد علينا أنّ عدم صحه السلب أيضا مثل التبادر، فإنّه عند العالم بالوضع دليل عليه للجاهل، و مقتضى ذلك عدم ورود الإشكال عليه أيضا، فما وجه تعرّضهم له ثمه؟ فإن أجبنا عنه ثمه بغير هذا الجواب فيرتفع هذا السؤال عتّا، و إلّا فهو وارد علينا. هذا تمام الكلام عن دفع إشكال الدور.

و اما الجواب عن الإيراد الثانى: و هو الإشكال بتبادر المعنى المجازى فى المجاز المشهور، فبأن التبادر الذى ادّعينا كونه علامه للوضع إنّما هو التبادر الناشئ عن جوهر اللفظ.

و أمّا المجاز المشهور فلا ريب أنّ الأقوال فيه ثلاثة:

الأول: أنه يتبادر المعنى المجازى من اللفظ مع أنّ وضعه لم يهجر عن المعنى الحقيقي، فيحمل اللفظ على المجاز. وهذا القول لأبي يوسف (٢).

- ١- منيه الليب مخطوط في البحث الرابع في الفرق بين الحقيقيه و المجاز و إليك نصّه: و أمّا ما يختصّ بالحقيقه فأشياء منها: أن يسبق المعنى إلى أفهام المتحاورين باللّغه عند إطلاق لفظه مجردا عن القرائن المخصّصه لذلك اللفظ بذلك المعنى.
- ٢- في المنيه في البحث التاسع عند عدّ الأقوال ما هذا نصّه: و قال أبو يوسف المجاز الراجح أولى لطرق رجحانه.

ص: ٧٧

و الثاني: عكسه، و هو أنه يتبادر المعنى الحقيقي أيضا، فإنه و ان كان مرجوحا في النّظر ابتداء إلا أنّ بملاحظه أصاله الحقيقيه يتبادر و يظهر كونه هو المراد، فيحمل اللفظ عليه.

و الثالث: التوقف و الحكم بإجمال اللفظ كما هو المشهور، فحينئذ لا- ريب أنّ النقض به إنّما يتوجه على القول الأوّل، دون الأخيرين، لعدم تبادر المعنى المجازى حتى يرد النقض به. فنقول حينئذ: إن الجواب على القول الأوّل أيضا وفاقا للمحقق القمي قدس سره، أنّ التبادر هنا ناشئ من الغلبه، لا من جوهر اللفظ بحيث لو قطع النّظر عنها لا يتبادر المجاز أصلا (١).

ثم إنّ صاحب الفصول قدس سره ضعّف ما ذكره المحقق القمي قدس سره من الجواب المذكور، بأنّ التبادر في المنقول أيضا قد يستند إلى ملاحظه الشهره و عدل إلى جواب آخر (٢).

و حاصله: أنّ التبادر الذي هو علامه للوضع هو التبادر الابتدائي الذي لم يلاحظ المتكلم في استعمال اللفظ المحصل له الآثار البديعيه المقصوده من المجاز، و التبادر في المجاز المشهور ليس كذلك، لأنه من حيث كونه متفرعا على معنى آخر ملحوظا فيه الآثار البديعيه كالبلاغه، و المبالغه، و غيرهما، ممّا يبنى على ملاحظه المعنى الحقيقي و لو إجمالا.

و في كلّ من وجه التضعيف، و الجواب الذي اختاره نظر:

أمّا الأوّل: فلأنه إن كان المراد بالشهره هو نفسها، فيرد عليه أنه مع وجود الوضع، و تحقّقه في المنقول كيف يتصور الاحتياج إلى ملاحظه الشهره، فإن العلم بالوضع بنفسه علّه تامّه لتبادر المعنى، و لا يكون معه لشيء آخر مدخليه لا شرطا و لا شطرا.

و إن كان المراد بالشهره هي الاستعمالات المؤديه إلى النقل التي هي سبب الوضع، نظرا إلى أنّ الانتقال إلى المعلول الذي هو الوضع، يستلزم الانتقال إلى العله التي هي تلك الاستعمالات.

ففيه أولاً: أنّ الملازمه في المقام ممنوعه، إذ بعد تحقّق علقه الوضع، فإذا أطلق اللفظ فلا ريب أنّ الذهن لا يلتفت إلى سببها، بل إنّما يلتفت إليه وحده، فيحصل بسببه الانتقال إلى المعنى المنقول إليه.

و ثانياً: على تسليم الملازمه بين الالتفات إلى العلقه الوضعيه و بين الالتفات إلى سببها، فلا- ريب أن هذه لا- تختص ببعض المنقولات، بل جميعها كذلك، بل و جميع الأوضاع الابتدائيه كذلك أيضاً، لما هو محقّق في محلّه من أنّ مجرد الوضع لا يكفي في حصول العلقه بين اللفظ و المعنى بحيث يتبادر منه ذلك المعنى، بل لا- بدّ من استعمالات للفظ في هذا المعنى، ليحصل الاستئناس بينهما عند السامع. هذا فيما ذكره في وجه التضعيف.

و أما الثاني: أعني الجواب الذي اختاره، و عدل إليه، فلا ريب أنه راجع إلى ما ذكره القمي قدّس سره إلاّ أنّه بعبارة أخرى، فإن مقصوده أيضاً هذا المعنى، إذ ليس غرضه استناد التبادر في المجاز المشهور إلى مجرد الشهره مع قطع النظر عن ملاحظه النكات المجازيه، بل غرضه أنّ التبادر ثمّه مستند إلى قرينه المجاز، و هو الشهره بما يلزمها من ملاحظه العلاقه، و الاعتبار البديعيه.

هذا مع أنّ دعوى اعتبار النكات المجازيه في المجاز المشهور ممنوعه، فإنّ أظهر أمثله استعمال الأمر في الندب، و نحن لم نجد مورداً من موارد استعماله فيه يلاحظ فيه شيء مما ذكر، فافهم.

ثم إنّ هاهنا إشكالا آخر على التبادر بأن انصراف المطلقات إلى أفرادها الشائعه، نظير الإشكال بالمجاز المشهور.

بيانه: أنّه لا يخفى أنّ المطلقات المنصرفه إلى الأفراد الشائعه ليست موضوعه لها، بل باقيه على وضعها للطبيعه الكليه، و مع ذلك تتبادر منها تلك الأفراد.

و الجواب عنه نظير ما مرّ ثمّه، توضيحه أن في المطلقات التي لها أفراد شائعه أقوالاً ثلاثه:

الأوّل: أنّ المطلق ظاهر في إرادته الأفراد الشائعه، و يتبادر منه هذه.

الثاني: أنّ المطلق ظاهر في الطبيعه، إلاّ أن انفهام كون الأفراد الشائعه مراده بقرينه الغلبه بمعنى أنّ الغلبه دالّه عليها.

و بعبارة أخرى أنّ انصراف المطلقات إلى الأفراد الشائعه من باب دالّين

و مدلولين و مطلوب واحد، فإن المطلق مستعمل في الطبيعه، و أريد الخصوصيه- أعني خصوصيه الأفراد الشائعه- من الخارج عن اللفظ- و هو الغلبه-.

الثالث: التوقف بمعنى أنّ غلبه إرادته الأفراد الشائعه من المطلقات أوجبت فيها الإجمال، و أسقطتها عن ظهورها في الطبيعه

المعزاه، لكن لما كانت الأفراد الشائعه متيقنه الدخول في المراد، فحمل المطلق عليها لذلك، لا لظهوره فيها.

فإذا عرفت الأقوال فلا ريب أنّ الإشكال المذكور لا يرد على الأخيرين، أمّا على الثاني: فلكون المطلق ظاهرا في معناه الحقيقي، و هو الطبيعه، لا في الأفراد الشائعه، و إنّما دل عليها بدال آخر.

و أمّا على الثالث: فلأنه لا ظهور حتى يرد النقض به، فينحصر وروده في الأوّل، و حينئذ فالجواب نظير ما مرّ سابقا من المحقق القمّي (قدس سره) و هو أنّ التبادر حينئذ- مستند إلى الغلبه لا إلى جوهر اللفظ.

تنبيه:

يرد على القول الثاني في المطلقات: أنّه إذا فرض استعمال المطلقات في الطبائع المطلقه دائما، و أنّ خصوصيه الأفراد الشائعه تفهم من الخارج، فهذا ينافى ما نجد من كون كثير من المطلقات منقوله إلى الأفراد الشائعه بغلبه الاستعمال، فإن الاستعمالات المحصّله للنقل لا بد أن يلاحظ فيها خصوصيه المعنى المجازى.

و يمكن الجواب عنه: بأنّ ذلك في المجازات المباينه للمعاني الحقيقيه، و أمّا إذا كانت من قبيل الكلى و الفرد، فلا يشترط فيها ذلك، بل يمكن حصول النقل بكثره إرادتها عند إطلاق اللفظ، و ان لم تكن مراده من حاقّ اللفظ.

ثم إنّ هاهنا تنبيهات:

الأوّل: في تحقيق الحال في المجاز المشهور

اشاره

، و فيه مقامات أربعه:

الأوّل في تعريفه.

و الثاني في إمكانه.

و الثالث في وقوعه.

و الرابع في ذكر الأقوال فيه بما لها من الاستدلال.

أمّا تعريفه: فهو أنّه (هو اللفظ المستعمل في المعنى المجازى إلى حد تمنع كثره استعماله فيه من ظهوره في إرادته المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرينه بما كان له من الظهور قبل وصول استعماله إلى هذا الحد).

و قد يعبر عنه بالمجاز المساوى باعتبار تساوى احتمال إرادته المعنى المجازى لاحتمال إرادته المعنى الحقيقى.

و قد يعبر عنه بالمجاز الراجح إمّا باعتبار كون ذلك المعنى المجازى راجحا بالنسبه إلى سائر المجازات فى الإراده من اللفظ، و إمّا باعتبار رجحان إرادته فى بادية الرأى.

و أمّا إمكانه: فقد أحاله بعضهم محتجا بأنه مع بقاء العلقه الوضعيّه - كما هو المفروض، و إلا لكان منقولاً - كيف يمكن عدم ظهور اللفظ فى المعنى الحقيقى؟ فإنّها عله تامه لذلك.

و الأكثر على جوازه، منهم المحقق القمى رحمه الله حيث أنّه ادعى وقوعه، و لا ريب أنّه أخص من الإمكان، فيلزمه الإمكان.

و منهم صاحب المعالم، حيث إنه ادعى وقوعه فى خصوص الأمر.

و الأقوى القول الثانى، لعدم الدليل على استحالته.

و أمّا ما ذكره المستدل، فالجواب عنه أنّه يمكن تضعيف العلقه الوضعيّه بسبب كثره الاستعمالات المجازيه، فتخرج عن كونها عله، و لا يلزم من ذلك الالتزام بالنقل، لأننا نتعقل الواسطه فى الاستعمالات المتكثره، لأنها يمكن أن تصل إلى حدّ توجب هجر المعنى الأوّل، و اختفاءه عن ذهن السامع، كما فى المنقول، و يمكن - أيضا - ان تصل إلى حد دون ذلك، بحيث يحضر عند الذهن بظهور ضعيف، لكن السامع يتردد فى كونه مرادا، و قسم منها لا يبلغ إلى هذين الحدين، بل العلقه باقيه على حالها من القوه، بحيث يحمل السامع اللفظ على المعنى الحقيقى عند تجرد اللفظ عن القرينه، و القسم الثانى هو المجاز المشهور المتنازع فيه.

و أمّا وقوعه: فنحن لم نطلع على موضع منه، بل كلما وجدنا من الألفاظ التى كثر استعمالاتها فى المعنى المجازى، رأيناها بين القسم الأوّل، و بين القسم الأخير.

و أمّا ما ذكره صاحب المعالم من صيغته الأمر، فلم نجد له شاهدا، فإنّ مقتضى ما ذكره من كونها مجازا مشهورا فى الندب، التوقف فى الأوامر الوارده فى الكتاب و السنه عند تجردها عن القرينه.

و أنت ترى أنّه لم يتوقف أحد من القائلين بوضعها للوجوب فى الفقه فى حمل أمر من الأوامر على الوجوب إلا فى باب الطهاره عند بعض.

و كيف كان فما ذكر من كون الأمر مجازا مشهورا فى الندب مطلقا ممنوع،

فإذا عرفت الحال في المقامات الثلاثة، فنسوق الكلام إلى رابعها فنقول:

إن الأقوال فيه أربعة:

الحمل على الحقيقي، و هو لأبى حنيفه.

و الحمل على المجاز مطلقا، و هو لأبى يونس.

التوقف، و هو للمشهور.

التفصيل بين أقسام المجاز المشهور، و هو لبعض (1) من الأصوليين.

و الأقوى هو قول المشهور، و الذى يتمسك به لهم وجوه ثلاثة بين صحيح و معيب:

الأول: أنّ الوضع مقتض لحمل اللفظ على الحقيقي، لا عله له، فيشترط في عليته من إحراز عدم القرينه الصّارفه، التى هى المانع عنه، إمّا بالقطع، أو بأصالة عدمها، و كلاهما مفقودان فيما نحن فيه:

أمّا العلم بعدم القرينه، فلأنّ المفروض احتمال كون الشهره قرينه.

و أمّا أصالة عدمها، فلأنّها لا تجرى في المقام، لأنّ الشك في قرينه الموجود الذى هو الشهره، لا في نفس القرينه.

و بعبارة أخرى، القرينه موجوده لا يجرى فيها الأصل، إنّما الشك في صفتها- أعنى كونها معتمده عند المتكلم في إرادته خلاف الظاهر- و الأصل أيضا لا يجرى في نفى تلك الصفه، لأنّه أصل في صفه الحادث، و هو من الأصول الغير المعتمده عند العقلاء.

الثانى: تسليم سببيه علقه الوضع لما ذكر، لكنها قد ضعفت لكثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازى.

الثالث: و هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه، أنّ العلقه الوضعيه الحاصله بين اللفظ و المعنى الحقيقي، و إن كانت عله لظهور اللفظ فيه، و حملة عليه، إلا أنّها قد ضعفت الآن، بسبب غلبه استعمال اللفظ في المعنى المجازى، فيسقط اللفظ عن ظهوره في إرادته المعنى الحقيقي، فلا يحمل عليه.

و أمّا عدم حملة على المعنى المجازى، فلأنّ الشهره لا- تكون قرينه معينه في المشتركات- كما ذكرنا- فكيف تكون قرينه صارفه للفظ عن إرادته المعنى الحقيقي؟

١- و هو العلامة المحقق الشيخ محمد تقى قدس سره في هدايه المسترشدين: ٤٠، ٤٦.

و فى الأولين من الوجوه نظر، أمّا الأول: فلأن المانع- عن مقتضى الوضع- ليس خصوص هذا الموجود- أعنى الشهره- حتى يقال بعدم جريان الأصل فيه، و لا فى صفته، بل المانع له، إنّما هو مطلق القرينه، و نوعها، و هو مشكوك، فيجرى فيه الأصل، أعنى استصحاب عدمه الأزلى.

هذا مضافا إلى أنّه مع تسليمه لا ينهض جوابا عن أبى يونس، اللهم إلا أن يكون المراد به ما يؤول إلى الوجه الثالث (1).

أقول: الأولى العدول عن الوجه الثالث- أيضا- إلى وجه آخر، و هو أنّه قد ثبت بعنوان الكلّيه، أنّه إذا اكتنف اللفظ بشىء من حال، أو مقال يصلح ذلك الشىء لكونه قرينه صارفه، بمعنى أنّه لو اتكل المتكلم عليه لا يلام، و لا يعدّ مقصرا فى تفهيم المراد عند العرف، فيصير ذلك اللفظ مجملا، و لا يبقى له بعد ذلك ظهور أصلا.

لا- فى المعنى الحقيقى، لتوقفه على نفي احتمال القرينه بالأصل، و لا- ريب أنّ العقلاء، و أهل العرف لا- يعتنون بأصالة عدم القرينه حينئذ، لعدم حصول الظن- و لو نوعا- بعدم القرينه فى مثل المقام.

و لا فى المعنى المجازى، لعدم العلم باعتماد المتكلم على مثل هذه الأشياء، و هى ليست بنفسها فى قوه يوجب بسببها صرف اللفظ إلى المعنى المجازى، فلا بد من التوقف.

هذه قاعده كليّه، و لا ريب أنّ المجاز المشهور من أفراد تلك القاعده، و مندرج فيها، لأنّ الشهره المكتنفه باللفظ تصلح لأن تكون قرينه صارفه.

هذا، ثمّ إنّّه قد يدعى كون الجنس المعرف المسبوق بذكر فرد من ذلك الجنس من أفراد تلك القاعده، كما فى باب الاستصحاب فى صحيحه زواره فى قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين أبدا بالشك) حيث أنّه مسبوق بقوله عليه السلام (و إلا فانه على يقين من وضوئه) و هكذا فى نظائر تلك الصحيحه.

و فيه أنّه اعتبر فى القاعده المذكوره إحراز الصلاحيه، و لا يخفى أنّها، أى الصلاحيه فيما ذكره غير معلومه فتأمل.

و أمّا قول المفصل المذكور، فتفصيله: أنّه- قدّس سرّه- قد قسم المجاز المشهور إلى خمس أقسام، فقال: إنّ شهره استعمال اللفظ فى المعنى المجازى على مراتب:

1- احتمال سقوط النظر فى الوجه الثانى أكيد.

ص: ٨٣

الأولى: أن تكون بحيث لو لوحظت لا تمنع من ظهور اللفظ المجرد عن القرينه فى إرادته المعنى الحقيقى.

الثانيه: أن تكون بحيث لو لوحظت تمنع من ذلك، و تجعل اللفظ ظاهرا فى المعنى المجازى ظهورا مساويا لظهوره فى الموضوع له، لكن مع قطع النظر عنها، اللفظ ظاهر فى إرادته الحقيقه.

الثالثة: أن تكون بحيث لو لوحظت توجب ظهور اللفظ في المعنى المجازى، بأن ترجح إرادته من اللفظ على إرادته الموضوع له، إلا أنه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة، ينصرف إلى ما وضع له.

الرابعة: أن تكون بالغه إلى حدّ أوجبت ذهول المعنى الحقيقي عن الذهن، و هجر اللفظ عن الدلالة عليه، و ظهوره في المعنى المجازى مطلقا، بحيث يحمل اللفظ عليه - عرفا - مجردا عن القرينه، و يكون انفعال الحقيقه محتاجا إليها.

الخامسه: أن تكون بالغه إلى حدّ أوجبت ظهور اللفظ في المعنى المجازى أيضا، مع عدم ذهول الحقيقه الأوليه عن الذهن، فيكون اللفظ مشتركا لفظيا بينهما.

ثم قال: إنّ القسم الأول منها لا يصلح لكونه قرينه صارفه للفظ عن معناه الحقيقي، و إنّما يصلح لكونه قرينه معينه بعد قيام القرينه الصارفه عن عدم إرادته الحقيقه.

ثم قال: اللفظ في المراتب الثلاث الأول باق على معناه الأصلي، و يكون مجازا شائعا في المعنى الثاني على اختلاف مراتب الشهره فيها، فيقدم الحقيقه عليه في الصوره الأولى، و يتوقف في الثانيه، و يترجح على الحقيقه في الثالثه. انتهى (1).

و فيما ذكره قدّس سره مواقع للنظر:

الأول: ما ذكر من كون الشهره في القسم الأول قرينه للتعين دون الصرف، إذ في اعتبار الشهره من حيث التعين دون الصرف إشكالان:

أحدهما: أنه إذا ثبت اعتبار قرينه، و لو بأدنى مرتبه من مراتب الاعتبار، فهي حاكمه على أصاله الحقيقه مطلقا، و إنّ دليل اعتبارها أقوى مما دلّ على اعتبار

١- انظر هدايه المسترشدين: ٤٦.

ص: ٨٤

أصاله الحقيقه، نظير حكومه الأدله الشرعيه على الأصول العمليه، فإنّ الدليل، و إن كان من أضعف الظنون المعتمره، يحكم على الأصول العمليه، و إن كانت من أقوى الأصول المعتمره الثابت اعتبارها بالإجماع و نحوه مثلا فإذا فرض اعتبار الشهره و لو بأدنى مراتب الاعتبار، فلا وجه للاقتصار في العمل عليها في مقام التعيين، دون الصرف و إن فرض عدم ثبوت اعتبارها، فلا وجه للعمل عليها في مقام التعيين أيضا.

و ثانيهما: أنه ما الفرق بين ما نحن فيه و بين المشترك؟ و القول باعتبارها في مقام التعيين هنا دون ثمه؟ فإنّ جمعا من الأعلام صرّحوا بعدم اعتبارها للتعين ثمه.

هذا و يمكن دفعهما:

أمّا الأول منهما، فأوّلًا: بمنع كون الشهره في المقام موجب لظهور اللفظ في المعنى المجازى، مع قطع النظر عن قرينه أخرى فلا تعاند لها بنفسها لإرادته المعنى الحقيقي، فلا تصلح لكونها قرينه صارفه.

و أمّا إذا قامت قرينه أخرى على عدم إرادته المعنى الحقيقي و يتردّد الأمر بين كون المراد هو المجاز المشهور من بين سائر المجازات أو غيره، فهي - حينئذ - توجب ظهور اللفظ في إرادته المجاز المشهور.

و ثانيا: على تسليم إفادتها الظهور، مع قطع النظر عن قرينه أخرى نقول: إنّ ذلك ظهور ضعيف، و لا عبره بمثله في مقام صرف اللفظ عن حقيقته عند أهل اللسان فإنّ بناءهم في ذلك على الظهورات القويه القاهره على الظهور الوضعى إمّا بالنصوصيه و الظهور، و إمّا بالأظهرية و الظهور.

و لا- ريب أنّها مقهوره بالنسبه إلى الوضع في القسم الأوّل، إذ المفروض فيه أنّ اللفظ مع ملاحظتها- أيضا- يظهر في إرادته الحقيقيه، فيكون الظهور الوضعى أقوى و أظهر، و هى بالنسبه إليه في القسم الثّانى مساويه له، فيكونان من قبيل ظاهرين متعارضين، و لا ريب في عدم صلاحية كون أحد الظاهرين حاكما على الآخر و قرينه عليه.

هذا بخلاف ما إذا قامت قرينه أخرى صارفه للفظ عن معناه الحقيقي، إذ ليس - حينئذ - ظهور وضعى يغلب عليها، أو يعارضها، فتكون هى وحدها سليمه عن المعارض، قاهره على احتمال إرادته غير المجاز المشهور من اللفظ فتوجب حمل اللفظ عليه- حينئذ - لذلك.

و أمّا الإشكال الثّانى فدفعه أوّلًا: بنفى الفرق بين ما نحن فيه و بين المشترك، و التّرام كون الشهره قرينه معينه فى كلا المقامين، فتأمل.

ص: ٨٥

و ثانيا: بأنّ قرينه التعيين - عند المشهور - ليست مجرد غلبه الاستعمال، بل مركبه منها و من تأكّد العلاقه بين الحقيقي و المجازى، و حينئذ فالشرط الثّانى منهما مفقود فى المشترك.

هذا، لكن هذا الجواب إنّما يناسب مذاق المشهور، و أمّا على مذاقنا فلا، لأنّ المختار عندنا كون سبب التعيين مجرد غلبه الاستعمال، و حينئذ فالتحقيق فى الجواب ما حققنا فى الجواب عن الإشكال الأوّل، من أنّ الظهور المستند إلى الشهره ليس بحيث يترجح بنفسه على الظهور الوضعى، ليكون حاكما عليه، و موجبا لحمل اللفظ على موردها، بل لا بد من قرينه أخرى صارفه للفظ عن المعنى الآخر من معنّى المشترك، و مع وجود تلك القرينه لا- حاجه فى التعيين ثمه إلى الشهره، لأنّ أصله الحقيقيه، السالمه عن المعارض فى موردها توجب حمل اللفظ عليه، فلا- تكون الشهره معينه فى المشترك، لا- قبل قيام قرينه أخرى، و لا بعده.

هذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّه بعد قيام القرينه الصارفه عن المعنى الحقيقي لا يكون شىء غير الشهره يقتضى حمل اللفظ على موردها، فالحمل و التعيين مستندان إليها حينئذ. فافهم ذلك فإنه لطيف.

الثانى: من مواقع النَّظر، ما اختاره من كون اللفظ ظاهراً فى المعنى المجازى، مع بقاء وضعه فى المعنى الأصلى، إذ مع بقائه كيف يمكن ظهوره فى المجاز، وإنّما يكون ذلك إذا حصل علقه بين اللفظ و بين المعنى الثانى بواسطة غلبه الاستعمالات، و مع حصولها، فيظهر من اللفظ المعنى الثانى، سواء لو حظت الغلبه أو لم تلاحظ.

و الحاصل: أنّه لا يمكن ظهور المعنى الثانى من اللفظ إلا إذا حصلت علقه بسبب غلبه الاستعمالات، و مع حصولها فلا يتوقف الظهور على ملاحظه سبب العلقه، بل يحصل من مجرد اللفظ، سواء لاحظ السبب، أو قطع النَّظر عنه.

ثم على تسليم إمكان ذلك، نطالب بالفرق بينه و بين المنقول، من جهه العمل و الثمره بينهما.

و ما قيل فى الفرق بينهما: من أنّ استعمال اللفظ فى المعنى الأصلى - فى هذا القسم - لا يتوقف على نصب القرينه، بخلاف استعماله - فيه - فى المنقول، فإنّه لا بد منها هناك، و من أنّ القرينه على تقدير نصبها فى إرادته المعنى الأصلى - فى هذا القسم - إنّما تكون رافعه للمانع عن ظهور المعنى الأصلى، لبقاء المقتضى له، و هو الوضع، بخلاف المنقول فإنّها فيه موجدته للمقتضى، و محرزه له، و من أنّ استعمال اللفظ - فى هذا

ص: ٨٦

القسم - فى المعنى الثانى، إنّما هو بملا حظه المعنى الأصلى، و العلاقه بينه و بين المعنى الثانى، بخلاف استعماله - فيه - فى المنقول.

مردود: بأنّ ذلك إنّما هو بيان الفرق المعنوى، و بحسب الواقع، و لا يترتب عليه ثمره عمليه، كما هو المدعى.

هذا مضافاً إلى ما فى الفرق الأول، فإنّه بعد فرض ظهور اللفظ مجرداً عن القرينه - فى المعنى الثانى - كيف يصح استعمال اللفظ فى المعنى الأول بدونها.

الثالث: من مواقع النَّظر، ما اختاره من القسم الخامس، إذ لا ريب أنّه لا يمكن وصول اللفظ إلى حدّ الحقيقه بالنسبه إلى المعنى الثانى، بسبب غلبه الاستعمال، مع بقاء وضعه للمعنى الأصلى، لأنّ غلبه الاستعمال إنّما توجب حصول العلقه الوضعيه بين اللفظ و بين المعنى الثانى، لأجل تضعيفها العلقه الوضعيه الأوليه الحاصله بينه و بين المعنى الأصلى، لا إلى حد ترتفع تلك العلقه بالمرّه - فمع بقائها - لا يمكن حصول العلقه الثانيه.

ثم إنّ ذلك - على تسليمه - لا تظهر الثمره العمليه بينه و بين القسم الثانى، كما لا يخفى.

و الحاصل أنّ سبب الاشتراك منحصر فى الوضع التعينى دون التعينى.

و كيف كان، فالحق ما ذهب إليه المشهور من حصر المجاز المشهور فى الثلاثه، و هى القسم الأول، و الثانى، و الرابع الذى هو المنقول.

ثم إنه تظهر الثمره بين الأقسام الثلاثة بالنسبه إلى غير المشافه فى الخطابات الغيبية، لأن المشافه لا يكون اللفظ مجملا عنده فى شىء من الأقسام، فإنه يجب على المتكلم نصب القرينه على تعيين المراد، إذا كان اللفظ بنفسه لا يفيد.

إيقاظ:-

قد عرفت أنهم أوردوا على كون التبادر علامه للوضع بالمجاز المشهور، ولا يخفى أن ذلك يشكل على مذهب المشهور فى المجاز المشهور، من التوقف، فإنهم إن كانوا متسالمين على تبادر المعنى المجازى و سبقه من اللفظ إلى الذهن، فلا وجه للتوقف، بل لا بد من حمله على المجاز، كما فعله أبو يونس، وإن كانوا مانعين من حصول ذلك التبادر، فلا وجه للتوقف، إذ لا تبادر- حينئذ- بالنسبه إلى المعنى المجازى، حتى يرد النقض به.

و يمكن دفعه بوجهين:

ص: ٨٧

الأول: إن نظرهم فى النقض إنما هو إلى التبادر الابتدائى، و هو حاصل فى المجاز المشهور، و نظرهم فى التوقف إلى معارضه وجهه الوضع. و لا يخفى أن هذا المقدار من التبادر- فى المجاز المشهور- يكفى فى النقض، لعدم تقييد التبادر- الذى هو علامه الوضع- بعدم معارضته لمثله.

الثانى: أن نظرهم فى النقض إلى حال الغفله عن الوضع، و فى التوقف إلى حال الالتفات إليه، فان هذا المقدار- أيضا- يكفى فى النقض، لعدم تقييد التبادر بحصوله للملتفت إليه. فافهم.

التنبیه الثانی: إن التبادر، كما يعمل فى تشخيص المعنى المطابقى، كذلك يعمل فى حدوده و لوازمه

، بمعنى أنه يرجع إليه فى تشخيص أن ذلك المعنى المطابقى إلى حدّ و مرتبه يلزمه هذا اللازم، أو إلى دون ذلك الحد، فلا يلزمه، و ذلك كما فى مسأله الأمر، و مسأله مفهوم الشرط و الغايه، فان المشهور و المختار- خلافا لصاحب المعالم قدس سره- أن الأمر موضوع لمعنى بسيط، و هو الإلزام.

لكنهم اختلفوا فى أن ذلك الإلزام إلى حد يلزم المنع من الترك، الذى هو معنى الوجوب أولا، فلا يكون للوجوب.

فادعى القائلون بالوجوب تبادر المنع من الترك من الأمر، فأثبتوا به كون الأمر موضوعا لهذا الحدّ من الإلزام.

و كذا نراهم- بعد اتفاقهم على إفاده الجملة الشرطيه تعليق الوجود على الوجود- اختلفوا فى أن هذا المعنى المطابقى إلى أى حد، فهل هو على حدّ العليّه، فيلزم.

منه الانتفاء عند الانتفاء أيضا، أو ليس على هذا الحدّ، بل يكون لمجرد ربط الوجود على الوجود- فلا يلزمه الانتفاء عند الانتفاء؟

ثم إنه قد يستشكل في ذلك، بأنَّ وجوب مقدمه - على القول به - لازم لوجوب ذبيها، الّذى هو المعنى المطابقى للأمر، و كذلك النهى عن الضد - على القول به - مع أنّ أحدا من المثبتين لم يتمسك بالتبادر - فى واحد من المقامين - على إثبات هذين اللّازمين لمعنى الأمر، فيكشف ذلك عن عدم اعتبار التّبادر فى إثبات اللّوازم و الحدود.

و قد يجاب عن ذلك تاره بأنّ اعتبار التّبادر - فى إثبات اللّازم - إنّما هو إذا كان اللّازم من اللّوازم البيّنه للمعنى المطابقى، و الوجوب أو النهى عن الضد ليس من تلك اللّوازم و أخرى بأنّ التبادر المعتبر إنّما هو فيما إذا كان اللّازم من لوازمه الوضعيّه لا

ص: ٨٨

العقلية، كما فى المقامين المذكورين.

و فى كل منهما نظر: أمّا الأوّل فلأنّ المعتبر - فى اعتبار التبادر - إنّما هو حصوله من جوهر اللفظ، و لم يعتبر فيه أحد أزيد من ذلك، فحيث لا فرق بين اللّوازم البيّنه و غيرها، لتبادر كل منهما من اللفظ.

نعم الذّهن أسرع انتقالا بالنسبه إلى الأولى، لكن الاعتبار ليس منوطا بسرعه الانتقال، بل منوطا بمجرد نفس الانتقال.

و أمّا الثانى: فلاّنه إن كان المراد باللّوازم الوضعيّه ظاهرها، و هو أنّ يجعل الواضع الملازمه بين الموضوع له، و بين تلك اللّوازم، فلا ريب أنّه لا يعقل ذلك، فإنّ الملازمه بين شيئين من الأمور الواقعيّه الناشئه عن اقتضاء ذاتيهما لا من الأمور القابله للجعل.

و ما ترى من تقسيم بعضهم الملازمه إلى العقلية و الشرعية، فإنّما هو من باب المسامحه، فإنّ المراد بالملازمه الشرعيه إنّما هو طلب الشارع هذا اللّازم عند ذلك الملزوم، لا جعل الملازمه و إيجادها بينهما.

و الحاصل: أنّ الملازمه لا تقبل الجعل مطلقا لا شرعا، و لا بالنسبه إلى غيره، بل هى عقلية مطلقا ناشئه عن اقتضاء الملزوم للّازم بذاته، و العقل إذا أدرك ذلك الاقتضاء يحكم بالملازمه.

و إن كان المراد أنّ الواضع جعلها منضمه إلى ملزوماتها عند الوضع، فهذا يرجع إلى كونها مداليل تضمّنيه، لا التزاميه، فإنّ المعنى المطابقى - هو المركّب منهما - حيثنذ.

هذا، و التحقيق فى الجواب: أنّ إعمال التبادر كأعمال سائر علائم الوضع انما [يكون] إذا كان الاشتباه فى المعنى المطابقى، إمّا من حيث ذاته، و إمّا من حيث حدوده و كفيّاته، كما فى مسأله الأمر، و مسأله مفهوم الشرط، و أمّا إذا كان الاشتباه فى نفس الملازمه، بعد إحراز المعنى المطابقى بذاته و حدوده، فلا يجوز إعمال التبادر، بل لا بد من الرجوع إلى البراهين العقلية، و لا ريب أنّ مسأله وجوب مقدمه، و النهى عن الضد من المقام الثانى، فإنّهم - بعد الفراغ عن إثبات مدلول الأمر بذاته و حدوده، من أنّه هو الإلزام الخاصّ الملزوم للمنع من الترك - تعرّضوا للبحث عن ثبوت الملازمه بين هذا المعنى و بين وجوب مقدمه، أو التّهى عن الضد، فلذا لو تمسّك أحد فى هاتين المسألتين بالتبادر يعدّ سفها و مستهجنا.

ص: ٨٩

هذا، فقد ثبت أنّ التبادر- في مقام الشك في المدلول المطابقي أو الالتزامي- علامه للوضع مطابقه أو التزاما، فإنّ المعنى المتبادر، إن تبادر من اللفظ ابتداء، فيكون ذلك التبادر علامه لثبوت الوضع له مطابقه، و كونه تمام الموضوع له، و إن تبادر متفرعا على تبادر المعنى الآخر، و متأخرا عنه، فيكون التبادر- حينئذ- علامه لكون هذا المعنى مدلولاً التزامياً، و لثبوت الوضع له التزاماً، بمعنى أنّه يكشف عن أنّ المعنى المطابقي هو الذي وضع الواضع اللفظ بإزائه إلى حدّ يلزمه ذلك اللازم، فيكشف عن الوضع.

فمن هنا ظهر ضعف ما يظهر من بعض (1) الأعلام من إنكار كون التبادر علامه بالنسبه إلى اللازم معللاً بأنّ علامه الحقيقيه هو تبادر المعنى من اللفظ، و فهمه منه بلا واسطه.

و توضيح الضعف: أنّ التبادر كاشف عن تحقق وضع من الواضع، إمّا للمعنى المتبادر، كما إذا كان التبادر ابتدائياً، أو لمعنى يستلزمه، كما إذا كان مترتباً، و ليس كاشفياً منه منحصره في إحراز الوضع للمعنى المتبادر، حتى ينحصر التبادر الذي هو علامه للوضع في التبادر الابتدائي، نظراً إلى أنّه لا- يمكن إثبات الوضع للمعنى المتبادر بالتبادر المترتب، لأنّ هذا المعنى من لوازم الموضوع له، كما هو المفروض، و لا ريب أنّ اللفظ مجاز في خصوص اللازم، كما ذكره هذا المنكر أيضاً.

هذا، و لعلّ منشأ غفله هذا القائل- عن الحال- ملاحظه عبارات بعض منهم في كاشفيه التبادر، و هي أنّ التبادر علامه للحقيقه، كما ذكرها قدس سره أيضاً، فإنّ الحقيقه هي الكلمه المستعمله فيما وضعت له، فيكون ظاهر العبارة أنّ التبادر علامه لكون اللفظ مستعملاً في المعنى المتبادر، على وجه الحقيقه، و هذا إنّما يتصور في المعنى المطابقي، و أمّا الالتزامي فلا ريب أنّ اللفظ مجاز فيه قطعاً، فكيف يجوز إثبات كون استعمال اللفظ فيه على وجه الحقيقه؟! فينحصر التبادر الذي هو العلامه في التبادر الابتدائي، الذي يختص حصوله بالمعنى المطابقي.

لكنّ التأمل التام يفضي إلى أنّ هذا التعبير من باب المسامحه، و أنّ الغرض كون التبادر علامه للوضع على النحو الذي وصفناه.

١- و هو المحقق المدقق صاحب هدايه المسترشدين: ٤٥ عند قوله: و قد عرفت أنّ علامه الحقيقه هو تبادر المعنى من اللفظ و فهمه منه بلا واسطه فلا نقض.

ص: ٩٠

و وجه هذه المسامحه: أنّ تبادر اللازم تابع لتبادر الملزوم، الذي هو المعنى المطابقي، فإذا حصل لا ينفك منه تبادر اللازم، فهو يرجع بالأخره إلى اتّحاده مع تبادر الملزوم في الوجود، فإذا تبادر الملزوم بذاته وحده، فهو يكشف عن أمرين:

أحدهما: أنّ المعنى المطابقي هذا المعنى بهذا الحد.

و ثانيهما: أنّ هذا المعنى الآخر لازم لذلك المعنى المطابقي، فهو يغني عن إعمال تبادر اللازم وحده.

و الحاصل: أنّ تبادر المعنى المطابقي بحدوده، لما كان مغنياً عن تبادر اللازم في إحراز الحدّ، فلذا عبّر بعضهم بأنّ التبادر علامه

التنبیه الثالث: قد يمنع عن كون التبادر علامه للوضع - في بعض الموارد - بكونه إطلاقياً، أو باحتمال كونه إطلاقياً

، فلا بدّ حينئذ من ذكر أمرين:

أحدهما: في بيان معنى التبادر الإطلاقي.

و ثانيهما: في التبادر الوضعي عند اشتباه الحال فلنقدّم الكلام في الأمر الأوّل.

فنقول: إنّ للتبادر الإطلاقي إطلاقات أربعة:

الأوّل: تبادر المعنى بسبب كثره استعمال اللفظ فيه مجازاً، أو حقيقه عند تجرده عن القرينه من غير جهه الشهره، فالأوّل كما في المجاز المشهور، على قول أبي يونس، و على ما يظهر من الشيخ (1) محمد تقى، كما عرفت سابقاً، و كما في استعمال اللفظ الموضوع للكلى في فرد منه، كما في المطلقات بالنسبه إلى الأفراد الشائعه - على أحد الوجوه - في انصرافها إليها، على القول بالانصراف، و إلا فقد عرفت المنع سابقاً من انصرافها إليها، و أنّ حملها عليها إنّما هو من باب الأخذ بالمتيقن، لا من باب ظهور اللفظ فيها، لأنّ الاستعمال المجازى المحفوف بالقرينه المتّصله لا يمكن أن يكون سبباً لذلك، سيّما مع الاعتراف ببقاء العلقه الوضعيه بين اللفظ و بين المعنى الأصلي الكلى، بل نمنع من جواز استعمال المطلق في الفرد مجازاً، لما قد عرفت من منع استعمال المشترك في أحد معانيه كذلك، من أنّ الاستعمال المجازى مبنى على ملاحظه إفاده التّكات البديعيه، التي منها حركه ذهن السّامع، و انتقاله من المعنى الأصلي إلى الفرعى، و لا - يخفى أنّها لا - تحصل هنا، لأنّ المطلق إذا وقع في حيز الحكم، فلا يكون المراد به نفس الطّبيعه

١- هدايه المسترشدين: ٤٦.

ص: ٩١

بما هي قطعاً، بل لا - بد أنّ يراد تلك الطّبيعه بملاحظه وجودها الخارجى - الراجع إلى وجود الأفراد - فيئول الأمر بالأخره إلى إرادته الفرد، و هي لما كانت قابله لإرادتها في ضمن جميع الأفراد، أو في ضمن بعضها الخاصّ، فيكون المراد مجملاً، فيسقط اللفظ عن الظهور، و يصير مجملاً كالمشترك، فلا بدّ من قرينه معينه، فاللفظ عند الإطلاق لا ظهور له في الطّبيعه - من حيث هي - حتّى يسرع ذهن السامع إليها، ثم ينتقل بواسطه القرينه إلى الفرد.

أقول: فيه منع كون وقوعه في حيز الطلب موجبا لإجماله، مع الاعتراف بوضعه للطّبيعه - بما هي - لإمكان طلبها من حيث هي، لكونها مقدوره بتوسّط الأفراد، فعلى هذا التقدير فالأفراد لا حاجه إلى ملاحظتها في الطّلب، بل هي من مقدّمات امتثال المكلف، فإذا كان هذا الاحتمال قابلاً للإرادته، فاحتمال ملاحظه الخصوصيه - في الطّبيعه - لا يوجب سقوط اللفظ عن ظاهره، فيكون ظاهراً

فى الطّبعه، فىحصل الانتقال عند قىام القرينه على خصوص الفرد.

نعم يمكن توجيه المنع: بأنّ فائده الاستعمال المجازى إنما هى حصول الحرکه و الانتقال، و هى حاصله من الاستعمال على غير هذا الوجه أيضا، بأن يستعمل اللفظ فى الطّبعه و أريد الخصوصيه من الخارج من باب دالين و مدلولين، و مطلوب واحد، فإنّ القرينه على تعيين المراد لازمه على التقديرين عند إرادته الخصوصيه، فلا حاجه إلى الاستعمال المجازى.

فإن قيل: إنّ للاستعمال المجازى فائده أخرى، و هى ملاحظه العلاقه و المناسبه بين المعنيين، فتكون مائزه بين استعمال العالم و بين استعمال العامى المبتذل، كما ذكرها السيد بحر العلوم (١) فى وجه جواز استعمال المشترك فى أحد معانيه مجازا.

قلت: إنّ ملاحظه العلاقه ليست من الفوائد، بل هى كلفه زائده لا بد من ارتكابها فى الاستعمال المجازى، ليصحّ الاستعمال هذا، مع أنّ المقصود بالمجاز هى الفوائد التى ينتقل إليها السامع عند الاستعمال، و لا ريب أنّه لا يطلع على ما ذكر إلاّ بعد

١- شرح الوافيه للسيد بحر العلوم: «المخطوط» فى مبحث الوضع فى أوّل كتابه، و إليك لفظه: ثم لا يخفى أنّه ربما يستعمل اللفظ المشترك فى اصطلاح به التخاطب فى أحد معانيه، لأجل العلاقه بينه و بين معنى آخر منها لا لكونه موضوعا له لقصد البلاغه و التجنّب عن استعمال الكلام العامى المبتذل، و لا ريب فى مجازيّه هذا الاستعمال مع صدق حدّ الحقيقه عليه، لكونه مستعملا فيما وضع له فى اصطلاح به التخاطب فينتقض به الحدّان طردا و عكسا.

ص: ٩٢

فهمه المراد من القرينه، و بعد تنبيهه على الثانى، لوحظت العلاقه أم لا، ريب أنّ ذلك مما يضحك الثكلى.

هذا، و أمّا الثانى - أى تبادل المعنى بسبب كثره استعمال اللفظ فيه حقيقه عند تجرده عن قرينه المراد - فهو كما فى المشترك الذى كثر استعماله فى أحد معانيه، على القول بكون الشهره قرينه معينه فيه، و صالحه لها، لكنك قد عرفت المنع سابقا عنه.

الثانى من إطلاقاته: إطلاقه على تبادل فرد من الموضوع له، لغلبه وجوده، كما هى أحد الوجوه فى انصراف المطلقات إلى أفرادها الشائعه، على القول به.

الثالث: إطلاقه على تبادل فرد من الموضوع له، لكماله بالنسبه إلى سائر الأفراد، كما هو أحد الوجوه فى المطلقات التى لها فرد شائع الوجود، على القول بالانصراف.

الرابع: إطلاقه على تبادل فرد من اللفظ الموضوع للكلى، لإطلاق اللفظ، بمعنى عدم ذكر قيد معه، و ذلك فيما إذا كان بعض أفراد هذا الكلى متميزا عن غيره من الأفراد بعدم ملاحظه قيود غيره بأنّ تكون القيود المميّزه لغيره قيودا وجوديه محتاجه إلى الملاحظه فى التمييز، بخلاف ذلك البعض، لكفايه عدم ملاحظه قيود غيرها فى تمييزه، فيكون الفصل المميّز له من الأمور العدميه الغير المحتاجه إلى الملاحظه هذه.

أقول: و لعلّ له إطلاقات أخرى غير ما ذكر.

و التحقيق عندى: رجوع الإطلاقات جميعا إلى عنوان واحد من الإطلاق، و هو تبادر المعنى من غير جوهر اللفظ، فحينئذ له أفراد، و الأقسام المذكوره منها.

الأمر الثانى: فى تشخيص التبادر الوضعى.

و تحقيق الكلام فيه: إنّه إذا دار الأمر بينه و بين التبادر الإطلاقى بأحد المعانى الثلاثه المتقدمه، فالمرجع فى تمييزه إلى أصاله عدم القرينه الأزلى الصّارفه للفظ عن معناه الحقيقى، بمعنى استصحاب عدمها الأزلى، للشك فى تبدّله إلى الوجود، لأنه لم يعلم استناد المتكلم إلى شىء من غلبه الاستعمال، أو الوجود، أو الكمال- بالفرض- فلم يعلم كونها قرينه صارفه للفظ عن ظهوره بحسب الوضع، و إنّما لم نقل بالرجوع إلى أصاله عدم قرينه هذه الأمور الموجوده المكتنفه باللفظ، لكون ذلك تعيينا للحدث بالأصل، و لا ريب فى عدم جريانه فيه، لتعارضه بمثله، إذ كما يقال: الأصل عدم كون هذه الشّهره- مثلا- قرينه، كذلك يقال: الأصل عدم كونها غير قرينه.

نعم يمكن الانتقال- حينئذ- إلى قاعده أخرى، و هى أنّه إذا ابتلى الأصل بمثله- فى الملزوم- يرجع إليه بالنسبه إلى لوازمه، فينفى به الاحتمال الذى يلزمه من

ص: ٩٣

الحوادث أكثر مما يلزم الاحتمال الآخر، فيقال: الأصل عدم الحوادث الزائده المشكوكه اللزومه لهذا الاحتمال- على تقدير ثبوته- فيتعين الاحتمال الآخر، الذى هو أقل حادثا من الاحتمال المذكور، و لا ريب أنّ الأمور المذكوره- على تقدير كونها قرائن- يلزمها من الحوادث أكثر مما يلزمها- على تقدير عدم كونها قرائن- إذ على التقدير الأوّل يلزمها الملاحظه، و الاعتماد عليها و لا تكون كذلك على التقدير الآخر، فهذه الملاحظه، و ذلك الاعتماد مشكوكان، فالأصل عدمهما، فيثبت عدم كونها قرائن، و أنّ المتكلم استند إلى جوهر اللفظ، و هذا الأصل- أيضا- يرجع إلى استصحاب العدم الأزلى، كما لا يخفى.

ثم إنّ هذا الأصل- أعنى أصاله عدم القرينه- فيما نحن فيه، و إن كان معتبرا فى نفسه، إلاّ أنّه ليس فى الاعتبار بمثابه أصاله عدم القرينه فى المقام الثانى- أعنى مقام الشك فى المراد- بعد إحراز الحقيقه، كما يشهد له مراجعه طريقه العقلاء.

و أيضا تشخيص التبادر الوضعى بالأصل يخرج عن كونه علامه قطعيه للوضع، فإنّه إنّما يكون كذلك، إذا أحرز كونه ناشئا عن جوهر اللفظ بطريق القطع، إلاّ أنّه- حينئذ- لمّا كان محرزا بالظن المعترف، فيكون اعتباره- حينئذ- بمنزله اعتباره مع إحرازه بالقطع، فلا ينافى ذلك ما صرنا إليه، من عدم حجيه الظن فى اللغات عند اشتباه الوضع، إذ المراد- ثمه- منع حجيته من باب الظن المطلق.

هذا، و أمّا إذا دار الأمر بينه و بين التبادر الإطلاقى بالمعنى الأخير، و هو المعنى الرابع، فلا مجرى للأصل المذكور فيه بوجه، فإنّه على تقدير كون التبادر إطلاقيّا- بهذا المعنى- لا يلزم أمر حادث، ليتمسك فى نفيه بالأصل، لما قد عرفت من أنّ فصله عدمى، فيكفى فى تعيينه عدم ملاحظه خصوصيه زائده، فيكون احتمالاه موافقا للأصل، و لذا قال أهل المعقول: إنّ الماهيات البسيطة تعيينها إنّما هو بذاتها، لا بملاحظه أمر آخر، لكونها- أى الملاحظه- مستلزمه للتّركيب، و هو خلاف الفرض، من كونها بسائط.

نعم يمكن التمييز - حينئذ - بالرجوع إلى صحة السلب و عدمها بالنسبة إلى الفرد الآخر، الذي لا بد في تعيينه من ملاحظته خصوصيته زائده، فإن صح السلب بالنسبة إلى ذلك الفرد، فيتعين كون التبادر وضعياً، وإلا فيتعين كونه إطلاقياً، و تشخيص التبادر بصحة السلب و عدمها إنما هو على سبيل القطع، لكونهما من العلامات القطعية و هذا بخلاف تشخيصه بالأصل، كما عرفت.

ص: ٩٤

و من الطرق العلميه العقليه إلى معرفه الحقيقه و المجاز صحه السلب و عدمها

، فالثاني علامه للأول، و الأول للثاني، و قد عبّر عنهما العضدي بصحة النفي و عدمها، و قال: الأولى زياده قيد في نفس الأمر، احترازاً عن مثل قولهم للبليد: ليس بإنسان (١).

و أورد عليه المحقق القمي رحمه الله بأنّ القيد غير محتاج إليه، لأنّ المراد صحه سلب المعاني الحقيقه حقيقه، و الأصل في الاستعمال الحقيقه (٢).

و فيه: أنّ كون المراد صحه سلب المعاني حقيقه لا يغني عن القيد، بل لا بدّ من أخذه في الكلام ليدلّ على المراد.

و أمّا قوله: فالأصل في الاستعمال الحقيقه، فإن أراد به تشخيص القضايا السلبيه الخارجيه، كقولهم: البليد ليس بحمار، أو أنّه ليس بإنسان، و أمثالهما، بأن يكون المراد أنّ الظاهر - من تلك القضايا السلبيه - السلب بحسب الواقع، و بعنوان الحقيقه، لا المسامحه، لأنّ السلب حقيقه في ذلك، و الأصل في الاستعمال الحقيقه، ففيه: أنّ ذلك لا يرتبط بما نحن فيه بوجه، لأنّ الكلام في دلالة قول العلماء: إنّ صحه السلب علامه للمجاز، على أنّ المراد بالسلب هو بعنوان الحقيقه و الواقع، و أين هذا من القضايا السالبه؟! و إن كان المراد تشخيص، و تعيين المراد من قولهم ذلك، و إثبات ظهوره في السلب الحقيقى، نظراً إلى أن مادّه السلب ظاهره في السلب بعنوان الحقيقه، لأنه معناه الحقيقى، و الأصل استعماله في كلامهم فيه، فيكون قولهم: صحه السلب - ظاهراً - في السلب بعنوان الحقيقه و الواقع، فهو متجه.

ثم إنّ العضدي إنما هو تعرض لصحة السلب التي هي علامه المجاز، و سكت عن علامه الحقيقه، و أورد عليها بلزوم الدور (٣).

١- شرح المختصر للعضدي، مخطوط: و إليك نصّه: أقول قال الأصوليون نعرف المجاز بالضروره بأن يصرّح أهل اللغه باسمه أو بحده أو بخاصته، و بالنظر بوجهه، منها صحه النفي في نفس الأمر كقولك للبليد ليس بحمار، و إنّما قلت في نفس الأمر ليندفع ما أنت بإنسان لصحّته لغه.

٢- في القوانين: ١٨، قال: و زاد بعضهم في نفس الأمر احترازاً عن مثل قولهم للبليد ليس بإنسان و لا حاجه إليه لأنّ المراد صحه سلب المعاني الحقيقه حقيقه و الأصل في الاستعمال الحقيقه فالقيد غير محتاج إليه و إن كان مؤداه صحيحاً في نفس الأمر.

٣- شرح المختصر للعضدي في علامات الحقيقه و المجاز و إليك لفظه: المراد بصحّته سلبه سلب كل ما هو معناه حقيقه لأن معناه مجازاً لا يمكن سلبه و سلب بعض المعاني الحقيقه لا يفيد لجواز سلب بعض المعاني الحقيقه دون بعض فإذن لا تعرف صحه

سلبه إلا إذا علم انه فيما استعمل فيه مجاز فإثبات كونه مجازا به دور، و وروده على الحقيقة أظهر.

ص: ٩٥

و أوضحه المير سيد شريف- في حاشيته عليه- مع طرده الدور في علامه الحقيقة أيضا، بأن المراد- بصحة السلب و عدمها- ليس صحة سلب اللفظ عن المعنى، و لا صحة سلب المعانى المجازيه، و لا الأعم، بل المراد صحة سلب المعنى الحقيقي، و لما كان سلب البعض و عدمه لا- يكفیان في تعيين الحقيقة و المجاز، فالمراد صحة سلب جميع المعانى الحقيقيه، و لا ريب أنه يتوقف على أن المورد ليس منها، و كذا عدم صحة سلب الجميع عن مورد يتوقف على أن المورد منها، فلزم الدور في علامه الحقيقة مصرحا، و في علامه المجاز مضمرا بواسطتين (١).

و الظاهر أن الوجه- في عدّ السيد الدور مصرحا في علامه الحقيقة، و مضمرا بواسطتين في علامه المجاز- هو أن معرفه كون المعنى المبحوث عنه مجازا متوقفه على صحة سلب جميع المعانى الحقيقيه عنه، و معرفه ذلك متوقفه على معرفه أن ذلك المعنى ليس منها، لاحتمال أن يكون سلب المعانى الأخرى الحقيقيه عنه من باب سلب بعض المعانى الحقيقيه للمشارك عن بعض، و معرفه هذا موقفه على العلم بكونه مجازا، فلزم الدور بواسطتين. هذا في علامه المجاز.

و أما في علامه الحقيقة فبيانه: أن معرفه المعنى المبحوث عنه، و العلم بكونه حقيقة موقفه على عدم صحة سلب بعض المعانى الحقيقيه عنه، و معرفه ذلك موقفه على معرفه كونه حقيقة، إذ لولاها لما علم أن عدم صحة السلب بعنوان الحقيقة، فلا يثبت بها الحقيقة.

هذا، و لكنه لا يخفى ما فيه و توضيح الإشكال فيه يحصل من رسم مقدمه:

و هي أن الدور في الأصل مصدر (دار، يدور) إذا سار مستديرا كسير الرّحى، و في الاصطلاح يطلق على معينين:

١- الحاشيه على شرح المختصر، مخطوط، عند قوله: الاعتراض توجيه ان يقال ليس المراد بصحة السلب صحة سلب اللفظ من حيث هو عن المعنى لصحة سلب الألفاظ من حيث هي ألفاظ عن معانيها الحقيقيه كأن يقال للأسد: إنه ليس بأسد أى ليس بهذا اللفظ بل صحه سلبه بحسب معناه و لا يراد سلب جميع المعانى لأن معناه مجازا لا يمكن سلبه قطعا لأدائه إلى سلب الشىء عن نفسه بل سلب ما هو معناه حقيقه و لا يراد سلب بعض المعانى الحقيقيه فإنه لا يفيد كما في المشترك بل سلب جميعها و لا يعرف صحة سلب جميع ما هو معناه حقيقه عن المعنى المفروض إلا إذا علم أن اللفظ فيما استعمل فيه أى في المعنى المفروض مجاز فإثبات كونه مجازا بعرفان صحه السلب دور مضمرا بواسطتين.

ص: ٩٦

أحدهما: كون وجود الشىء مستلزما لعدمه، و هذا الإطلاق شائع عند الفقهاء.

و ثانيهما: كون الشىء متوقفا على ما يتوقف على ذلك الشىء، و هذا الإطلاق شائع عند الأصوليين، و قد يطلق عند الأصوليين

على لازم هذا المعنى من توقف الشيء على نفسه، أو تقدمه على نفسه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنَّ مراد العضد بالدور ليس المعنى الأصلي، ولا الاصطلاحى عند الفقهاء قطعا، بل هو إما خصوص الإطلاق الثانى، و هو مصطلح الأصوليين، أو لازمه.

فعلى الأوّل يصح قوله: بأن الدور مصرّح فى علامه الحقيقه، لعدم الواسطه فيه أصلا بهذا المعنى، فإنّ توقّف معرفه عدم صحه سلب بعض المعانى الحقيقه على معرفه عدم كون مورد الاستعمال مجازا بلا واسطه، و المفروض توقّف معرفه كونه مجازا على معرفه عدم صحه سلب بعض المعانى، لأنّه علامه له، أى لكونه معنى مجازيا فيتوقّف عدم صحه سلب بعض المعانى على معرفه المجاز، التى تتوقف على معرفه عدم صحه السلب بلا واسطه.

لكنه يرد الإشكال فى الالتزام بكون علامه المجاز دورا بواسطتين، إذ على هذا التقدير تنحصر الواسطه فى واحده، لأنّ المتوقف على ما يتوقف هو عليه إنما هو معرفه صحه سلب جميع المعانى الحقيقه عن المعنى المبحوث عنه، و هذه و إن كانت متوقفه على معرفه أنّ ذلك المعنى ليس من المعانى الحقيقه، لكن معرفه أنّ هذا ليس منها لا تتوقف على معرفه كونه معنى مجازيا، بل لازمه لها، بمعنى أنّهما - أى معرفه كونه معنى مجازيا و معرفه أنّه ليس من المعانى الحقيقه - مفهومان متغايران بحسب المفهوم، و متحدان بحسب المصداق، بحيث لا - ينفك أحدهما عن الآخر، فيكون كلّ منهما مستلزما للآخر، لا متوقفا عليه، بحيث لو فرض إمكان انفكاكهما بحسب المصداق أيضا، لم يلزم دور أصلا، و إنّما لزم ذلك لأجل أنّ توقّف - معرفه صحه سلب جميع المعانى على معرفه عدم كون المعنى المبحوث عنه منها - عين توقفه على معرفه كونه مجازا، لعدم إمكان الانفكاك بينهما، لكونهما متساويين فى الصدق فإذا صدق الأوّل صدق الثانى.

فالحاصل: أنّ معرفه صحه سلب جميع المعانى الحقيقه متحده مصداقا مع معرفه كون المعنى المبحوث عنه مجازا، لا متوقفه عليها، حتّى يلزم واسطه أخرى غير توقفها على معرفه أنّه ليس من المعانى الحقيقه، فتتوسط الواسطه، و هى

ص: ٩٧

توقفها على معرفه أنّه ليس من المعانى الحقيقه، و توجب تلك الواسطه لأجل تصادقها مع ما يتوقف على معرفه صحه سلب المعانى الحقيقه، توقّف معرفه سلب المعانى التى هى متوقفه عليها، لمعرفة كون المعنى مجازيا على معرفه كونه معنى مجازيا، مع توقفها على صحه سلب المعانى، و لو لا تغاير تلك الواسطه مع ما يتوقف على معرفه صحه سلب المعانى بحسب المفهوم، لكان الدور مصرحا، لعدم الواسطه حينئذ بوجه، و إنّما أوجب ذلك التّغاير ثبوت الواسطه بالاعتبار، و بالدّقه العقليه. فافهم ذلك فإنّه دقيق.

و أمّا على الثانى - أى على أن يكون المراد بالدور لازمه - فينعكس الإشكال، فإنّه يتجه - حينئذ - عدّ الدور فى علامه المجاز مضمرا بواسطتين، لكن لا - يمكن نفي الواسطه فى الدور فى علامه الحقيقه، ليكون الدور مصرحا، كما ذكره، فإنّ كلّ دور مصرح بالمعنى الأوّل، فهو مضمّر بالمعنى الثانى بواسطه، فإنّ توقّف شىء، أو تقدمه على نفسه، إنّما هو لأجل توقّف - ما يتوقف عليه ذلك الشىء - على ذلك الشىء، فيكون ذلك المتوقف عليه واسطه.

و أما إثبات واسطتين في الدور الوارد على علامه المجاز- على هذا التقدير- فلأنه لما ثبت توقف ما يتوقف عليه معرفه المجاز على معرفته بواسطه، فتكون تلك الواسطه، و ذلك المتوقف عليه معرفه المجاز كلاهما واسطتين في تقدم معرفه المجاز، أو توقفه على نفسه، فإن تقدم معرفه المجاز على معرفه نفسه بعد ملاحظه توقفها على معرفه صحه سلب جميع المعاني، ثم ملاحظه توقف معرفتها على معرفه الواسطه المتصادقه مع معرفه كون المعنى المبحوث عنه معنى مجازيا، فيثبت الواسطتان.

فإن قلت: لعل اصطلاحهم في الدور- المضمّر و المصريح- على أنه إذا لم تبلغ الواسطه إلى اثنتين، فيسمى الدور مصرحا- و إن كان له واسطه واحده- و إن الدور المضمّر هو الذي بلغ الواسطه فيه إلى اثنتين، أو أزيد فيرتفع الإشكال.

قلنا: إن ذلك مدفوع:

أما أولا: فبأن الاصطلاحات و إن كان يتسامح فيها، لكن لا يجوز التسامح فيها إلى حد لم تلاحظ المناسبه فيه أصلا، بل لا بد فيها من ملاحظه أدنى مناسبه لا محاله، لكونها من أقسام النقل، لكن لا يعتبر فيها ملاحظه المناسبه كما تلاحظ في المجازات، و لا ريب أن إطلاق الدور المصريح- على ما ثبت التوقف فيه بواسطه- لا مناسبه فيه أصلا، فإن معنى التصريح في الأصل النطق بما لا يحتمل الخلاف، و إنما وصف به الدور المصريح كناية عن أن التوقف فيه عند العقل ظاهر، بحيث لا حاجة إلى ملاحظه وسط

ص: ٩٨

فكأنه صريح.

و أما ثانيا: فبأنه مناف لما ذكره في حاشيته على الحاشيه (١) التي كتبها هو على العضدي، من أنه ألقى الواسطه الثانيه في الدور الوارد على صحه السلب و أسقطها، فيكون الدور مضمرا بواسطه واحده. نقل ذلك ملا ميرزا جان- فيما كتبه على حاشيه المير سيد شريف-، و لا- ريب أنه ينادى بنص هذا الاحتمال، و أن الدور المضمّر هو ما ثبت التوقف فيه بواسطه في الجملة، و لو بواسطه واحده.

و كيف كان، فالحق أن الدور في علامه المجاز بمعناه الأول المصطلح عليه، أعني توقف الشئ على ما يتوقف على ذلك الشئ مضمّر بواسطه واحده، لما عرفت في بيان الإشكال على الاحتمال الأول، من أنه لا يتوقف معرفه أن المعنى المبحوث عنه ليس من المعاني الحقيقيه على العلم بكونه مجازا، بل ملازمه له كما عرفت، فينحصر الواسطه في توقف صحه سلب جميع المعاني الحقيقيه عن المعنى المذكور على معرفه أنه ليس منها، إذ لو فرض سقوط تلك الواسطه يصير الدور مصرحا و بلا واسطه، كما ذكره ملا ميرزا جان فيما كتبه على حاشيه المير سيد شريف.

ثم إنه لا بأس بذكر عباره ميرزا جان (٢)- هنا- استشهدا لبعض ما مر من الإشكال، و لما سيأتي منه.

فنقول: إنه قال- بعد نقل تقرير الدور عن السيد المذكور- ما هذه عبارته: ثم أقول: لا يخفى أن الدور في علامه المجاز مضمّر، لكن بواسطه واحده، إذ لو طرح إحدى الواسطتين صار مصرحا، فما ذكره (قدس سره) أنه دور مضمّر بواسطتين محل نظر، و لو

١- انظره عند قوله: ورود هذا الاعتراض على الحقيقة. وإليك نصّه: هذا إذا سلم ان العلم بأنه ليس شيئا من المعاني الحقيقية يتوقف على العلم بكونه مجازا و أمّا إذا قيل لا- توقف هناك بل الأول مستلزم للثاني إذ المفروض استعمال اللفظ في ذلك المعنى أو جواز استعماله، فإذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقيّة فلا بدّ ان يعلم حينئذ كونه معنى مجازيا فالدور مضمّر بواسطة واحده لكن بيانه يتوقف على اعتبار واسطه أخرى هي العلم بأنه ليس شيئا من المعاني الحقيقيّة ليظهر العلم بكونه معنى مجازيا و اعلم ان العلم بالدليل أعنى صحّه سلب جميع المعاني مقدم على العلم بكونه مجازا في الزمان ليتصوّر الاستدلال و النّظر و لا شك أن العلم بكونه ليس شيئا من المعاني الحقيقيه زمانا على العلم بصحّه السلب لأنه دليله أيضا ثم العلم بكونه ليس شيئا منها إذا كان مع العلم بكونه مجازا كان العلم بكونه مجازا متقدّما على العلم بصحّه السلب زمانا و لو فرض ان العلم بصحّه السلب مع العلم بكونه ليس شيئا منها و مع العلم بكونه مجازا كان الدور و هو تقدم الشئ على نفسه زمانا لازما فلا ينفع في هذا المقام الاعتراض بأنه لا يتوقف بل هنا استلزام فتأمل منه رحمه الله.

٢- في حاشيته على شرح المختصر للعضدي، المخطوط، فإنّ عبارته المصنّف هنا عين عبارته الحاشية على شرح المختصر.

ص: ٩٩

حمل كلامه على تحقق الواسطتين في هذا الدور المضمّر، لتأبى عنه ما ذكره في حاشيته على الحاشية (١)، حيث قال: هذا إذا سلم أن العلم بأنه ليس شيئا من المعاني الحقيقية يتوقف على العلم بكونه مجازا، و أمّا إذا قيل: لا توقف هناك، بل الأول مستلزم للثاني، إذ المفروض استعمال اللفظ في ذلك المعنى، أو جواز استعماله، فإذا علم أنه ليس شيئا من المعاني الحقيقية، فلا بد أن يعلم كونه معنى مجازيا، فالدور مضمّر بواسطة واحده، لكن بيانه يتوقف على اعتبار واسطه أخرى، هي العلم بأنه ليس شيئا من المعاني الحقيقية، ليظهر العلم بكونه مجازيا.

أقول: لا يخفى بعد المساهله في تسميه الدور المصرح مضمرا بواسطة واحده، أنه بعد إسقاط الواسطه المذكوره لا يتم الدور، إذ كما أمكن منع توقف العلم- بكون هذا المعنى ليس شيئا من المعاني الحقيقيه- على العلم بكونه مجازيا، كذلك يمكن منع توقف العلم- بصحّه سلب جميع المعاني الحقيقيه- على العلم بكونه مجازيا، و السند السند بعينه، انتهى كلامه.

أقول: يمكن توجيه كلام السيد الشريف (٢) في التزامه بأنّ الدور مضمّر في علامه المجاز بواسطتين بما أشار إليه ملاً ميرزا جان (٣) بقوله: و لو حمل كلامه على تحقق الواسطتين.

و توضيحه: أنه يحمل كلامه على الدور المصطلح، بمعنى توقّف صحّه السلب على معرفه المجاز التي هي تتوقف عليها، فيوجه كلامه، بأنّ مراده من قوله: بكون الدور مضمرا بواسطتين أنه مضمّر بسبب تحقق واسطتين إحداهما للدور المصرح و هي معرفه صحّه سلب جميع المعاني الحقيقيه، و الأخرى للدور المضمّر، و هي معرفه أنّ المعنى المبحوث عنه ليس شيئا منها.

فعلى هذا لا يورد عليه بعلامه الحقيقة، فإنّ الواسطه فيها واحده، هي معرفه عدم صحّه سلب بعض المعاني عن المعنى المبحوث عنه، و ليست هي متوقفه على واسطه أخرى غير توقفها على معرفه أنه المعنى الحقيقي، حتى يثبت واسطتان.

و لا- يرد عليه- أيضا- أنّ معرفه كون المعنى ليس شيئا من المعاني الحقيقيه ملازمه لمعرفه كونه مجازا، لا متوقفه عليه فإنّهما

١- قد تقدم ذكر جميع عبارته في الهامش الأول من الصفحة السابقه.

٢- قد تقدم ذكر عبارته في أول صلى الله عليه و آله ٩٥.

٣- قد تقدّم نصّ جميع كلامه في متن الكتاب ص ٩٨-٩٩.

ص: ١٠٠

الواسطتين المضمرتين، بأن يكون الباء(١) صله للإضمار، إذ على هذا التقدير يلزم اعتبار واسطه أخرى، غير معرفه صحه سلب جميع المعاني، و غير معرفه أنّ المعنى ليس منها، و هي معرفه كونه معنى مجازيا، ليتحقق واسطتان مضمرتان. و أمّا على هذا التوجيه فالواسطه الأخيره ساقطه، فلا يرد شىء من الإيرادات السابقه عليه، فإنّ بناءها على كون المراد بالواسطتين: الواسطتين المضمرتين، غير معرفه صحه سلب جميع المعاني الحقيقيه، التى هي الواسطه فى الدّور المصرح.

هذا، لكن هذا التوجيه لا يناسب قوله فى حاشيه الحاشيه(٢): هذا إذا سلم ... إلى آخره، كما ذكره ملاً ميرزا جان، فإنّه ينادى بأنّه إذا سقطت المقدمه الأخيره فالدّور مضمّر بواسطه واحده، و مقتضى التّوجيه كونه مضمرا بواسطتين على هذا التقدير.

ثم إنّه يرد على ما ذكره السيّد فى حاشيه الحاشيه(٣)، و هو قوله: هذا إذا سلم إلى قوله: و أمّا إذا قيل: لا توقف هناك، بل الأوّل مستلزم للثانى ... إلى آخره، إنّ ذلك يقتضى أن لا يكون دور أصلا، فإنه كما يمكن أن يقال: إنّ لا يتوقف معرفه كون المعنى ليس شيئا من المعاني الحقيقيه على معرفه كونه مجازيا، بل هي مستلزمه لها، و الاستلزام غير التوقف، كذلك يمكن أن يقال: إنّ لا يتوقف معرفه صحه جميع المعاني الحقيقيه على معرفه أنّ المعنى المبحوث عنه ليس هنا، بل هي مستلزمه لها، و الاستلزام غير التوقف و هذا هو ما أشار إليه ملاً ميرزا جان(٤). و السند السند بعينه.

ثم على فرض تسليم توقف صحه سلب جميع المعاني على معرفه أنّ المعنى ليس منها نقول: إنّ لمّا كان معرفه أنّه ليس شيئا منها ملازمه لمعرفه كونه مجازا، فتوقف صحه سلب جميع المعاني عليه يصير عين توقّفه على معرفه المجاز، فيصير الدّور مصرّحا، فلا معنى لتسميته مضمرا حينئذ.

اللهم إلّا- أن يمنع ذلك بأنّ التوقف على ملازم الشىء لا يستلزم التوقف على ذلك الشىء، فيمنع توقف صحه السلب على معرفه المجازيه.

لكن لا يخفى أنّ هذا الجواب يعيد المحذور الأوّل، و هو منع الدّور، إذ لا ريب أنّ لزومه لأجل رجوع معرفه المجاز بالأخره إلى معرفه نفسه.

١- الباء فى قول المير سيد شريف المتقدّم فى ص ٩٥ حيث جاء فيه: (مضمرا بواسطتين).

٢- قد تقدم ذكر كلامه من الحاشيه على الحاشيه فى الهامش الأول من ص ٩٨.

٣- قد تقدم ذكر كلامه فى الهوامش المتقدمه.

ص: ١٠١

و بعبارة أخرى: إنّهُ لأجل توقّف معرفه صحه سلب جميع المعاني على معرفه ما يتوقف على معرفه صحه السلب، فإذا قيل: بأنّ معرفه صحه سلب جميع المعاني يتوقف على معرفه لازم ما يتوقف معرفته على صحه السلب، لا على نفس ما يتوقف على صحه السلب، و الاستلزام غير التوقف، فلا يكون صحه السلب متوقفه على ما يتوقف عليها، فلا يلزم الدّور أصلا.

لكنّ الإنصاف أنّه، و إن لم يلزم الدّور المصطلح- حينئذ- لكنه لا يخلو عن محذور، لاشتماله على محذور نظير الدور، و هو تقدم زمان معرفه المعلوم على زمان معرفه علامته، فإذا توقف معرفه صحه سلب جميع المعاني الحقيقيه على معرفه أنّ المعنى ليس شيئا منها، فلا يحصل العلم بصحّه سلب جميع المعاني، إلاّ بعد زمان معرفه أنّ المعنى ليس منها، و المفروض أنّ المعلوم- الّذى هو معرفه كونه مجازا- ملازم لمعرفه أنّ المعنى ليس منها، فيكون معرفته ملازمه لمعرفته، فلا تنفك عنها بحسب الزمان، فتكون معرفته مقدّمه على معرفه العلامه بحسب الزمان، و هو محال كالدور، هذا في علامه المجاز.

و قد ظهر ممّا ذكر أيضا، ما في كلام المحقق القمي رحمه الله من اختياره أنّ الدور مضمّر في علامه المجاز بواسطتين، و أمّا الدّور في علامه الحقيقيه فاختار المحقق القمي (١) (قدس سره) كونه مضمرا، كما في علامه المجاز معللا بأنّ معرفه كون الإنسان حقيقه- في البليد- موقوفه على عدم صحه سلب المعاني الحقيقيه للإنسان عنه، و عدم صحه سلب المعاني الحقيقيه للإنسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقى للإنسان، لجواز سلبه عن البليد، كالكامل فى الإنسان، و معرفه- عدم هذا المعنى- موقوفه على معرفه كون الإنسان حقيقه فى البليد.

و قد أورد عليه الشيخ محمد تقى (٢) قدس سره بوجهين:

الأول: أنّ المطلوب فى علامه الحقيقيه إثبات الوضع للمعنى المفروض، أو اندراجه فى الموضوع (له) (٣) على ما سيأتى تفصيله، و هو حاصل، لعدم صحّه السلب فى الجملة، فلا يعتبر فيه عدم صحه سلب كلّ واحد من المعاني الحقيقيه.

١- حيث قال فى القوانين: ١٨، ما هذا نصّه: و الحق أنّ الدّور فيه أيضا مضمّر لأنّ معرفه كون الإنسان حقيقه فى البليد إلخ.

٢- هدايه المسترشدين: ٤٩

٣- أثبتناه ليستقيم السياق.

ص: ١٠٢

الثانى: أنّ الحكم بعدم صحه سلب كل واحد من المعاني الحقيقيه للإنسان عن البليد، فى معنى الحكم بعدم معنى حقيقى له يجوز سلبه عنه، فإنّ كلا من معانيه الحقيقيه إذا لم يصح سلبه عنه، فليس هناك معنى يصح سلبه عن ذلك، و إلاّ فيلزم اجتماع النقيضين فى المعنى المفروض، إذ وجود معنى- يصح سلبه عنه- يناهى و يناقض عدم صحه سلب كلّ واحد من المعاني عنه، فهذان مفهومان متغايران متلازمان فى مرتبه واحده من الظهور، و العلم بكل منهما علم بالآخر على سبيل الإجمال، و إن لم يكن

العالم به متفطنًا له بالعنوان الآخر، فإذا سقطت الواسطه الأخيره، فيكون الدور مصرحا.

هذا، و يمكن الجواب عن الوجهين انتصارا للمحقق القمي (قدس سره):

أمّا عن الأوّل، فأوّلًا بالحل.

بيانه: أنّ صحه السلب و عدمها قد تعملان في إثبات الحقيقه الخاصه، و المجازيه المطلقه بعد إحراز حقيقه اللفظ في المعنى المفروض، أو مجازيته فيه في الجملة، و المقصود من إعمال عدم صحه السلب حينئذ إثبات اتحاد المعنى الحقيقي للفظ فإنّه إذا علم بوضع لفظ العين للذهب، و شك في كونه موضوعا للفضه أيضا، فبعدم صحه سلب جميع المعاني الحقيقيه للفظ العين عن الذهب، يثبت انحصار المعنى الحقيقي في الذهب، إذ لو كان له معنى حقيقي غيره، لجاز سلبه عنه، لجواز سلب بعض معاني المشترك عن بعض.

هذا بخلاف ما لو حكم - حينئذ - بعدم صحه سلب بعض المعاني الحقيقيه، فإنه لا يثبت الاتحاد، لاحتمال معنى حقيقي آخر يصح سلبه عن المورد، فلا بدّ - حينئذ - من كون عدم صحه السلب سالبه كليه، ليرتفع بها الموجه الجزئيه التي هي وجود بعض المعاني الحقيقيه، الّذى يصح سلبه عن المورد، فيثبت الاتحاد، و كذلك المقصود من علامه صحه السلب - حينئذ - إثبات أنّ استعمال اللفظ في المورد مجاز دائما.

و لا ريب أنّ هذا لا يثبت بالموجه الجزئيه، لاحتمال أن يكون اللفظ مشتركا بين المورد، و بين المعنى المسلوب، فيكون سلبه عنه من باب سلب أحد معاني المشترك عن بعض، فيكون مجازيه استعمال اللفظ في المورد في بعض الأحيان، و هو فيما إذا استعمل فيه باعتبار علاقته بينه و بين المعنى الآخر المسلوب بناء على مذهب المشهور من جواز هذا الاستعمال، و قد تعملان في إثبات أصل الوضع أو المجاز، مع اتحاد الموضوع له، أو دوام المجازيه دفعه واحده، فحينئذ لا بد - أيضا كالصوره السابقه - من كون

ص: ١٠٣

علامه الوضع سالبه كليه، و كون علامه المجاز موجه كليه، فإنّه و إن كانت الجزئيه تكفي في إثبات أصل الوضع أو المجاز في بعض الأحيان، إلّا - أنها لا تكفي في إثبات الاتحاد، أو الدوام كما عرفت، و المفروض أنّ الغرض إثباتهما معهما، أو مع أصل الوضع، و المجازيه في الجملة، و قد تعملان في إثبات مجرد الوضع، أو المجازيه في الجملة، فحينئذ يكفي القضيه الجزئيه، كما أشار إليه المحقق القمي (قدس سره) بقوله: نعم لو قلنا إلى آخره (١).

فإذا عرفت ذلك فنقول: إنّ مراد المحقق القمي (قدس سره) هو إحدى الصورتين الأوليين - على سبيل منع الخلو - و أنّه (قدس سره) لم يعتن بالأخيره، لعدم فائده فيها مهمه، و لذا قال بعد قوله: نعم، لكنه لم يثبت إلّا الحقيقه في الجملة - و قد عرفت أنّه لا يثبت شيء من الصورتين الأوليين إلّا بجعل القضيه كليّه -.

هذا بحسب الحل.

و أمّا ثانياً: فبالنقض بعلامه المجاز، فإنهم لم يكتفوا فيها بالموجبه الجزئيه، مع أنه لو كان الغرض من إعمالها في إثبات المجازيه في الجملة، لكانت الجزئيه كافيّه، فكلمًا يقول الشيخ المذكور في الجواب عن علامه المجاز فليقل به هنا.

و كيف كان، فلا فرق بين علامه المجاز، و علامه الحقيقه من تلك الجهه أى جهه لزوم اعتبار الكليه في القضيه و عدمه، فلذا طالبهم المحقق القمى (قدس سره) بالفرق بين العلامتين.

و أمّا ما ذكره الشيخ محمد تقى (٢) - في الفرق بينهما- بأن المطلوب في أماره الحقيقه استكشاف الموضوع له، أو كونه مندرجا فيما وضع له، و في أماره المجاز عدم كونه كذلك، و الظاهر صدق الأوّل مع تحقق الوضع، أو الاندراج في الجملة لصدق الموجبه و أمّا الثانى فلا يصدق إلاّ مع انتفاء الوضع و الاندراج.

ففيه: أن قوله: و في أماره المجاز عدم كونه كذلك، عباره أخرى عن إثبات المجازيه الدائميّه المعبر عنها بالمطلقه، لأنه لا ريب أنه لا يشترط في استكشاف المجازيه- في

١- القوانين: ١٨ و إليك نصّه: نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحه سلب الحقائق علامه الحقيقه سالبه جزئيه كما هو الظاهر فلا يحتاج إلى إضمار الدور لكنّه لا- يثبت الا الحقيقه في الجملة بالنسبه كما سنذكره و على هذا فلم لم يكتفوا في جانب المجاز أيضا بالموجبه الجزئيه و يقولوا أنّ صحه سلب بعض الحقائق علامه للمجاز في الجملة و بالنسبه.

٢- هدايه المسترشدين: ٤٩.

ص: ١٠٤

الجملة- استكشاف عدم الوضع أصلا، بل يكفي فيها استكشاف عدمه في الجملة و بالنسبه، فقياس هذا- بهذا المعنى - على أماره الحقيقه عند إثبات الوضع بها- في الجملة- في غير محلّه، لوجود الفرق بينهما، بأن عدم اعتبار كليّه القضيه- في علامه الحقيقه- لأجل عدم الاحتياج إليه، لكفايه الجزئيه في إثبات الوضع للمورد، هذا بخلاف علامه المجاز إذا كان المراد منها استكشاف دوام المجاز، فأنه لا بد فيها- حينئذ- من اعتبار الكليه.

و أما الجواب عن الوجه الثانى: فبأن الاستلزام لا يمنع من التوقف في مقام الاستدلال، لإمكان أن يتوقف العلم بأحد المتلازمين على العلم بالآخر.

أقول فيه: إنّ ذلك مسلم فيما إذا لم يكن العلم بالمتلازمين معلولا لدليل نسبته إلى كل واحد منهما على حدّ سواء، بأن لم يكن حصول العلم بكل منهما من ذلك الدليل في مرتبه واحده، بأن يكون الدليل دالا- على أحدهما أوّلا- ثم ينتقل إلى الآخر بملاحظه الملازمه بينهما.

و أمّا فيما إذا كانا في مرتبه واحده، فلا يعقل توقّف العلم بأحدهما على العلم بالآخر، إذ مع قيام الدليل المفروض كونه عله للعلم بكل واحد منهما في مرتبه واحده، فلو فرض تأخر العلم بأحدهما عن العلم بالآخر، يلزم انفكاك العله عن المعلول.

ولا يخفى أن ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنه لو قام أماره- على أنه ليس للفظ معنى آخر غير المعنى المبحوث عنه، فيحصل العلم من تلك الأماره بذلك، و لعدم صحه سلب جميع المعانى الحقيقيه- دفعه واحده- من غير ترتب و انتقال من الأول إلى الثاني متوقف على الأول- لكان معرفته حاصله بسبب معرفه الأول على سبيل الانتقال و الترتب.

اللهم إلا أن يقال: إن هذا لشده الملازمه بينهما، و وضوح لزوم الثاني للأول، و الذى ذكر من حصول العلم على سبيل الترتب و الانتقال، فهو فى اللوازم الغير البينه، فحينئذ لا يدل دفعه الانتقال إليهما معا على نفي توقف معرفه الثاني على معرفه الأول، فإن المدار فى التوقف على عدم حصول الثاني بدون الأول، و لا ريب أنه لو لم يقم أماره على الأول لما حصل الثاني، و لا عكس، فثبت التوقف، فتأمل.

و يمكن أن ينتصر للمحقق القمى (قدس سره) أيضا، بأن غرضه جعل صحه السلب و عدمها علامتين لاستكشاف المعنى المستعمل فيه اللفظ- فى الاستعمال الجزئى الشخصى- بمعنى أنه إذا استعمل لفظ فى معنى، و علمنا بإرادته من

ص: ١٠٥

اللفظ بالقرائن الخارجيه، و شككنا فى أن استعمال اللفظ فى هذا المعنى فى ذلك الاستعمال الشخصى على وجه الحقيقه، أو على المجاز، فحينئذ لا يمكن معرفه هذا المعنى باعتبار هذا الاستعمال الخاص، إلا بصحه سلب جميع المعانى الحقيقيه عنه، أو بعدم صحه سلبها جميعا، و لا يكفى صحه سلب البعض، أو عدم صحته، إذ الأول لا يثبت كونه مجازا، لاحتمال كونه من باب سلب بعض المعانى المشترك عن بعض، بأن يكون اللفظ موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه اللفظ بوضع آخر، فيكون استعماله فيه باعتبار هذا الوضع حقيقه، و الثانى لا يثبت كونه حقيقه، لاحتمال كون الاستعمال بملاحظه العلاقة بين هذا المعنى و بين المعنى الآخر بأن يكون اللفظ مشتركا بينهما، فيستعمل اللفظ فى هذا المعنى، لا بملاحظه الوضع، بل بملاحظه العلاقة بينه و بين المعنى الآخر، فاذا ثبت الاحتياج إلى جعل القضييه كليه. و قد عرفت توقفها على واسطه أخرى فى صحه السلب و عدمها، فيكون الدور مضمرا فى كليتهما، كما عرفت.

و الذى ذكره الشيخ محمد تقى (قدس سره) مبنى على فرض استعمال اللفظ فى هذا المعنى، بأن يكون الغرض استكشاف حال المعنى فى مطلق الاستعمال، لا فى الاستعمال الخاص، كما اعترف به (قدس سره).

أقول: لا يخفى ما فى هذا التوجيه من البعد، لما عرفت من رجوعه إلى جعل صحه السلب و عدمها علامتين لصفه استعمال اللفظ من الحقيقه و المجازيه، و لا- ريب أن غرض القوم منهما استكشاف حال المعنى، من حيث كونه موضوعا له و عدمه، فحينئذ يتجه ما ذكره الشيخ المذكور (قدس سره)، من الاحتياج إلى جعل القضييه كليه فى علامه المجاز، دون علامه الحقيقه، فإنه لا يعلم كون المعنى غير الموضوع له إلا بصحه سلب جميع المعانى الحقيقيه عنه، فان سلب البعض قد يجامع الاشتراك، فلا يدل على نفي الوضع هذا بخلاف معرفه كونه موضوعا له إذ يكفى فيها عدم صحه سلب بعض المعانى الحقيقيه، كما لا يخفى.

هذا كله فى تقرير الدور.

و أما دفعه، فالمدكور فيه منهم وجوه بين صحيح و سقيم:

فمنها ما عن العضدى- فى خصوص علامه المجاز- و هو أن يجعل القضية جزئيه، و يكتفى بصحه سلب بعض المعانى الحقيقيه عن المورد، إذ بها يثبت المجازيه فى الجملة، ثم بضميمه أصاله عدم الاشتراك يثبت المجازيه المطلقه من غير حاجه إلى

ص: ١٠٦

صحه سلب جميع المعانى الحقيقيه، حتى يلزم الدور (١).

و بعباره أخرى يكتفى بسلب ما علم من المعانى الحقيقيه عن المورد، فيثبت المجازيه بأصاله عدم الاشتراك. و إلى هذا أشار المحقق القمى (قدس سره) بقوله:

و يمكن أن يقال: لا يلزم فى نفى المعانى الحقيقيه العلم بكون المستعمل فيه مجازا، إلى آخره.

و منها: ما ذكره المحقق القمى (٢) (قدس سره) من أوّل الوجهين اللذين اختارهما، من أنّ سلب كل واحد من المعانى الحقيقيه علامه المجازيه بالنسبه إلى ذلك المعنى المسلوب فى الجملة، فإن كان المسلوب الحقيقى واحدا فى نفس الأمر، فيكون المعنى المبحوث عنه مجازا مطلقا. و إلا فيكون مجازا بالنسبه إلى ما علم سلبه عنه لا مطلقا.

أقول: الظاهر رجوع هذا إلى الوجه الذى ذكره العضدى (٣)، فان المسلوب فى كل منهما إنّما هو بعض ما علم من المعانى المحتمل، لكونها معانى حقيقيه، و لم يعلم انحصار الحقيقه فى المعنى المسلوب، فيثبت بصحه السلب، المجازيه فى الجملة، فى كل واحد منهما، و يتوقف معرفه كون المجاز مجازا مطلقا، أو فى بعض الأحيان إلى شىء آخر كأصاله عدم الاشتراك، لعدم حصولها من صحه السلب، فإنّها لا تعين كون المعنى المسلوب هو الحقيقه خاصه، بمعنى انحصار الحقيقه فيه، كما اعترف به المحقق القمى (قدس سره) أيضا بقوله: فان كان المسلوب الحقيقى واحدا فى نفس الأمر، فيكون المعنى المبحوث عنه مجازا مطلقا، فعلى هذا لم أعرف وجهها لإنكاره على العضدى، بقوله: و فيه أنه مناف لإطلاقهم، بأن هذه علامه المجاز و الحقيقه، فإنّ ظاهره كونه سببا تاما ...

إلى آخره.

١- حاشيه العضدى على شرح المختصر: مخطوط، و إليك لفظه: و قد يجاب بان سلب بعض المعانى الحقيقيه كاف، فيعلم أنه مجاز فيه، و إلا لزم الاشتراك.

٢- القوانين: ٢١

٣- شرح المختصر للعضدى مخطوط و إليك نصّه: أقول قال الأصوليون نعرف المجاز بالضرورة ... و بالنظر بوجوه منها صحه النفى فى نفس الأمر كقولك للبليد ليس بحمار و إنّما قلت فى نفس الأمر ليندفع ما أنت بإنسان لصحته لغه، و هذا بعكس الحقيقه فان عدم صحه النفى علامه لها و لذلك لا يصح ان يقال للبليد أنه ليس بإنسان. الاعتراض عليه: المراد بصحه سلبه سلب كل ما هو معناه حقيقه لأن معناه مجازا لا يمكن سلبه و سلب بعض المعانى الحقيقه لا يفيد لجواز سلب بعض المعانى الحقيقه دون بعض فإذن لا تعرف صحه سلبه إلا إذا علم كونه ليس شيئا من المعانى الحقيقه و هو إنما يتحقّق إذا علم أنه فيما استعمل

فيه مجاز فإثبات كونه مجازا به دور، و وروده على الحقيقه أظهر، و قد يجاب بأن سلب بعض المعانى الحقيقه كاف فيعلم أنه مجاز فيه و إلا لزم الاشتراك.

ص: ١٠٧

لأن مرادهم: إن كان كونه علامه لمعرفة المجازيه و الحقيقه فى الجملة فى الظاهر، فلا ريب أن ما ذكره العضدى لا ينافى ذلك بوجه، فإن ذكر الاحتياج إلى أصله عدم الاشتراك فى مقام معرفة المجازيه المطلقه، أو الحقيقه الخاصه، فهى أى أصله عدم الاشتراك جزء للسبب فى هذا المقام، لا المقام الأول، أعنى مقام معرفة الحقيقه و المجازيه- فى الجملة-.

و إن كان مرادهم كونه علامه للحقيقه الخاصه، و المجازيه المطلقه، فيرد عليه (قدس سره) ما أورده على العضدى من إيراد المنافاه، إذ الوجه الذى اختاره- أيضا- لا يقتضى معرفة المجازيه المطلقه أو الحقيقه الخاصه بمجرد صحه السلب و عدمها، كما اعترف به أيضا، فلا بد له من الالتجاء إلى الأصل المذكور فى إثبات هذا المقام، فتكون العلامه جزء السبب لا السبب التام.

نعم يمكن أن يفرق بينهما بحمل الأول على موارد الحمل المتعارف، و حمل الثانى على موارد الحمل الذاتى، إلا أن هذا الفرق غير مجد فى دفع السؤال عن المحقق المذكور، لعدم كفايه صحه السلب و عدمها فى معرفة المجازيه المطلقه، أو الحقيقه الخاصه فى القسم الثانى بطريق أجلى.

و منها: ما ذكره العضدى أيضا من أن صحه السلب علامه لتعيين المراد بعد تشخيص الحقيقه و المجاز، ثم قال: لأن ذلك لا يتم فى علامه الحقيقه إلى آخر ما ذكره فى القوانين (١) بما فيه من المناقشات.

و أجاب عنها الشيخ محمد تقى (٢) (قدس سره)، بما يرجع حاصله إلى حمل كلام العضدى ذلك على موارد الحمل المتعارف، بأن علم المعنى الحقيقى و المجازى، ثم استعمل اللفظ و أريد منه فرد شك فى كونه فردا من الحقيقه أو من المجاز فبصحّ السلب يتميز حال هذا الفرد.

لكن الحق أن هذا الحمل يأباه ظاهر كلام العضدى (٣) فإنه قال: بكونه علامه

١- القوانين: ١٨.

٢- هدايه المسترشدين: ٥١-٥٢.

٣- شرح المختصر للعضدى، مخطوط فى بحث علائم الحقيقه و المجاز و إليك نصّه: (بعد الملاحظه لعبارة المتقدمه فى الهامش المتقدم بعد قوله و إلا لزم الاشتراك) و أيضا فما ذكرت حقّ إذا أطلق اللفظ لمعنى و لم يدر أ حقيقه فيه أم مجاز فيه أمّا إذا علم معناه الحقيقى و المجازى و لم يعلم أيهما المراد أمكن أن يعلم بصحّ نفي المعنى الحقيقى عن المورد أن المراد هو المعنى المجازى فيعلم أنه مجاز.

ص: ١٠٨

فيما إذا علم الحقيقه و المجاز، و لم يعلم المراد. و أنّ الظاهر من قوله، و لم يعلم المراد أنّه لم يعلم أصلاً، لا أنّه علم و شك في صفته من كونه فرداً من الحقيقه، أو من المجاز، فما ناقشه القمى (قدس سره) في محله.

هذا، و في كلّ من هذه الوجوه تأمل، بل منع، لعدم إفاده شيء منها لدفع الدّور، بل الذي أفادته إنما هو جعل الدور مصرحاً.

أمّا الأول فلأنّ الجاهل إذا لم يعرف الاندراج و عدمه، كيف يدري بصحة سلب المعنى الحقيقى المعلوم عن المعنى المبحوث عنه، فإن معرفه صحه السلب و عدمها موقوفه على العلم بخصوصيه المعنى المسلوب، بحيث لا يشمل المعنى المبحوث عنه، أو بعمومه بحيث يشمل، فالشك في الاندراج و عدمه يرجع إلى الشك في المعنى المسلوب من حيث العموم و الخصوص.

و هكذا الكلام في الوجه الثانى، و كذا في الوجه الثالث، على أن يكون المراد هو ما استظهره الشيخ محمد تقى (قدس سره)، و أمّا على ما استظهره القمى (قدس سره) فإنّ لا نتعلل كون صحه السلب علامه لإرادته المجاز حينئذ، مضافاً إلى المناقشات التي ذكرها المحقق القمى (قدس سره).

نعم يمكن توجيهه بحمله على ما إذا علم عدم إرادته المجاز بقريته خارجيه، كما إذا أخبر أحد بأنّ القمر طلع، فتفحص ذلك الذى قام عنده ذلك الخبر، فوجد أنّ القمر لم يطلع بعد، فيعلم بذلك أنّ المراد القمر المجازى، و هو المحبوب، فإنه يصدق - حينئذ - أنّ القمر لم يطلع، لكنه مجرد تصوير، لا - أصل له و لا - فائده، فإنّ العلم بإرادته المجاز حصل من الفحص، لا بصحة السلب، بل العلم بصحة السلب - حينئذ - متأخر عن العلم بعدم إرادته الحقيقه.

هذا، ثم إن أجود الوجوه في دفع الدور ما ذكره السيد عميد الدين في المنيه (1)، من

١- منيه اللبيب: مخطوط في الفرق بين الحقيقه و المجاز، حيث قال: و قد ذكر المصنف طاب ثراه لذلك طرقاً ستّه. فمنها ما يشترك فيها الحقيقه و المجاز. و منها ما يختصّ بأحدهما فالأول طريقان الأول نصّ أهل اللغه عليه ... و ذلك يكون على ثلاثه أقسام: أحدها ان يقول هذا اللفظ حقيقه في هذا المعنى و هذا اللفظ مجاز فيه. و ثانيها أن يذكروا حديهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه و ضعا أولاً ... و ثالثها ذكر خواصهما بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى و هذا اللفظ يجوز سلبه عنه فيعلم ان الأول حقيقه و الثانى مجاز.

ص: ١٠٩

أن صحه السلب و عدمها - عند العالم بالوضع - علامتان للجاهل به، و هما راجعتان إلى تنصيب أهل اللسان، مثل تنصيب الواضع، فإنّ اللغه قد تثبت بتنصيب الواضع، أو بتنصيب أهل اللسان مطابقه، كما إذا صرّحوا بأنّ اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى، أو ليس موضوعاً له، و قد تثبت بتنصيبهما بالالتزام، بأن صرحا بنفى المعنى عن المعنى المبحوث عنه أو بعدم صحه نفيه عنه فالأول تنصيب منهما على مجازيه اللفظ في المعنى المبحوث عنه و [الثانى تنصيب منهما] على حقيقته فيه، فيكون الفرق بينهما، و بين قول النقله للغه، أنّ النقله ينقلون تنصيب الواضع مطابقه أو تضمناً أو التزاماً، و هاتان تنصيب من أهل اللسان، و لا يحتاج ثبوتهما إلى النقل، بل يحصلان للجاهل بالرجوع إلى العارفين باللسان.

و كيف كان، فبذلك الوجه يدفع إشكال الدور في جميع موارد صحه السلب و عدمها، من موارد الحمل الذاتي، أو المتعارف، و لا- حاجه إلى تكلف جعل القضية جزئيه، إذ بكتيهما أيضا يدفع الإشكال على هذا الوجه، فإنّ الجاهل بعد ما رأى أنّهم يصرحون بأنّ (البليد) ليس من المعاني الحقيقيه للحمّار بوجه، يحصل له العلم بكون البليد مجازا للحمّار، بل لا بد من اعتبار الكليه في علامه المجاز، إذ بدونها لا يعلم كون المعنى المبحوث عنه مجازيا، و في علامه الحقيقيه أيضا إذا أراد إثبات الحقيقيه الخاصه، و إلا فتكفى الجزئيه.

و قد يجاب عن الدور بوجه أخرى:

منها: ما قرره دام عمره من أن يقال: إنّ صحه السلب و عدمها علامتان للجاهل بوضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، العالم بوضعه لمعنى آخر، بمعنى أنّه يعلم بوضعه لمعنى معلوم عنده، لكنه لثما كان غافلا- عن دخول المعنى المبحوث عنه، و اندراجه في ذلك المعنى المعلوم و عدمه، كما في موارد الحمل المتعارف، أو كان غافلا عن اتحاده معه، و تغايره، كما يتصور ذلك في موارد الحمل الذاتي، فلذلك يشكّ أولا و ابتداء في كون المعنى المبحوث عنه موضوعا له أو داخلا فيه، كما في الشك في النتيجة في الشكل الأوّل، للغفله عن المقدمات، و أمّا بعد ملاحظته و التفاته إلى مقدمتين يحصل له العلم بالنتيجه، و هو كون المعنى المبحوث عنه موضوعا له، أو داخلا فيه، أو عدمهما.

مثلا إذا علم بكون الابن حقيقه في الابن المنخلق من الماء الّذى هو الابن بلا واسطه، و يرى أيضا استعماله في ابن الابن، فأولا يشك في أنّ ابن الابن أيضا ابن حقيقه، أولا، من جهه عدم التفاته إلى كون معنى الابن حقيقه هو المنخلق من الماء

ص: ١١٠

خاصه، أو الأعمّ منه، فإذا التفت إلى ذلك، فيحصل له مقدمتان، فيحصل منهما صورته قياس يستنتج منهما النتيجة، فصوره القياس في علامه المجاز أنّ الابن حقيقه في المنخلق خاصه، بحيث يصح سلبه عن ابن الابن، و كلّما صحّ سلبه عن ابن الابن، فهو ليس مندرجا فيه، فينتج أنّ ابن الابن خارج عن الابن.

و صورته في علامه الحقيقيه، أنّ الابن حقيقه في الأعم لا يصحّ سلبه عن ابن الابن، و كلّما لا يصحّ سلبه عن ابن الابن فهو داخل و مندرج فيه، فينتج أنّ ابن الابن مندرج في الابن، و كيف كان، فهذا واضح في موارد الحمل المتعارف.

و أمّا في موارد الحمل الذاتي، ففي علامه المجاز فيها يتصور قياس بأن يقال مثلا:

الأسد موضوع للحيوان المفترس، يصح سلبه عن الرّجل الشجاع، و كلّما صحّ سلبه عن الرّجل الشجاع، فهو غيره، فينتج أنّ الرّجل الشجاع غير الأسد، و أمّا في علامه الحقيقيه، فلم يتعلّق له صورته أصلا.

و كيف كان، فالحق اختصاص التوجيه المذكور بموارد الحمل المتعارف، التي يشك فيها في الاندراج، و عدمه، لا غير، و أمّا في موارد الحمل الذاتي فلا اختصاص التوجيه بما إذا كان الشك في المعنى المبحوث عنه مسببا عن الغفله في المعنى المعلوم، كما في موارد الحمل المتعارف، و أمّا في موارد الحمل الذاتي، فلا يعقل أن يكون شكه مسببا عن الغفله عما ذكر،

لعدم الارتباط بينهما بوجه، فإنه إذا شك في كون الفضة معنى حقيقيا للعين بالعنوان المستقل، لا بعنوان كونه فردا من معناه، فلا يعقل أن يكون منشأ الشك الغفلة عن وضعه للذهب.

هذا، و منها: أى من وجوه دفع الدور ما قرره الشيخ (١) محمد تقى (قدس سره) مما يرجع حاصله إلى قياس ما نحن فيه بالقياس فى الشكل الأوّل، و التفرقة بين الموقوف و الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل، و لعلّه راجع إلى ما قرّناه فراجع، فلا- نطيل الكلام بذكره.

ثم إنّه قد أورد على كون عدم صحه السلب علامه للحقيقه بوجهين:

أحدهما: ما ذكره الشيخ محمد تقى (٢) (قدس سره) و حاصله: إنّ المحكوم عليه بعدم صحه سلبه، لا بدّ أن يكون معنى اللفظ، ضروره صحه سلب اللفظ عن المعانى بأسرها، فحينئذ إن كان المراد باللفظ الواقع فى الموضوع، و هو الذهب مثلا، هو عين

١- هدايه المسترشدين: ٤٩- ٥٠.

٢- هدايه المسترشدين: ٤٨، ٥٠.

ص: ١١١

المعنى المحكوم بعدم صحه سلبه عنه، فيلزم اتحاد الموضوع و المحمول مفهوما،- فلم- يبق- حينئذ- حمل حتى يدعى عدم صحه نفيه ضروره عدم صحه حمل الشىء على نفسه، فلا يجوز الحكم بعدم صحه سلبه، لأنه فى معنى إثبات الحمل، و قد عرفت امتناعه.

و إن كان المراد باللفظ- فى الموضوع- غير المعنى المحكوم بعدم صحه سلبه عنه، فلا يثبت به الوضع لذلك الموضوع، فإنّ ثبوته لمعنى لا يقتضى ثبوته لمعنى آخر متحد معه فى الوجود.

ألا ترى أنّ الإنسان متحد مع الضاحك فى الوجود، لتساويهما فى الصدق، و لا يصح سلبه عنه أيضا، و مع ذلك استعمال لفظ الإنسان فى الضاحك مجاز قطعاً.

و هكذا الكلام فى العامين المطلق كما سيجىء توضيحه- أيضا- فى الوجه الثانى من الإيراد، فلا يجوز كون عدم صحه السلب علامه لعدم جريانها فيما يفيد الوضع، و هو صوره اتحاد الموضوع و المحمول، و عدم إفادته له فيما يجدى، كما فى المتساويين و العامين المطلق.

الثانى: ما ذكره التفتازانى فى شرح الشرح (١)، و هو أنّ علامه الشىء لا بدّ أن تكون من خواصه، و عدم صحه السلب ليس كذلك، لوجوده فى بعض الموارد، الّذى نعلم بعدم ثبوت الوضع للموضوع، كما فى المتساويين، كالإنسان و الضاحك، و الإنسان و الناطق، و كما فى الكلى و الفرد، كالإنسان و زيد و عمرو و بكر و هكذا، أو الحيوان و الإنسان، فإنّه لا يجوز سلب أحد المتساويين عن الآخر، و كذلك سلب الكلى عن فرده، مع أنّ الوضع الثابت للكلى منفى فى الفرد قطعاً، و استعمال اللفظ

الموضوع للكلى مجاز فيه بلا شبهه، وكذا استعمال اللفظ الموضوع لأحد المتساويين فى الآخر، لعدم الرىب فى مجازيته، فىبثت أن عدم صحه السلب أعم من الوضع، فلا يكون دليلا عليه، و علامه له.

و لأجل هذين الإيرادين اقتصر بعض بذكر صحه السلب، و جعلها علامه وحدها، و ترك عدم صحه السلب كالعضدى، و لعله وافقه بعض آخر أيضا.

هذا، و الجواب عن الأول: فأولا بالحل.

و بيانه: أن امتناع الحمل مسلم فيما إذا اتحد الموضوع و المحمول من جميع الجهات، و أما إذا اختلفا من وجه، فلا، و إن كانا راجعين فى الواقع إلى عنوان واحد،

١- شرح الشرح: مخطوط.

ص: ١١٢

و حاكين عنه، و لا- ريب أن ما نحن فيه، أعنى معنى اللفظ، و المراد باللفظ الواقع فى الموضوع، و إن كانا راجعين إلى حقيقه واحده فى نفس الأمر، إلا أنهما مفهومان متغايران يحكى كل منهما عما يحكى عنه الآخر، و هو الحقيقه الوجدانيه، و منتزعان منها بتأويل كل منهما بالمعنى، أو بالمسمى، أو بالمنفهم من اللفظ عند أهل اللسان، فىكون حاصل التأويل أنه ليس أن لا يكون معنى العين معنى الذهب أو مسماه مسماه، أو المنفهم منه المنفهم منه، و لا- ريب أن معنى العين بإضافته إلى العين، غير معنى الذهب بإضافته إليه، و كذلك المسمى و المنفهم عرفا، فإنه بإضافته إلى كل واحد منهما مغاير له مفهوما، باعتبار إضافته إلى الآخر.

نعم الممتنع هو أن يراد من العين معنى الذهب بعينه، و من الذهب كذلك، فإن حصل الحمل - حينئذ - يصير أن الذهب ذهب، و نحن لا نقول بإرادته معنى العين بعنوان كونه الذهب، و لا بإرادته معنى الذهب بعنوان كونه الذهب، بل نقول: بإرادتهما منهما بعنوان المسمى أو المعنى، أو المنفهم، كما عرفت، فحينئذ، فلا ريب فى تغايرهما، فىصح الحمل بهذا الاعتبار.

و أميا قوله: إنه إن كانا متغايرين، فلا- يثبت الوضع لهذا الموضوع، فهو بإطلاقه محال، فإنه مسلم فيما إذا كان التغاير بينهما فى الحقيقه و الهوييه، بأن كان كل من الموضوع و المحمول حاكيا عن حقيقه غير ما يحكى عنها الآخر، كما فى المتساويين و العامين المطلق.

و أميا فيما إذا كان التغاير بالاعتبار، و بملا- حظه التصور الذهنى، مع اتحادهما فى الحقيقه، كما فيما نحن فيه، فلا يعقل ثبوت حكم لأحدهما، بدون ثبوته للآخر، إذ المفروض كونهما حاكين عن أمر واحد، و حقيقه واحده.

فإذا ثبت الوضع لأحدهما فهو فى الحقيقه ثابت لهذه الحقيقه الوجدانيه التى هى متحدته مع الآخر أيضا فى الواقع، و مغايره له بالاعتبار الذهنى الموهوم.

و بعبارة أخرى: المفروض أنّ المراد بأحدهما عين المراد بالآخر، فثبوت الوضع لأحدهما عين ثبوته للآخر، و إلاّ- فالتغاير أمر اعتبارى التجأنا إليه لتصحيح الحمل.

و إن شئت التوضيح لما حققنا، فلنأتيك بذكر مقدمه ليرتفع بها الإجمال، و يتّضح الحال: و هى أنّ كل قضيه حملية، لا بدّ فيها من مغايره ما بين الموضوع و المحمول، لثلا- يلزم حمل الشئ ء على نفسه، و من اتّحاد ما بينهما، لثلا يلزم حمل الشئ ء على المباين له، إذ الحمل معناه الحكم بالاتّحاد بين الموضوع و المحمول، فمع عدم الاتّحاد من

ص: ١١٣

وجه، كيف يجوز الحكم باتّحادهما؟! ثم إنّ الاتّحاد و التغاير المعبرين فى القضيّه لا- يجوز كونهما من جهه واحده للزوم التناقض، فلا بدّ من الاختلاف فى جهتيهما و طرفيهما، و لا ريب أيضا أنّ ظرف الاتّحاد، إمّا الوجود ذهنا، أو خارجا، و إمّا نفس الأمر، فإنّ الاتّحاد النَّفس الأمرى غير الاتّحاد الوجودى، فإنّه لم يؤخذ فيه الوجود شرطا، أو شطرا أصلا، و أمّا ظرف التغاير المعبر، فهو منحصر فى الوجود الدّهنى، أو النَّفس الأمرى، و أمّا التغاير فى الوجود الخارجى، فلمّا كان يلزمه التغاير فى الذهن، و نفس الأمر، فهو خارج عن التغاير المعبر فيما نحن فيه، لاستلزامه التباين بين الموضوع و المحمول فى جميع الجهات المانع عن الحمل، فلذا لا يجتمع مع الاتّحاد فى الذهن، أو نفس الأمر.

فعلى هذا، فيصير الأقسام الصّحيحة من الأقسام المتصوره فى القضيّه الحملية منحصره فى ثلاثه:

الأوّل: اختلاف الموضوع و المحمول- فى نفس الأمر- المعبر عنه بالحقيقه و الهويّه، و فى- الوجود الدّهنى- المعبر عنه بالمفهوم، مع اتّحادهما- فى الوجود الخارجى- المعبر عنه بالمصدق، و ذلك فى القضايا الخارجيه، كقولنا: النار حارّه، و الشّمس مضيئه، و القمر منير، و الكوكب طالع، و السقمونيا مسهل، و السّم مهلك، و الفاكهه الفلانيه حامضه، أو حلو، أو مرّ، و غير ذلك من القضايا التى لا اتّحاد بين الموضوع و المحمول فيها فى نفس الأمر و الحقيقه، و لا فى الذهن، و إنّما الاتّحاد بينهما فى الخارج فقط، ضروره عدم لزوم تلك المحمولات من الحراره، و الإضاءه و الإناره، و الطلوع، و الإسهال، و الإهلاك، و الحموضه، لموضوعاتها فى الدّهن، و عدم اتّحادهما معها فى الحقيقه و الهويّه، فإنّ لكل واحد منها حقيقه مغايره لحقيقه موضوعه.

الثانى: اختلافهما فى الوجود الدّهنى فقط، مع اتّحادهما فى نفس الأمر و الخارج أيضا، لعدم الانفكاك بين الاتّحاد النَّفس الأمرى و الخارجى، كما عرفت، و ذلك فى القضايا الواقعيه، كما فى قولنا: الأربعة ضعف الاثنين، و الإنسان حيوان ناطق، أو بشر، و الحمار حيوان ناهق، و الأسد حيوان مفترس، و غير ذلك من التعاريف اللفظيه المقصود بها شرح الاسم، أى بيان مسمى الموضوع فى القضيّه فإنّ الموضوع و المحمول فيها متحدان فى الخارج و نفس الأمر، و اختلافهما إنّما هو فى المفهوم و فى الدّهن بتأويل المراد من كل منهما بالمسمّى بهذا اللفظ، أو بمعنى هذا اللفظ، أو بالمنفهم منه، فاختلفا حينئذ بالإضافه و التخييل الدّهنى.

ص: ١١٤

الثالث: اختلافهما في نفس الأمر و الخارج كليهما، مع اتحادهما في - الذهن، ذلك في القضايا الذهنية، كقولنا: الإنسان نوع، أو كلى، و الحيوان جنس، أو كلى، و أمثالهما، مما كان المحمول فيها من الأمور التي لا وجود لها إلا في الذهن.

فإذا عرفت هذه فاعلم: أنّ القضية الحملية إذا كانت من القسم الأول، أو الثالث فثبوت وصف أو حكم لواحد من مفهومي الموضوع و المحمول لا- يقتضى ثبوتها لمفهوم الآخر، لاختلاف كلّ من المفهومين بحسب نفس الأمر، و كون كل منهما لحقيقته، و مرآه لها غير الحقيقه التي يحكى عنها الآخر، فعدم اقتضاء ثبوت الوضع للمحمول في قضيه عدم صحه السلب، ثبوته للموضوع فيما إذا كانا من قبيل المتساويين أو العامين المطلق لذلك.

و أمّا إذا كانت القضية من القسم الثانى، فلا يعقل الانفكاك بين ثبوت حكم أو وصف لأحدهما، و بين ثبوتها للآخر، لكون كل منهما عين الآخر بحسب الحقيقه، و كونهما مفهوماً مختلفين إنّما هو باعتبار ملاحظه الأمر الخارج عن الحقيقه، و انتزاعها من الاعتبار الخاصّ، لتصحيح الحمل، و لا ريب أنّ ثبوت الحكم لأحدهما ليس بعنوان هذا العنوان المنتزَع، بل بعنوان حقيقته و هويته، و المفروض اتّحاد حقيقتهما، فثبوت حكم أو وصف لأحدهما عين ثبوته للآخر لذلك.

و قد عرفت أنّ الّذى يدعيه من كون عدم صحه السلب علامه للوضع فيه، هو هذا القسم من الحمل، فإذا ثبت وضع العين للذهب، أعنى الجسم الخارجى المخصوص المقابل لمعنى الفضة، فبعدم صحه سلبه بتأويله إلى مسمى العين، لتصحيح الحمل على الذهب بتأويله إلى مسماه يثبت اتحاد حقيقتهما، فيكون المسمى بالذهب عين المسمى بالعين، فيثبت أنّ العين موضوع لما وضع له الذهب. هذا جواب بالحل و التحقيق.

و أمّا ثانياً: فبالنقض بجميع التعاريف اللفظيه، فإنّه لو كان المراد بالموضوع فيها غير ما أريد من المحمول، فلا يكون هذا شرحاً للاسم، إذا المقصود منها ذلك، كما أشرنا إليه، فإنّ شرح الاسم عبارته عن بيان المسمى، و لا ريب أنّه لا يجوز بيان شىء بشىء مباين و مغاير له، فمقتضى ذلك عدم ثبوت المسمى بهذا الحمل في تلك القضايا، و إن كان المراد بالموضوع عين ما أريد من المحمول، فيمنع ذلك من الحمل، فكلما يجيب هذا المورد عن الإشكال هنا، - فليجب - به عما نحن فيه، لاتحاد المورد

ص: ١١٥

في مناط الإشكال.

و أمّا الجواب عن الوجه الثانى، المحكى عن التفتازانى: فبأنه إن كان مراده بعدم صحه سلب الكلى عن الفرد و عدمها بالنسبه إلى الفرد بخصوصيته و ملاحظه فرديته، فمنع الصغرى، أعنى عدم صحه السلب، لجواز السلب حينئذ قطعاً و إن كان مراده عدم صحه السلب عنه، مع قطع النظر عن خصوصيته و تعريته عن ملاحظه الفرديه، فالصغرى مسلمه، لكن الكبرى ممنوعه، أعنى عدم كون عدم صحه السلب - حينئذ - علامه للحقيقه، إذ لا- ريب أنّ الفرد إذا عرى عن الخصوصيه، فهو عين حقيقه الكلى، و المفروض كونه حقيقه، فيكون الفرد بهذا الاعتبار حقيقه بلا شبهه.

و أمّا ما ذكره من عدم صحه سلب الشىء عن مساويه، ففيه أنّا نمنع الصغرى، لجواز السلب قطعاً، فإنّ الضاحك غير الإنسان بلا شبهه، و الاتّحاد فى الوجود الخارجى لا يمنع من السلب، فإنّه بالنظر إلى نفس الأمر.

هذا، و لقد أجاب الشيخ محمد تقى (قدس سره) عن الوجهين بما يوجب ذكره الطول المخل، فإن شئت راجع (١).

لكنه قدس سره لم يذكر الوجه الثانى من الإيراد، بل ذكر الوجه الأول، فأجاب عنه بما يرجع إلى الجواب عنه و عن الثانى.

و من الطرق العقلية العلمية، الاطراد، و عدمه:

أمّا الأول: علامه الحقيقه. و الثانى: علامه المجاز.

و موردهما: ما إذا استعمل لفظ فى مورد باعتبار كون ذلك المورد فردا من كلى، مع العلم بعدم وضع اللفظ لهذا المورد، و أنه لو لا-ملاحظه كونه فردا من ذلك، لما جاز استعمال اللفظ فيه أصلا، لكن حصل الشك فى أن ذلك المعنى الكلى الذى هو ملا-ك جواز استعمال اللفظ فى هذا المورد، هل هو معنى للفظ؟ فيكون المورد من أفراد المعنى الحقيقى، أو أنه معنى مجازى له؟ كنفس المورد و واسطه فى جواز استعمال اللفظ فى المورد، إمّا من باب إطلاق الكلى على الفرد، و طمّا من باب الاستعمال فى خصوص الفرد على القول بجوازه، كما هو المشهور، فيكون المورد من أفراد المعنى المجازى، فطريق إعمال الأمارتين- حينئذ- الفحص عن الأفراد الأخرى، المشاركه لهذا المورد فى

١- هدايه المسترشدين: ٤٩- ٥٠.

ص: ١١٦

ذلك المعنى العام الذى هو ملاك جواز استعمال اللفظ فيه، فإن علم جواز استعمال اللفظ فيها أيضا بالاعتبار المذكور، بحيث لا يختص الاستعمال بهذا الاعتبار ببعضها دون بعض، بل أينما وجد ذلك الكلى يجز استعمال اللفظ باعتباره، فذلك هو معنى الاطراد، فيكون هذا دليلا- على وضع اللفظ لذلك المعنى العام، و كون المورد من أفراد الحقيقه، و إلا- بأن علم باختصاص جواز الاستعمال بالاعتبار المذكور ببعضها، أو تخصيص المورد المذكور فقط، فذلك هو معنى عدم الاطراد، فيكون دليلا على مجازيه اللفظ فى المعنى العام، و كون المورد من أفراد المعنى المجازى.

و مثل السيد عميد الدين (١) للأول بلفظ العالم، لجواز استعماله فى كل من تلبس بالعلم.

و العضدى (٢) للثانى بأسأل القرية، لعدم جواز أسأل البستان.

و فى كل من المثالين نظر:

أمّا الأول: فلأن المراد و الغرض من اطراد استعمال العالم فى كل من تلبس بالعلم، إمّا أن يكون استكشاف حال معناه الهيئى، و إمّا أن يكون استكشاف حال معناه المادى.

فعلى الأول: فلا ريب أنه ليس لخصوص هيئه العالم وضع، كما هو المشهور، حتى يراد بذلك استكشاف المعنى الذى وضعت

له تلك الهيئه العارضة على تلك المادة المخصوصه، بل الموضوع في المشتقات هي الهيئه الكليه الصادقه على الجزئيات الإضافيه العارضة للمواد الخاصه، كالعالم، والضارب، والقائل، والقائل، وغير ذلك من الجزئيات الإضافيه، و تلك الهيئه هي زنه الفاعل.

فإن أراد كون أطراد العالم في مصاديقه علامه لكون الهيئه الكليه موضوعه لمطلق من تلبس بالمبدأ، ففيه أنّ العالم بجميع جزئياته، مورد واحد من تلك الهيئه، و جواز استعمال الهيئه في تلك المادة المخصوصه، و لو في جميع جزئياتها الحقيقيه من تلك

١- منيه اللبيب مخطوط في علائم الحقيقه و المجاز و إليك لفظه: و من الأدله على كون اللفظ حقيقه في المعنى المعين الأطراد كالعالم فانه لما صدق على كل ذي علم حقيقه صدق على كل ذي علم أنه عالم و هو معنى الأطراد.
٢- شرح المختصر للعضدي مخطوط في مباحث الحقيقه و المجاز و إليك لفظه و منها عدم اطراده بان يستعمل لوجود معنى في محلّ و لا- يجوز استعماله في محلّ آخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقول (و أسأل القريه) لأنه سؤال لأهلها و لا تقول أسأل البستان و إن وجد فيه ذلك و هذا لا ينعكس أى ليس الأطراد دليل الحقيقه فإنّ المجاز قد يطرد كالأسد للشجاع.

ص: ١١٧

الماده لا يثبت الاطراد، حتى يكون دليلا على وضعها لمطلق من تلبس بالمبدأ، بل لا بدّ في ثبوته من إحراز جواز استعمالها في المعنى المفروض في سائر جزئياتها الإضافيه أيضا بأن علم بكون القائل، و القائل، و الناصر، و غير ذلك من الجزئيات الإضافيه مستعمله في من تلبس بمبادئها، حتى يثبت اطراد استعمال تلك الهيئه الكليه في المعنى المذكور في جميع موارد، و مصاديقها، فعلى هذا كان ينبغي أن يمثّل لذلك بزنه الفاعل، لا بالعالم، و يقال: إنّ استعمالها في المعنى المذكور مطّرد في جميع موارد، و مصاديقها من الجزئيات الإضافيه.

نعم لو كان مذهبه ما اختاره الشيخ محمد تقى (١) قدّس سرّه- من أن الموضوع في المشتقات كلّ واحد من الجزئيات الإضافيه، و الموضوع له فيها من تلبس بمبدأ خاص من مبادئها المخصوصه- لكان التمثيل متّجها، إلا أنّ الظاهر انفراد الشيخ المذكور قدّس سرّه بهذا المذهب، و موافقه السيّد المشهور.

و أقيا على الثانى: فلائذّ الّذى ينبغي التمثيل به، إنّما هو لفظ العلم، لا العالم، لأنّ مادّه العلم الموجوده في ضمن العالم، مورد واحد من موارد استعمال لفظ العلم، فلا يكفي ثبوت الأطراد في مورد خاص منه بالنسبه إلى مصاديق ذلك المورد، فإنّ تلك المادّه في ضمن تلك الهيئه الخاصه، أى هيئه العالم، جزئى من الجزئيات الإضافيه لمادّه العلم المطلقه، فحينئذّ كان ينبغي أنّ يمثّل بلفظ العلم، و يدعى ثبوت الاطراد فيه باعتبار استعماله في مطلق الاعتقاد الجازم، الأعمّ من الاعتقاد المتعلق بالمسائل الفقهيّه، أو الأصوليه، و من اعتقاد غيرها، في ضمن كلّ واحد من الهيئات، و مجرّدا أيضا، و بالنسبه إلى كل واحد من المعلومات، سواء كانت من المسائل الفقهيّه، أو الأصوليه، أو العرييه، أو غيرها، مع أنّ هذا بهذا التوجيه أيضا خارج عن مورد الاطراد على التحقيق، لما قد عرفت من أنّه فيما إذا علمنا بعدم وضع اللفظ لخصوص مورد من الموارد، و إنّما شككنا في وضعه للمعنى العام و عدمه، و لا ريب أنّ الشكّ في كون لفظ العلم موضعا لمطلق الاعتقاد الجازم، أو للاعتقاد الجازم بمسائل صناعه

خاصه، يرجع إلى أنّ الموضوع هو الكلّي، أو الفرد الخاصّ منه، فيكون شكّا في وضع اللفظ للمورد الخاصّ، و عدمه.

و من هنا ظهر خروج مطلق المورد عن محل الاطراد، و عدمه، لأنّ الشكّ في

١- هدايه المسترشدين: ٢٦، في تقسيم الوضع باعتبار الموضوع.

ص: ١١٨

جميعها من هذا القبيل، و اختصاصهما بما إذا كان اللفظ موضوعا بالوضع العام، كما في جميع هيئات المشتقات من الأفعال، و أسماء الفاعل، و المفعول، و الصفات المشبهه، و كان وضعه قريبا من الوضع العام و متشبّها به كما في المجازات، و كيف كان، فموردهما الأوضاع النوعيه لا الشخصيه.

أقول: لا- يخفى ما في تعيينه دام عمره مورد الاطراد و عدمه فيما ذكره، لأننا لم نجد منهم من يفسّره بما قد فسّره، بل كل من راجعنا كلامه هنا، رأيناه مفسرا للاطراد باستعمال اللفظ في المعنى المفروض، أين ما وجد هذا المعنى، بحيث لا- يختص استعماله فيه بحال دون حال، أو مورد دون مورد، و لا- ريب أن الاطراد بهذا المعنى لا يختص بالهيئات، بل يجرى في المواد أيضا، بل يجرى في المعاني الجزئيه أيضا، كما هو ظاهر كلام الشيخ محمد تقى (قدس سره) (١)، بل صريحه في بيان معنى الاطراد، و هو أعنى كلامه الذي يدل عليه صريحا، قوله (قدس سره) و يصح إطلاقه على مصاديق ذلك المعنى إذا كان كليا من غير اختصاص له ببعضها.

هذا مضافا إلى أنّ الدليل المذى ذكره المثبتون لكون الاطراد دليلا- على الوضع جار في جميع الموارد، و تصوير الاطراد في المعنى الجزئى بأن نرى أنّ لفظا يستعمل في معنى جزئى في مورد، فنشكّ في أنّ هذا اللفظ علم لهذا المعنى الجزئى، أو المستعمل فيه مجازا، باعتبار وجود صفه فيه حال الاستعمال تكون هي علاقه بينه و بين المعنى الحقيقي للفظ، فإذا رأينا استعماله فيه- أيضا- مع فقد تلك الصفه، فيكون ذلك هو معنى الاطراد، فيكون دليلا على وضع اللفظ لنفس ذلك المعنى الجزئى من دون مدخلية لشيء من الأوصاف و الأحوال، مثلا إذا رأينا استعمال لفظ الأسد في شخص شجاع، فشككنا في أنّه استعمل فيه مجازا باعتبار الشجاعه، أو أنّه علم له، و موضوع له بوضع آخر، فحينئذ إذا رأينا استعماله فيه بعد زوال الشجاعه منه- أيضا- فيثبت اطراده فيه، فيكون دليلا على كونه علما له.

نعم اختلف القائلون بكون الاطراد دليلا في أنّه دليل مطلقا، أو في بعض الموارد، و هذا لا دخل له باختلاف معنى الاطراد.

هذا كله مضافا إلى أنّ ما فسره من مورد الاطراد، لا يشمل المبهمات، كما لا يخفى، لكون المصاديق فيها معاني حقيقه.

١- هدايه المسترشدين: ٥٢.

ص: ١١٩

و كيف كان، فالأولى، بل المتعين إحدى العبارات المعروفة من الأعلام لاتحاد مفادها:

منها: ما ذكره الشيخ محمد تقى (١) (قدّس سرّه) من أنّ المراد به معنى الاطراد، اطراد استعمال اللفظ فى المعنى المفروض بحسب المقامات، بحيث لا يختص جوازه بمقام دون آخر، و صورته دون أخرى، و يصح إطلاقه على مصاديق ذلك المعنى، إذا كان كلياً من غير اختصاص له ببعضها. انتهى.

فظهر مما ذكرنا و حققنا ضعف إخراج (دام عمره) التمثيل بلفظ العلم أيضاً عن محل الاطراد.

هذا كله فى المثال الأوّل للعميدى (قدّس سرّه).

و أما المثال الذى ذكره العضدى: فتوضيح النظر فيه بعد استظهار مراده، أنّه فى مثل أسأل القرية أقوال ثلاثه:

الأوّل: بقاء السؤال و الإسناد على حقيقتهما، و ثبوت التجوز فى لفظ القرية بإرادته الأهل منها، لعلاقته المجاوره.

الثانى: بقاؤها على حقيقتها مع بقاء السؤال على حقيقته أيضاً، و التجوز فى الإسناد.

الثالث: بقاء الإسناد و القرية على حقيقتهما، و التجوز فى السؤال باستعماله فى حاله الترجى بين الشخص و القرية، بعلاقته مشابهته للترجى بين السائل و المسؤل، فكأنّه قال: ترجّ القرية.

فإذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الوجه الأوّل مقطوع العدم، لعدم كونه مراداً له، لعدم صلاحيته لقوله، لعدم جواز إرسال البستان، فلو كان المراد إثبات عدم اطراد القرية فى الأوّل، لوجب ذكر لفظ القرية فى مورد النقص، بأن يقال: إنّ القرية مجاز فى الأوّل، لعدم اطراده فى مثل: اضرب القرية، أو باعت القرية، أو آجرت القرية، و نحوها، مما كان لفظ القرية فيه مذكوراً.

و أما الثانى: فالظاهر عدم جوازه عنده، فالظاهر هو الوجه الآخر. فنقول:

حينئذ: إنه لا يخفى أنه إما عين المجاز فى الإسناد، أو قريب منه فى الإسناد عند من لا يرى جوازه فى الإسناد هذا.

١- هدايه المسترشدين: ٥٢.

ص: ١٢٠

أقول: لا- يخفى ما فى هذا الإشكال من الوهن و الركاه، لأننا لم نتعقل أنه كيف يصير عينه أو قريباً منه، مع أنّ المعنى العدى ذكره عند التجوز فيه معنى تام مستقل، لا يرتبط بالمجاز فى الإسناد فى شىء، لأنه لا ريب فى صحته إرادته المعنى المذكور من السؤال، و مع إرادتها لا تكون النسبه ثابتة لغير ما هى له.

هذا، ثم إنه بعد ما عرفت معنى الاطراد و عدمه، و موردتهما، فاعلم أن الأقوال فى كونهما علامتين و عدمه ثلاثه:

الأول: أنهما علامتان. الثاني: عدم كون شىء منهما علامه. الثالث:

التفصيل. ثم إن المفصلين بين قولين:

أحدهما: كون الأطراد دليلا على الحقيقة، وعدم كون فقده دليلا على المجاز، من هؤلاء السيد عميد الدين (١)، فلذا اقتصر بذكر المثال للأطراد بلفظ العالم، ومنهم العلامة فى ظاهر التهذيب (٢)، ومنهم الغزالي على ما حكى عنهم.

و ثانيهما عكس ذلك، وهذا لجماعه من الخاصه و العامه، منهم الأمدى فى الإحكام (٣)، و الحاجبى (٤)، و العضدى (٥)، و شيخنا البهائى (٦)، و ظاهر العلامة (رحمه الله) فى النهايه (٧) على ما نسب إليهم، و لهذا اقتصر العضدى بذكر مثال عدم الأطراد.

حجه القول الأول من التفصيل، أما على كون الأطراد دليلا- على الوضع، فهو ما يأتى فى حجه القول المختار، و أما على عدم كون فقده دليلا على المجاز، فلوجوده فى بعض الموارد، مع القطع بكون المورد معنى حقيقيا، كما فى لفظ رحمان لعدم جواز استعماله فى

١- منيه اللبيب: مخطوط. فى علائم الحقيقه و المجاز إليك لفظه: و من الأدله على كون اللفظ حقيقه فى المعنى المعين الأطراد كالعالم.

٢- تهذيب الأصول: ١ فى البحث الرابع فى الفرق بين الحقيقه و المجاز و إليك نصه: و الأطراد دليل الحقيقه، فان العالم لما صدق على كل ذى علم حقيقه صدق على كل ذى علم.

٣- الإحكام فى أصول الأحكام: ٣٠، حيث قال ما لفظه: و منها أن لا يكون اللفظ مطردا فى مدلوله مع عدم ورود المنع من أهل اللغه و الشارع من الأطراد. و ذلك كتسميه الرّجل الطويل النخله، إذ هو غير مطرد فى كل طويل.

٤- مختصر ابن الحاجب: مخطوط.

٥- فى حاشيته على شرح المختصر: مخطوط، و إليك لفظه: قال: و منها عدم اطراده بان يستعمل بوجود معنى فى محل و لا يجوز استعماله فى محل آخر- إلى ان قال:- و هذا لا ينعكس، أى ليس الأطراد دليل الحقيقه.

٦- فى زبده الأصول: فى علائم المجاز عند قوله: و قد تعرف بالسلب و لا دور، و بعدم اطراده و لا عكس.

٧- نهايه الوصول إلى علم الأصول: مخطوط، انظره عند قوله (قد سره): السادس الأطراد فى الحقيقه و عدمه فى المجاز.

ص: ١٢١

غيره تعالى، مع كون غيره أيضا معنى حقيقيا، و كما فى لفظى الفاضل و السخى، لعدم جواز استعمالهما فيه تعالى، مع أن استعمالهما فيه حقيقه، و كما فى القاروره لعدم جواز استعماله فى غير الزجاج، مع كونه حقيقه فى الغير، و كذلك لفظ الدابّه لعدم جواز استعماله فى غير ذات القوائم، مع كونه حقيقه فيه أيضا، فإذن لا يختص عدم الأطراد بالمجاز، فلا يكون دليلا عليه.

حجه القول الثانى منه، على عدم كون الأطراد دليلا- على الوضع، لحصوله فى بعض المجازات، كما فى استعمال الكلبيات فى الأفراد، مع كون الأفراد معانى مجازيه، كما فى استعمال الأسد فى الشجاع، و أما على كون فقده دليلا على المجاز، فهو ما يأتى

حجه القول الثانى: على ما نسبت إلى السيد الكاظمى الشارح للوافيه (1) إنّما هو انتقاض كل من العلامتين بما عرفت.

و المختار من الأقوال هو الأوّل، وفاقا لجمع من أعلام المتأخرين، و من المتقدمين على الظاهر، و أيضا الأقوى أنهما علامتان علميتان لا ظنيتان.

لنا على كون الاطراد علامه قطعيه للوضع، أن ملاك جواز الاستعمال إمّا الوضع، أو العلاقه، و لا ريب أنه مع تحقق الوضع، فهو عله تامه لجواز الاستعمال أينما وجد، و أما العلاقه لما لم يكن لها انضباط، بل تختلف باعتبار اختلاف الموارد، حيث إن المعتبر منها هى العلاقه التى لا يستكثر العرف استعمال اللفظ فى المورد لأجلها، و لا ريب أن إحراز هذه العلاقه يتوقف على الرجوع إلى أهل اللسان فى خصوص كل مورد من الموارد، لعدم كفايه مطلق العلاقه الموجوده فى المقام، فلا تصلح لكونها ملاكا لاطراد الاستعمال فى كل مورد، فتنحصر عله الاطراد فى الوضع، فحينئذ لو لم يحصل العلم من الاطراد يلزم تخلف المعلول عن العله، و هو محال.

و من هنا ظهر عدم كون الاطراد علامه قطعيه لعدم الوضع، إذ مع وجود

١- الوافى فى شرح الوافيه المخطوط: حيث قال فى مبحث الوضع، و أمّا الاطراد فهو ان يكون المعنى الذى باعتباره صحّ الاستعمال، و ذلك كالضارب صح استعماله فى زيد الضارب مثلا، إلى ان قال: و يكفى هذا القدر فى نقض طرد هذه العلامه، فان قلت: ليس نسبه أسد ... قلت: إنّ الذين فردوا هذا الاصطلاح، و جعلوا الاطراد علامه للحقيقه، أنّما أرادوا به اطراد المصحح للاستعمال و ليس هو فى المجاز إلا- نوع العلاقه و هى غير مطرده كما عرفت. و يمكن ان يكون هذا المطلب أيضا فى كتابه المسمى ب (المحصول فى علم الأصول) المخطوط.

ص: ١٢٢

الوضع لا يعقل عدم الاطراد، كما عرفت، فيكشف ذلك عن عدم وضع اللفظ للمورد، فإنّ انتفاء المعلول يستلزم انتفاء علته عقلا.

و أمّا الجواب عن النقض على عدم الاطراد بلفظ رحمان، و الفاضل، و السخى، و غيرها، مما عرفت، فما ذكره الآمدى (1) فى الإحكام مما حاصله أن عدم الاطراد فى الأمثله المذكوره لأجل المنع الشرعى فى الثلاثه الأول، و للمنع العرفى فى الأخيرين.

لكن فيه: أنّه إن كان المراد بالمنع الشرعى حرمة إطلاق رحمان على غيره تعالى، و حرمة إطلاق الفاضل، و السخى عليه تعالى، فلا ريب أنّها لا تمنع من جواز الاستعمال، و صحته عرفا، و إن أراد به عدم صحه الاستعمال شرعا، بمعنى أنّه نقل سبحانه لفظا من معناه اللغوى العام إلى ذاته المقدسه، و هجر عن معناه الأوّل، و هذا إنّما يتمّ فى لفظ (رحمان) دون غيره، و إن وجه غيره بأنّ إطلاق وصف عليه سبحانه تعالى موقوف على العلم بحصول المبدأ فى ذاته المقدسه، فلما لم يمكن للممكنات العلم بذاته تعالى بما هى عليه، فلا يجوز لهم إطلاق وصف عليه من دون وصول إطلاقه منه تعالى، لعدم إحراز المبدأ فيه سبحانه تعالى.

ففيه: أنّ هذا يرجع إلى اشتراط إحراز معنى اللفظ في مورد الاستعمال، إذ بدونه يكون الإطلاق كذبا قبيحا، و محرّما عقلا و شرعا، و لا ريب أنّ المنع بهذا الاعتبار لا يختص بما ذكر، بل يجرى في جميع الألفاظ في جميع الموارد، فإنّ إطلاق الفاضل، و السخى، و غيرهما من الألفاظ على أحد من دون العلم بحصول المعنى للمورد يكون ممنوعا بهذا الاعتبار.

و أمّا المراد بالمنع العرفى فى الأخيرين، فإن كان مع فرض بقائهما على معناهما الأصلي، فلا يعقل كونه مانعا عن صحه الاستعمال، لأنّ الوضع علّه تامّه لها، و إن كان مع فرض هجرهما عن المعنى الأصلي، فهو متّجه، لكن لا لمنع العرف، بل لعدم المصحح حينئذ. اللهم إلّا أن يكون المراد بالمنع العرفى نقلهم اللفظ عن المعنى الأصلي، فإنه إيجاد للمانع عن صحه الاستعمال، فيكون منعا بهذا الاعتبار.

هذا، و التحقيق فى الجواب أن يقال: إنّ لفظ (رحمان) على وزن فعلان، و هذا الوزن فى الأصل لمن تلبس بالمبدا، فالرحمن على هذا معناه الذات المتلبس بالرحمه، فنقول

١- قال فى الأحكام: ٣٠، قلنا أما الإشكال الأوّل فقد اندفع بقولنا إذا لم يوجد مانع شرعى و لا لغوى و فيما أورد من الصور قد وجد المنع و لولاه لكان الاسم مطردا فيها.

ص: ١٢٣

حينئذ إنّه إن ثبت نقل خصوص لفظ (رحمان) عن هذا المعنى الأصلي إلى خصوص ذاته المقدّسه، بحيث هجر عنه، فلا ريب حينئذ فى عدم جواز استعماله فى غيره تعالى، لعدم المصحح له حينئذ، فحينئذ نمنع استعماله فى غيره تعالى حقيقه، بل مجازا قطعا، فعدم الاطراد- حينئذ- لذلك، فيكون أماره على المجاز، فلا وجه للنقض به، و إلّا فلا ريب فى صحه استعماله فى غيره لوجود علتها، و المنع الشرعى تعبّدا لا يوجب أن يكون الاستعمال غلطا عند العرف، فإذن نمنع عدم اطراده فى غيره تعالى، بل نقول باطراده- حينئذ- فلا نقض.

و أمّا لفظ الفاضل، و السخى، فالجواب عن النقض بهما:

أمّا أوّلا: فبمنع المنع الشرعى من استعماله فى تعالى، بل وجدنا فى بعض الأدعيه استعمال الفاضل فى تعالى، و كذا وجدنا استعمال ذى السخاء فى تعالى، كما فى بعض فقرات الأدعيه يا ذا الجود و السخاء.

لا يقال: إنّ إطلاق ذى السخاء عليه تعالى غير إطلاق السخى.

لأننا نقول: إنّ وجه المنع من إطلاق السخى ليس إطلاقه عليه باعتبار هيئته، لإطلاق هيئه فعيل عليه تعالى فى غير تلك ماده كثيرا، و إنّما هو من جهه ماده، فإذا ثبت إطلاق ماده و استعمالها فى تعالى، يثبت جواز إطلاقها عليه فى ضمن جميع الهيئات.

و أمّا ثانيا فعلى تسليم المنع فنقول: إنّّه لا يؤثر فى عدم جواز الاستعمال عرفا مع بقاء الوضع الأصلي فيهما فعدم الاطراد ممنوع و الاطراد ثابت عرفا، فيكون أماره عليه.

و أمّا لفظا القاروره و الدابّه، فالجواب عنهما، بمنع بقائهما على معناهما الأصلي، بل هما منقولان عرفا، و مهجوران عن معناهما الأصلي، فيكونان في العرف مجازين في غير الزجاج، و ذات القوائم، فعدم الاطراد مسلّم و يكون دليلا على المجاز.

و أمّا الجواب عن النقض على الاطراد بما عرفت، فالتحقيق فيه أمّا في الكليات المستعمله في الأفراد:

فأولا: بالمنع من جواز استعمال اللفظ الموضوع للكلى في خصوص فرد منه، - كما عرفت سابقا- لعدم الفائدة فيه، فاطراد الاستعمال بهذا المعنى ممنوع الجواز.

نعم المطرد هو إطلاق الكلى على الفرد من باب دالّين و مدلولين، و لا ريب أن اللفظ حينئذ مستعمل في نفس الكلى لا الفرد، فمورد الاطراد نفس المعنى الحقيقي فلا نقض.

ص: ١٢٤

و أمّا ثانيا: فبالمنع من وقوع استعمال الكلى في الفرد، إذ القدر المعلوم من المحاورات العرفيه إطلاق الكلى، و إرادته الفرد عنده، و أمّا إرادته من خصوص اللفظ، فلم يعلم بوقوعها إلى الآن في مورد من المحاورات العرفيه، فإذا كان كيف يمكن دعوى استعمالها- أى الكليات- في الأفراد فضلا عن اطرادها.

و أمّا ثالثا: فبالمنع من ثبوت الاطراد على تسليم الجواز و الوقوع، إذ لا ريب أن استعمال اللفظ في خصوص المعنى المجازى يرجع إلى الحمل الذاتى، و ذلك لا يصح في الكل و الفرد، إلا إذا كان الفرد ممّا يمكن دعوى انحصار الكلى فيه ادعاء، و لا يخفى أن تلك الدعوى لا- تصحّ إلا- إذا كان الفرد جامعا لجميع صفات الكلى، و لا ريب أنه ليس جميع أفراد الكلى بهذه المثابه، ففي المثال الأول لا يجوز ذلك بالنسبه إلى البليد، بل ينحصر موردّه في الكامل في الإنسانيه، فإذا لا اطراد، فلا نقض.

لا يقال: هذا تسليم الاطراد بالنسبه إلى الأفراد الكامله، فيرد النقض بالنسبه إليها.

لأننا نقول: إن إرادته الأفراد الكامله بعنوان الحصر الادعائى، ليست من المجاز في شىء، بل الأفراد حينئذ معان حقيقه للفظ، و هو مستعمل في حقيقته، و إنما وقع التصرف في أمر عقلى، و هو دعوى كون الفرد الكامل عين الكلى.

و بعبارة أخرى: إن اللفظ مستعمل في الفرد الكامل بعنوان كونه نفس الكلى، الذى هو المعنى الحقيقى لا بعنوان كونه فردا منه فلا مجازيه في اللفظ أصلا، فالاطراد حينئذ لذلك فلا نقض على ذلك، لأنه لا ريب في كون الاستعمالات- الواقعه عن خطأ في الموضوع له، كأن رأى شبحا، فاعتقد أنه الأسد، فقال رأيت أسدا، ثم انكشف أنه الحمار مثلا أو غيره- حقيقه، مع أن المستعمل فيه اللفظ غير الموضوع له، فإن السير فيها أيضا أنه استعمال الأسد مثلا في الحمار، بعنوان كونه الحيوان المفترس، لا بعنوان كونه حمارا.

و أمّا في النقض باطراد استعمال الأسد في الشجاع، فبأن الاطراد، كما عرفت معناه جواز الاستعمال أينما وجد ملاكه، و لا ريب أن ملاكه في مثل استعمال الأسد في الشجاع هي المشابهه، لا- الشجاعه، فإن الشجاعه ليست من إحدى العلامتق المجوزه للاستعمال المجازى، بل العلاقه المجوزه له في المقام هي المشابهه خاصه، التى هي من إحدى العلاقت المعتمبره المجوزه له، و لا

ريب أنّ استعمال لفظ الأسد لا يطرد في موارد هذا الملاك، لأن المشابهة لا تنحصر في الشجاعه، بل لها جهات آخر كضخامه الجثّه، أو

ص: ١٢٥

بخز الفم، أو غير ذلك، فلو ثبت الاطراد في موارد ذلك الملاك، لجاز استعمال لفظ الأسد في كل ما يشابهه من وجه، و لو باعتبار الجثّه، و لا ريب في انحصار الجواز بمورد خاص فيه و هو الشجاعه.

و لا يخفى أنّ ثبوت الاطراد في هذا المورد الخاصّ، لا يكون اطراد الاستعمال في موارد ملاكه.

و كيف كان فاستعمال الأسد في هذا المورد الخاصّ بجميع جزئياته و إن بلغت ما بلغت، استعمال له في أحد موارد الملاك المذكور، فإنّ هذا المورد بجميع جزئياته مورد واحد منه.

و بعبارة أخرى الشجاع مورد واحد من المشابه، و تعدّد جزئيات الشجاع لا تحتمله موارد المشابه.

و هذا نظير ما آوردنا على العميدى في تمثيله للاطراد بلفظ العالم، بناء على كون المراد به استكشاف حال زنه الفاعل، حيث قلنا: إنّ العالم بجميع أفراده مورد واحد من زنه الفاعل، لا جميع مواردّه، حتى يثبت الاطراد فيها بمجرد اطراد العالم في أفرادّه.

و من هنا ظهر ضعف تخيل أنّ المناط في استعمال الأسد في الشجاع هي الشجاعه، و هو مطّرد في مواردّها، فثبت التلازم و العليّه بين الوضع و الاطراد وجودا و عدما، فوجوده أماره على وجوده و عدمه أماره على عدمه.

ثم إنك عرفت أنّ حاصل ما ذكره الآمدى (١) في الجواب عن الإشكال بمثل رحمان، و الفاضل، و السخى، و غيرها، يرجع إلى أنّ العلاقة المعتبره في تشخيص المجاز هو عدم الاطراد الناشئ من عدم الوضع، و أما إذا كان ناشئا عن وجود المانع، مع وجود المقتضى، كما في الأمثله المذكوره، فلا يكون دليلا عليه، فحينئذ يرد عليه مضافا إلى ما تقدم، أنّ كون عدم الاطراد - بهذا المعنى - علامه للمجاز مستلزم للدور، إذ المفروض كونه علامه لعدم الوضع المعبر عنه بالمجاز، و لا تكون علامه إلا إذا علم بكونه من جهه عدم الوضع، فيتوقف معرفه عدم الوضع على معرفه عدم الاطراد بالمعنى المذكور، و معرفته كذلك موقوفه على العلم بعدم الوضع، فيلزم الدور مصرّحا.

هذا، ثم إنّ الأقرب عندى في تعريف الاطراد و عدمه، و بيان موردّهما، هو ما ذكرته نقلا عن الشيخ محمد تقى (٢) (قدس سرّه) و هو المعتمد لجريان مناط الاعتبار في جميع

١- الآمدى في الأحكام: ٣٠ في كلامه السابق في ص ١٢٢.

٢- هدايه المسترشدين: ٥٢، ثانى عشرها الاطراد و عدمه إلخ.

مواردهما، و هو الملازمه بين الاطراد و الوضع و تساويهما، و كذلك تساوى عدمه لعدم الوضع.

و ما عرفت من الإشكالات الراجعه إلى نفى التساوى بينهما، و التساوى بين عدمه و عدم الوضع، فقد عرفت الجواب عنها بحذافيرها.

تمّ الكلام فى العمده من علائم الوضع و عدمه، و بقى الكلام فى جملة منها سننّبه إلى بعضها أيضا فيما يأتى.

و من الطرق العلميه على ما اختاره (دام عمره) اختلاف الجمع

، فإنّه من الأمارات الداله على نفى الوضع بالنسبه إلى القدر المشترك بين المعنيين، كما فى (أمر) فإنّه إذا استعمل فى الطلب يجمع على (أوامر) و إذا استعمل فى الشأن يجمع على (أمور) بحيث لا- يجوز إرادته عدد بالغ إلى مرتبه من مراتب الجمع ملفق من أفراد كلا- المعنيين، من صيغه أحد الجمعين، بأن أريد بالأوامر فردان من معنى الطلب، و فردان أو فرد من الشأن، فذلك يكون أماره على نفى وضع اللفظ للجامع بين المعنيين، فيدور الأمر فيه بين الاشتراك اللفظى و المجاز، فيقدم الثانى لكونه أولى.

و الدليل على كونه أماره حينئذ، أنّ المفروض تساوى نسبه القدر الجامع لجميع الأفراد، فلو فرض كون اللفظ موضوعا بإزائه لجاز استعمال أحد لفظى الجمع مطلقا، و إرادته مرتبه جمع من الأفراد مطلقا، سواء كانت من أفراد هذا المعنى، أو من أفراد ذلك، أو الملفق، (كرجل حيث إنّه موضوع لمطلق الرّجل و يجوز إرادته مرتبه من مراتب الجمع منه عند عروض هيئه (فعال) عليه مطلقا، سواء كانت- أى تلك المرتبه- من أفراد الرّجل الأبيض، أو الأسود، أو الملفق، و الدليل على جوازه واضح، إذ المفروض وضع المادة للقدر الجامع المساوى نسبه لجميع الأفراد، و أنّ هيئه الجمع موضوعه للدلاله على إرادته ما فوق الاثنين- من مدلول المادة مطلقا- من غير تقييد له بكونه من صنف دون آخر، فاختلف الجمع يدل على اختلاف مدلول اللفظ فى الموردين، و إلّا لجاز التعبير بواحد من الصيغتين.

و الحاصل: أنّ حمل هذه الأماره، فيما إذا كان للفظ مسميان حقيقه فى أحدهما قطعا فى الجملة، لكن الشك فى أنّه موضوع للجامع بينهما- فيكون وجه حقيقته فى

ص: ١٢٧

المسمى المعلوم كونه حقيقه، إطلاقه عليه من باب إطلاق الكلى على الفرد أولا- فيكون إطلاقه عليه لأجل وضعه لخصوصه، و أنّه مجاز فى المسمى الآخر، لكونه أولى من الاشتراك- أو مشترك لفظا بناء على منع الأولويه- فحينئذ إذا جمع اللفظ على صيغه مخالفه لصيغه جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقه، فهذا دليل على عدم كون اللفظ متواطيا، فهو حينئذ: إمّا مشترك لفظا، أو حقيقه و مجاز- بناء على أولويه المجاز، إذ لو كان متواطيا لجاز التعبير عن ذلك المسمى بصيغه جمعه للمسمى الآخر المعلوم كونه حقيقه فيه، لما عرفت من تساوى نسبه أفراد المتواطىء، بالنسبه إلى القدر الجامع، و أنّ هيئه الجمع لا تفيده إلّا تعدد مدلول اللفظ، فاختلفا فى المسميين دال على كون كل منهما مدلولا مستقلا للفظ.

أقول: الأقرب عندي منع الملازمه بين كونه متواطيا، و بين جواز التعبير عن المسمى الآخر بصيغته جمعه للمسمى المعلوم كونه حقيقه، إذ من المعلوم أن استعمال الهيئات كاستعمال المواد يتوقف على الوصول من أهل اللغه، و من الجائز أيضا تخصيصهم هيئه خاصه من هيئه الجمع بالنسبه إلى اللفظ بما إذا أريد به الفرد الخاص من فردى معناه الكلى لا مطلقا، و تخصيصهم هيئه أخرى بما إذا أريد به المعنى الآخر، الذى هو الفرد الآخر من المعنى الكلى.

و كيف كان، فاختلاف الجمع بنفسه لا دلالة له على المدعى، و لا يفيد قطعا، بل و لا ظنا.

اللهم إلا أن يتمسك بالغلبه، بأن يقال: إنَّ الغالب فى أسماء الأجناس المتواطئه جواز التعبير على النحو المذكور.

و فيه أولا: منع الغلبه.

و ثانيا: عدم إفادتها القطع، و لو أفادت ظنا لتوقف اعتباره على اعتبار مطلق الظن فى اللغات، فيتوقف على مقدمه الانسداد لعدم ثبوت الدليل الخاص عليه.

و ثالثا: إنَّ هذا يكون استدلالا بالغلبه، لا بالعلامه، فتسقط العلامه عن كونها علامه، فافهم.

ثم إنَّ اختلاف الجمع على تقدير كونه علامه لا ينعكس، بمعنى أنه ليس عدمه علامه لوضع اللفظ للجامع بين المعنيين، لأنه قد يجمع المجاز بصيغته جمع الحقيقه، كما فى الحمر، و الأسد، إذ لا ريب أنَّ الحمار موضوع للحيوان الناهق، و الأسد للمفترس، بحيث يكون استعمالهما فى غيرهما مجازا، مع أنه يعبر عن المعنى المجازى فيهما عند إرادته

ص: ١٢٨

الجمع، بما يعبر به عن المعنى الحقيقى، و هو صيغه الفعل بضممتين فى الأول، و صيغه الفعل بضم الأول و كسر (١) الثانى فى الثانى، كما إذا أريد بالحمار جمع من البليد، فيقال رأيت حمرا مثلا، و كذلك الأسد إذا أريد به جمعا من الرّجل الشجاع، فيقال رأيت أسدا يرمون مثلا.

و من الطرق العلميه التزام التقييد

: أى لزوم تقييد اللفظ بقيد عند استعماله فى المقيد، بحيث لا يجوز الاستعمال بدون ذلك القيد، فذلك علامه كون المطلق أى اللفظ مجردا عن القيد مجازا فى المقيد، و مورده ما إذا علم بوضع اللفظ المطلق لمعنى، لكن يشك فى أنّ المعنى الموضوع له اللفظ المجرد، هل هو المعنى المباين للمعنى المبحوث عنه؟ أو هو الأعمّ الشامل له؟ فحينئذ يرجع إلى استعمال أهل اللسان و محاوراتهم، فإذا علم أنّهم لا يستعملونه فى المعنى المبحوث عنه، إلاّ مع اقتترانه بذلك القيد، فيكشف ذلك عن مجازيه المطلق فى المعنى المذكور، و أنّ العدى وضع له هو المعنى المباين له، و مثّلوا لذلك بجناح الذلّ، و نار الحرب، و ممّن مثّل له بهما العضدى، و الحاجبى، و العلامه فى محكى النهايه (٢).

و اعترض عليهم بعض المهرة بوجهين:

أحدهما: فى التمثيل بالمثلين، و هو منع التزام التقييد فيهما، لقوله تعالى «كلما أوقدوا نارا أطفأها الله» (٣)، فإنه دليل على جواز قول القائل، أو قد العدو نارا بحرب، فأطفأ الله تلك النار، و لقوله تعالى «و اخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين» (٤).

و ثانيهما: أنه لا بد فى المجاز من القرينه، و هى لا تسمى قيذا، و حاصل هذا الوجه أن هذا ليس عنوانا آخر غير عنوان الاحتياج إلى القرينه، فينبغى التعبير حينئذ بالالتزام القرينه، لا التقييد، لأن القرينه لا تسمى قيذا فى الاصطلاح.

نقول: الظاهر بقاء الوجه الأول من الاعتراض على حاله، و أن التمثيل بهما ليس فى محلّه، لكنه لا يقدر فى المدعى، و هو كون التزام التقييد علامه المجازيه المطلق فى المقيد، حيث أن المنع فى الوجه المذكور راجع إلى الصغرى، أى كون المثلين من أفراد تلك الكبرى المدعاه.

و أما الوجه الثانى: فيمكن الجواب عنه، بأن الظاهر أن المراد بالتقييد التقييد

١- لم نعثر على هذا الجمع و الذى عثرنا عليه هو بضم الثانى أو بسكونه.

٢- نهايه الأصول، المخطوط: ٢٥ و إليك نصّه: الحادى عشر التزام تقييده دليل على المجاز من جناح الذل و نار الحرب.

٣- سوره المائده: آيه، ٦٤.

٤- سوره الشعراء: آيه، ٢١٥.

ص: ١٢٩

بالإضافه، كما يشعر به تمثيلهم بما عرفت، و لا ريب أن المضاف إليه قيد للمضاف حقيقه، و اصطلاحا، و لا يطلق عليه القرينه، و أيضا استعمال اللفظ معه فى المقيد حقيقه فيه على التحقيق عندنا، و إنما يكون مجازا إذا استعمل فيه مجردا عنه، و أيضا المقصود من التزامه لزوم اتصاله باللفظ عند الإطلاق.

فظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين المجاز، من وجوه ثلاثه:

الأول: أن الصارف فى المجاز يسمى قرينه، و فيما نحن فيه قيذا لا غير، لما بينا من أن المراد التقييد بالإضافه، كما عرفت.

الثانى: أن اللفظ مجاز مع القرينه فى غير الموضوع له، بخلاف ما نحن فيه، فإن اللفظ مع القيد حقيقه فى المقيد، و إنما يكون مجازا إذا استعمل مجردا عنه.

الثالث: أن القرينه فى المجاز، و إن كانت لازمه إلا أنه لا يجب اتصالها، و اقترانها باللفظ عند الإطلاق، بل يجوز انفصالها عنه إذا لم يكن المقام مقام الحاجه، و كذا يجوز إتيانها بغير اللفظ.

هذا بخلاف ما نحن فيه، فإن مورده ما إذا كان القيد لازم الاتصال باللفظ بحيث لا يجوز ذكره منفصلا، و أيضا لا بد من كونه

لفظًا، و كونه مضافًا إليه اللفظ.

أقول: بل يجب أن يكون لفظًا خاصًا أيضًا، بمعنى أن يكون لفظًا موضوعًا لخصوص المعنى المقيد المبحوث عنه، كنار الحرب مثلاً، حيث أنّ الحرب قيد لفظي متّصل بالنار موضوع للمعنى المبحوث عنه، أى معنى الحرب الذى يبحث فيه أنّه من أفراد النار، أو معنى مباين لها، فبلزوم كونه قيدًا متصلًا للنار- عند إطلاقه على المقيد- يعلم كون النار مجازًا فيه لو استعمل فيه مجردًا عنه، و أمّا مع اتصاله به فهو حقيقه فيه قطعًا، بمعنى أنّه- مقيّدًا بذلك القيد- موضوع للمعنى المبحوث عنه، و إلاّ لجاز التفكيك بينهما بأن يستعمل النار فيه مجردًا مثلاً، لكن التالى باطل بالفرض، لأننا نتكلم على هذا التقدير، بل موضوع العلامة هذا، فإنّ هذا معنى التزام القيد فيه، و به يخرج عن الفرض، فالمقدّم مثله، فيثبت نقيض المقدّم، و هو المدعى، و كيف كان، فقد عرفت الفرق بين ما نحن فيه و بين المجاز من وجوه.

و من هنا يظهر الفرق بينه و بين استعمال الكلى فى الفرد، فإنّ القرينه على تعيين الفرد، و إن كانت لا بدّ منها، لكن الحال فيها ما عرفت فى قرينه المجاز من عدم لزوم اقترانها باللفظ لا غير.

ص: ١٣٠

ثم إنّه يمكن التمسك فى مورد العلامة المذكوره بظاهر الإضافه أيضا، فإنّها ظاهره فى كونها بتقدير اللام، أعنى كون المضاف إليه مباينا للمضاف، لا- بيانية بتقدير (من) حتى يكون فردا منه، فيقال فى مثل نار الحرب إنّ الظاهر من الإضافه كون الحرب مباينه للنار، فيثبت بذلك أيضا كون النار مجازا فى الحرب، فإن ذلك و إن كان ظنا إلاّ أنّه من الظنون المعتره ببناء العقلاء، لأنّه من الظن الدلائلى الناشئ من أصاله عدم القرينه، المجمع على اعتباره من كافه العقلاء، ففى مورد التزام التقييد علامتان لمجازيه اللفظ المطلق فى المعنى المبحوث عنه.

إحداهما علميّة، و هى مجرد التزام القيد، فإنه بنفسه يفيد العلم بالمطلوب.

و الأخرى ظنيّة، و هى ظاهر الإضافه بناء على أنّها ظاهره فى ذلك الذى ذكرنا، أى المباينه بين مسمى الكلمتين.

ثمّ إنّه جعل من فروع دلالة الإضافه على المباينه، خروج التكبير و التسليم عن حقيقه الصلاه، لظهور قوله عليه السلام: (تحريمها التكبير و تحليلها التسليم) إذ لا- ريب أن المراد بالتحريم و التحليل، المحرم و المحلل، و حيث أنّ التحريم و التحليل قد حملا عليهما، فيكونان أى المحرم و المحلل عين التكبير و التسليم، فإذا فرضنا أنّ الإضافه تفيد المباينه، فيستفاد من إضافه المحلل و المحرم اللذين هما عين التكبير و التحليل، خروجهما عن حقيقه الصلاه.

و أورد عليه المحقق(١)، و العلامة(٢)، و المحقق الثانى(٣)- فيما حكى عنهم- بأن الإضافه لا تدل إلاّ على المغايره، و هى ثابتة بين الشئيين أو بين الشىء و جزئه، و لذا صح يد زيد و وجهه.

و فيه نظر: لأنّ إضافه اليد إلى زيد ليس من إضافه الجزء إلى الكل، لأن زيدا ليس موضوعا للجسم المشتمل على اليد، بل للذات المشخصه بالوجود الخاصّ الخارجى الممتاز عن سائر الموجودات.

و الأولى الاستشهاد بمثل سقف البيت و حائطه، فإنَّ السقف جزء البيت مع جواز إضافته إليه.

- ١-المعتبر: ١٦٨ فى كتاب الصّلاه مسأله و لا يكون داخلًا فى الصلاه إلاّ بأكمل التكبير إلخ.
- ٢-منتهى المطلب: ٢٦٨ عند قوله لأنَّ الإضافة تقتضى المغايره و لا ريب فى مغايره الشىء لجزئه إلخ.
- ٣-جامع المقاصد: ١٠٧ فى الفصل الثالث فى تكبيره الإحرام عند قوله و المضاف مغاير للمضاف إليه إلخ.

ص: ١٣١

لا- يقال: إنَّ المراد بالبيت حين إضافه السقف إليه، إمّا أن يكون تمامه بجميع أجزائه التى منها السقف، و إمّا أن يكون المراد الأجزاء الباقية غير السقف، لكن الأوّل ممتنع، للزوم إضافه الشىء إلى نفسه، فإنَّ إضافه السقف إلى جميع أجزاء البيت يلزمه إضافته إلى السقف أيضا، لأنَّ هذا الجزء أعنى السقف مباين للأجزاء الباقية، فيثبت المطلوب و يرتفع الإيراد.

لأننا نقول: إنَّ المحذور مسلم على الفرض الأوّل، إذا لوحظ جميع أجزاء البيت باللحاظ التفصيلي، و إمّا إذا لوحظت على نحو الإجمال فلا، لتغاير السقف للمضاف للسقف المراد حينئذ، لأنَّ الثانى ملحوظ إجمالا، و الأوّل تفصيلا، و لا ضير.

و الحاصل: إنَّ البيت موضوع لمعنى بسيط ذهنى مركب خارجى، لأنَّ الألفاظ الموضوعه للمركبات الخارجيه، قد وضعت لها بلحاظ وحدتها الاعتباريه، فحينئذ تكون المعانى المركبه الملحوظه حال الوضع مباينه لأجزائها، فيصير كل معنى مركب بالنسبه إلى جزئه كالمبتاينين، بل متباينين.

فان قلت: إنَّ هذا رجع بالأخره إلى دفع الإيراد، و إثبات أن الإضافة تفيد التباين بين المعنيين، فيكون ذلك دفعا لصوره التوجيه.

قلنا: إنَّ الثمره المذكوره مبنيّه على المغايره و المباينه الحقيقيه، و لا- يجدى فيها المباينه الاعتباريه، و حاصل ما ذكر فى دفع الجواب عن الإيراد على القسم الثانى، فتأمل حتى تفهم (١).

و من الطرق العلميه صحّه التقسيم

: فإنها علامه علميه على كون القسمين فردين للمقسم، فى مقابل من يزعم اختصاص وضع المقسم بأحدهما، هذا إذا علمنا بأنَّ التقسيم باعتبار المعنى الحقيقى، كما إذا راجعنا العرف، فسألناهم عن أقسام الماء حقيقه، فقسّموه إلى ماء سيل، و إلى غيره، فنقطع أنّ ماء السيل أيضا من أفراد المعنى الحقيقى للماء.

و أمّا إذا كان إحراز كون التقسيم على وجه الحقيقه بالأصل، كما إذا رأينا العرف يقسمون الماء إلى ماء السيل و غيره، و لم نعلم أنّه باعتبار المعنى الحقيقى أو الأعم، فحينئذ حكمنا بكون التقسيم للحقيقه تمسكا بأصالة الحقيقه الراجعه إلى أصاله عدم

١- هكذا، و الظاهر أن فى العبارة سقطا.

القرينه، فهي حينئذ لا تكون مفيدة للعلم.

نعم مفيدة للظن المعتبر المستند إلى أصاله عدم القرينه المعتبره بإجماع العقلاء و أهل اللسان.

و كيف كان فحاصل كون صحه التقسيم علامه، أنّها علامه للاشتراك المعنوى إذا دار الأمر بينه و بين الحقيقه و المجاز، و هذا مراد العلامه و الفخر و جماعه من الأصوليين، من كون(١) صحه التقسيم دليلا على وضع اللفظ للقدر المشترك على ما نسب إليهم.

و توضيح الحال، و رفع الإجمال عن المقال: أنّ صحه التقسيم دليل على كون القسمين فردين للمقسم بدهه، إذ لا يعقل تقسيم الشئ إلى نفسه و إلى غيره، فإن علم أنّ التقسيم تقسيم للمعنى الحقيقى دل ذلك على نفي الحقيقه و المجاز، و إلا فلا بد فى إثبات كون اللفظ حقيقه فى المقسم من التماس دليل آخر كما ذكرنا، و حيث خفى المراد على بعض من أنكروا عليهم فقال: إنّ صحه التقسيم لا تدل على كون اللفظ حقيقه فى المقسم بنفسها، بل بعد البناء على مختار السيد، من أنّ الأصل فى الاستعمال الحقيقه، و لم يتفطن إلى أنّ هذا الكلام فى مقام رفع احتمال كون اللفظ حقيقه فى هذا القسم و مجازا فى الآخر، لا فى مقام رفع احتمال كون اللفظ مجازا فى المقسم، فتدبر.

و من الطرق العلميه الاستقراء

: و هو تتبع موارد الاستعمالات، كما فى استنباط الأوضاع النوعيه، و القواعد الكليه كأوضاع المشتقات، و أوضاع الأحوال الإعرابيه، مثل الرفع للمسند إليه، أعنى الفاعل، و النصب للمفعول، و سائر متعلقات الفعل، و أمّا الأوضاع الشخصيه المتعلقة بالمواد فلا مسرح له فيها.

و ذكر بعض المحققين أنّه يمكن استفادتها أيضا من الاستقراء بملاحظه استعمالات اللفظ فى جزئيات معنى، فيعلم بوضعه لذلك المعنى الكلى الجامع.

و فيه: أنّ مجرد الاستعمالات فى جزئيات معنى لا يفيد العلم بوضعه له إلا بعد مراعاة قواعد اخر، مثل أصاله عدم الاشتراك، و مرجوحه المجاز بالنسبه إلى الاشتراك المعنوى، فيخرج بذلك عن استناد العلم بالوضع إلى نفس الاستقراء، كما هو شأن العلامه.

١- فى الأصل (عدم صحه التقسيم دليلا). و الصحيح ما أثبتناه فى المتن.

لأننا نقول: أمّا أحكام الإعراب و البناء، و سائر الأحكام اللفظية فلا يعقل تطرق الإيراد إليها، فإنّ معنى الاستقراء فيها تفحص الموارد الجزئية التي ثبتت لها هذه الأحكام فينتقل منها إلى ثبوته لكليتها، و أمّا أوضاع المشتقات فلعدم تطرق احتمال المجاز و الاشتراك إليها.

أقول: فيه نظر بين، إذ لا ريب أنّ الاستقراء- أيضا- كسائر العلامات علامه للجاهل، و لا ريب أنّ احتمال الاشتراك أو المجاز قائم عنده، لجواز أن يكون زنه الفاعل موضوعه لمعنى آخر غير المتبلس بالمبدإ، فيكون استعمالها في المتبلس به مجازا، أو حقيقه بوضع آخر، و أيضا قد يقوم الاحتمال عنده من وجه آخر، و هو احتمال كونها حقيقه في المتبلس بالمبدإ حال النطق مثلا، دون غيره، أو حقيقه فيمن تلبس به حال النسبه، و يكون في غيره مجازا، أو حقيقه بوضع آخر.

و كيف كان فلا- أرى مانعا من التمسك بالاستقراء في المواد أيضا، لعدم ظهور الفرق، و لو أثر الاحتمال المذكور لزم أن لا يكون علامه في الأوضاع النوعية أيضا.

ثم إنّ الاستقراء إن أفاد القطع بالمطلوب، كما هو الغالب و لو بضميمة الأصول المذكوره فهو، و إلا فيتوقف التمسك به على اعتبار الظن المطلق في باب اللغات، كما عرفت سابقا.

هذا، ثمّ إنّه قد يستدل بالاستقراء على إثبات الوضع، لا- لتعيين الموضوع له، كما استدل به لإثبات الحقيقه الشرعيه، و مرجع ذلك إلى تتبع أحوال أرباب الحرف و الصنائع في مخترعاتهم، لا- إلى تتبع أحوال اللفظ، لكن ذكر هذا الاستقراء في علامت الحقيقه، كما صنعه بعض لا يخلو عن مؤاخذه.

و من الطرق حسن الاستفهام

: و قد أكثر السيد(1) من الاستدلال به على الاشتراك اللفظي، و قد يستدل به على الاشتراك المعنوي إذا كان اللفظ في حيز الإخبار، دون الإنشاء.

و أورد عليه بأن الاستفهام يحسن عند مجرد الاحتمال، و لو كان مخالفا للظاهر، محتاجا إلى القرينه، و لو قيل: إنّ المراد بالحسن الحسن الملمزم- بمعنى أن الدليل على الاشتراك اللفظي أو المعنوي وجوب الاستفهام على السامع، بمعنى قبح تركه منه

١- الذريعه ١: ٢٠٩-٢١٤.

عند العقلاء من أهل اللسان، بحيث يقبح مبادرته إلى حمل الكلام على أحد المعنيين- اندفع الإيراد، كما لا يخفى.

نعم مجرّد الحسن بمعنى الراجح، و لو مع جواز تركه عند العرف لا- يدلّ على شىء من الاشتراكين، و لعل مراد المستدل هو الأول، دون الثاني.

هذا، وقد يعرف كل من الحقيقه و المجاز بأمر آخرى غير منضبطه يمكن إرجاعها إلى بعض ما ذكرنا، فلا- نطيل الكلام بذكرها لوضوحها فى أفهام الناظرين، و الله الهادى إلى الحق اليقين.

المقام الثانى: فى علائم الحقيقه و المجاز عند الشك فى المراد مع العلم بالوضع

إشاره

، و المقصود هنا البحث عما يعول عليه فى استكشاف مرادات المتكلم من الطرق العلميه، أو الظنيه المعتمده، لكن الأولى لعدم انضباطها، و اختلافها باختلاف أحوال المتكلم، مقامات الكلام، و تفاوت أذهان السامعين، و نحوها من الخصوصيات التى لا يكاد يعقل دخولها تحت ضابط قانونى، بخلاف طرق العلم بالأوضاع كما ظهر، لم يتعرض لها القوم.

و أمّا الثانى أعنى الطرق الظنيه، فهى ما بين ما يفيد الظن بأصل الحقيقه، أو بتعيينه، أو الظن بأصل المجاز، أو بتعيينه بعد العلم به فى لفظ واحد، أو فى لفظين، و يتعلق به كثير من مباحث تعارض الأحوال المشتمله عليها كتب القوم.

و الكلام فى الكل تاره فى الظن الذى قام القاطع على اعتباره، و أخرى فى كل طريق ظنى، و قد اشتهر فى الألسنه- حتى كاد أن يلحق بالضروريات- اعتبار الظنون اللفظيه فى جميع المقامات المشار إليها، و قد يعبر عنها بالأصول اللفظيه و سنشير إليها عن قريب.

و أمّا اعتبار مطلق الظنون لفظيه كانت أو غير لفظيه، فلم نقف على قائل به من باب دليل خاص نقلى أو عقلى، و إن كان بعض عبارات المحقق القمى (قدس سره) ظاهرا فى ذلك إلا أنه يمكن تأويله (١).

و كيف كان، فالظاهر مضافا إلى أنه يكفى فى عدم الاعتبار عدم ثبوته، انعقاد الإجماع على بطلان ذلك.

نعم القول باعتبار مطلق الظن هو مجد فى المقام الأول، أعنى تشخيص

١- القوانين: ٣٥.

ص: ١٣٥

الأوضاع، لكنه فى المقام مجمع على بطلانه ظاهرا.

و يتفرع على ذلك أن تعيين المراد من المجملات العرفيه- كالحقائق المحفوفه بالقرائن الصارفه خاصه، و المشتركات اللفظيه العاربه عن قرائن التعيين، أو المطلقات المراد بها مقيدات مخصوصه معينه واقعيه، غير معلومه فى الظاهر- بمثل الشهره، و المناسبات الذوقيه- على ما هو المعهود المتعارف عند القصار- من أهل المكاشفه و الاستحسان، من توجيه الأحاديث المشكله التى ليست لها متفاهم عرفى، ببعض الوجودات المبنيه على ما عقد عليه قلوبهم جهلا، أو ظنا من المبادئ الذوقيه الفاسده، خروج

عن المنهج القويم، و ميل عن الصراط المستقيم.

نعم يتّجه القول بحجيه مطلق الظنون التي لم يقد دليل على عدم اعتباره، كالقياس، بناء على ثبوت انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيه، فإنّ الظن بمرادات الشارع حينئذ حجه، من حيث كونه ظنًا بالحكم الشرعي، فيخرج عن المقام الذي هو الاعتداد بالظن المطلق في المرادات من الحقائق و المجازات و كيف كان، فالمهم في المقام صرف الكلام إلى الظنون التي قام القاطع على اعتبارها بالخصوص، و هي منحصره بحسب الاستقراء في ظنون ترجع جلّها إلى

ظواهر الألفاظ في متفاهم أهل اللسان، و قد تسمّى بالأصول اللفظيه

إشاره

، كما مرّ و هي كثيره:

منها: أصاله الحقيقه عند عدم القرينه

إشاره

، و يراد بها وجوب حمل اللفظ على إراداه معناه الحقيقي، إذا علم بتجرده عن القرائن الصّارفه، و استدل عليها بوجوه:

الأوّل: ما ذكره العلامة في محكى النهايه (١) و التهذيب (٢) من توقف حصول

١- نهايه الوصول مخطوط: ٢٣، و إليك نصّه: البحث التاسع: في أنّ المجاز على خلاف الأصل قد عرفت غير مرّه من أنّ فائده الوضع إعلام الغير ما في الضمير باللفظ الموضوع للمعنى فإذاً الأصل الحقيقه تحصيلًا لفائده الوضع، و لأنّها لو لم تكن أصلا لكان إمّا أن يكون المجاز هو الأصل أو لا واحد منهما بأصل، و القسمان باطلان، أمّا الأوّل فبالإجماع، و بأنه مناف للحكمه، فانه من الممتنع أن يضع الواضع لفظا لمعنى ليكتفى به في التعبير عنه ليكون استعماله فيما لم يوضع له أصلا في تلك اللغه، و أمّا الثاني فلأنّه يحصل حينئذ التردّد و يختلّ الفهم، و يصير كلام الشرع مجملا بين حقيقته و مجازه، و كذا جميع ما ينطق به العرب لتردّد تلك الألفاظ بين حقائقها و مجازاتها، فكان لا يحصل الفهم إلا بعد الاستكشاف.

٢- تهذيب الأصول للعلامة الحلّي (قده) و إليك لفظه: البحث التاسع في أنه على خلاف الأصل و إلاّ لما حصل التفاهم حاله التخاطب.

ص: ١٣٦

التفهم على ذلك، بيانه على ما في المنيه (١): أنّ المجاز ليس أصلا، أي راجحا على الحقيقه إجماعا، فإذا لم يكن مرجوحا كان مساويا للحقيقه، فيتردّد السامعون بين المعنى الحقيقي و المجازي، و لا يفهمون شيئا إلاّ بعد البحث و الاستكشاف، و أمّا

الثانى: ما ذكره أيضا ففهما من أنّ حمل اللفظ على المجاز لا يجوز، لأنه يلزم أن يكون حقيقه إذ لا معنى للحقيقه إلا ذلك، و زاد السيد العميدى، و لأنّ شرط الحمل على المجاز نصب القرينه و المفروض انتفاؤها.

الثالث: ما ذكره أيضا من أنّ المجاز يتوقف على وضع، و نقل، و علاقته، و لا تتوقف الحقيقه إلا على الأول، ففكون أولى، و كأنه أراد أنّ قله المؤمن مما يؤثر فى إرادته المتكلم، ففكون ما فحتاج إلى كثره المؤمن أبعد عن إرادته.

هذا، و فى الكلّ تأمل، لأنّ القدر الثابت بتلك الوجوه بعد تسليمها إنّما هو رجحان الحقيقه، و الكلام فى اعتبار هذا الرجحان بحيث فوجب حمل اللفظ عليها، و إلاّ- ففرد على الوجه الثانى مضافا إلى ذلك بأنّه مصادره محضه، فإنّ كون اللفظ المجرّد محمولاً على الحقيقه عفن المدعى، و على الوجه الثالث مضافا إلى ما ذكر- أيضا- أنّ قله المؤمن

١- منفه اللبب للعميدى مخطوط، فى البحث التاسع من مباحث الحقيقه و المجاز، و إليك نصّه: أقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل أربع: الأول فى أن المجاز على خلاف الأصل و فدل عليه ثلاثه أوجه. أولها أنه لو لم فكن كذلك لم فحصل التفاهم حال التخاطب بالألفاظ التى لها مجازات فمكن إرادتها و التالى باطل فالمقدّم مثله، أما الملازمه فلأنّ المجاز فليس أصلا أى راجحا على الحقيقه إجماعا فإذا لم فكن على خلاف الأصل أى مرجوحا كان مساويا للحقيقه و ففئذ فتردد سامعو اللفظ ففبف معناه المجازى و الحقيقى فلا ففهمون شفا منهما إلاّ بعد البحث و الاستكشاف و أما بطلان التالى فبالوجدان. و ثانفها: أنّ اللفظ إذا تجرّد عن القرينه ففمّا أن فحمل على حقيقته أو مجازه أو ففهما معا أولا على واحد منها و الثلاثه الأخرفه باطله، ففمقتضى الأول فمّا بطلان حمفه على المجاز فلأنّ شرطه وجود القرينه و ففئذ انتفت انتفى و لأنّ الواضع لو أمر بحمل اللفظ عند تجرّده عن القرينه ففها لكان المجاز حقيقه، إذ لا- معنى للحقيقه إلاّ- ذلك، و فمّا بطلان حمفه ففها معا فلأنّ الواضع لو قال احمّوه ففهما لكان اللفظ حقيقه فى المجموع، و لو قال احمّوه على هذا و ذاك كان مشتركا و التقدير خلاف ذلك و أما بطلان عدم حمفه على شىء منهما فلأنّّه ففلم فتعطيل اللفظ و إحقاقه بالمهملات فظهر ففف حمفه على الأول و هو المطلوب. و ثالثها: أن المجاز ففوقف على نقل لفظ عن معنى موضوع له إلى فففره لعلاقه ففهما فهو لا محاله ففستدعى أمورا ثلاثه، وضعه أولا لمعنى، و نقله عنه إلى فففره، و علاقته ففبف المعنفن، و الحقيقه ففمّا ففوقف على الأول خاصّه ففكانت أرجح.

ص: ١٣٧

كف ففمكن كونها- مؤثره فى الإراده.

ثمّ إنّ قوله و أما بطلان التالى فبالوجدان، كأنه إشاره إلى ما ذكر بعض فحول السادات، و هو الوجه الآتى.

الرابع: ما ذكره بعض فحول السادات، و لعله السيد الكاظمى (١) (قدس سره)، من أنّ سد باب التفاهم ففوجب انتفاء ففنده البعته، و إرسال الرسل، و إنزال الكتب، و فساد النظام.

أقول: ففوضفح الاستدلال، أنه إذا لم ففجز حمل الألفاظ على حقائقها عند التجرد، ففلم سد باب التفاهم، نظرا إلى قفام احتمال

عدم إرادته الحقيقية في جعل الألفاظ صادرة إن لم نقل كلها، إنا بأن يراد منها المعنى المجازي، أو لم يرد منها شيء أصلاً، و حصول العلم في بعض المقامات بالمراد لا ينفع في أكثرها، فإذا انسَدَّ باب التفهيم، فيخلو البعثه، و إرسال الرسل، و إنزال الكتب عن الفائده، فإن فائدتها تبليغ الأحكام إلى المكلفين، و من المعلوم أن طريق التبليغ و التفهيم منحصر في الألفاظ و إلقاؤها مجردة عن القرينه، فإذا فرض انسداد باب التفهيم منها فلا يحصل التبليغ بها.

و لو قيل إنّه مع الشك في المراد يرجع إلى الرسول في بيانه، فهو مردود بأنّ البيان أيضا بلفظ مثل هذا اللفظ، فيتسلسل، أو يدور، و أما لزوم فساد نظام العالم فواضح.

هذا، و فيه: أنّ الترديد بين المجاز و الحقيقة في الخطابات الشفاهيه في غايه القله و الندره، بل الغالب فيها كما نجد من أنفسنا حصول العلم بكون الحقيقة مراده عند مجرد اللفظ عن القرينه، و حصول الترديد في بعض المقامات لا يوجب شيئا من المحاذير المذكوره.

الخامس: قوله تعالى «و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» (٢) استدل به غير واحد من أفاضل المتأخرين، و لم يبينوا وجه الدلاله، مع أنها بمكان من الخفاء و السقوط،

١- ذكره في الوافي في شرح الوافيه للسيد محسن الأعرجي الكاظمي، مخطوط في مباحث الحقيقة، و المجاز في تأسيس الأصل عند دوران الأمر بين الحقيقة و المجاز و إليك نصّه: و هذا الأصل بالمعنى الأول [أى العلم بالوضع و الشك في المراد] ممّا لا نزاع لأحد فيه، كيف و لو لا ذلك لا تمتنع فائده الوضع و بطل التفاهم، بل و انتفت فائده البعثه و إرسال الرسل و إنزال الكتب و فسد النظام.

٢- إبراهيم: ٤.

ص: ١٣٨

مضافا إلى قصوره عن إفاده تمام المدعى، و هو متابعه أصل الحقيقة مطلقا، حتى في المحاورات و الأقارير و الدعاوى و نحوها، لأنّ غايه ما يمكن أن يتكلف من دلالاته، أن يجعل معنى الآيه أنه و ما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه، و بلوازم لسان القوم، من حمل الألفاظ المجردة عن قرينه المجاز على حقائقها، و هذا يقتضى حمل الخطابات الصادرة من ذلك الرسول المجردة عن قرينه المجاز على حقائقها، بأن لا يكون للرسول مؤاخذه عليهم لو أخطئوا في المراد، كما إذا انكشف الخطأ في حملهم، لا مطلق الخطابات، كما هو المدعى.

هذا مع أنّ الظاهر أنّ الآيه مسوقه لبيان أنه تعالى أرسل إلى كل قوم رسولا منهم، تسهيلا لهم في أخذ معالم دينهم منه، لكونه نبيا لهم بلسانهم، و لاستئناسهم به لكونه منهم.

فحاصلها أنّها في مقام الامتنان عليهم، حيث لم يحمل عليهم رسولا من غيرهم ليشق عليهم استفاده الأحكام منه، أو تبعيتهم له، لكونه من غيرهم.

نعم لو ثبت أنّ بناء العرف على حمل الألفاظ على حقائقها مجردة عن القرينه الصارفه، فيمكن الاستدلال بها على إمضاء الشارع هذا البناء، لكن بعد حملها على أنّ المراد بها إرسال كلّ رسول إلى قومه بلسانهم، و بلوازم لسانهم الثابت عندهم، و هو البناء المذكور، لكنه خارج عن المقام، لأنّنا في مقام إثبات أصل هذا البناء.

السادس: الإجماع القطعي.

و فيه أنّ المسأله في المقام ليست من الأمور التوقيفيه الموظفه من الشارع ليدخلها الإجماع، و يكشف عن قول الإمام عليه السلام، بل هي - على فرض ثبوتها - من الأحكام العرفيه. و كيف؟ فإجماع العلماء - من حيث كونه إجماع العلماء لا - يرتبط بالمقام و لا حجّيه فيه، لعدم كشفه عن قول الإمام عليه السلام، الّذى هو مناط الحجّيه، لعدم كون المسأله من الأمور الموظفه التى يكون بيانها من شأن الإمام عليه السلام.

نعم، لو أريد به إجماع أهل اللسان، فهو مع ثبوته يصلح دليلا.

لكن الكلام أوّلا - فى تحقّقه، و ثانيا - فى تسميته إجماعا، فإنّه خلاف الاصطلاح، فإنّ المصطلح عليه هذا اللفظ إنّما هو اتفاق العلماء، من حيث كونه اتفاقهم.

و أضعف من ذلك، دعوى الإجماع على العمل بظواهر الكتاب، و السنّه، فإنّه مع كونه مردودا بما عرفت فى الإجماع القطعى من عدم ارتباطه بالمقام، يرد عليه أنّ القدر

ص: ١٣٩

[المتيقن من ذلك] (١) على تقدير تسليمه و صلاحيته لكونها دليلا على المدعى، إنّما هو اعتبار ظواهر الكتاب و السنه فحسب، فلا يثبت تمام المدعى، كظواهر المحاورات العرفيه و الأقارير و الدعاوى و نحوها أيضا.

نعم يمكن الاستدلال بالإجماع على تقدير ثبوته، فيما إذا فرغنا عن اعتبار الظواهر عند العرف و العقلاء، ثم أردنا اعتبار ذلك شرعا أيضا بدليل الإجماع، بأن يتمسك به على إمضاء الشارع لطريقهم.

لكن هذا أيضا لا يستقيم للقطع بعدم انفراد الشارع فى طريقه محاوراته، و مخالفه طريقته لطريقه أهل العرف فى محاوراتهم، و هذا ضرورى لا حاجه فى إثباته إلى الاستدلال.

السابع: ما ذكره الشيخ محمد تقى (٢) (قدّس سرّه)، مما حاصله أنّ فائده الوضع فى غير المشتركات إنّما هى تأديه المعنى المقصود بسهولة، و هذا إنّما يحصل إذا جعل الواضع الألفاظ بأنفسهما كافيه فى تأديه المعانى الموضوع لها تلك الألفاظ، من غير حاجه إلى ضميمة قرينه، و لأنّه تطويل بلا طائل، و الغالب فى الاستعمالات النّظر إلى تلك الفائده و مراعاتها، فإذا صدر اللفظ الموضوع لمعنى مجردا عن القرينه الصارفه، فمقتضى الغلبه كون المتكلم مريدا للحقيقه فإنّ إرادتها من هذا اللفظ الموضوع لها مجردا عن القرينه هى الفائده المذكوره، هذا حاصل ما استفدنا من كلامه قدّس سرّه.

لكن يرد عليه أنّ الغلبه المذكوره إنّما تقتضى كون المتكلم مقتصرًا بذلك اللفظ وحده عند إرادته الحقيقه، و أمّا إذا تعلق غرضه بإرادته المجاز، فالغلبه لا تنفى احتمالها.

نعم لو ثبت من الواضع أيضا عدم جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى بلا قرينه، و كان الغالب مراعاة ذلك، فهذا يفيد أنّ المقصود هو الحقيقه.

و الحاصل أن مرجع الغلبه التى ادعاها، أنّ الغالب- فيما إذا كان المتكلم فى مقام إرادته الحقيقه- إطلاق اللفظ مجردا عن القرينه الكاشفه عن الحقيقه، و لا ريب أنّ هذه لا تنفع- فى المقام للشك- فى كونه مريدا لها، فيكون الاستدلال بتلك الغلبه على كونه مريدا لها دوريا، كما لا يخفى.

نعم، لو ثبت أنّ الغالب- فيما إذا أطلق اللفظ مجردا عن القرينه الصارفه-

١- فى الأصل (القدر بذلك) و ما أثبتناه هو الصحيح.

٢- هدايه المسترشدين: ٣٨.

ص: ١٤٠

إرادته الحقيقه، فهذه تنفع فى المقام.

هذا كلّه مضافا إلى أنّه لو ثبت هنا غلبه تفيد إرادته الحقيقه، فهى إمّا أن تفيد القطع، و إمّا أن تفيد الظن.

أمّا على الأوّل: فهى مخرجه لما نحن فيه عن الفرض، لأننا نتكلم فى اعتبار أصله الحقيقه، مع كونها من الظنون، فإذا فرضنا وجود مثل هذه الغلبه، فالاستدلال بها على اعتبارها- مع فرض كونها ظنيّه- خارج عن طريقه العقلاء، لعدم الارتباط بين الدليل و المدلول.

و أمّا على الثانى: فلا ريب أنّه لم يقدّم دليل خاص على اعتبار الظن الحاصل من الغلبه فى المقام.

نعم يمكن القول به بناء على ثبوت الانسداد فى الأحكام الشرعيه، لكن أصله الحقيقه- حينئذ- مستنده إلى هذا الظن، و ليست من الظنون الخاصه، فتخرج عن مفروض الكلام فى المقام، فإنّ الفرض إثبات اعتبارها بالخصوص، بحيث لا يتوقف اعتبارها على ملاحظه مقدمه الانسداد، هذه جمله ما ذكره من الوجوه، و قد عرفتها بما فيها.

و التحقيق فى الاستدلال أن يقرر هكذا: إنّّه إذا أطلق اللفظ مجردا عن القرينه، كما هو المفروض، فإن علم بإرادته المتكلم للمعنى الحقيقى فلا- كلام، و هو خارج عن محل البحث، و إن شك فى إرادته له- حينئذ- فمنشأ الشك أحد الوجوه على سبيل منع الخلو:

الأوّل: احتمال أن لا يكون المتكلم فى مقام التفهيم، و هذا يتصور على وجوه:

الأول: أن يتعلق غرضه بنفس اللفظ لغرض من الأغراض العقلانيه، كما في الأوامر الابتلائيه.

الثاني: أن لا يكون له غرض صحيح أصلا، بل إنما تكلم به عبثا و سفها.

الثالث: أن يكون اللفظ صادرا منه سهوا أو غفله و من غير شعور إليه.

الثاني: احتمال أن يتعلق غرضه بتفهم المعنى المجازي، بمعنى أنه في مقام التفهيم، لكن أراد من اللفظ المجرد المعنى المجازي، و هذا أيضا يتصور على وجهين:

الأول: أن يكون تركه ذكر القرينه لغفله منه.

الثاني: أن يكون ذلك لتعمده عليه مع التفاته إلى الاحتياج إلى القرينه.

الثالث: احتمال تعلق غرضه بتفهم المعنى المجازي في أول الأمر، لكن حصل

ص: ١٤١

له البداء عن إفادته بعد ذكر اللفظ.

و بعبارة أوضح: إنه كان قبل تكلمه بهذا اللفظ مريدا لتفهم المعنى المجازي، فأطلق اللفظ، و كان حين إطلاقه [مريدا ل] ذكر القرينه أيضا، لكن بعد إطلاقه حصل له البداء عن إفادته، و صرف افادته عنه.

فإذا عرفت تلك الاحتمالات الموجه للشك في إرادته الحقيقيه.

فنقول: لا- شك و لا ريب أنه إذا كان المتكلم عاقلا شاعرا، كما هو مفروض البحث، فكل تلك الاحتمالات منفيه في حقه ببناء العقلاء، و السيره القطعيه من كآفه أهل اللسان في محاوراتهم، بحيث لا يلتفتون إلى شىء منها، و لا يتوقفون في حمل اللفظ على حقيقته- حينئذ- بواسطة واحد منها، بل الأصل المسلم المقرر عندهم، حمل كل كلام صادر من كل متكلم عاقل شاعر على كونه لأجل التفهيم، و أيضا كون غرضه متعلقا بإفاده المعنى لا بمجرد اللفظ، و أيضا الأصل المقرر- عندهم- البناء على عدم سهوه، أو غفلته بوجه من الوجوه، و كذا الأصل المسلم عندهم البناء على استمرار إرادته، و عدم الالتفات إلى احتمال البداء، و كذا الأصل المقرر عندهم، البناء على عدم تعمده لترك القرينه، المخل بتفهم المراد، بل هذا الأصل قام البرهان العقلي القطعي الفطرى على اعتباره، بحيث يحصل بملاحظته القطع بعدم تعمده لترك القرينه، و تقرير هذا البرهان من وجهين:

الأول: أنه مع كون المتكلم مريدا للمعنى المجازي، فلا ريب أن تركه القرينه عمدا نقض لغرضه الداعي إلى إطلاق نفس اللفظ، و لا ريب أن نقض الغرض من العاقل قبيح عقلا.

الثاني: أنه لا- ريب أن إرادته كل فعل- مع عدم المانع منه- عله تامه لايجاده، فإذا فرضنا أن المتكلم في مقام تفهم المعنى المجازي، و أنه تعلق إرادته بذلك، و المفروض في المقام عدم المانع له من ذكر القرينه، فلا يمكن و إرادته هذه على حالها أن

يترك القرينه تعمداً، لأنه موجب لتخلف المعلول عن علته، و هو مستحيل ذاتا عند العقل، فإنّ التفهيم الذي هو المعلول لا يتم، و لا يوجد إلاّ بذكر القرينه، فتركها مستلزم للمحذور المذكور، فالوجه الأوّل راجع إلى الاستحاله العرضيه الناشئه من القبح، و الثاني راجع إلى الاستحاله الذاتيه الناشئه عن استلزام تخلف المعلول عن علته.

فبهذين الوجهين ظهر أنّه لو انحصر منشأ الشك في إرادته الحقيقيه في احتمال تعمد المتكلم بترك القرينه، يحصل القطع بإرادته الحقيقيه، و أنّ الشك يكون بدوياً، و إذا

ص: ١٤٢

التفت إلى أحد الوجهين المذكورين يحصل القطع بإرادته الحقيقيه.

و كيف كان: فإذا عرفت أنّ الأصل المقرر- المسلم عند العقلاء، و أهل اللسان- البناء على عدم كل من الاحتمالات المذكوره، مع قيامها- أي قيام تلك الاحتمالات- في محاوراتهم في مثل المقام، أي فيما إذا أطلق اللفظ مجرداً عن القرينه، مع تمكنهم من السؤال و الفحص عنها، فثبت أنّ أصله الحقيقيه من الظنون المعبره التي لا يتوقف الركون إليها على ثبوت الانسداد في الأحكام.

نعم بعض تلك الاحتمالات، و إن كان بدوياً، لكن كلها ليست كذلك، بل أكثرها مستمره، غاية الأمر أنّ العقلاء لا يعتنون بها، لا أنّهم لا يحتملونها، حتى يقال:

إنّه خارج عن محل البحث، و لا ريب أنّ النتيجة تابعه في الظنيه و القطعيه لأخس مقدماتها، فإذا صار بعض مقدمات حمل اللفظ على حقيقته الذي هو النتيجة في المقام ظنيه، فهو تابع لها، فيصير ظنياً بالظن المعبر، لحصول الظن به- من الظنون المعبره خاصه.

و الحاصل: أنّه بعد ما ثبت أنّ مقدمات أصله الحقيقيه من الظنون الخاصه، الغير المتوقفه على الانسداد، فتكون هي أيضاً من الظنون الخاصه فثبت المطلوب.

هذا، و لكن للنفس فيه تأملا- و تزلزلا- فإنّ العقلاء، و أهل اللسان، و إن كانوا لا يتوقفون في حمل اللفظ على حقيقته في مقام الشفاه عند تجرّده عن القرينه، بل استقرت طريقتهم على حمله عليها- حينئذ- بحيث لا يوجب أحد من الاحتمالات المذكوره توقفهم في فهم المراد، لكن لا- ريب أنّ تلك الاحتمالات لبعدها غاية البعد، كانت بحيث يحصل القطع بعدمها غالباً، بحيث يكون احتمالها لمجرد الإمكان العقلي، مضافاً إلى قيام البرهان العقلي على استحاله بعضها، كما عرفت، فحينئذ فالخطب في إثبات سيرتهم على حمل اللفظ على حقيقته مجرداً عن القرينه، مع قيام تلك الاحتمالات، أو بعضها بحسب الواقع و بحسب اعتقادهم.

و بعباره أخرى، إثبات أنّهم يكتفون بظاهر اللفظ، مع عدم القطع بكونه مراداً، بسبب بقاء واحد من الاحتمالات، مع تمكنهم من تحصيل القطع بالسؤال، و إن كانت إرادته مظنونته، فإنّ هذه الصوره أقوى صور كون الظاهر غير معلوم المراد، و لا يبعد دعوى ثبوت ذلك في تلك الصوره المذكوره، و أمّا في غيرها من صورتى الشك بإرادته الحقيقيه، أو الظن بعدم إرادتها، فدون إثباته

فيهما خرط القتاد، إذ من المعلوم أنّ الأصل المذكور- أى أصاله الحقيقه- ليس من الأحكام التعبيديه المأمور بها من

ص: ١٤٣

الشارع، بل هي من القواعد العرفيه فى محاوراتهم، و لا مريه أنه لا يعقل تعييد العقلاء بمجرّد الشك من دون أمر لهم، كما هو المفروض، فكيف بما إذا كان الظن على الخلاف، و كيف كان فيمكن دعوى ما ذكر فى الصوره الأولى، فإنّ بناء العقلاء على العمل بالظن فى أمورهم. و أمّا فى الأخيرين فلا.

و إن شئت توضيح الحال، فارجع إلى العرف فيما إذا أمر المولى عبده بقتل ولده، أو تخريب داره، و غير ذلك من الأمور العظيمة، و شك العبد فى كون المراد ظاهر هذا الخطاب، و لم يستفد من المولى، مع تمكنه منه، ففعل بمقتضى ظاهر اللفظ الذى كان مشكوك الإراده عنده، ثم انكشف أنّ مراد المولى كان غير ذلك الظاهر، فلا ريب أنّ بعد اطلاع العقلاء على كون العبد شاكا فى ذلك عند سماع الخطاب، و امثل شاكا، فهم لا يرتابون فى استحقاقه الذم و استحقاقه العقاب من مولاه. و لو كان ظاهر اللفظ حجه، من دون تقييده بالقطع، أو الظن بإرادته، لما كان للمولى عقابه و ذمه، و لو عاقبه يقبحه العقلاء، و قد عرفت خلافهما.

و من هنا ظهر ضعف القول باعتبار الأصل المذكور من باب الظن النوعى، فإنّ الظن النوعى شك فعلا فى بعض صوره، مضافا إلى اجتماعه مع الظن بالخلاف، بل ملاحظه تلك الأمثله توقفنا عن دعوى ما ذكر فى الصوره الأولى أيضا.

و كيف كان، فإثبات ذلك، و لو فى الصوره الأولى، فيما إذا لم يحصل العلم بكون الحقيقه مراده، و لو مع الظن بإرادتها، مع التمكن من السؤال- كما هو المفروض- مشكل غاية الإشكال، فيشكل التمسك ببناء أهل اللسان، و استقرار سيرتهم على حمل الألفاظ على حقائقها مجردة عن القرينه فى محاوراتهم الشفاهيه، لما عرفت من أنّ الغالب حصول القطع لهم بالمراد حينئذ، بحيث يشدّ الشك فيه غاية الشذوذ، و لم يعلم من حالهم البناء على ما ذكر فى صوره الشك فى كون الحقيقه مراده، و لو مع الظن بإرادتها مع تمكنهم من السؤال، و مع ذلك لا يثبت كون أصاله الحقيقه فى مقام الشفاه من الظنون الخاصه المعتمره.

فإن قيل: إنّنا نجد فى العرف أنّه لو أمر المولى عبده بشىء، فترك العبد الإتيان بذلك الشىء معتذرا، بأنّى لم أتيقن بكون الظاهر مرادا، لم يعذر و يستحق الذم و العقاب عند العقلاء قطعا، فلو كان اعتبار الظهور اللفظى و أصاله الحقيقه متوقفا على العلم، لما كان وجه لذمه و عقابه.

قلنا: إنّ ذمه و استحقاقه العقاب- حينئذ- لأجل ظهور كذبه فى- دعواه

ص: ١٤٤

عدم العلم، فإنّ منشأ احتمال خلاف إرادته الحقيقه- كما عرفت- يكون بمثابة من الضعف، لندرته و شذوذه، بحيث يحصل القطع بعدمه.

فإن قلت: إنّنا نرى أنّه لو علم صدق العبد فى مقالته، بحيث صدقه المولى أيضا لصحّ ذمه و عقابه أيضا.

قلنا: إنَّ صحتهما حينئذ، لأجل تقصير العبد في فهم مراد المولى مع تمكنه من السؤال بسهولة، فلما لم يحتط، مع تمكنه منه، فصحتهما لذلك، لا- لأجل كون الظاهر حجه عليه، فظهر أنَّ الظاهر حينئذ ليس حجه لا للمتكلم ولا عليه، ولا للمخاطب ولا عليه.

فإن قيل: إنَّ العدى ذكرته من وجوب الاحتياط و السؤال- عند طروء الإجمال- في كون الحقيقة مراده تخريب لما بنى عليه المحققون، من الرجوع إلى أصالة البراءة فيما إذا كانت الشبهه من جهة إجمال النص، إذ مقتضى ما ذكرته وجوب الاحتياط ثمّه.

قلنا: أولًا- إنَّ بناءهم على ما ذكرت في غير ما نحن فيه، فإنّه مختص بالخطابات الغيبية، و العدى ذكرنا إنّما هو في الخطابات الشفاهية، ولا تنافي ولا تخريب.

و ثانيا: إنَّ العمل بأصالة البراءة مطلقا موقوف على الفحص عن المعارض، ثم بعد اليأس منه يرجع إليها، و ذلك إنّما يتصور في الخطابات الغيبية، و أمّا في الشفاهية التي هي محلّ الكلام، فلا ريب أنّه بعد الفحص يتبين الحال، و يحصل القطع بالواقعه، فلا مجرى بعده لأصالة البراءة، هذا بخلاف الخطابات الغيبية، فإنه لا يحصل القطع غالبا، فيبقى لها المجال فيها.

و كيف كان، فحال المخاطب- في الخطابات الشفاهية- في وجوب السؤال عليه عن الواقعه من المتكلم، نظير حال أهل الجاهلية الذين كانوا في أول بعث الرسول صَلَّى الله عليه و آله و سلّم في وجوب رجوعهم إلى النبي صَلَّى الله عليه و آله و سلّم في أخذ معالم دينهم منه صَلَّى الله عليه و آله و سلّم فيما إذا احتملوا حكما جديدا، فإنهم مع أنّ الشبهه في حقهم بدويه لم يجز لهم التقاعد عن السؤال، و الرجوع إلى البراءة الأصليّة إجماعا، و ضروره من الدين، بل كان يجب عليهم الرجوع، و السؤال عن حقيقه الحال عند قيام الاحتمال.

ص: ١٤٥

و النكته في ذلك كله ما ذكرنا من توقف العمل على البراءة الأصليه على الفحص عن المعارض، و عن حقيقه الحال، و لما كان الحال يتبين بالسؤال للمخاطب فيما نحن فيه، و للمكلمين في ذلك الزمان، فلم يبق بعده مجرى لها حتى يرجع إليها.

هذا تمام الكلام في اعتبار أصاله الحقيقه بالنسبه إلى حال التخاطب في حق المشافه الذي هو المخاطب.

و أمّا غيره، فمع قطعه بعدم القرينه المكتنف بها الكلام حال الخطاب، فهي معتبره، في حقه أيضا، سواء كان ذلك الغير حاضرا في مجلس الخطاب أو غائبا عنه، فإنّ الأصول المتقدمه- كما عرفت- تفيد كون الحقيقه مراده للمتكلم عند تجرد اللفظ عن القرينه، فإذا قطع الغير بتجرده عنها حال التخاطب، تفيد تلك الأصول المعتبره ما أفاده للمخاطب، من كون الحقيقه مراده، فيرتب الغير- حينئذ- ما يترتب على إرادته الحقيقه من الأحكام، هذا كله فيما إذا قطع بعدم القرينه.

و أمّا إذا احتملت، فاعتبار أصاله الحقيقه حينئذ مبنّى على اعتبار أصاله عدم القرينه، فإنّ الأصول المتقدمه لا تقتضى كون الحقيقه مراده حينئذ، فإنّها إنّما تقتضى ذلك في صورته القطع بعدم القرينه، و أمّا مع احتمالها فلا، لأنها لا تمنع عن إرادته غيرها

مع نصب القرينه، فمعه كيف يجوز اقتضاؤها لنفي هذا الاحتمال؟ فإنّ كون المتكلم - في مقام التفهيم، أو عدم غفلته، أو عدم تعمّده على ترك القرينه أو عدم بدء له - لا يقتضى شىء منها عدم إرادته المجاز مع القرينه.

و الحاصل: إنّ احتمال عدم إرادته الحقيقيه ناشئ من وجوه:

الأوّل: أن لا يكون المتكلم في مقام التفهيم و إرادته المعنى من اللفظ.

الثانى: كونه مريدا للمجاز مع سهوه أو غفلته عن نصب القرينه.

الثالث: كونه مريدا له، مع تعمّده على عدم نصبها، إمّا سفها أو لبدء حدث له.

الرابع: كونه مريدا له، مع نصبه للقرينه، مع اختفائها على غير المتكلم.

و لا ريب أنّ الأصول المتقدمه إنّما تفيد نفي احتمال الوجوه الثلاثه الأولى.

و أمّا الأخير فلا بدّ من نفي احتماله: إمّا بالقطع، أو بالأصل، فلمّا كان مفروض الكلام عدم القطع، فيتوقف نفي الأصل المذكور على اعتبار أصاله عدم القرينه، و ستعرف الكلام فيها مفصّلا إن شاء الله.

و من الظنون اللفظيه التي قام القاطع على حجيتها - في الجملة - أصاله عدم القرينه

ص: ١٤٦

، و يراد بها البناء على عدم القرينه عند احتمالها، و إنّما خصّصناها بالبحث، مع أنّها كسائر الأصول المتوقف عليها أصاله الحقيقيه، لأنّه لا خلاف - ظاهرا - في اعتبار غيرها من الأصول المتقدمه، و إنّما الخلاف فيها.

فقول: الأكثرين، و منهم شيخنا الأستاذ دام ظلّه على اعتبارها مطلقا (١).

و يظهر من المحقق القمى (٢) (قدس سره) و من المعالم (٣) أيضا على أظهر الاحتمالين فيه التفصيل بين من قصد إفهامه، و بين من لم يقصد، باعتبارها للأوّل و بعدهم للثانى.

و المحكى عن ظاهر بعض، و المحتمل من كلام صاحب المعالم التفصيل بين المشافه، و بين الغائب، باعتبارها للأوّل، دون الثانى.

حجه القول الأوّل: الاتّفاق من العلماء، و أهل اللسان فى كل زمان على اعتبارها مطلقا، غايه الأمر أنّ بناءهم على الفحص فى الخطابات الغيبية، لكنهم بعده لا يتوقفون فى حمل اللفظ على حقيقته لأجل احتمال القرينه، بل يبنون على عدمها حينئذ، و يحملون اللفظ على حقيقته.

وَأَلْهَى يُمْكِنُ أَنْ يُوجِّهَ بِهِ التَّفْصِيلَ الْأَوَّلَ، مَا ذَكَرَهُ شَيْخُنَا الْأَسْتَاذَ (دَامَ ظِلُّهُ) مِنْ تَسْلِيمِ الْإِتِّفَاقِ فِيمَا إِذَا كَانَ احْتِمَالُ الْقَرِينَةِ مِنْ جِهَةِ احْتِمَالِ الْغَفْلَةِ عَنْهَا، فَحَيْثُذُ بَيْنَى عَلَى عَدْمِهَا، لِأَصَالَةِ عَدَمِ الْغَفْلَةِ، فَإِنَّهَا، كَمَا كَانَتْ مَعْتَبَرَةً بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ، فَكَذَلِكَ مَعْتَبَرَةً بِالنِّسْبَةِ إِلَى غَيْرِهِ، وَ أَمَّا إِذَا كَانَ الْإِحْتِمَالُ الْمَذْكُورَ نَاشِئًا مِنْ احْتِمَالِ اخْتِفَاءِ الْقَرِينَةِ، لِعُرُوضِ مَانِعٍ غَيْرِ الْغَفْلَةِ، فَلَا اتِّفَاقَ حَيْثُذُ، فَيَتَوَقَّفُ اعْتِبَارُهَا- حَيْثُذُ- عَلَى إِثْبَاتِ الْإِنْسِدَادِ فِي الْأَحْكَامِ، فَيُخْرِجُ عَنْ مَحَلِّ الْكَلَامِ، فَإِنَّهُ فِي إِثْبَاتِ كَوْنِهَا مِنَ الظُّنُونِ الْمَخْصُوصَةِ الْغَيْرِ الْمَتَوَقَّفِ اعْتِبَارُهَا عَلَى الْمَقْدَمَةِ الْمَذْكُورَةِ.

وَأَمَّا التَّفْصِيلُ الثَّانِي، فَهَذَا التَّوْجِيهُ أَنْسَبَ لَهُ مِنْهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى التَّفْصِيلِ

١- فَرَائِدُ الْأُصُولِ ٤٢، ٤٣ فِي الْجَوَابِ عَنْ تَفْصِيلِ الْمُحَقِّقِ الْقَمِّيِّ فِي حَجِّيهِ ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ.

٢- الْقَوَانِينُ ج ١: فِي آخِرِ مَسْأَلِهِ حَجِّيهِ الْكِتَابِ: ٣٩٨، ٤٠٣ عِنْدَ قَوْلِهِ وَ مِنْ جَمِيعِ ذَلِكَ ظَهَرَ أَنَّ حَجِّيهِ ظَوَاهِرِ الْقُرْآنِ الْإِخْ وَ كَذَا فِي أَوَّلِ مَسْأَلِهِ الْاجْتِهَادِ وَ التَّقْلِيدِ ج ٢: ٣٠٦، ٣٠٧ عِنْدَ قَوْلِهِ: فَإِنِ قُلْتَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّهُ ظَاهِرُ الْكِتَابِ مِثْلًا وَ هُوَ حُجَّةٌ إِجْمَاعًا الْإِخْ فَرَاغَ فَإِنَّ مَا أَفَادَهُ فِي هَذَا الْمَبْحَثِ الْأَخِيرِ دَالَ عَلَى التَّفْصِيلِ الْمُنْسُوبِ إِلَيْهِ بِنَحْوِ أَوْضَحَ.

٣- مَعَالِمُ الْأُصُولِ: ١١٢ أَصْلٌ مَا وَضَعَ لِخَطَابِ الْمَشَافَهَةِ الْإِخْ، بِضَمِّ مَا أَفَادَهُ فِي مَبْحَثِ خَيْرِ الْوَاحِدِ: ١٩٣ حَيْثُ قَالَ: لِأَنَّا نَقُولُ أَحْكَامَ الْكِتَابِ كُلِّهَا مِنْ قِبَلِ خَطَابِ الْمَشَافَهَةِ وَ قَدْ مَرَّ أَنَّهُ مَخْصُوصٌ بِالْمَوْجُودِينَ فِي زَمَانِ الْخَطَابِ الْإِخْ.

ص: ١٤٧

السَّابِقِ، فَحَيْثُذُ يَنْبَغِي تَوْجِيهُ بِهَذَا الْوَجْهِ أَيْضًا.

وَ وَجْهُ الْأَنْسَبِيِّ سَلَامَتِهِ- حَيْثُذُ- عَمَّا أوردَ شَيْخُنَا الْأَسْتَاذَ عَلَيْهِ- عِنْدَ تَوْجِيهِ- التَّفْصِيلِ الْأَوَّلِ مِنْ عَدَمِ جَرِيَانِهِ فِي حَقِّ غَيْرِ الْمَشَافَهَةِ وَ إِنْ قَصِدَ إِفْهَامَهُ.

وَ كَيْفَ كَانَ، فَفِي كُلِّ مِنَ الْوَجْهَيْنِ نَظْرٌ:

أَمَّا الْأَوَّلُ: أَعْنَى حُجَّةِ الْمَشْهُورِ، فَلِأَنَّهُ لَمْ يَتَحَقَّقْ لَنَا الْإِتِّفَاقُ الْمَذْكُورُ فِي صُورِهِ الْمَشَافَهَةِ، بِأَنَّ يَكْتَفِي أَهْلَ اللِّسَانِ فِي مَقَامِ الشَّفَاهِ بِظَاهِرِ اللَّفْظِ، مَعَ احْتِمَالِ إِرَادَةِ خِلَافِهِ، وَ اخْتِفَاءِ الْقَرِينَةِ لِأَجْلِ الْغَفْلَةِ عَنْهَا مِنْ دُونِ سَوْأَلِ، مَعَ التَّمَكُّنِ مِنْهُ بِلا مَشْقَةٍ، مَعَ أَنَّهُ لَا يَتَعَقَّلُ التَّعَبُّدَ بِالشُّكِّ مِنَ الْعَقْلَاءِ مِنْ دُونِ أَمْرٍ لَهُمْ عَلَيْهِ، كَمَا هُوَ الْمَفْرُوضُ.

كَيْفَ كَانَ، فَنَحْنُ نَسَلِّمُ أَنَّ عَمَلَ أَهْلِ اللِّسَانِ- فِي مَحَاوِرَاتِهِمْ الْخَارِجِيَّةِ- عَلَى حَمْلِ اللَّفْظِ عَلَى حَقِيقَتِهِ مِنْ دُونِ تَوْقُفٍ، لَكِنَّهُ لَمْ يَعْلَمَ مِنْ حَالِهِمْ أَنَّ ذَلِكَ لِأَجْلِ حُصُولِ الْعِلْمِ لَهُمْ، نَظْرًا إِلَى بَعْدِ احْتِمَالِ الْغَفْلَةِ، بِحَيْثُ يَحْصُلُ الْقَطْعُ بِعَدَمِهَا عَادَةً، وَ يَكُونُ احْتِمَالُهَا مَجْرَدَ الْإِمْكَانِ الْعَقْلِيِّ، أَوْ أَنَّهُ مَعَ قِيَامِ احْتِمَالِ الْغَفْلَةِ.

وَ تَمَامِ الْخُطْبِ إِنَّمَا هُوَ بِإِثْبَاتِ الْإِحْتِمَالِ الثَّانِي، وَ لَوْ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ.

وَ مِنْ هُنَا ظَهَرَ انْدِفَاعُ مَا لَوْ قِيلَ بِعَدَمِ قَبُولِ الْإِعْتِذَارِ مِنَ الْعَبْدِ فِي تَرْكِهِ الْعَمَلَ بِظَاهِرِ الْخُطَابِ الصَّادِرِ مِنْ مَوْلَاهُ بِاحْتِمَالِ إِرَادَةِ

خلافه، و غفلته عن فهم القرينه، لما قد عرفت من الجواب عن ذلك في أصاله الحقيقه.

و حاصله كما- هنا- إجمال جهه البناء، بأنّه هل هو من جهه حصول العلم عاده، فلا يسمع دعوى العبد و اعتذاره، أو من جهه قيام الظاهر حجه عليه مع احتمال إرادته خلافه، و اختفاء القرينه، فإذا لم يثبت ذلك في بعض الموارد، فلا يمكن القول باعتبار الأصل المذكور مطلقا.

نعم الإنصاف ثبوت ذلك في الخطابات الغيبية، كما سيجيء بيانه، لكنّه لا يكفى في دعوى الإطلاق.

و أمّا الوجه الثانى: فظهر الجواب عنه ممّا قرّنا في الجواب عن الأوّل، من عدم ثبوت سيره أهل اللسان- مع التمكن من تحصيل العلم بالسؤال بلا مشقه- على العلم بأصاله عدم القرينه، و البناء على عدم الغفله مع احتمالها، فظهر بطلان التفصيلين كليهما.

أمّا الأوّل منهما: فلأن المدعى فيه إثبات اعتبار أصاله الحقيقه عند الشك بالنسبه إلى من قصد إفهامه، سواء كان مشافها أو غائبا.

ص: ١٤٨

و أمّا الثانى: فالاختصاص دعوى اعتبارها بخصوص المشافه، و قد عرفت عدم اعتبارها في حق المشافه، و ركونه إليها عند الشك مع التمكن من تحصيل العلم، كما هو مفروض البحث.

هذا مضافا إلى ما يرد على الأوّل، من عدم ارتباط إجماع العلماء بما نحن فيه، إذ ليس الغرض إثبات اعتبارها تعبدا.

اللهم إلّا- أن يقال: إنّه مع ثبوت اتفاقهم، فهو يكشف عن جبلتهم على العمل بها، و استقرار طريقتهم العرفيه عليه، نظرا إلى أنّ اختلاف أمذقتهم و آرائهم- غاية الاختلاف- يمنع من الاتفاق عاده، لو لا اقتضاء جبلتهم ذلك.

مضافا إلى ما يرد على الوجه الثانى في الاستدلال به على التفصيل الأوّل، من اقتضائه عدم اعتبار الأصل المذكور بالنسبه إلى الغائب مطلقا، و إن قصد إفهامه، نظرا إلى أنّ مبنى التفصيل على استناد الأصل إلى أصاله عدم الغفله فيعتبر، و على استناده إلى استصحاب عدم القرينه، فلا.

و كيف كان، فالتحقيق- في المقام- التفصيل بين المشافه و الغائب، باعتباره للثانى، دون الأوّل، عكس التفصيل الثانى، و الدليل على ذلك:

أمّا على عدم اعتباره للأوّل، فيما عرفت من عدم ثبوت بناء أهل اللسان على العمل به في حال الشفاه، مع التمكن من تحصيل العلم بلا مشقه.

و أمّا على اعتباره للثانى فإجماع العلماء على العمل به في الخطابات الغيبية، مع التمكن من تحصيل العلم بعد الظن بعدم القرينه، بحيث لا- يتوقفون عن العمل، و حمل الخطاب على حقيقته باحتمال القرينه بعد الفحص عن مظانها، فإنّ اتفاقهم- مع اختلاف أمذقتهم- يكشف عن استقرار طريقتهم العرفيه على ذلك، و إجماع أهل اللسان، و بناء العقلاء في كل زمان على ذلك.

ولا- يرد عليه ما أوردنا على اعتبار الأصل في الخطابات الشفاهيه، من أنّ عملهم لعلّه لحصول العلم بعدم القرينه، لأنّ القطع حاصل بأنّ الغالب في الخطابات الغيبه التي يعملون بطواهرها عدم حصول العلم، وقيام احتمال القرينه، و لو بعد الفحص.

لا يقال: إنّ حاصل ما ذكرت دعوى اعتبار الأصل المذكور من جهه الانسداد، فلا يكون من الظنون الخاصه.

لأنّنا نقول: نحن نسلمّ الانسداد، لكن ليس كل ظن يكون اعتباره من جهه الانسداد ظنّا مطلقا، فإنّ المراد بالظن المطلق في المقام ما ثبت اعتباره لأجل انسداد باب

ص: ١٤٩

العلم بكل (١) الأحكام الشرعيه، و إن كان مفتوحا في نفس الألفاظ، و الانسداد الذي نحن نسلمّه إنّما هو في نفس الألفاظ، مع قطع النظر عن الأحكام الشرعيه، و هذا لا- يوجب كونه ظنا مطلقا، فإنّ الحكمه في اعتبار جميع الأصول العقلانيه هو الانسداد الغالبى، لفظيه كانت، كما في الأصول المعروفه في المقام، من أصاله عدم الغفله، و عدم السهو، و عدم السفه، و غيرها، أو عمليه كالاستصحاب، و أصاله البراءه- بناء على اعتبارهما- من باب الظن، و كالظن بالأمر المستقبه، كالظن بالسلامه فإنّه أيضا من الظنون المعتمره العقلانيه، و الحكمه في اعتباره إنّما هو انسداد باب العلم بالأمر المستقبه غالبا، فذلك دعاهم على البناء عليه في جميع أمورهم.

ثمّ إنّ لا يرد علينا- حينئذ- أنّه كيف يمكن تعيّد العقلاء بغير العلم في مورد يتمكّنون منه، كما في بعض الموارد، فإنّ المدعى ثبوت الانسداد في الغالب، فهو اعتراف بانتقاضه في بعض الموارد فيرد المحذور.

و توضيح دفعه: إنّ لا ريب أنّه ليس لحصول العلم أسباب منضبطه، في مقام استكشاف المرادات، بل أسبابه- في المقام- هي الخصوصيات اللاحقه لخصوص المقامات.

هذا بخلاف مقام استكشاف الأوضاع، فإنّه- كما عرفت- له أسباب منضبطه، كالتبادر، و عدم صحه السلب، و غيرهما من الأسباب، بحيث لا يختص إفادتها العلم لشخص، دون شخص، أو حال دون حال، فلذا تعرّضنا للبحث عن صغرياتّها تمه، و تركنا البحث عنها فيما نحن فيه، لعدم دخولها في المقام تحت ضابط قانوني، فإذا ثبت أنّها ليس لها ضابط في المقام، فلا يختص صوره بإمكان تحصيل العلم، حتى يجب تحصيله فيها، إذ ربما يحصل العلم في بعض الصور لأحد و لا يحصل لغيره ذلك في ذلك البعض، و ربما يحصل لشخص واحد في حال دون أخرى.

و كيف كان، فحصول العلم في بعض صور المقام اتفاقى، لا يدخل تحت قانون حتى يجب تحصيله، و التكلف و تحمل المشقه في جميع الموارد، لأجل احتمال خصوصيه مفيده للعلم في بعضها، موجب لاختلال النظام.

و الحاصل: أنّه إذا كان الدّاعى- إلى البناء على العمل بغير العلم- رفع الحرج و المشقه، و تسهيل الأمور فذلك أمر حسن عند العقل، بل واجب، فلا يرد السؤال

١- كان في الأصل (بعمل) و هو خطأ و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ١٥٠

المذكور أصلاً، لابتناؤه على التعبد بغير العلم، من دون داع إليه، و غرض صحيح يقتضيه، و قد عرفت وجودهما في المقام.

هذا، ثم إنه بقي الكلام في أن اعتبار أصله الحقيقي من جهة أصله عدم الغفله، أو أصله عدم القرينه، على القول بها مطلقاً، أو بأحد من التفاصيل المتقدمه، هل هو على الإطلاق، و من باب الظن النوعي بالمعنى الأعم الشامل لصوره الظن بالخلاف إلى أن يعلم بالقرينه على المجاز، أو من باب الظن النوعي بالمعنى الأخص المختص بغير صوره الظن بالخلاف الشامل لصوره الظن بالوافق، و لصوره الشك بالمعنى المتعارف، أو من باب الظن الشخصي بالمعنى المعروف.

الأكثرين على الأول، لكنهم بين قولين، فالأكثر منهم على ذلك فيما إذا [لم] (١) يكتنف الكلام بشيء يصلح لكونه قرينه اعتمد عليها المتكلم، و أراد المجاز، كما في المجاز المشهور، فإن الشهرة - المكتنف بها اللفظ - تصلح لاعتماد المتكلم عليها، و إرادته المجاز، و كذلك الجمل المتعقبه بقيد يصلح لرجوعه إلى الجميع، أو إلى الأخير خاصه، فإن المشهور في أمثال المقام عدم حمل اللفظ على حقيقته بناء على عدم القرينه.

ثم المشهور منهم التوقف، و عدم حمله على المجاز أيضاً، و بعضهم حمله على المجاز، كأبي يونس، و القول الآخر المقابل لقول الأكثر قول أبي حنيفة حيث إنه حمل اللفظ على حقيقته حينئذ أيضاً.

و كيف كان، فقد عرفت الكلام مفضيلاً في المجاز المشهور، و من الأكثرين الذاهبين إلى التوقف حينئذ الشيخ محمد تقى (٢) (قدس سره) و شيخنا الأستاذ (٣) دام ظلّه.

و المحكى عن أكثر المحققين كما في المفاتيح اختيار الثاني، أي الظن النوعي بالأخص و منهم المحقق الثاني في جامع المقاصد، و المقدس الأردبيلي في مجمع الفوائد، و صاحب المعالم، و صاحب الرياض على ما حكى عنهم في المفاتيح (٤) فإن صاحب المفاتيح (قدس سره) نسب إليهم القول بالظن النوعي

١- زياده يقتضيهما السياق.

٢- انظر هدايه المسترشدين: ٤٠، ٤٦، ٧١، إلا أنه قدس سره قائل بالتوقف في بعض الصور من أقسام المجاز الراجح.

٣- فرائد الأصول: ٤٥.

٤- مفاتيح الأصول ٣٣، ٣٤.

ص: ١٥١

و جعل الثمره بين هذا القول، و بين القول الثالث - أي اعتبار الظن الشخصي - أنه يحمل اللفظ في الأمثله المذكوره، و هي المجاز المشهور و أمثاله على المعنى الحقيقي على هذا القول، و يتوقف على القول الثالث.

أقول: في نسبته (قدس سرّه) هذا القول إليهم نظر، بل منع، فإنّ منهم صاحب المعالم، و لا يخفى أنّ كلامه في آخر مسأله الأمر في الفائده التي ذكرها، التوقف في المجاز المشهور، فهو ظاهر في موافقته للقول الأوّل، و لعلّ غيره من المحققين المذكورين كلماتهم أيضا هكذا، فاستظهر السيّد صاحب المفاتيح منها هذا القول، و كيف كان فنسبه هذا القول إلى صاحب المعالم لا أعرف له وجهها.

و أما غيره فلا بد من الرجوع إلى كلماتهم، فلعله يظهر لنا غير ما ظهر للسيّد المذكور (قدس سره).

و المحكى عن المحقق الخوانسارى (1) والد جمال الدين الخوانسارى (قدس سرهما) اختيار الثالث.

حجه كل واحد من الأقوال، إنّما هي طريقه أهل اللسان، و سيرتهم، فإن كل واحده من الجماعات يدّعون سيره أهل اللسان على طبق القول الذي اختاروه.

و الّذى يقوى في النّظر هو القول الأوّل للأكثر، من حمل اللفظ على حقيقته مطلقا إلى أن يعلم بالقرينه فيما لم يكتنف اللفظ بشىء متصل من حال، أو مقال يصلح لكونه قرينه، فإنّ الّذى نجده نحن من طريقه أهل اللسان- فيما يعتبرون أصاله الحقيقه، و لا- يوجبون تحصيل العلم بالمراد- البناء على حمل اللفظ على ظاهره العرفى، و هو الظاهر الّذى يفهمه العرف من اللفظ مجردا عن القرينه، و إن لم يحصل الظن لهذا الشخص، أو حصل له الظن بالخلاف من الأمور الخارجيه الغير المكتنفه باللفظ، فظهر ضعف القول الثالث.

و لعلّ المحقّق المذكور (قدس سره) نظر إلى الإشكال الّذى أوردناه على اعتبار أصاله الحقيقه في حال التخاطب من عدم تعقل العقلاء التعبد بالشك. و لكن هذا الإشكال يناسب لاختيار التفصيل- ثمه- لا فيما نحن فيه، إذ بعد البناء على اعتبار أصاله الحقيقه، فلا ريب أنّها لا تفيد القطع، بل المراد معها مشكوك، فلا وجه للتفصيل هنا لذلك.

١- لاحظنا نسختين و لكن كانتا ناقصتين و ما عثرنا على نسخه كامله.

ص: ١٥٢

و أمّا القول الثانى فظهر ضعفه من جهه اعتبار عدم الظن بالخلاف. ثمّ إنّ يرد عليه الإشكال أيضا، في حمل اللفظ على الحقيقه في الأمثله المذكوره، لما قد عرفت من أن بناء أهل اللسان على العمل بالظواهر العرفيه، و لا ريب أنه بعد اكتناف اللفظ بشىء متصل يحتمل كونه قرينه، لا يبقى له ظهور عرفى حتى يعمل به.

ثم- ها هنا- تفصيل آخر للسيّد المتقدم- أعنى صاحب المفاتيح (1) (قدس سره)، و هو أنّ احتمال إرادته خلاف مقتضى اللفظ، إن حصل من أماره غير معتبره، فلا يصح رفع اليد عن الحقيقه، و إن حصل من دليل معتبر، فلا يعمل بأصاله الحقيقه، و مثل له: بما إذا ورد في السنه المتواتره عام، و ورد فيها أيضا خطاب مجمل يوجب الإجمال في ذلك العام، و لا يوجب الظن بالواقع.

و الجواب عنه: ما ذكره شيخنا (دام ظلّه) في رسالته في هذا المقام فراجع (2).

و كيف كان، فقد عرفت المختار- في اعتبار أصاله الحقيقه- من اختصاصها بالخطابات الغيبية، و لا- ريب أن أهل اللسان لا يفرقون- حينئذ في العمل بالظاهر العرفي من اللفظ- بين كونه مذنونا أو مشكوكا أو موهوما بغير الظن المعبر على خلافه.

و يكشف عن ذلك الرجوع إلى الفحص عن أحوالهم في مثل المكاتيب، و الرسائل، حيث أنك تراهم يجعلون ظاهر اللفظ حجه، و يرتبون عليه أحكامه من غير أن يتوقفوا، مع الظن الغير المعبر على خلافه.

الأ- ترى أنه لو كتب أحد لآخر مكتوبا، و كتب فيه الشتم و السب على ثالث، فوقع المكتوب بيد ذلك الثالث، فلا يتوقف في جعله حجه على الكاتب، بحيث لو اعتذر الكاتب بأنى لم أقصد من الكتابه الشتم، و إنما قصدت به المشق(٣) لم يسمع منه ذلك، و يصح عقابه عند العقلاء.

هذا،

و من الظواهر اللفظية المجازات المحفوفة بالقرائن

و هذا ما هو المشهور من أن المجازات مع القرائن حقائق ثانويه، أى فى حكمها، و يراد بها وجوب حمل اللفظ عليها، عند الخلو عن الصارف للفظ عن الظهور، الذى حصل له بواسطة قرينه، و لو مع عدم إفاده اللفظ العلم بكون الظاهر مع القرينه مرادا، و هو أى ظهور اللفظ مع القرينه على قسمين:

١- مفاتيح الأصول للسيد محمّد: ٣٦.

٢- فرائد الأصول: ٤٥.

٣- للمشق معان عديده و المعنى المناسب هنا: جذب الكلام و إطاله الرساله و الكتابه.

ص: ١٥٣

أحدهما: ما يرجع إلى أصاله الحقيقه فى نفس القرينه، و هذا فيما إذا كانت القرينه لفظيه.

و ثانيهما: ما يرجع إلى غيرها، و هذا فيما إذا كانت حاله، و وجه رجوعه إلى أصاله الحقيقه- فى القسم الأول- أنه إذا قيل: رأيت أسدا يرمى، و دار الأمر بين كون أسد مجازا فى الإنسان الشجاع، أو كون يرمى مجازا فى رمى التراب، كما هو عاده الأسد الغضبان، فظهور الأسد فى الإنسان الشجاع مستند إلى أصاله الحقيقه فى لفظ يرمى، و هذا القسم من المجاز معتبر عند أهل اللسان بعين اعتبار الحقائق، لأن السبب الداعى إليه، إنما هو متابعه أصاله الحقيقه التى مرّ بيان اعتبارها.

اللهم إلا أن يقال: إن الأدله المتقدمه فى اعتبار أصاله الحقيقه، لا تقتضى أزيد من وجوب حمل اللفظ على مدلوله المطابقى، و أما ترتيب معناه الالتزامى، و هو صرف لفظ آخر عن ظاهره، و كون المراد منه غير الظاهر، مع جريان أصاله الحقيقه فيه أيضا، فلا.

لكنه مدفوع بأن الأصول العقلانيه كلها معتبره عند العقلاء، و أهل العرف فى جميع آثارها- سواء كانت مطابقه، أو التزاميه- و إنما يتصور التفكيك فيما إذا كان الأصل معتبرا من باب التعبد الشرعى، و أما معارضه أصاله الحقيقه فى لفظ آخر لنفسها فى اللفظ المذى يكون قرينه، فهو مدفوع بأن اللفظ لا يكون قرينه إلا بعد كون دلالتة نصا، أو أظهر بالنسبه إلى دلالة اللفظ الآخر، و لا- ريب أنه لا- اعتبار لأصاله الحقيقه بعد تعارض دلالة اللفظ بأقوى منها، بل يكون دلالة ذلك اللفظ وارده على أصاله الحقيقه فى اللفظ، إذا كانت نصا، مع قطعيه سندها و حاكمه عليها إذا كانت ظنيّه فى الجمله.

و كيف كان، فلا- كلام فى تقديم دلالة أحد اللفظين على دلالة الآخر، و جعله قرينه عليه عند التعارض، إذا أحرز كون ذلك اللفظ نصا أو أظهر دلالة، و إنما الإشكال فى المقامات الخاصه فى تشخيص تلك الصغرى، إذ كما يقال: إن (يرمى) فى (أسد يرمى) قرينه على الأسد، فكذلك يمكن القول بالعكس.

و ما ربما يتوهمه بعض: من جعل المتأخر قرينه ممنوع بعدم الأولويه.

و كيف كان، فطريق إحراز الصغرى إنما هو بالرجوع إلى العرف، فكل ما كان من اللفظين أظهر دلالة من الآخر، فهو القرينه.

ثم إنَّ القرينه إذا كان لفظيه، فالظهور المجازى مستند إلى أصاله الحقيقه، كما

ص: ١٥٤

عرفت، و إذا كانت حالیه، فهو مستند إلى تلك الحال، و كما أنه لا- يجوز التأمل فى الاعتماد على ظهور اللفظ فى المعنى المجازى، و حملة عليه فيما إذا كانت القرينه لفظيه، بعد إحراز كونها قرينه، بمعنى كونها أظهر دلالة، فكذلك لا يجوز التوقف فى ذلك، فيما إذا كانت القرينه حالیه، بعد إحراز كون تلك الحال بحيث توجب ظهور هذا اللفظ فى المعنى المجازى عرفا.

أمّا على الأول: فلما عرفت من أنّ مرجع الظهور المجازى- حينئذ- مستند إلى أصاله الحقيقه، و قد عرفت اعتبارها.

و أمّا على الثانى: فلأنّ ما دل على اعتبار أصاله الحقيقه من بناء العقلاء من أهل اللسان، و استقرار سيرتهم فى كل زمان جار فيه أيضا، و ثابت بلا كلام، كما يظهر للمتتبع فى محاوراتهم، و أمّا كون بناء العقلاء دليلا، فهو أمر واضح لا يحتاج إلى الاحتجاج عليه ضروره إمضاء الشارع لبنائهم مطلقا.

ثم إنَّ قرائن المجاز لا- تدخل تحت ضابطه، بل تختلف باختلاف المقامات، أمّا إذا كانت لفظيه فواضح، إلا أن يجعل الضابط كون اللفظ بحيث يصرف اللفظ الآخر عن ظاهره، لكن كونه كذلك لا يدخل تحت ضابطه، بل هو يتبع الموارد الجزئيه.

و أمّا إذا كانت حالیه، فالأمر فيها أوضح، لعدم دخولها تحت ضابطه أصلا، إلا بالتوجيه المتقدم، من كون الحال مثلا بحيث توجب صرف اللفظ عن ظاهره عرفا مثلا، أو تعيينه فى المعنى الآخر.

نعم قد يتصور الانضباط فى بعض أفرادها، كما فى المجاز المشهور، فإن الشهره حاله للفظ توجب تعيين اللفظ فى المعنى المجازى بعد قيام قرينه صارفه له عن حقيقته على المشهور، أو بدونها على قول أبى يونس.

و كيف كان، فهي موجبه لظهور اللفظ فى المعنى مطلقا، أو مع قيام قرينه صارفه عن المعنى الحقيقى فى جميع الموارد، بحيث لا- يختص كونها موجبه للظهور المذكور مطلقا، أو مشروطا، على اختلاف الرأين ببعض صورها، دون بعض، و كما فى الأمر الواقع عقيب توهم الحظر، فإن وقوعه فى هذا المقام حاله توجب ظهوره فى الإباحه و رفع الحظر، دون الوجوب.

ثم إن القرينه حاله كانت، أو مقالیه، قد تكون مانعه عن مقتضى وضع اللفظ و كونه مرادا منه، و قد تكون معينه لغير مقتضى اللفظ، و هو المعنى الغير الموضوع

ص: ١٥٥

له، بعد قيام ما منع اللفظ عن مقتضى وضعه، و قد تكون موصوفه بكلتا الصفتين، فعلى الأول صارفه محضه، و على الثانى معينه كذلك، و على الثالث موصوفه بكلتيهما، فعلى الأول: فهي موجبه لظهور اللفظ فى غير الموضوع له إجمالا، و على الثانى: موجبه لظهوره فيه تفصيلا، بعد قيام قرينه صارفه له عن الموضوع له، و أمّا على الثالث: فهي بنفسها موجبه لظهور اللفظ فى غير الموضوع له تفصيلا فالنسبه بينهما أى الصارفه و المعينه عموم من وجه.

و كيف كان، فكلما ظهر اللفظ فى غير المعنى الموضوع له إجمالا أو تفصيلا، و لو بانضمام شىء آخر، فهذا الظهور متبع يجب ترتيب آثاره عليه حسب ما يقتضيه المقام، و بحسب الإجمال و التفصيل، و قد عرفت الدليل على ذلك.

ثم إنه إذا قامت قرينه صارفه للفظ عن معناه الحقيقى، و اتحد المجاز، فلا- إشكال حينئذ فى حمل اللفظ على ذلك المعنى المجازى، فتلك القرينه الصارفه- حينئذ- معينه أيضا، و إن تعدد، فقالوا: الحمل على أقرب المجازات، و يعنون به الأقرب إلى نظر العرف، بمعنى أنه يحمل اللفظ- حينئذ- على أظهر المجازات عندهم، بعد قيام القرينه الصارفه على عدم إرادته الحقيقه.

ثم سبب ظهور إرادته هذا المعنى المجازى حينئذ من اللفظ، و صيرورته أظهر من بين المجازات مرجعه- على المشهور- إلى أحد الأمور الثلاثه:

الأول: الأقربيه من حيث الاستعمال، بمعنى أكثرية استعمال اللفظ فى هذا المعنى من استعماله فى المجازات الأخرى الثانى: أقربيته من حيث الاعتبار، أى كونه أقرب إلى الحقيقه من حيث الاعتبار العقلى.

و بعبارة أخرى: كونه أكد علاقته للمعنى الحقيقى من بين المجازات، فذلك يوجب أقربيته فى نظر العرف حينئذ.

الثالث: ما لا- يكون شيئا منهما، و ليس نوعا مندرجا تحته جزئيات هذا القسم، و إنما تتميز تلك الجزئيات بنفس النتيجة المذكوره، أعنى ظهور اللفظ فى ذلك المعنى المجازى الخاص من بين المجازات.

و بعبارة أخرى: إنه كلما وجد مورد فى العرف، فيما إذا تعدد المجازات، بعد قيام القرينه الصارفه، يفهمون من اللفظ أحدها بخصوصه، مع انتفاء الأمرين المذكورين بينه و بين المعنى الحقيقى، فالسبب الموجب لذلك الظهور حينئذ، الذى لا- نعلمه تفصيلا،

داخل في هذا القسم، وربما يطلق على هذا القسم التبادر تسميه للشئىء باسم مسببه، فإنَّ التبادر حقيقه هو هذا الظهور، و ذلك القسم سببه فتسميته به بالاعتبار المذكور.

و وقع التعبير عنه بذلك في كلام بعض الساده الأجلء، حيث قال: إنَّ سبب ظهور اللفظ في المعنى المجازى في صورته تعدده أحد أمور ثلاثه:

الاشتهار، و القرب، و التبادر، و أراد بالاشتهار الأقربيه من حيث الاستعمال، و بالقرب الأقربيه من حيث الاعتبار، و بالتبادر القسم الأخير.

هذا، و لكن الحق عدم كون القرب الاعتبارى سببا للتعين و الظهور، نعم هو يكون منشأ للأقربيه الاستعماليه بمعنى أنه شرط شرط فيها، فإنه يتوقف استعمال اللفظ في الغير الموضوع قليلا أو كثيرا بملاحظته، إذ لولاه لما جاز الاستعمال المجازى، لتوقفه على علاقه المؤكده بين المعنى الأصلي و المجازى، لكنه ليس بنفسه صالحا للتعين، و ظهور اللفظ في الأقرب من جهته.

و ما ذكرنا- من المنع- لا- ينافى ما ذكره أهل البيان: من أنَّ وجه الشبه- بين المشبه و المشبه به- لا بد أن يكون من أظهر أوصافه، ليكون سببا للانتقال من المشبه به إلى المشبه، فإنَّ غرضهم الأظهرية في نظر العرف، دون الواقع، و نظر العقل.

ثم إنَّه تظهر الثمره بين ما اخترنا- في الأقربيه الاعتباريه- و بين القول الآخر في حديث الرفع، و أمثاله مما قامت القرينه فيه على تعذر حمل اللفظ على الحقيقه، مع وجود أقرب اعتبارا من بين المجازات، فعلى ما اخترنا لا يحمل الحديث على رفع جميع الآثار، لكونه أقرب إلى نفي الحقيقه، بل يحمل على الأمر الظاهر عند العرف في مثل هذا التركيب إن كان كالمؤاخذه، و إلا فالتوقف.

ثم إنَّه يترتب على كون الظهور العرفى معينا للمعنى المجازى حمل قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم (١) على حرمه وطئها، لأنَّه أظهر عرفا من بين سائر المحتملات، و كذا حمل قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) (٢) على حرمه أكلها، لكونه أظهر عرفا في مثل هذا التركيب، بعد تعذر الحقيقه، فإنَّ الحقيقه في المثاليين متعذره الإراده، لأنَّ الحرمه من صفات الفعل لا الذات، فلا يجوز اتصافها بها.

ثم ليعلم أنَّ مثل هذا الظهور من القسم الثالث، فإنَّ سببه ليس الأقربيه

١- سورة النساء: ٢٣

٢- سورة المائدة: ٣٠

الاستعماليه، و لا- الاعتباريه على القول باعتبارها، و من هذا القبيل قوله عليه السلام (لا غيبه لفاسق) فإنَّ ظهوره في نفي الحرمه

غير مسبب عن شهره الاستعمال أو القرب الاعتبارى.

و كيف كان، فالمدار فى تعيين اللفظ فى أحد المجازات، بعد تعذر حمله على الحقيقه على الظهور العرفى للفظ فى هذا المعنى المجازى، سواء كان مسببا من كثره الاستعمال، أو من القرب الاعتبارى، أو من غيرهما، فإن الغرض من نفى كون القرب الاعتبارى منشأ للظهور، إنما هو نفى الملازمه، كما كانت حاصله بين الشهره، و المجاز المشهور، لا نفى إمكانه أو وقوعه أحيانا.

تذنيب:

إذا وقع التعارض بين تلك الأسباب، أعنى الشهره و الأقربيه الاعتباريه على القول بها، و غيرهما، فيقدم الظهور المسبب عن الأول، ثم المسبب عن الثالث، و أما المسبب عن الثانى، فعلى فرض تسليم كونه سببا له فهو متأخر عن الجميع، فلا يرجع إليه إلا بعد فقد الآخرين.

خاتمه:

اشاره

فى تعارض الأصول اللفظيه، و ما يجرى مجراها من الأصول المستعمله، فى إثبات الأوضاع و نفيها، كأصالة عدم الاشتراك و النقل، إذا فهم المراد من استعمالها، و يدخل فيه البحث المعروف بتعارض الأحوال، لأن المراد بهذه الأحوال أمور يخالف كل واحد منها أصلا من الأصول اللفظيه، كالاتراك، و النقل، و التخصيص، و الإضمار، و المجاز، فمعارضه بعضها مع بعض يرجع إلى تعارض الأصول اللفظيه، فإن تعارض الاشتراك مع النقل يرجع إلى معارضه أصالتي عدمهما و هكذا ...

و قد يعبر عنها بمسائل الدوران، و إنما أفردوا التخصيص و الإضمار، مع أنهما قسمان من المجاز، لاختصاصهما بمزايا ليست فى سائر الأقسام، كذا قيل.

لكن الأظهر فى وجه الإفراء، هو أن كون التخصيص خصوصا المتصل منه مجازا مختلف فيه، و الإضمار أيضا خارج عن حد المجاز المعروف فى الحقيقه، و إنما يطلق عليه المجاز فى الإعراب توسعا، فهو ضرب آخر غير المجاز المعروف المحدود فى كلامهم.

ص: ١٥٨

و إنما أفردوا البحث عن التقييد، و النسخ، مع أنهما أيضا من أحوال اللفظ، مع وقوع التعارض بينهما و بين غيرهما من الأحوال الخمسه المتقدمه، لأنّ النسخ ليس قسما آخر من الأحوال، بل هو داخل فى التخصيص، فالبحث عن حكم معارضه التخصيص مع غيره يعنى عن البحث عن حكم تعارض النسخ، مع سائر الأحوال المتقدمه، إذ ليس له خصوصيه زائده من بين أفراد التخصيص، فيكون حكمه حكم مطلق التخصيص، و إفراءهم له بالبحث ليس من جهه البحث عن معارضته مع سائر الأحوال غير

التخصيص، بل الغرض الممهّد لأجله مبحث بناء العام على الخاصّ، أو النسخ إنّما هو بيان الحال في معارضة أفراد التخصيص بعضها مع بعضها، فيقال فيما إذا ورد عام، ثم ورد خاص: فهل يحكم بالتخصيص الأفرادى بحمل العام الأوّل على هذا الخاصّ، أو بالتخصيص الأزمانى، فيجعل الخاصّ نسخاً للعام.

و الغرض فيما نحن فيه - أعنى تعارض الأحوال - بيان الحال عند تعارض أنواع تلك الأحوال، لا أفرادها بعضها مع بعض، فظهر أنّ أفراد النسخ بالبحث - فى مبحث بناء العام على الخاصّ - ليس أفراداً من الجبهه المبنى عليها بحث تعارض الأحوال.

و أمّا أفراد التقييد، فلطول البحث فيه بحيث لا يسعه المقام هنا، فإنّ الجواب السابق لا يتمشى هنا، فإنّ الغرض فى مبحث التقييد و المطلق، هو الغرض فى تعارض الأحوال من معرفه حكم معارضه التقييد مع غير نوعه، فإنّ التعارض هناك بين التقييد فى المطلق، أو المجاز فى التقييد.

و كيف كان، فبملاحظه دخول النسخ، و التقييد فى الأحوال، فيما نحن فيه ترتقى أقسام تعارض الأحوال إلى أحد و عشرين قسماً، كما يظهر بالتأمل، و لعلّ الذى حصر الأقسام فى العشره، أهمل هذين، أى النسخ و التقييد فيما نحن فيه، إذ بعد إهمالهما ترتقى أقسام تعارض سائر الأحوال إلى عشره، و بزيادتها يزيد أحد عشر.

ثم إنّ تنقيح المقال فى تعارض الأحوال يتوقف على مراحل ثلاث:

أشاره

الأولى: فى تأسيس الأصل، فيما إذا تكافأت اثنتان منها، إمّا لعدم مزيه لأحدهما على الأخرى أصلاً، أو بناء على عدم اعتبار المزيه، و الترجيح فى المقام، و اختصاص اعتباره بتعارض الأخبار.

الثانيه: فى ذكر المزايا و المرجّحات النوعيه، و أمّا الشخصيه التى تفيد الظن الفعلى بأحد الطرفين، فهى باعتبار عدم انضباطها، لم تصلح لتعلق غرض الأصوليين بذكرها فى المقام.

ص: ١٥٩

الثالثه: فى اعتبار تلك المزايا و عدمه، و مسألتنا هذه إنّما هى المرحله الثالثه، فلنقدّم الكلام فى المرحله الأولى، و قبل الشروع لا بد من تمهيد مقدمه:

و هى أنّ محل النزاع فى تعارض الأحوال و تكافئها عمّم من أن يكون التعارض بين الحالين ذاتياً - بمعنى كونه ناشئاً عن مقتضى ظاهرى اللفظين، كما فى أسد يرمى، فإنّ التعارض بين مجازيه الأسد فى الشجاع و بين مجازيه يرمى فى رمى التراب، و بقاء الأسد على حقيقته ناشئ عن مقتضى ظهور اللفظين، فإنّ ظاهرهما متنافيان بالذات، لا يجوز الجمع بينهما عقلاً - أو عرضياً مسبباً عن العلم الإجمالى بعدم إرادته ظاهر أحد الخطابين، فإنّ الأمر حينئذ دائر بين التصرف فى ظاهر ذلك الخطاب، و جعله هو

المعلوم بالإجمال، و بين التصرف في ظاهر هذا الخطاب، بسبب العلم الإجماليّ بحيث لولاه لا يمكن الجمع بينهما.

و هذا كما في قوله تعالى: (و المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء و بعولتهن أحقّ بردهن) (١) إذ لا ريب أنّه لا تنافى بالذات بين بقاء العام الذي هو المطلقات على عمومه، و بين بقاء الضمير على ظاهره، و هو اتحادهما لما أريد من المرجع بأن يكون المراد بالمطلقات أعمّ من الرجعية و المطلقة بالطلاق البائن، كما هو ظاهره، و يكون المراد بالضمير في بعولتهنّ مطلق المطلقات - كما ذكر - متحد الضمير مع ما أريد من المرجع، فلا يلزم خلاف أصل في شىء منهما، لكن لما قام الإجماع على اختصاص جواز الرجوع بالرجعيات، فلا يمكن حينئذ أن يراد بالضمير مطلق المطلقات، بل لا بد من أن يراد به الرجعيات خاصة، فبذلك يدور الأمر بين الاستخدام و بين التخصيص في العام، إذ لو أريد من العام مطلق المطلقات، يلزم الاستخدام في الضمير، لعدم مطابقته حينئذ لما أريد من المرجع، و إن أريد اتحاده لما أريد منه، و عدم الاستخدام يلزم التخصيص في العام.

فقد عرفت أنّ العلم الإجماليّ بمخالفه أحد الظاهرين، أحدهما العموم، و ثانيهما ظهور الضمير في مطابقته لما أريد من مرجعه أوجب هذا التعارض، و إلاّ فلا تعارض بينهما بالذات كما عرفت.

هذا، ثم إنّ النزاع في المقام فيما إذا لم يكن في بعض تلك الأحوال مسيّباً عن الشك في الآخر، فالأصل في الشك السببيّ مقدّم على الشك في المسبب، كما تحقق ذلك في

١- سورة البقرة آية ٢٢٨.

ص: ١٦٠

تعارض الاستصحاب، بل الأمر هنا أوضح، لأنّ الأصول اللفظية كلّها أمارات ظنية، و لا يعقل الظن بوجود المسبب، مع الظن بعدم السبب، بل يرتفع الأوّل بالثاني عقلاً، و المفروض حصول الظن من الأصل النافي للسبب، فيرتفع الذي كان الشك فيه مسيّباً عن الشك في ذلك السبب.

و من هذا الباب دوران الأمر بين تخصيص العام المتعقب بالضمير، و بين ارتكاب الاستخدام في الضمير، و بقاءه على حاله، كما في الآيه المتقدمه حيث أنّ حمل المطلقات على ظاهره - الذي هو العموم - يوجب الاستخدام في ضمير (بعولتهن) للإجماع على عدم الرجوع في جميع أقسام المطلقة، كما عرفت، فيدور الأمر بين تخصيص العام مع بقاء الضمير على حقيقته، أعنى المطابقيه للمراد بالمرجع، و بين إبقائه على العموم، و التزام الاستخدام في الضمير، لكن الشك في الثاني لما كان مسيّباً عن الشك في التخصيص، فأصالة عدمه يثبت الاستخدام، و إن كان التخصيص في نفسه أرجح من المجاز مطلقاً، فإنّ الظن بالمزيل، يرفع الظن بالمزال، و إن كان أضعف الظنون، و كذلك الأصل فيه يرفع الأصل في الثاني، و إن كان أضعف اعتباراً من الأصل في الثاني.

و يظهر لمراعاة القاعده المذكوره - أعنى تقدم الأصل في المزيل على الأصل في المزال - ثمرات كثيره في مسائل العده في غير الرجعيات في الفقه، إذ عليها يتمسك بعموم المطلقات الذي هو موضوع حكم التربص بثلاثة قروء على إثبات ذلك الحكم، أى

التربص بثلاثه قروء فى مطلق المطلقات، إلا ما قام الدليل على خروجها، و على عدمها، إما بالحكم بحقيقه الضمير، بأن يكون المراد بالمطلقات خصوص الرجعيات، أو بالتعارض بين تخصيصه و بين الاستخدام، و التوقف، فلا يجوز التمسك به فى إثبات ذلك الحكم فى غير الرجعيات.

أما على الأول: أى على الحكم بتخصيصه، و بقاء الضمير على ظاهره، فظاهر، لسكوته حينئذ عن حكم غير الرجعيات.

و أما على الثانى: أى على التعارض و التكافؤ، فلا جماله فى إرادته العموم.

فإذا عرفت هذه كلها، فلنرجع إلى ما نحن بصدده، فنقول بعون الله و حسن توفيقه:

ص: ١٦١

إن جملة القول فى الأحوال المتكافئه

إشاره

أنّ الأصول اللفظيه إذا تعارض بعضها مع بعض، و تكافئا- من حيث المرجحات المعبره- احتمل فيه وجوه، أو أقوال، على أظهر الاحتمالين:

الأول: إلحاقها بالأخبار المتعارضه المتكافئه فى الحكم بالتخير.

و هذا، و إن لم نجد به مصرّحا إلاّ أنّه يظهر من كلماتهم فى تعارض القراءات السبع، مع اختلاف الحكم الشرعى باختلافها.

و وجه الاستظهار أمران:

أحدهما: أنّ المشهور تواتر القراءات السبع كلها، و هذا يقتضى أن يكون النزاع فى تعارضها من حيث مداليل تلك القراءات و ظواهرها، فيدخل فيما نحن فيه، لأنّ الكلام فى المقام فى تعارض الظواهر اللفظيه، و ظواهر القراءات من جملتها.

هذا، لكن الحقّ عدم توقف الاستظهار المذكور على ثبوت تواترها، بل مع ثبوت جواز الاستدلال بها، و جعل المتعارضين منها بمنزله آيتين قطعيتين، أيضا يتمّ الخطب، إذ مع ثبوت ذلك لا يكون ملاحظه التعارض و الترجيح راجعا إلى الصدور قطعاً، بل راجع إلى جهه الدلاله و الظهور، أو الأعمّ منه، بحيث يشمل الترجيح، من حيث كون القراءه موضوعاً للحكم الفرعى، لكن الحقّ أنّه بعد فرضها كالتواتر فى الأخبار من جهه الصدور، فلا وجه للتوقف فى جواز القراءه بكل منهما، فإنهما حينئذ بمنزله آيتين يجوز القراءه بأيّهما شاء، و ترجيح القراءه بالقراءه من الإشمام الظاهر أنّه من جهه الصدور على القول بعدم التواتر، و على عدم ثبوت كونها فى حكم المتواتر، كما يدلّ عليه بعض الأخبار، من أنّ القرآن واحد، و نزل من عند الواحد. و سيأتى تمام الكلام فيه.

و ثانيهما: أنّ المشهور في تعارض القراءات التخيير، كما في الأخبار مع عدم تقييدهم له بما إذا كان القراءات موضوعا للحكم الفرعى، بل ظاهر إطلاق كلامهم ثبوت التخيير عند التعارض بالنسبة إلى جميع الأحكام المترتبة على لفظ القراءات، بأن يكون موضوعا للحكم الفرعى، و إلى الأحكام المترتبة على معناه بأن يكون القراءات طريقا إليها، و حجه في إثباتها، فمقتضى الأمرين وجود القائل بالتخيير فيما نحن فيه، لعدم الفرق بين ظواهر ألفاظ الكتاب و بين غيرها، إذ بعد فرض تواتر القراءات، فيكون القراءتان المختلفتان سيّما فيما إذا كان الاختلاف من جهة المادّة، آيتين مستقلتين حقيقه، فيقع التعارض بين ظاهري الخطابين المفروغ عن صدورهما، فيدخل فيما نحن فيه، لأنّ

ص: ١٦٢

الكلام فيه في تعارض ظاهري الخطابين ذاتا أو عرضا، كما عرفت بعد البناء على صدورهما.

ثم إنه بناء على ثبوت تواتر القراءات، فإن ثبت جواز الاستدلال بكل منها، فيمكن الاستظهار المذكور أيضا، إذ به يعلم أنه ليس النزاع في ترجيح نفس إحدى القراءات على الأخرى، بل الترجيح و التعارض إنما هو من حيث التمسك بظواهرها.

و أما مع عدم ثبوت ذلك أيضا، فيشكل الاستظهار، لدوران الاحتمال بين أن يكون انتزاعهم (١) و ملاحظتهم التعارض و الترجيح، من حيث السند و الظهور، و بين أن يكون الاستدلال بظواهرها.

هذا مع أنه يحتمل حينئذ أن يكون ذلك- أى البحث و ملاحظه التعارض و الترجيح- من حيث جواز القراءه بها و عدمه، بأن يكون القراءه موضوعا للحكم الفرعى، و لم يكن غرضهم إثبات كون القراءات طرقا، و موضوعات للحكم الأصولى، أعنى الطريقيه، و الاستدلال، و استكشاف الأحكام الفرعيه بها.

هذا، و لكن يمكن تنزيل كلامهم- ثمه-، على القول بعدم التواتر، و عدم ثبوت الاستدلال بها، فيخرج عما نحن فيه، و يؤيده أو يدل عليه قولهم بالتخيير ثمه بعد فقد المرجحات الغير الراجعه إلى الدلاله فراجع و تأمل.

قال السيد الكاظمى، فى شرح الوافيه (٢) على ما حكى عنه قدّس سره، لما كانت القراءات السبع المعتمده. كلها قرآنا، كانت إذا اختلف اثنتان منها فى حكم، بمنزله خطابين متعارضين، و الضابط فى ذلك عند الأكثرين التخيير.

و ذهب قوم من العامه إلى التساقت و الرجوع إلى الأصل، ثم لما كان ذلك مبنيًا على تكافؤ القراءات و انتفاء الترجيح، و كان

١- كذا فى الأصل و الصحيح ظاهرا (التزامهم).

٢- الوافى فى شرح الوافيه (مخطوط) فى تعارض القراءات و إليك نصّه: فالمشهور التخيير ... لما كانت القراءه المعتمده كلّها قرآنا كانت إذا اختلفت ثنتان منها فى حكم بمنزله خطابين متعارضين و الضّابط فى ذلك عند الأكثرين التخيير، و ذهب قوم من العامه إلى التساقت و الرجوع إلى الأصل ثم لما كان ذلك مبنيًا على تكافؤ القراءات و انتفاء الترجيح و كان ذلك على إطلاقه محل نظر رجح العلامة رحمه الله القراءتين المذكورتين لظهور المرجح بالسّلامه مما استقامت السنه الفصحاء على خلافه من الإماله و الإشمام و نحوهما فيجب الأخذ بما يقتضيانه دون ما عداهما فقد ظهر المستند الذى يجب التعويل على مثله فالأولى

الرجوع فيه إلى تفسير حمله الذكر عليهم السلام أى فى الحكم الذى اختلف باختلاف القراءه و أنت تعلم أنّ الرجوع إلى ما ثبت عنهم كاف فى الباب و لا يتوقف على التفسير.

ص: ١٦٣

ذلك على إطلاقه محل نظر، رجيح العلامه القراءتين المذكورتين، لظهور المرجح بالسلامه مما استقامت ألسنه الفصحاء على خلافه فى الإمامه و الإشمام و نحوهما، فيجب الأخذ بما تقتضيانه دون ما عداهما، و أراد بالقراءتين قراءه عاصم، و قراءه حمزه (١).

و أنت خبير بأن السلامه من مثل الإمامه و الإشمام لا توجب الترجيح فى مقام الاستدلال على الحكم الفرعى، بعد فرض كون القراءتين متواترتين، كما هو ظاهر قوله بمنزله خطابين متعارضين، فإنّ الظاهر منه أنّه أراد بالخطابين الآيتين المتواترتين، مع أنّه لا يختلف المعنى باختلاف القراءه من حيث الإشمام و الإمامه و عدمهما، كما لا يخفى.

و الظاهر أنّ نظر العلامه (قدس سره) فى الترجيح إلى بعض ما يترتب على القرآن غير الاستدلال على الحكم من الأحكام الفرعيه الثابته له، كالقراءه فى الصلاه، و أمثال ذلك مما يكون نفس القراءه فيه موضوعا للحكم، لا طريقا إليه، و هو ترجيح فى محلّه - على تقدير كون الإمامه - مثلا من منافيات الفصاحه، لأنّ الأفصح من آيات القرآن أولى بترتب آثار القرآنيه عليه، فتأمل.

نعم لو تبين أنّ القراءات السبع مطلقا، أو عند التعارض فيما يختلف فيه الحكم الشرعى غير متواتره، كانت السلامه من مثل الإمامه مرجّحه.

هذا ما عرفت فى تعارض القراءات، و لكن القول بالتخير مع التكافؤ لم نجد قائلا به فى تعارض الأحوال المتكافئه، كما أشرنا إليه سابقا.

الثانى: من الاحتمالات، أو الأقوال إلحاقها بالأصول العلميه المتعارضه فى الحكم بالتساقط مطلقا، حتى فى نفى الثالث، و قد ينزل عليه ما سمعت عن بعض العامه، كما هو الظاهر، مع احتمال أن يكون المراد التساقط فى مورد التعارض، لا مطلقا، حتى فى نفى الثالث أيضا الذى يتفقان فيه.

الثالث: التوقف بمعنى تساقطهما فى إثبات شىء من مورديهما لا مطلقا.

و هذا الاحتمال الأخير ممّا نسب إلى بعض العامه، كما عرفت فإنّ المنسوب إليهم فى تعارض القراءات التساقط، و هو لما كان محتملا - لكل واحد من الاحتمالين الأخيرين، و هما الثانى و الثالث، و إن كان أولهما أظهر، فلذا جعلنا الاحتمالات أو الأقوال ثلاثه، بناء على دخول النزاع فى القراءات فيما نحن فيه - كما عرفت -.

١- قد تقدم ذكر نصّ كلامه - فى هامش الصفحه المتقدمه - من كتابه المخطوط المسمى ب (نهايه الوصول).

ص: ١٦٤

و تظهر الثمره بين الاحتمال الثانى، و بين الثالث فيما إذا كان الأصل مخالفا لكلا الظاهرين، بأن يكون أحد الخطابين دالاً على الوجوب و الآخر دالاً على التحريم، إذ على الأول منهما يرجع إلى الإباحه التى هى مخالفه للأمرين، و على الثانى و هو الثالث لا يجوز التعدى عن كليهما معاً، بل يجب العمل بأصل موافق لأحدهما دون المخالف لهما.

و أما فيما إذا كان الأصل موافقا لأحدهما فلا ثمره بين الاحتمالين، إذ على التقديرين يجب العمل بهذا الأصل.

أما على الاحتمال الثانى فلانحصار الأصل الذى يرجع إليه عند تساقطهما و فرضهما كأن لم يكونا.

و أما على الثالث فواضح.

ثم إنى بعد ما تلقيت منه (دام عمره) ما نقله عن السيد المتقدم، وجدت كتاب المحصول(1) للسيد المذكور (قدس سرّه) فراجعت كلامه فى مسأله تواتر القراءات، فوجدت كلامه - ثمه - صريحا فى وجود القول بالتخير، و بالتساقط فى مقام الاستدلال بالقراءتين المختلفين بعد فرض اعتبارهما من حيث الصدور، و جعلهما بمنزله آيتين، فإنه (قدس سرّه) بعد ذكره أدله الطرفين على تواتر القراءات و عدمه قال:

و ثمره هذا البحث تقع فى مقامين.

أحدهما: التلاوه.

و الثانى: استنباط الأحكام.

و الخطب فى الأول سهل لتخير التالى بعد الإعراض عن الشاذ المفروض كما عرفت.

و أمّا الثانى: فالوجه - بناء على ما نطقت به أخبارنا - من أنّ القرآن أمر واحد - و هو التخير أيضا، فإنّهما بمنزله خطابين متعارضين، غير أنّه لا بد هاهنا من الترجيح أولا، و الأخذ بالراجح، و إنّما يتخير بعد التكافؤ، و قد رجح العلامة (قدس سرّه) قراءه عاصم بطريق أبى بكر، و قراءه حمزه، و كآئه للسلامه ممّا استقامت ألسنه بعض على خلافه، من الإمامه و الإشمام و نحوهما و أنّه المرجح.

و أوجب صاحب الوافيه (2) التوقف، فيما لم يرد تقريره(3) عنهم عليهم السلام.

١- المحصول: مخطوط.

٢- وافيه الأصول، مخطوط، و إليك نصّه: و الأولى التوقف فى صورته التعارض.

٣- فى الأصل (تقييده) و هو كما ترى.

و ليس بالوجه: لما ثبت من الإذن بما يقرأ الناس على الإطلاق نصًا و تقريراً و إجماعاً، فكان الأخذ بهما، و التقرير عليهما، بمنزله و ورودهما.

أقصى ما هناك أنّ الواقع أحدهما، كما فى كل خطابين متعارضين، و كما أنهم خيرونا فى المتعارضين لرفع الحيره، مع أنّ الواقع أحدهما، لاستحاله تناقضه كذلك ما كان بمكانتهما. و المعروف بين القوم أن القراءتين بمنزله آيتين، نطق بهما الكتاب، فإذا كان اختلافهما مفضيا إلى الاختلاف فى الحكم، عملوا بما يقتضيه ذلك النحو من الاختلاف، فخصّصوا إحداهما بالأخرى، و قيّدوا، كما خصّصوا قراءه الأ-كثرين (حتى يطهرن) بالتخفيف بقراءه بعضهم بالتشديد، و إن كان بالتنافى عملوا بمقتضاه من التخيير، كما هو المعروف، أو التساقت، كما ذهب إليه بعضهم، و لهم فى ذلك مذهب آخر غريب منهم، انتهى موضع الحاجه من كلامه (قدس سره).

و أنت ترى أنّ قوله: و المعروف بين القوم أنّ القراءتين بمنزله آيتين إلى آخر ما ذكرنا منه (قدس سره) نصّ فى فرض الكلام، بعد اعتبارهما فى ظاهريهما، فاستظهار القول بالتخيير يكون قويا.

و أمّا القولان الآخران، أعنى التوقف، أو التساقت رأساً، فيحتملها قوله: أو التساقت، و يظهر نسبه القولين المذكورين - أعنى التخيير، أو التساقت - إلى القوم فى المقام المفروض، الداخلى فيما نحن فيه، و اختيار القول بالتخيير - حينئذ - من المحقق النراقى (1) أيضا ناسبا للتخيير إلى أبيه (قدس سره) أيضا.

١- فأنّه قال رحمه الله فى كتاب مناهج الأحكام و الأصول فى المقصد الثالث فى الفصل الأوّل تحت عنوان منهاج: اختلفوا فى القراءات إلى أن قال: ثم اعلم إنّه قد ورد فى بعض الأخبار بعض كلمات القرآن مخالفا لجميع القراءات ففى مثله هل اللازم متابعه الحديث أو موافقه القراءات، الصّحيح هو الثانى، لأنّ الوارد فى الأخبار أنّ القرآن كان كذا، و هذا لا يدلّ على وجوب قراءته هكذا، فلا يعارض ما مرّ من الإجماع و الأمر بالقراءه كما يقرؤه الناس، ثم إنّ تجويز القراءه بكلّ من القراءات إنّما هو لأجل الجهل بالواقع، و من باب الضّروره، و إلّا فكلامه سبحانه واحد لا اختلاف فيه، و لا يخفى أنّ ما ذكر أنّما هو حكم القراءه، و أمّا العمل فلا شكّ فى أنّ العمل بالقرآن على ما هو الموافق للقراءات جائز، على القول بجواز العمل بظاهر الكتاب، للإجماع المركّب، بل البسيط فلا إشكال فيما لم يختلف القراءات فيه، أو اختلف بما يوجب اختلاف الحكم، و قد استشكلوا فيما أوجبه و اختار والدى العلامة رحمه الله أنّ اللازم فيه التّرجيح إن كان مريح شرعى و إلّا- فالتخيير، و لا يخفى أنّ لزوم الرجوع إلى التخيير عند فقد المريح إنّما هو على فرض ثبوت عموم حجّيه هذا القرآن الموجود بحيث يشمل ما وقع فيه التعارض بين القراءات و سيجىء تحقيق القول فيه. هذا ما عثرنا عليه فى هذا الكتاب و له كتب أخرى، فى علم الأصول حسب ما أشار إليها فى كتابه المرسوم بعوائد الأيام مثل أساس الأحكام، و شرح تجريد الأصول، و مفتاح الأحكام و لكن ما عثرنا على نسخه منها.

ص: ١٦٦

و يظهر من المحقق القمى (1) (قدس سره) ذلك أيضا، أى وجود القولين المذكورين فى المقام المفروض فى مسأله تواتر القراءات، فإنّ كلامه مطلق غير مقيد بالتخيير، أو التساقت، من حيث التلاوه، فيدلّ بإطلاقه على وجود القولين من حيث التلاوه، و من حيث الاستدلال أيضا، فراجع.

ثم أقول: إنّ الظاهر من المحكيّ من العلامة (٢) (قدس سره) أنه (قدس سره) رجح بالسلامه من الإيماله و الإشمام، تلاوه إحدى القراءتين على الأخرى، لا جواز الاستدلال بإحدهما دون أخرى، فإنّ كلامه المحكي عنه إنّ أحبّ القراءات إلّي قراءه عاصم بطريق أبي بكر و قراءه حمزه.

هذا، ثم إنه تظاهر الثمره بين القولين الأخيرين، أعنى التوقف، و التساقط رأسا، فيما إذا كان مقتضى الأصلين كلاهما، مخالفيين للأصل، كأن يكون مقتضى أحدهما الوجوب، و مقتضى الآخر التحريم، فعلى التوقف يتساقط الأصلان فى إثبات شىء من مؤداهما المطابقين، لكنهما معا دليل على نفى الثالث أعنى الإباحه، و على التساقط يفرضان كأن لم يكونا، و يعمل على ما يقتضيه الأصول العمليه فى المقام من التخيير، أو اختيار احتمال التحريم، إذا علم بثبوت أحدهما واقعا إجمالا، و إلا فيرجع إلى أصاله البراءه، و يحكم بالإباحه و أما فيما إذا كان أحدهما موافقا للأصل العملى، فلا ثمره بين القولين حينئذ:

أما على القول بالتوقف فواضح، إذ قد عرفت أن مقتضاه عدم الرجوع إلى ثالث، فيعمل بمقتضى الأصل العملى فى مؤداهما، فيؤخذ بما وافق الأصل، من الأصلين المتعارضين، بمعنى أنه يعمل على طبقه، لا أنه يجعله دليلا على إثبات مؤداه واقعا.

و أما على القول الآخر، فلأن فرضهما كأن لم يكونا يقتضى الأخذ بما يقتضيه الأصل العملى، و المفروض أنه موافق لأحدهما، فيؤخذ بمقتضاه، و يعمل على طبقه.

١- القوانين: ٤٠٩.

٢- منتهى المطلب: ٢٧٣ فى الفرع السادس: يجوز ان يقرأ بأيّ قراءه شاء من السبع لتواترها أجمع و لا يجوز أن يقرأ بالشاذ و ان اتّصلت روايته لعدم تواترها و أحبّ القراءات إلّي ما قرأه عاصم من طريق أبي بكر بن عياش و قراءه أبي عمرو بن أبي العلاء فانّهما أولى من قراءه حمزه و الكسائي لما فيهما من الإدغام و الإيماله و زياده المدّ و ذلك كلّه تكلف و لو قرأ به صحّت صلاته بلا خلاف.

ص: ١٦٧

فإذا عرفت ذلك كله، فلنرجع إلى تحقيق الحال فى الأقوال فنقول:

إنّ الحق أوسطها، أعنى التوقف فى الاستدلال بواحد من الأصلين على إثبات شىء من مؤداهما، و الاستدلال بهما معا على نفى الثالث، فنبتدئ أولا بذكر ضعف القولين الآخرين، ثم نحتج على ما اخترناه من البين.

أما ضعف الأوّل منهما- أعنى التخيير فى الاستدلال بأيّهما شاء-، فبيانه أن المراد بالتخيير فيهما، إما التخيير الواقعى الناشئ عن كون المصلحه فى السلوك على طبق كل منهما:

إمّا مع عدم إمكان تدارك مصلحه كل منهما بمصلحه الآخر بأن يكون تعارضهما من باب تراحم الواجبين، بحيث لو أمكن الجمع بينهما لكان العمل بكليهما مطلوباً، كما فى كل واجبين متراحمين، كتراحم إنقاذ الغريقين، فيكون التخيير واقعا عقليا ناشئا عن عجز المكلف عن الجمع بينهما.

و إما مع إمكان تدارك المصلحه فى كل منهما بمصلحه الآخر، فيخرجان عن حقيقه التعارض، فيكون التخيير شرعيا واقعيا، كما فى خصال الكفار.

و إما التخيير الظاهري- الناشئ عن قيام المصلحه بأحدهما خاصه فى الواقع- الثابت بحكم العقل، كما ثبت فى كلّ طريقين علم بكون أحدهما موصلا و خلوّ الآخر عن مصلحه الإيصال، مع عدم ما يريخ كونهما بخصوصه هو الطريق الموصل و إما بدليل شرعى، كما فى تعارض الأخبار على المشهور، و المختار و الحق انتفاؤه فى المقام بجميع معانيه الأربعة المذكوره.

أما التخيير الواقعي، فبطلانه بكلا قسميه فى المقام أوضح من أن يذكر، إذ لا ريب أنّ العمل بالأصول اللفظيه عند العرف ليس إلّا- لمجرد الكشف عن المراد، و الطريقه المحضه، و لا- مريه أنّ طريقه الشارع فى المحاورات- و ما يتعلّق بها- ليست طريقه مغايره مجعوله منه، فلا تعبد منه بالعمل بالأصول اللفظيه أيضا، و لا شك أنّ تلك المصلحه- أعنى الكشف و الطريقه- لا يعقل قيامها بكل من الطريقين المتعارضين، ضروره استحاله تناقض الواقع، فلا معنى للتخيير الواقعي حينئذ بوجه، و معلوم أنّ القائل به لا يريد هذا المعنى قطعا.

و من هنا ظهر أنّه لو قلنا بالتخيير فى الأصول العمليه لا يلزنا القول فيما نحن فيه، لقيام احتمال السببيه فى الأصول العمليه، دون الأصول اللفظيه، مع أنّ الحق فى الأصول العمليه أيضا عدم التخيير و التسايط رأسا.

ص: ١٦٨

و توضيح الفرق بينها و بين الأصول العمليه أنّ العمل بالأصول العمليه حكم شرعى أمكن فيه القول بالتخيير عند التعارض عملا بعموم دليله بقدر الإمكان، كما ذهب إليه بعض، هذا بخلاف العمل بالأصول اللفظيه، فإنّ العمل بها من جهه بناء العقلاء، فالحواله فيها على العرف، دون الدليل الشرعى.

و أما التخيير الظاهري، فلا ريب فى بطلانه أيضا بكلا قسميه.

أما العقلى، فلانحصاره فيما لا مندوحه فيه، بسبب العلم الإجمالى بانحصار الواقع فى مفاد أحد الطريقين، مع عدم الترجيح فى البين، فهو لا- يتمّ فى جميع صور تعارض الأصول اللفظيه، لفقد العلم الإجمالى المذكور فى أكثرها، مع أنّ التخيير- حينئذ أى عند العلم الإجمالى المذكور- ليس تخييرا فى العمل بالأصلين، بل هو فى العمل.

و بعبارة أخرى: إنّّه ليس فى جواز الاستدلال بالأصلين اللفظيين المتعارضين، بل إنّما هو فى العمل بمقتضى الأصول العمليه، فالعمل- حينئذ- حقيقه على الأصول العمليه.

و أما الشرعى منه، كما هو الظاهر من القائل، فأقصى ما يتخيّل دلالتة عليه من الأدله الشرعيه، إنّما هى الأخبار الوارده فى تعارض الخبرين و تكافئهما، بأن يدعى دلالتها على ثبوت التخيير- هنا أيضا- بفحواها، بمعنى دلالتها على ثبوت الحكم بكلّ طريقين متكافئين، من باب تنقيح المناط، بأن يقال: إنّّه قد ثبت التخيير بالأخبار فى تكافؤ الخبرين، و لا ريب أنّ اعتبار الأخبار- أيضا- من باب الطريقه المحضه، لا السببيه، كما يظهر من أدلّه اعتبارها، حيث سئل فيها عن الوثوق بالراوى، و فى بعضها فرض السائل

مورد السؤال الثقة، و الظاهر من الثقة هو مطلق من يحصل بقوله الاطمئنان، فاسقا كان أو عادلا، و من الأخبار العلاجية أيضا كما يظهر للمتأمل، فلهذا يعمل بخبر من يثق به، و لو كان فاسقا، و لا يقتصر بخبر العادل، فيتعدى حينئذ من تكافؤ الخبرين إلى تكافؤ كل طريقين و أمارتين، و يحكم بالتخيير مطلقا، لعدم خصوصية لتكافؤ الخبرين كغيره بالفرض، إذ مع احتمالها يرجع الأمر إلى احتمال اعتبار الأخبار من باب السببية، و هو خلاف الفرض، و خلاف ظاهر ما دلّ على اعتبارها.

و فيه أنّ الظاهر من أدله اعتبار الأخبار، و إن كان ما ذكر، و نحن نقول به إلا أنّ هذا ظاهر، و ليس بمقطوع، و خلاف الظاهر منها احتمال اعتبارها من باب

ص: ١٦٩

السببية، إذ من المحتمل أن يكون المراد بالثقة في الأخبار هو العادل، كما في قول السائل حيث سأل عن الوثوق بالراوي، و هذا الاحتمال، و إن لم يمنع من البناء على حجّيه خبر مطلق الثقة في الأخبار، لكنّه مانع من التعدى فيما نحن فيه جدّاً، لكون استفاده المناط - حينئذ - عن ظنّ، فيكون إثبات الحكم في الفرع من باب تخريج المناط لا تنقيحه، و هذا ليس إلا القياس المتفق على بطلانه.

و أمّا ضعف القول بالتساقط رأسا، كما هو المختار في تعارض الأصول الشرعية العملية، فلما عرفت أنّ الأصول اللفظية إنّما هي أمارات و طرق عقلانية، و لا ريب أنّ الأماره كما تكشف عن الملزوم، و هو المعنى المطابقى فيما نحن فيه، كذلك تكشف عن لازمه أيضا، و هو نفى الثالث أيضا، فكلّ واحد من الخطابين المتعارضين بتعارض الأصلين فيهما يكشف بسبب الأصل الموافق له عن إرادته معناه المطابقى و الالتزامى، لكنّه لما وقع التعارض بينهما فى مدلوليهما المطابقين، فيتعذر الاستدلال بواحد منهما فى إثبات مدلوله المطابقى لذلك، و بالاستدلال بهما على نفى الثالث، الذى هو مدلولهما الالتزامى، فلا مانع منه، فإنّ سقوط الاستدلال بهما فيما يخصّان به من المعنى المطابقى - بسبب التعارض - لا يوجب سقوطهما فى الاستدلال بهما على نفى الثالث.

و الحاصل أنّه يجب العمل - عرفا و شرعا - أيضا - من جهة الإمضاء - بالأصول اللفظية، و ترتيب ما تقتضيه، و تكشف عنه عليها مطلقا، سواء كان المنكشف من المدليل المطابقية أو الالتزامية، فإذا وقع التعارض بين آيتين منها، فهو مانع عن الاستدلال بهما فى مدلوليهما المطابقين، و أمّا فيما دلّنا عليه التزاما، فلا مانع منه، فيجب العمل عليهما فيه عرفا و شرعا، ضروره إمضاء الشارع لطريقه العرف فى محاوراتهم، و أصولهم المعتبره عندهم، و ليس تعارض الأصلين اللفظيين إلا - كتعارض الأمارتين الشرعيتين كالبينتين، بأن قامت إحداهما على كون المال الفلانى لزيد، و الأخرى على كونه لعمرو، فإنّ تعارضهما يمنع عن العمل بمدلوليهما المطابقين و هو كونه لزيد أو لعمرو، و أمّا فيما دلّنا عليه التزاما أعنى عدم كونه لبكر، فهما متفقان فيه، و لا مانع من العمل بكليتهما فيه، فيجب العمل بهما فيه، لئلا يلزم طرح الأماره المعتبره، من دون تعارض.

فظهر أنّه لا - مجال للتساقط رأسا فى الأصول اللفظية، فيدور الأمر فيهما بين التخيير أو التوقف، و التساقط فيما يخصّ به المتعارضان، و عدم الرجوع إلى ثالث،

ص: ١٧٠

لما عرفت أنّ الأول على خلاف الأصل، لا بدّ في ثبوته من دليل، و عرفت عدم ثبوته، فانحصر الأمر فيها في التساقط في الجملة، على النهج المذكور.

هذا بخلاف الأصول العمليّة، فإنّ الأمر فيها دائر بين التخيير أو التساقط رأسا، كما هو المختار فيها، و لا مجال للتوقّف فيها، لأنّها لم تعتبر بعنوان الطريقيه إلى الواقع دائما، بل إنّما هي ظاهريه متعلّقه بعمل المكلف عند الشك، و لا ريب أنّه لا يعقل التوقّف في العمل، لعدم خلوّ المكلف عن الفعل المطابق لأحد الأصليين العمليّين أو لغيرهما، فإن اختار العمل بواحد منهما، فهو معنى التخيير، و إن اختار الرجوع إلى غيرهما، فهو معنى تساقطهما رأسا.

و وجه الأوّل - أي التخيير - دعوى شمول أدلّتها الدالّة على وجوب العمل بها، لمورد التعارض أيضا، و لما لم يمكن العمل بكلا المتعارضين معا، فلا بدّ من إيقاع العمل على طبق أحدهما، لئلا يلزم مخالفه الأدلّه رأسا، فإنّ هذا المقدار من امتثالها مقدور، فيجب، و لما لم يكن ترجيح لأحدهما بالفرض، فيثبت التخيير بينهما.

و وجه الثاني: منع دلاله الأدلّه على اعتبارها حينئذ، كما هو الظاهر فيفرضان حينئذ كأن لم يكونا، فيعمل بما يقتضيه المقام من أصل عملي آخر، أو أصل من الأصول العقليه، كالبراءه مثلا أو الاشتغال حسب ما يقتضيه المقام.

هذا حال الأصول اللفظيه العقلانيه الممضاه من الشارع، و قس عليها حال سائر الأصول العقلانيه في غير الألفاظ و حال الأصول الشرعيّه التأسيسيّه العمليّه.

و أما الطرق الشرعيه التأسيسيّه من الشارع، كالأخبار في الأحكام الكليه أو الموضوعات الشرعيّه كذلك، و كالأمارات في الموضوعات الخارجيه، فهي لما كان لها جهه تشبه بالأصول العمليّه، من حيث عموم أدلّتها - بحسب الظاهر - لمورد التعارض أيضا، فيحتمل فيها التخيير حينئذ، بتقريب ما مرّ في وجه التخيير في الأصول العمليّه، و لما كان لها أيضا جهه تشبه بالأصول الطرق العقلانيّه الإمضائيّه، نظرا إلى أنّ اعتبارها إنّما هو من باب الطريقيه المحضه، بحيث لم يلاحظ فيها مصلحه سوى الكشف، كما يظهر ذلك للمتأمل في أدلّتها، فيحتمل فيها التوقف عند التعارض، كما هو الأظهر، الّذي يقتضيه الأصل في تعارض كلّ طريقين و تكافئهما، و لو لا - أخبار التخيير في تعارض الأخبار، لكان القول به متيقّنا حينئذ، و إنّما خرجنا عنه لأجلها، فلا بدّ في ثبوت التخيير في غيرها من الطرق و الأمارات عند التكافؤ من الدليل كما

ص: ١٧١

هناك، و إلا فالأصل المحكّم هو التوقف فيما يخصّ به المتعارضان، و كونهما دليلا على نفى الثالث.

و كيف كان، فبعد ما عرفت بطلان التخيير و التساقط فيما نحن فيه، فالحجّه على القول المختار انحصار الاحتمال فيه عقلا، إذ لا واسطه عقلا بين القولين المذكورين بينه، فإبطالهما يستلزم ثبوته ضروره استحاله ارتفاع النقيضين هذا ما أفاده دام عمره.

لكن للنفس فيه تأمّل نظرا إلى الفرق بين الأصول اللفظيه و بين غيرها من الطرق و الأمارات، إذ من المعلوم أنّه لا شك في مراد البيّنيتين المتعارضتين من كون غرض كل واحده منهما إثبات مورد النزاع لذيها، و نفيه عن ذى البيّنه الأخرى و عن الثالث أيضا،

فلما وقع التعارض بينهما في مدلوليهما المطابقين، و لم يمكن الجمع بينهما و لا العمل بإحدهما خاصه لعدم الترجيح، فسقطنا عن الاعتبار لذلك في مدلوليهما المطابقين، و أمّا في مدلوليهما الالتزاميين فلما لم يكن مانع عن العمل بهما فيهما مع العلم بكونهما مقصودين لهما، فيجب العمل بهما فيهما، فيتمسك بهما على نفي الثالث.

هذا بخلاف الأصول اللفظية، إذ من المعلوم أنّ كشفها عن المداليل الالتزاميه تابع لكشفها عن مداليلها المطابقيه، و المفروض وقوع التعارض بينها فيها، فيصير اللفظ مجملا في مدلوله المطابقى، فيسرى الإجمال إلى الالتزامى أيضا، إذ لعل المراد من كلّ واحد من الخطابين - حينئذ - معنى لا يعاند الثالث، فيسقط الأعلان المتعارضان عن الكشف و الطريقيه - حينئذ - رأسا، و إذ لا كشف فيهما، فلا يلزم الاستدلال بهما على نفي الثالث، بل و لا يجوز، لأن العمل بالأصول اللفظيه من باب الطريقيه و الكشف، فإذا ليس فليس.

نعم يتّجه نفي الثالث فيما إذا كان التعارض عرضيا مسببا عن العلم الإجمالى بانحصار الواقع فى ظاهر أحد الخطابين، لكن ليس ذلك حينئذ بسبب الاستدلال بالأصلين، بل إنّما هو بمقتضى العلم بعدم الثالث تفصيلا، فإنّ العلم الإجمالى المذكور تفصيلى من هذه الجهه، و إنّما إجماله من جهه تردّد المعلوم كونه هو الواقع بين مفاد هذا الخطاب و بين مفاد ذاك.

و الحاصل أنّ الأصول اللفظيه طريقيتها بالنسبه إلى المداليل الالتزاميه ليست أصليه فى عرض كشفها عن المداليل المطابقيه، بل إنّما هى تابعه لطريقيتها حينئذ إلى المداليل المطابقيه، فإذا سقطت عن كونها طريقا إلى المدلول المطابقى بسبب التعارض،

ص: ١٧٢

و صار اللفظ مجملا فيه، فلا يعقل - حينئذ - طريقيتها و كشفها عن المدلول الالتزامى، فإنه كان لازما عند العقل لإرادته الملزوم، فإذا لم يعلم إرادته فلا يعقل الظن من اللفظ بإرادته اللازم، فعلى هذا، فالحق هو التساقت رأسا.

ثم إنه (دام عمره) أجب عن ذلك بأنّ المدار فى اعتبار الأصول اللفظيه إنّما هو على طريقه العقلاء، و أهل اللسان، و نحن نراهم أنّهم حينئذ يتمسكون - على نفي الثالث - بالخطابين المتعارضين.

و فيه أنّه لم يتحقق لنا الآن منهم ذلك، بل لا يعقل منهم، من دون أمر لهم عليه، كما هو المفروض فى الأصول اللفظيه، فإنّ عملهم فى أمورهم على الظن، و قد عرفت انتفاءه فى اللازم بسبب ابتلاء الأصل فى الملزوم بمثله.

اللهم إلّا - أن يقال: إنّ التعارض مانع من إفاده الخطابين الظن الفعلى، و قد ثبت أنّ المدار فى ظواهر الألفاظ - على ما هو التحقيق - على الظن النوعى، و هو غير مانع منه، فالأعلان المتعارضان يفيدان الظن النوعى بمدلول اللفظ مطابقه و التزاما، و مقتضاه وجوب العمل بظاهر الخطابين، إلّا أنّه لما وقع التعارض بينهما فيمنع من الاستدلال بكليهما فى مدلولهما المطابقى، لأنّ الواقع واحد، لا يمكن التناقض فيه و المفروض عدم الترجيح لأحدهما، و أمّا فى مدلولهما الالتزامى، فلا مانع من الاستدلال فيجب فتأمل.

ثمّ إنه ينبغي التنبيه على أمور:

: أنه لا فرق فيما اخترنا من التوقف بين ظواهر الكتاب عند التعارض و بين غيرها، بل جار في مطلق الظواهر، و كذا القولان الآخرا.

نعم ربّما يتوهم أنه ثبت التخيير في الكتاب عند تعارض القراءات بتقريرهم عليهم السلام، كما يدلّ عليه الأخبار، فيثبت في غير ما اختلف فيها القراءات من الآيات المقطوعه المتواتره بالأولويّه، فإنّ ثبوته فيما علم كونه قرآنا أولى من ثبوته فيما لم يعلم بعد، و مقتضى ذلك:

أولا: التزام التخيير في خطابات الكتاب المتعارضه مطلقا لا التوقف.

و ثانيا: الاقتصار على ذلك في خطابات الكتاب فحسب، لعدم الدليل عليه في غيرها، فيحصل الفرق بين ظواهر الكتاب و غيرها، فلا يلزم الالتزام بأحد الأقوال الالتزام به مطلقا.

ص: ١٧٣

لكنّه مدفوع، أولا: بأن الكلام إنّما هو في الاستدلال بالظواهر، و الّذى دلّت عليه الأخبار تقريرهم عليهم السلام تلاوه القراءات المختلفه و التخيير فيها بقولهم عليهم السلام (اقرأ كما يقرأ الناس) (١) لا جواز الاستدلال، كما هو محلّ الكلام، فلم يثبت التخيير فيها، حتى يتمسك بالأولويّه على ثبوته في الآيات القطعيه.

و ثانيا: أنه على فرض ثبوت التخيير في ظواهر الكتاب المتعارضه، و جواز الاستدلال بها، فأى فرق بينها و بين غيرها من الظواهر اللفظيه، كظواهر السنّه، إذ لا ريب أنه ليس العمل بظواهر الكتاب من باب التعيّد الشرعي، بل إنّما هو من باب الطريقيه، و بناء العقلاء عليه من هذه الجهه، فلا فرق حينئذ بينها و بين غيرها في مناط العمل.

الأمر الثاني

: أنه لا فرق فيما اخترناه من التوقف في تكافؤ الأصلين بين ما إذا كان الخطابان كلاهما محلا للابتلاء، بمعنى تضمن كل واحد منهما توجها إلى المكلف، و بين ما إذا لم يكونا كذلك، بأن خرج أحدهما عن مورد الابتلاء، كأن يكون أحدهما في الأحكام، و الآخر في القصص، فوقع التعارض بينهما بالعرض - أعنى بسبب العلم الإجمالي - بمخالفه ظاهر أحدهما، و لا يجوز قياس الأصول اللفظيه بالأصول الشرعيه العمليه أو الأمارات و الطرق الشرعيه.

أمّا الأصول العمليه، فهي حقيقه أحكام ظاهريه، و ليس لها جهه كشف أصلا، فتعارضها يرجع إلى تعارض الحكمين الشرعيين، فإذا فرض ابتلاء المكلف بأحدهما أي أحد الأصلين المتعارضين، فالمتوجّه إليه - حينئذ - إنّما هو هذا الذي ابتلى به دون الآخر، فهو غير مكلف بالحكم الآخر، و غير متوجّه إليه ذلك، فلا تعارض بينهما، بل المتعين عليه هذا الأصل المبتلى به، كما إذا علم

إجمالاً بنجاسه ثوبه أو ثوب زيد مع عدم ملاقاته لثوب زيد، فإنه ليس حينئذ مكلفاً باستصحاب طهاره ثوب زيد، حتى يعارض استصحاب طهاره ثوبه، بل المتوجّه إليه الآن إنّما هو استصحاب طهاره ثوب نفسه، فهو المتعين عليه.

و أما الأمارات و الطرق الشرعيه، فلاّن جعلها حقيقه إنّما يرجع إلى أحكام ظاهريّه مماثله للأحكام الواقعيّه، فإنّ معنى جعل البيئه أماره إيجاب الشارع العمل على

١- أصول الكافي ٢، كتاب فضل القرآن: ٤٦٢ حديث ٢٣.

ص: ١٧٤

طبقها، و ترتيب آثار الصدق عليها، لا إحداث صفه الكشف فيها، فإنّها غير قابله للجعل، فيكون الحال في تعارضها أيضا حال الأصول العمليّه، من حيث رجوع التعارض فيها- أيضا- إلى تعارض الحكمين، فيتّجه التفصيل فيها، كما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد اللحمين اللّذين كان كلّ منهما لمسلم فاشترى أحدهما، فإنّ المتوجّه- حينئذ- إنّما هو ترتيب آثار هذه اليد على ما أخذ منها، دون اليد الأخرى، فيحلّ له أكل هذا اللحم من دون توقّف على تبين حاله، ليعلم أنّه ليس المعلوم بالإجمال.

و الحاصل: أنّ التعارض في الأصول و الطرق الشرعيه مرجعه إلى تعارض الأحكام الفرعيه، و لا ريب أنّه إذا لم يتوجه عليه أحد الحكمين المتنافيين فالمتعين في حقه إنّما هو الحكم الآخر، هذا بخلاف الأصول اللفظيه فإنّها لمّا كانت طريقتيها بأنفسها، و لم يكن للشارع فيها جعل أصلا إلّا- إمضاء عمل العقلاء عليها فتعارضها لتكاذب الأمارتين، فكلّ واحد من الأصلين اللفظيين المتعارضين يكذب الآخر. و لو لم يكن متضمّنا لحكم على المكلف لكان كلّ من الخطابين- حينئذ- مجملا في مفاده، سواء كان التعارض ذاتيا أو عرضيا، و معه يسقط الاستدلال بالخطاب الذي هو مورد الابتلاء، إذ مداره على الظهور، و إذ ليس فليس.

و من هذا ظهر وجه اختيار شيخنا- دام ظلّه- لما اخترنا من عدم الفرق في رساله أصاله البراءه (١)، و ضعف ما اختاره من التفصيل في مسأله حجيه ظواهر الكتاب (٢).

١- فرائد الأصول: ٢٥٦ في مبحث العلم الإجمالي في التدرجيات عند قوله: اللهم إلا أن يقال: إنّ العلم الإجمالي بين الشبهات التدرجيّه (إلى أن قال) لكنّ الظاهر الفرق بين الأصول اللفظيه و العمليه، فتأمّل. و إن شئت بيان الفرق في كلام الشيخ (ره) فلاحظ كلام المحقق الآشتياني في بحر الفوائد: ١١٨، و كلام المحقق الآخوند (ره) في حاشيته على فرائد الأصول: ١٤٧.

٢- فرائد الأصول: ٤٠، الثالث: وقوع التحريف في القرآن على القول به (إلى أن قال): مع أنّه لو كان من قبيل الشبهه المحصوره أمكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعيّه التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظواهر الكتاب فافهم. للتفصيل و معرفه كلام الشيخ (ره) راجع كلام المحقق الآشتياني في بحر الفوائد: ٩٨-١٠٢، كما أنه إن شئت تفصيل كلامه في بحث الابتلاء في الأصول العمليه في كون الأصل جاريا في طرف الابتلاء دون الآخر لاحظ كلامه في الرسائل: ٢٥١، و في أوّل مبحث البراءه: ١٩١ عند قوله: و أما الدليل الدال على اعتباره فهو و ان كان علميا إلّا أنه لا- يفيد إلّا- أحكاما ظاهريا حيث أن هذه العبارة تدلّ على رجوع جعل الأمارات و الطرق إلى جعل أحكام ظاهريه مماثله للأحكام الواقعيّه.

الأمر الثالث

: إنَّ البحث عن تعارض الأصول اللفظية، و ترجيح بعضها على بعض إنّما هو على القول باعتبار الظواهر اللفظية من باب الظن النوعي بأحد معنييه، و أمّا على القول به من باب الظن الفعلي إمّا بالخصوص، كما اختاره المحقق الخوانساري (١) قدّس سرّه، أو من جهة دليل الانسداد، فلا ينفع المزايا الآتية الموجوده لأحد الأصليين في حمل اللفظ على المعنى المطابق له، بل المدار على الظن الفعلي، فإن حصل لأحد الخطابين - و لو كان على خلاف- فهو المتّبع، و إن لم يحصل أصلا فالأصل هو التساقط رأسا، و فرضهما كأن لم يكونا، و عدم الركون إلى شىء من الأصول أو المزايا الآتية.

اللهم إلا أن يبحث من حيث كون الأصول أو المزايا مفيدة للظن الفعلي و عدمه.

المرحلة الثانية في تحقيق الحال في رجحان الأحوال بعضها على بعض نوعا

إشاره

، و هذا هو المقصود في مبحث تعارض الأحوال المعروف عندهم، فتلك المرحلة باعتبار وقوع الكلام فيها من هذه الجهة هو هذا المبحث المعروف، كما أشرنا إليه سابقا، و توضيح المقال يحلّ العقال عن القلم و إطلاق عنانه إلى مسائل الدوران.

فالأولى منها: دوران الأمر بين الاشتراك و النقل

، كأن كان اللفظ موضوعا في الأصل لمعنى، ثم حصل له وضع جديد في معنى آخر تعيينا أو تعينا حاصلًا بغلبه استعماله فيه مجازا إلى أن وصل حدّ الحقيقة، بمعنى أنّه حصل له علقه بالنسبه إليه أيضا، و الأوّل أعنى الوضع التعيني أعمّ من أن يكون من الواضع أيضا أو من أهل العرف العام أو الخاصّ.

لكن في تحقق الاشتراك و تصوّره فيما إذا كان وضع اللفظ للمعنى الثانى من العرف العام أو الخاصّ، مع تأخّر زمانه عن وضعه للمعنى الأوّل إشكال، فانه إمّا تعينى و إمّا تعينى حاصل بغلبه استعمال اللفظ مجازا، فعلى الأوّل لا معنى لتعيين اللفظ في المعنى بعد وضعه للمعنى الأوّل، إلا تخصيصه بهذا المعنى، و لا ريب أنّ بقاء وضعه حينئذ للمعنى الأوّل أيضا يناقض تخصيصه به، فيلزمه عقلا هجر اللفظ عنه حينئذ، فيعين النقل.

و أما على الثانى: فلأن اللفظ ما بلغ إلى مرتبه توجب اختصاصه بهذا المعنى، فلا(١) يمكن كونه حقيقه فيه، بل مجازا، و إذا بلغ و حصل الاختصاص، فهو يناقض بقاء وضعه للمعنى الأصلى، كما أشرنا إليه فى مبحث المنقول و المشترك، فلا واسطه عقلا فى حال اللفظ بالنسبه إلى هذا المعنى بين النقل و بين المجازيه.

و كيف كان، فلاشتراك إنما يتصور من واضعين ابتداء، أو واضع واحد بوضعين كذلك، كما سيأتى فى كلام السيد المحقق الكاظمى قدس سره(٢).

أما على الأول: فلأن اختصاص اللفظ بكل من المعنيين - حينئذ - غير ملحق باختصاصه بالمعنى الآخر، حتى يناقض حصوله فى أحدهما بقاءه فى الآخر، بل اختصاص كل من المعنيين باللفظ فى مرتبه واحده، لكن لا يكون شىء من الاختصاصين تاما لحصول التزام بينهما.

و أما التخصيصان الموجبان لهما، فلا نقصان فى شىء منهما أصلا، بحيث لو انفرد كل منهما لكان سببا للاختصاص التام، إلا أن حصولهما فى آن واحد صار مانعا عن حصول الاختصاص التام بشىء(٣) منهما.

و الحاصل: أن غرض كل واحد من الواضعين - حينئذ - حصول الاختصاص التام بين اللفظ و بين ما يريد وضعه له، و أوجد سببه من غير نقصان فيه إلا أنه زوحم بوجود سبب أعم مثله فى مرتبه(٤).

و أما على الثانى: فلأنه و إن لم يتصور فيما إذا كان غرضه حصول الاختصاص التام بين اللفظ و بين كل واحد من المعنيين لاستلزامه اجتماع إرادته المتناقضين فى إرادته، نظرا إلى أن إرادته اختصاصه - بهذا المعنى - معناه عدم إرادته شركه الغير له فى اللفظ، و إرادته اختصاصه - بذلك المعنى أيضا - معناه إرادته عدم شركه غيره فى اللفظ، فيلزم كونه مريدا لاختصاص اللفظ بكل من المعنيين، و مريدا لعدم اختصاصه بشىء منهما، إلا أنه يتصور فيما إذا كان غرضه حصول الاختصاص بين اللفظ و بين كل

١- فى الأصل (لا) و الصحيح ظاهرا مثبت و المراد (فلأن اللفظ ما لم يبلغ ... لا يمكن).

٢- صحيفه ٢١٠، هامش رقم: ١

٣- فى الأصل (من شىء) و الصحيح مثبت.

٤- كذا فى الأصل و الصواب: مرتبه.

و اختصاصه به بنحو ما كان أولًا من الاختصاص التام، و كان غرضه - أيضا - تخصيص اللفظ بالمعنى الثانى بالتخصيص التام، بمعنى نفي شركه غيره معه فى اللفظ.

و أما إذا كان غرضه بقاء اختصاص اللفظ فى المعنى الأصلى فى الجملة، و حصوله للمعنى الثانى كذلك، فلا منافاه، و لا تناقض أصلا، بل لا ينبغى التأمل فى وقوعه، فإنّ الأعلام المشتركه كلها من هذا القبيل، فإنّ عمرا إذا سمى ابنه زيدا، فإذا رزق بكر ولدا أيضا، فيسميه زيدا، فلا ريب أنّه لا يقصد هجر اللفظ عن ابن عمرو، بل غرضه اشتراك ابنه مع ابن عمرو فى هذا الاسم فتدبر.

و كيف كان فمثال ما نحن فيه على ما ذكره قوله عليه السلام (الطواف بالبيت صلاه) (1) لدوران الأمر فى الصلاه بين أن تكون مشتركه بين المعنى اللغوى و الشرعى، فيكون الحديث مجملا، و بين أن تكون منقوله إلى المعنى الشرعى، فيكون مبيّنا، و دليلا على اعتبار ما اعتبر فى الصلاه فى الطواف أيضا بمقتضى التنزيل، إمّا مطلقا نظرا إلى عموم المنزله، و إمّا بعض أوصافها و شروطها الظاهره، كالظهاره من الحدث، و الخبث مثلا إن لم نقل بعمومها.

و قد يورد عليهم، مضافا إلى ما مرّ، إيراد ان فى خصوص المثال المذكور: أولهما:

أن الظاهر - بل كاد أن يكون مقطوعا - أنّ كون الصلاه حقيقه شرعيه فى الأركان المخصوصه، على القول بها، ليس بسبب وضع تعيينى من الشارع، بل هى حاصله بسبب غلبه استعمالها فيها إلى أن أغنيت عن القرينه، فإذن انحصر سبب الحقيقه بالغلبه، فلا يعقل الاشتراك حينئذ، كما عرفت سابقا، بل الاحتمال معين فى النقل خاصه، فلم يظهر ثمره المسأله فى المثال المذكور، لأنه ليس من أفرادها، لما ذكر.

١- عوالى اللئالى ٢، ١٦٧، ٣، سنن الدارمى: ٢، ٤٤ كتاب المناسك باب الكلام فى الطواف.

ص: ١٧٨

و يعضدنا فى ذلك ما حكى عن السيد المحقق الكاظمى فى المحصول (١) ما هذا لفظه: و كان ينبغى أن يكون الرجحان للأول، أعنى الاشتراك، لأصالة عدم الهجر، لكن حدوث المعنى الآخر - إن كان فى العرف العام، و يكون بالتجوز و الاشتهار، حتى يهجر الأول، و يختص بالثانى - استلزامه للنقل ظاهر، و إن كان باصطلاح خاص من شرع أو غيره، فلا معنى لصيرورته حقيقه فى المعنى الثانى - عندهم - إلا تخصيصه به، حتى إذا استعملوه فى الأول كان مجازا، و إنّما يتصور الاشتراك من واضعين ابتداء، أو واضع واحد بوضعين كذلك. انتهى كلامه (قدّس سرّه) فإن حصره تصوير الاشتراك فيما ذكره ظاهر فى نفيه عن غيره مطلقا حتى بسبب الاشتهار.

و أما الكلام فى الحصر المذكور، فقد عرفت الحال فيه، من أنّ الحقّ فيه التفصيل كما عرفت.

و كيف كان، فمفهوم ما حصره (قدّس سرّه) فى غايه المتانه فيما إذا كان سبب العلقه الوضعيه غلبه الاستعمال، و أمّا فى غيره فقد عرفت الكلام فيه.

و ممّا يؤيد ما ذكرنا من نفى احتمال الاشتراك فى لفظ الصلاة، على القول بكونه حقيقه شرعيه، بل يدل عليه إطباقهم فى مسأله الحقيقه الشرعيه على وجوب حمل الحقائق الشرعيه على معانيها الجديده، و أنّه ثمره البحث فى المسأله، و لا ريب أنّه مع إمكان اجتماع الوضع الجديد مع الوضع القديم حتى يكون اللفظ مشتركاً بينهما، لا وجه للحمل المذكور بقول مطلق، بل لا بدّ من التفصيل بين بقاء الوضع الأوّل، فعدم الحمل، و هجره فالحمل.

١- المحصول فى علم الأصول، مخطوط، فى تعارض الأحوال، و إليك نصّه: الخامسه بين الاشتراك و النقل يكون للفظ معنى ثم يصير له معنى آخر فلا يعلم هل هجر الأوّل، فيكون منقولاً، أو لم يهجر بعد، فيكون مشتركاً، و كان ينبغي أن يكون الرجحان للأوّل، لأصالة عدم الهجر، لكن حدوث المعنى الآخر- إن كان فى العرف العام، و ما ليكون إلا بالتجوز و الاشتهار حتى يهجر الأوّل، و يختصّ بالثانى- استلزامه للنقل ظاهر، و إن كان باصطلاح خاصّ - من شرع أو غيره- فلا معنى لصيرورته حقيقه فى المعنى الثانى عندهم إلا تخصيصه به، حتى إذا استعملوه فى الأوّل كان مجازاً، و إنما يتصوّر الاشتراك من واضعين ابتداءً أو من واضع واحد بوضعين كذلك، و قد اشتهر التمثيل له بلفظ الصلاه، و استظهار الثمره فى الترجيح بمثل قوله عليه السلام (الطّواف بالبيت صلاه) من حيث أنّه إن كان منقولاً دلّ على وجوب الطهاره بالطّواف، لأنّها من أخصّ لوازم الصلاه، و أظهرها و إن كان مشتركاً لم ينهض لذلك لإجماله، و أنت تعلم أنّ اسم العباده على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه يكون من المنقولات، و على القول بنفيها يكون حقيقه فى المعنى اللغوى، و ليس لاحتمال الاشتراك فيه مجال.

ص: ١٧٩

هذا كله مضافاً إلى عدم الفائده فى المثال المذكور على القول بتصوّر الاشتراك، و احتمالاه فيه، فإنّه على كونه مشتركاً أيضاً محمول عند الإطلاق على المعنى الشرعى للقريه، و هو كونه ملقى إلى المتشرّعه، فتأمل.

و ثانيهما: أنّ لفظ الصلاه ليس مشتركاً بين المعنى اللغوى و الشرعى باتفاق المثبتين للحقيقه الشرعيه و النافين لها، بل إمّا مجاز فى المعنى اللغوى بكونه منقولاً منه، و إمّا مجاز فى المعنى الشرعى ببقاء وضعه للمعنى اللغوى.

هذا، ثم إنّ الظاهر من الاشتراك فى المقام أعمّ من الاشتراك المعروف و من المرتجل إذ هو على مذهب المحقّقين كلا أو جلاً قسم من المشترك، و كيف كان، فنحن نفصل المقال لكشف الحال، حسب ما يعيننا المجال:

فنقول: إنّ الدوران بين الاشتراك بالمعنى الأعمّ الشامل للارتجال و بين النقل يتصوّر فى فروض:

الأوّل: أن يكون اللفظ حقيقه فى المصدر الأوّل فى معنى، ثمّ عرض له فى العرف العامّ أو الخاصّ وضع آخر لغير ذلك المعنى، و شكّ فى بقاء الوضع الأوّل، فيكون مشتركاً، أو هجره، فيكون منقولاً.

و فيه أقوال حينئذ: اختيار الاشتراك مطلقاً، و اختيار النقل كذلك، و التفصيل بين ما إذا حدث المعنى الثانى فى عرف غير عرف المعنى الأوّل، و بين ما إذا حدث فى ذلك العرف، فحكم بالنقل فى الأوّل، و بالاشتراك فى الثانى.

حجّه الأوّل: أنّ فائده النقل أكثر من فائده الاشتراك، إذ على تقديره يحمل اللفظ على المعنى الثانى، المنقول إليه عند تجرّده

عن القرينه من غير توقّف، بخلاف الاشتراك لحصول الاحتمال معه، فيكون النقل أولى.

حجّه الثاني: أنّ الاشتراك أكثر و أغلب، فيكون أولى من النقل، فإنّ أكثرّيته دليل على أحسّيته و أولويّته، و لم يتمسك أحد من الفريقين بالأصول الجارّيه فى المقام على إثبات المرام، مع أنّها خير ما يعوّل عليه فى أمثال المقام، و عليه ديدينهم فى سائر مباحث الألفاظ.

و لعلّ نظرهم إلى أنّ الأولويه و الرجحان، هو المحكم فى المقام، لأنّه ظن اجتهادى بالنسبه إلى ما يقضى به الأصول العدميه، فيكون نسبه معها نسبه الأدلّه الاجتهاديه مع الأصول العمليه، و لا ريب أنّه مع جريان الأوّل لا موضوع للثانى و لا

ص: ١٨٠

مورد.

و كيف كان، ففى كلّ من الوجهين نظر، بل منع، فإنّ تلك الاستحسانات أئى ربط لها بالترجيح، و الحكم بأنّ لفظ الصلاه مثلا منقوله أو مشتركه، و أنّ حكم الله فى الطواف اعتبار الوضوء باعتبار كون النقل أمرا حسنا ذا مزيه كامله.

و ما يقال فى تقريب هذه المرجحات من المدعى، من أنّ ذا المزيه الكامله أولى بإرادته المتكلم، خصوصا الفصيح الحكيم، فيحصل الظن بالمراد، فهو على تقدير صحته لا مساس له بما نحن فيه، فإنّ الذى يقع موردا لإرادته المتكلم فيما نحن فيه، إنّما هو أمر واحد، و هو المعنى الثانى، و لا يتفاوت فيه الحال بالنسبه إلى إرادته المتكلم، إذا تعلق غرضه به بين أن يكون اللفظ مشتركا بينه و بين المعنى الآخر، و بين كونه منقولاً إليه مختصاً به.

و الحاصل: أنّ المرجحات المذكوره- على تقدير صحه التعويل عليها- يؤخذ بها فيما إذا دار أمر الشخص بين النقل و الاشتراك، و لا ريب أنّ ذلك الدوران لا يتفق لمتكلم عند إرادته للمعنى الثانى أبداً، بل هذا إنّما يتصور فى حق الواضع للفظ- للمعنى الثانى- فيما إذا كان وضع اللفظ له حاصلًا بالوضع التعيينى، لا التعينى الحاصل بسبب الغلبه، فإنّ النقل و الاشتراك لما كانا من أقسام الوضع، فيرجعان إلى فعل الواضع، كسائر أفعاله الاختياريه، فحيثذ يمكن أن يكون كون النقل أكثر فائده مثلا مرجحا لصدور الوضع منه على سبيل النقل و هجر اللفظ عن المعنى الأصلى.

و بالجملة، الدوران بين النقل و الاشتراك، و إرادته المعنى من اللفظ إنّما هى فعل المتكلم، و لا يتصوّر فيها ذلك الدوران، فإذن لا ربط للمرجحات المذكوره فيما نحن فيه، لأنّ فى مقام تشخيص الإراده من اللفظ المرّد بين كونه مشتركا أو منقولاً.

اللهم إلّا- أن يقال: إنّ الشك فى إرادته المعنى الثانى مسبب عن الشك فى كون اللفظ منقولاً إليه، أو مشتركا بينه و بين المعنى الآخر، فإنّه لو علم النقل، لكان إرادته معلومه من اللفظ المجرد عن القرينه، كما هو المفروض، و لو بحكم الأصل المحكم- أعنى أصاله الحقيقه- فإذا رجحنا بتلك المرجحات أنّ الذى صدر من الواضع بالنسبه إلى المعنى الثانى إنّما هو النقل، فيرتفع ذلك الشك فيحمل اللفظ عليه حينئذ.

لكن الإنصاف، عدم جواز الركون إلى مثل هذه المرجحات، و عدم إفادتها شيئاً حتى الظن، فإنّ كلا من النقل و الاشتراك ممّا

يصلح لتعلّق غرض عقلائي به، إذ كما يقال: إنّ فائده النقل رفع الإجمال عن اللفظ، و تعيين المراد، و إفهامه، كذلك

ص: ١٨١

يقال: إنّ فائده الاشتراك بيان المعنى بنحو الإجمال، فإنّ كلاًّ من التعيين و الإجمال ليسا بأنفسهما حسنين، أو قبيحين، أو مختلفين، بل إنّما يختلف حكمهما باختلاف مقتضيات الأحوال، فقد يقتضى الحال الإجمال، و قد يقتضى التفصيل و التعيين.

و كيف كان، فلا مزيه للنقل من هذه الجبهه على الاشتراك.

مع أنّ هذه على تسليمها لا- تتمّ مطلقاً، حتى فيما احتمل النقل بسبب غلبه الاستعمال، بأن احتمل حدوث الوضع للمعنى الثانى بسبب الغلبه لما قد عرفت أنّ الدوران المذكور، إنّما يتصوّر فى فعل الواضع، و لا ريب أنّه لا واضع فى النقل التعينى، فإنّ السبب لحصول العلقه إنّما هو غلبه الاستعمالات، و لا يعقل الترديد المذكور عند المستعملين كما عرفت، فإنّ أولويه النقل فى الوضع التعينى لا تثبت كون اللفظ حينئذ منقولاً إلى المعنى الثانى، لاحتمال أنّ العلقه قد حصلت بسبب غلبه الاستعمال، و على تقديرها لا ربط للأولويه المذكوره فى تعيين كون اللفظ مهجوراً عن المعنى الأصلى بسبب الغلبه.

هذا فى صورته احتمال ذلك، فكيف بما إذا علمنا بانحصار سبب العلقه بين اللفظ و بين المعنى الثانى فى الغلبه.

اللهم إلاّ- أن يقال: إنّ لا- يحتمل الاشتراك حينئذ، كما هو المختار المشار إليه سابقاً، و فى مسأله المنقول و المشترك، فيخرج عن الفرض فيما نحن فيه، فتدبر.

و التحقيق: أنّ المعتمد فى استكشاف الأوضاع أو المرادات، إنّما هى الوجوه الآتيه الراجعه إلى آثار المدلول، دون الوجوه الآتيه الراجعه إلى مقتضياته. و كيف كان، فالحقّ، فى الفرض المذكور هو تقديم النقل مطلقاً.

و لنا على ذلك: غلبه النقل فى مثل المقام مطلقاً.

و ربّما يتمسك على تقديم الاشتراك بأصالة عدم الهجر، و بقاء اللفظ على المعنى الأصلى، لكن ما ذكرنا من الغلبه، إمّا وارده على هذا الأصل، بناء على كون الأصول العقلانيه، كالشرعيه أحكاماً تعليقيه معلقه على عدم وجود دليل و أماره، فإنّ الغلبه أماره فلا يبقى للأصل المذكور موضوع حينئذ، و إمّا حاكمه عليه، بناء على اعتبار تلك الأصول من باب الغلبه، و كونها طرقاً ظنيّه لا أحكاماً عقليه، فإنّ مرجع الأصل المذكور- حينئذ- إلى غلبه جنسيه، و هى غلبه بقاء كلّ شىء على ما كان، و على حالته السابقه، أو نوعيه، و هى غلبه بقاء الاعداد على حالتها السابقه و عدم انقلابها،

ص: ١٨٢

فإنّ تلك الغلبه أخفى من الأولى، فإنّها كانت أعمّ من الوجودات، و هذه مختصّه بالعدميات، و الأصول اللفظيه كلّها عدميه داخله تحت كلّ واحده من الغلبتين فى الأولى بعنوان كونها أفراد من نوعها، و فى الثانيه بعنوان كونها أفراد منها.

و كيف كان، فمرجع هذا الأصل إلى غلبه جنسيه أو نوعيته، و التي ادعيناها من الغلبه صنفيه مختصه بخصوص الفرض المذكور، و لا ريب أنها حاكمه على غيرها نوعيه كانت أو جنسيه.

حجّه القول بالتفصيل على الظاهر- و إن لم يذكرها المفصّل- الغلبه في الموضوعين، فإن الغالب فيما إذا حدث وضع اللفظ للمعنى الثانى من أهل عرف المعنى الأوّل هو الاشتراك، و فيما إذا حدث من غيره هو النقل، مضافا إلى ظهور حال ذلك الغير فى ذلك، فإنّ الخارج من عرف إذا تصرّف فى لفظ من الألفاظ المستعمله فى ذلك العرف و وضعه لمعنى، فالظاهر من حاله أنّه أراد نسخ الاصطلاحات الثابته لهذا اللفظ من قبل إلى الآن، و هجره عن معانيه المتقدّمه، و هذا الظهور- أيضا- قسم من الظهورات المعتره منشؤه حال الشخص، لا الغلبه و لا غيره.

و فيه: أنّ الغلبه و ظهور الحال كلاهما مسلّمان فى الفرض الثانى، لكنّ الغلبه فى الفرض الأوّل على عكس ما ذكر من غلبه الاشتراك، فإن الغالب فيه أيضا النقل.

و كيف كان، فالذى ادعيناه من الغلبه الصنفيه- آنفا- موجود فى المقامين، فلا وجه للتفصيل المذكور، فتأمل.

الفرض الثانى: أن يكون للفظ معنى فى الصدر الأوّل، و علم نقله منه إلى غير ذلك المعنى، لكنّه يشكّ فى أنّ هذا المعنى الثانى المنقول إليه، هل هو معناه بحسب اللغه أيضا، و فى الصدر الأوّل، بأن يكون اللفظ فى الأصل مشتركا بينه و بين المنقول منه، فيكون تعينه فى المعنى الثانى من باب اختصاص اللفظ المشترك بأحد معنييه بسبب غلبه الاستعمال، لا- من باب النقل الاصطلاحى، أو أنّه معنى حادث للفظ فى العرف بأن يكون فى الأصل معناه متّحدا، فنقل فى العرف من ذلك المعنى إلى المعنى الثانى، فيكون من باب النقل الاصطلاحى.

و الحق- فى هذا القسم أيضا- تقديم النقل، و الحكم باتحاد المعنى الأصلي، لغلبه اتحاد معانى الألفاظ، مضافا إلى أصاله تأخّر وضع اللفظ للمعنى الثانى المنقول إليه، و مضافا إلى ندره اختصاص اللفظ المشترك بأحد معنييه.

ص: ١٨٣

و تظهر الثمره بين الاحتمالين، فيما إذا علم بصدور الخطاب قبل زمن تعين اللفظ فى المعنى الثانى، فعلى القول بتقديم الاشتراك يكون الخطاب مجملا، لتردده بين أن يكون المراد به المعنى الأوّل، أو الثانى، مع عدم القرينه، و على ما اخترنا مبيّنا محمولا على المعنى الأوّل.

و كذا فيما إذا جهل تاريخ النقل، فإنّ الخطاب- حينئذ على ما اخترنا- يدخل فى صغريات مسأله تعارض العرف و اللغه، فيأتى فيه الأقوال الثلاثه ثمّه، فتظهر الثمره على القول بتقديم اللغه حينئذ، فإنّ الخطاب على احتمال الاشتراك مجمل، و على ما اخترنا من اتحاد المعنى [مبيّن] (١)، فعلى هذا القول يحمل على المعنى الأوّل المهجور عنه اللفظ، و أمّا على القول بالتوقف ثمّه فلا ثمره.

هذا، ثمّ إنّه لا يختصّ ثمره الاحتمالين بما إذا كان اللفظ متعيّنا فى المعنى الثانى عند العرف، بل تظهر فيما إذا حصل عند أهل

اللغة، فالخطاب مع العلم بصدوره- قبل حصوله- محمول على المعنى الأوّل على ما اخترنا، و مجمل على الاحتمال الآخر، و كذا مع جهل تاريخ الصدور، فإنّه على ما اخترنا يمكن حمله حينئذ على المعنى الأوّل، تمسكا بأصالة تأخر حصول وضع اللفظ للمعنى الثاني، بخلاف الاحتمال الآخر، إذ عليه و إن كان يجرى أصاله تأخر تعين اللفظ فى المعنى الثاني إلاّ أنّه يوجب إجمال اللفظ حينئذ، كما لا يخفى.

الفرض الثالث: إن علم باختصاص اللفظ و وضعه لمعنيين فى الآن، لكن يشك فى أنّ وضعه لهما من الواضع، و أنّهما المعنيان الابتدائيان، فيكون مشتركا بينهما لغه، أو أن (٢) الذى وضع له هو فى اللغة معنى ثالث نقل فى العرف منه إليهما، فيكون منقولاً إليهما و مشتركا بينهما عرفاً.

مقتضى الأصل، وفاقا للشيخ محمّد تقى (٣) (قدّس سرّه) تقديم الاشتراك اللغوى، فإنّ أصاله تأخر وضع اللفظ لهذين المعنيين، و إن كان مقتضى الاشتراك العرفى، إلاّ أنّ فى قبالتها أصلين آخرين مقتضيين للاشتراك اللغوى، و هما أصاله عدم وضع اللفظ للمعنى الثالث فى اللّغه، فإنّ أصاله تأخر الوضع مثبتة لوضع اللفظ لغه فى

١- أثبتناها لاحتياج المعنى إليها، و بدونها لا يتم.

٢- فى الأصل (دون) و لعله من سهو النسخ.

٣- هدايه المسترشدين: ٦٦.

ص: ١٨٤

معنى ثالث، و الأصل عدمه، و أصاله بقاء الوضع اللغوى على حاله و عدم تغييره، فإنّ النقل موجب لتغييره، فواحد من هذين الأصلين يعارض أصاله التأخر، و يبقى الأصل الآخر سليما عن المعارض، فيعين به الاشتراك اللغوى. و تظهر الثمره فيما إذا علم بصدور الخطاب قبل تعين اللفظ فى المعنيين مع جهل التاريخ، بناء على تقديم المعنى اللغوى.

المسأله الثانيه: الدوران بين الاشتراك و التخصيص.

و قد ذكروا أنّ التخصيص أولى من الاشتراك، و استدّلوا عليه بما يرجع إلى أنّ التخصيص أفيد من المجاز، الذى هو أفيد من الاشتراك، فيكون أولى من الاشتراك، لأنّ الخير من الخير من شىء خير من ذلك الشىء بالضرورة.

هذا، و قد عرفت ضعف الركون إلى هذه الوجوه، و أمثالها من الوجوه الآتية، لعدم صلاحيتها لتغليب أحد الجانبين، و عدم ارتباطها بالمقام فى شىء، فالأولى الركون إمّا إلى الأصول أو الغلبه.

فنقول: مقتضى الأصول هنا التوقف، لأنّ كلاً من الاشتراك، و التخصيص مخالف للأصل، إلاّ أن يرجح الاشتراك، بأنّ التخصيص أكثر حوادث من الاشتراك، لأنهما و إن تساويا فى الاحتياج إلى القرينه، و ملاحظتها، و سائر ما يتفرّع على وجود

القرينه، إلا أنّ التخصيص قسم من المجاز، و هو يستدعى وجود أمر زائد على دواعى الكلام فى نفس المتكلم، و الأصل عدمه. و فيه أنّه معارض بأصالة عدم الوضع، فافهم.

و أما الغلبه فهى فى جانب التخصيص، لكونه أكثر دورانا فى لسان العرب، فىكون أرجح، و كيف كان فقد مثّل له مثالان:

أحدهما قوله تعالى: (و لا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء)^(١) و ذلك أنّ النكاح إن كان حقيقه فى العقد خاصه، فمقتضى ذلك الحمل عليه، و الترام التخصيص بإخراج المعقود عليها من دون وطء، و إن كان مشتركاً بين العقد و الوطاء، كانت الآيه فى المعقوده المجرده عن الوطاء مجمله، كذا قالوا.

و فيه: أنّ الواجب - على فرض الاشتراك - الحمل على المعنى الذى لا يلزمه

١- النساء: ٢٢

ص: ١٨٥

تخصيص، و هو الوطاء، لأنّ المشترك إذا كان أحد معنيه مستلزماً لتخصيص، و نحوه من الأمور المخالفه لأصل الحقيقه تعين الآخر.

أقول: لا يختصّ الإجمال فى لفظ النكاح، حينئذ بالمعقود عليها من دون وطء، بل مقتضى الاشتراك إجماله فى كلا المعنيين.

فإن قيل إنّ إرادته الوطاء منه معلومه قلنا فعدم إرادته العقد معلوم أيضاً، لعدم جواز استعمال المشترك فى معنيه.

و ثانيهما: قول القائل جمع الأمير الصاغة، إذا أريد به صاغة البلد، و شكّ فى أنّه عام مخصّص بصاغة البلد، أو مشترك بين العموم و الخصوص.

و فى كل من المثالين نظر: أما الأوّل، فلما ذكره بعض الساده ^(١) المحققين، من أنّ النكاح فى اللغة حقيقه فى الوطاء خاصه، و فى الشرع حقيقه فى العقد خاصه، فأين احتمال الاشتراك، و لو احتمل بقاء وضعه للمعنى اللغوى، مع ثبوت حقيقته فى العقد شرعاً، فيدور الأمر بين الاشتراك و النقل، فأين هذا من الدوران بين الاشتراك و التخصيص.

و فيه: أنّنا نختار الفرض الثانى، أعنى احتمال بقاء وضع اللفظ للمعنى الأصلى، لكن قوله: فأين احتمال التخصيص ممنوع، فإنّ النقل لا ينافى التخصيص، بل يمكن معه تصوّر دوران الأمر بين الاشتراك و التخصيص أيضاً، كما إذا كان المعنى الثانى عامّاً مع إرادته بعض الأفراد منه، كما فى المثال المذكور، فيلزم التخصيص على فرض النقل، فيدور الأمر بين الثلاثه، لكن محل البحث إنّما هو دوران الأمر بين الاشتراك و التخصيص، و إن كان التخصيص لازماً للنقل، لكن الكلام من جهه النقل غير منظور إليه.

و كيف كان، مع احتمال بقاء الوضع للمعنى الأوّل يتصوّر الدوران بين

١- و لعله السيد الكاظمي (قدس سره) في المحصول (مخطوط) في تعارض الأحوال- السادسة بين الاشتراك و التخصيص- فإنه بعد ذكره للآية الشريفة بعنوان أنه قد اشتهر التمثيل لذلك بقوله تعالى «و لا تنكحوا ما نكح آبؤكم» أورد على الاستدلال بها للمقام بما هذا نصه: (و فيه أنّ الحقيقه الشرعيه متى ثبتت تعين النقل، سواء قلنا إنّ الوضع فيها بطريق التعين أو التعيين، و إن لم تثبت تعين حمله على المعنى اللغوي، على أن هذا تعارض بين النقل و الاشتراك، أقصى ما هناك أنه على النقل لا بدّ من اعتبار التخصيص، ثم نقول: إن ثبت النقل في الشريعة، و بطل احتمال الاشتراك- كما هو الظاهر- فلا تعارض، و إن لم يثبت تعين الحمل على المعنى اللغوي- كما هو الضابط- و لا تعارض.

ص: ١٨٦

الاشتراك و التخصيص في المثال المذكور، لكن يشكل التمسك- حينئذ- بغلبه التخصيص على تقديمه على الاشتراك، فإنه مسبب عن النقل، و لا ريب أنّ الاشتراك أكثر من النقل، فيقدّم على النقل، فلا بدّ من البناء على عدم التخصيص، لانتفاء سببه، و كيف كان، فغلبه الاشتراك في المثال حاكمه على غلبه التخصيص.

لكن يمكن دفعه: بأنّ الغالب من الاشتراك غير مثل هذا الاشتراك، فإنّ الغالب في مثل المقام النقل، و هجر اللفظ عن معناه الأصلي، بل عرفت- في مسأله النقل- امتناع بقاء وضع اللفظ للمعنى الأوّل، مع وصوله إلى حد الحقيقه في المعنى الثاني، إذا كان سبب الاختصاص غلبه الاستعمال.

و من هنا يظهر أنه لو كان النكاح حقيقه في العقد بالوضع التعيني الحاصل بغلبه الاستعمال، لا- معنى لاحتمال الاشتراك، و الظاهر أنّ النكاح من هذا القبيل، فيتجه قول السيد (قدس سره). و أمّا الثاني فليقيام القرينه العقلية على إرادته الخصوص منه، لاستحاله جمع جميع صاغه جميع البلدان، فتنتفي الثمره بين الاحتمالين، و إن كان الدوران حاصلًا بينهما.

ثم إنّ الدوران بين الاحتمالين- أعنى الاشتراك و التخصيص- قد يكون في لفظ واحد، و قد يكون في لفظين، مثال الأوّل: ما تقدّم من قوله تعالى (و لا تنكحوا) (١) الآية، و مثال الثاني: قول السيد لعبده مثلاً (أكرم العلماء، و لا تكرم زيدا) على أن يكون زيد مردّداً بين كونه علماً للعالم الفلاني خاصه، و بين كونه مشتركاً بينه و بين الشخص الآخر غير العالم، فعلى الأوّل يجب تخصيص العلماء بغير زيد العالم، و على الثاني محمول على عمومه، و يحمل زيد على الشخص غير العالم، بناء على ما اخترناه في محلّه، من أنّ المجمل في أحد الخطابين مبين بخطاب آخر مبين، و يحمل على ما لا ينافي العموم.

ثمّ التحقيق في القسم الأوّل،- أمّا بمقتضى الأصول- التوقف، لأنّ التخصيص و الاشتراك كلاهما مخالفان للأصل، فأصالة عدم كلّ منهما يعارض أصالة عدم الآخر.

اللهم إلا أن يرجح أصالة عدم التخصيص، نظراً إلى أنه قسم من المجاز، و لا

ريب أنه لا بدّ فيه من ملاحظه بعض النكات البديعيّه، و تعلق الغرض بإفادتها، و لا كذلك على احتمال الاشتراك، إذ لا بدّ فيه من قرينه معينه فحسب، من دون ملاحظه شىء من الأغراض البديعيّه، فالأصل عدم ذلك الغرض الزائد و ملاحظته، فيثبت الاشتراك.

هذا مضافا إلى أنّ فى تقديم التخصيص مخالفه للأصل مرّتين:

أحدهما: أصاله عدم التخصيص، و أصاله عدم ملاحظه الغرض الزائد، كما عرفت.

و ثانيهما: أصاله عدم النقل، فإنّ التخصيص مسبّب عن النقل.

لا يقال: فعلى هذا فأصاله عدم التخصيص غير جاريه لما تقرّر فى محلّه من أنّ الأصل فى المسبّب لا يجرى إذا جرى فى سببه، سواء كان الأصل فى المسبّب موافقا للأصل فى السبب أو مخالفا.

لأنّنا نقول: هذا مسلّم فيما إذا لم يتبل الأصل فى السبب بمعارض، و أمّا مع ابتلائه به فالأصل فى المسبّب جار بلا شبهه، هذا مقتضى الأصول.

و أمّا الغلبه، فهى من جانب التخصيص، و قد عرفت ما فيها فى خصوص المثال المذكور، و لا يكاد يتصوّر لدوران الأمر بين الاشتراك و التخصيص فى لفظ واحد مثال من غير سنخ المثال المذكور، بأن يكون التخصيص مسببا عن غير النقل.

و أمّا القسم الثانى، أعنى دوران الأمر بين الاشتراك و التخصيص فى لفظين، كما فى المثال الذى ذكرنا، و هو قولنا: أكرم العلماء، و لا تكرم زيدا، إذا احتمل (1) اشتراك زيد بين الشخص الفلانى العالم و بين غيره، فلنقدّم الكلام أولا فى مقتضى الغلبه، لقلته بالنسبه إلى الكلام فى مقتضى الأصول.

فنقول: لا يخفى أنّ الغلبه من جانب التخصيص، فهى تقتضى تقديمه، لكن يشكل الركون إليها فى هذا القسم، لما قد عرفت فى مبحث المجاز المشهور من عدم صلاحية الشهره لكونها صارفه، إلّا على قول أبى يونس، و قد عرفت ضعفه، و لا ريب أنّ الركون إليها- فى هذا القسم- معناه صرف العام عن عمومه إلى التخصيص، و إنّما اعتمدنا عليها فى القسم الأوّل، لأنّ المقابل لها فيه إنّما هو غير التخصيص لا العموم.

١- فى الأصل (إذ احتمال) و لا يستقيم المعنى معه.

ص: ١٨٨

و بعباره أخرى: إنّ إرادته الخصوص معلومه فى القسم الأوّل، لكن الشك فى أنّها من باب التخصيص، أو من باب استعمال اللفظ المشترك فى أحد معنييه، هذا بخلاف هذا القسم، فإنّ اللفظ المحتمل فيه التخصيص وضعه للعموم قطعى، لم يعلم إرادته الخصوص منه بعد، فالركون إلى الغلبه يقتضى صرفه عن ظاهره.

و الحاصل: إنّ الشهرة يركن إليها فيما إذا قامت قرينه صارفه على خلاف ظاهر اللفظ، فيتردّد المراد بين مجازات، فتكون هي معينه لإرادته المجاز الغالب في إرادته، لا في الظواهر الأبرار التي لم يعرضها ما يصرفها عمّا هي ظاهره فيه.

و أمّا الأصول، فمقتضاها تقديم التخصيص في العام، لكن بملاحظه مقدمتين و على تسليمهما:

الأولى: إنّ أصالة العموم من الأصول يارجاعها إلى استصحاب عدم المخصص، كما في الأصول الجارية في مقام تعيين الأوضاع، حيث إنّها راجعه إلى الاستصحاب على تأمل.

الثانية: تعميم قاعده المزيل و المزال، بأن يقال: إنّ كلّما تسبب الشك في شىء عن الشك في شىء آخر، فالأصل في ذلك الشىء الآخر مزيل للأصل في الأوّل مطلقا، سواء كان بين أنفسهما - أيضا - سببه و اقتضاء أولا. فبملاحظه هاتين المقدمتين و تسليمهما، لا بدّ من الحكم بالتخصيص في العام، إذ لا ريب أنّ الشك في العموم مسبّب عن الشك في الاشتراك في لفظ آخر، كلفظ زيد في المثال المذكور، إذ لو أحرز كونه متحد المعنى باختصاص وضعه للشخص العالم يتعيّن كونه مخصّصا للعام، و إلّا لزم اللغو في ذلك اللفظ، نظرا إلى أنّه لم يرد منه هذا المعنى الذي هو من أفراد العام، و يلزم خلوه عن إفاده المعنى، لعدم معنى آخر له بالفرض، و لا - ينعكس التسبب بأن يقال: إنّ الشك في الاشتراك مسبّب عن الشك في العموم فإنّ تخصيص العام لا ينافي اشتراك زيد، لإمكان إرادته الشخص العالم منه، فلا يجوز أن يقال: الأصل عدم التخصيص، فيثبت الاشتراك في زيد.

و كيف كان، فإذا ثبت أنّ الشك في التخصيص مسبّب عن الشك في اشتراك زيد، و المفروض أنّ أصالة العموم من الأصول، لا الأمارات، فأصالة عدم الاشتراك مزيل لأصالة العموم - المعبر عنه بأصالة عدم التخصيص - فثبت التخصيص.

ص: ١٨٩

و إنّما اعتبرنا المقدمه الأولى، لأنّه لو بنى على كون أصالة الظهور التي من أفرادها أصالة العموم من الأمارات، بأن يكون المدار في اعتبارها على الظن و لو نوعا، لا يبقى معنى لأصالة عدم الاشتراك، و كونها مزيله لأصالة العموم، فإنّ أصالة العموم - حينئذ - نسبتها إلى أصالة عدم الاشتراك من نسبه الدليل إلى الأصل، و لا ريب أنّ موضوع دليل اعتبار الأصل مقيد بعدم الدليل، فمعه لا - اعتبار للأصل أصلا، سواء كان الشك في مجراه سببا للشك في العموم أولا بل يكون الدليل طريقا إلى ثبوت مؤداه فتنبه و من هنا يظهر أنّ تقديم المشهور للتخصيص على الاشتراك في المقام، لو كان مع فرض كون أصالة العموم أماره، لا - وجه للتقديم، بل ينبغى العكس.

و أمّا وجه اعتبار المقدمه الثانية فواضح، إذا لو لم نقل بتعميم القاعده المذكوره، و اقتصرنا فيها بما إذا ثبت الاقتضاء في نفس المزيل و المزال، كما رجّحناه سابقا، و أشرنا إلى اختياره في عدّه مواضع، في مقام الرد على من تمسك بالقاعده المذكوره بمجرد ثبوت التسبب من حيث الشك، لكن الّذى يرّجح في النظر الآن تعميم القاعده المذكوره، وفاقا لشيخنا الأستاذ (١) دام ظله.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ أصالة العموم، كسائر الأصول اللفظية الجارية في تعيين المراد أماره، لا أصل تعيّد، لما عرفت من أنّ دليل اعتبارها كسائر الأصول اللفظية إنّما هو بناء العقلاء و سيرتهم، و لا ريب أنّه لا يعقل التّعبد في أفعالهم من دون أمر لهم، كما هو

المفروض المسلّم فى الأصول، فىجب البناء على العموم.

ثم إنّه هل يثبت به اشتراك اللفظ الآخر أولاً؟ الظاهر هو الثانى، لعدم ثبوت بناء العقلاء من أهل اللسان على إثبات ذلك بمجرد أصاله العموم.

نعم لو علم الاشتراك، و تردّد اللفظ بين أن يكون المراد به الخاصّ، الّذى هو أحد أفراد العامّ، و أن يكون المراد به المعنى الآخر، فىمكن التمسك بأصاله العموم فى رفع الإجمال عن اللفظ الآخر، و حملة على المعنى الآخر الّذى لا ينافى العموم.

ثم إنّ حال الاشتراك مع سائر المجازات غير التخصيص، كحاله مع التخصيص، فإنّ أصاله الحقيقه فى غير العمومات أماره على إرادته مؤداها، فلا يبقى معها لأصاله عدم الاشتراك بعد مورد.

١- فرائد الأصول: ٤٥ عند قوله: و لذا لو قال المولى: (أكرم العلماء) ثم ورد قول آخر من المولى (لا تكرم زيدا) و اشترك زيد بين عالم و جاهل فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال إلخ.

ص: ١٩٠

المسألة الثالثة: الدوران بين الاشتراك و المجاز

، و يقع الكلام فيها تاره مع قطع النظر عن الاستعمال، و تاره بالنظر إليه.

فعلى الأوّل: لا خلاف فى تقديم المجاز، بل صرح بعضهم على ما حكى عنه بخروجه عن مسأله الدوران، و قد أكثر الكلام فى ذلك- أعنى تقديم المجاز- بعض أفاضل المتأخرين، حتى أنّه استدلّ عليه بالأدله الأربعة.

لكن فيه ما عرفت سابقاً، من عدم ارتباط الأدله الشرعيّه كالكتاب و السنه و الإجماع بما نحن فيه، لما عرفت من أنّ دليل اعتبار الأصول الجارية فى الألفاظ، سواء كانت فى مقام تعيين الأوضاع، أو فى تعيين المراد، إنّما هو بناء العقلاء من أهل اللسان، و سيرتهم لا غير.

و أمّا على الثانى: فىرجع البحث إلى كون الاستعمال دليلاً على الوضع و عدمه، و قد عرفت الكلام فيه فى مسأله الاستعمال بحذافيره، و عرفت الأقوال فراجع، فمن رجح ثمه كونه دليلاً- كالسيّد- (١)، يحكم فيما نحن فيه بالاشتراك، و من لا يرجحه لا يحكم به، بل إنّما متوقّف، أو مقدّم للمجاز، كما هو المختار.

المسألة الرابعة: الدوران بين الاشتراك و الإضمار:

اعلم أولاً: أنّه لا يخفى أنّ الإضمار إنّما هو عدم ذكر لفظ تعلق الغرض بمعناه أيضاً، و لا ريب أنّ عدم الذّكر موافق للأصل، فما

وجه تسميته و جعله مخالفا للأصل؟

و يمكن توجيهه بوجهين:

الأول: أن الإضمار و إن كان في نفسه أمرا عديمًا، فيكون موافقا للأصل من هذه الجهة، لكنّه مسبب عن أمر وجودي، و هو ملاحظه غرض زائد، كما في المجازات، فإنّه لو لم يكن غرض المتكلم متعلقًا بأمر زائد عن إفاده المطلب، لما أضمر، فكونه مخالفا للأصل من هذه الجهة، فيكون معناه كونه مستلزما لمخالفه أصل، أي الاستصحاب.

الثاني: أن يكون المراد بكونه مخالفا للأصل، كونه مخالفا للقاعده، بإرادته القاعده من الأصل، فإنّ قاعده التجاوز تقتضى أن يكون المبادى، أى الألفاظ بمقدار المعانى، بأن يأتى المتكلم بألفاظ تفى بتمام مراده، فحذف بعض تلك الألفاظ مخالف لتلك القاعده.

١- الذريعة المجلد الأول: ١٣ و إليك لفظه: و لهذا نقول: إن ظاهر استعمال أهل اللغة للفظه في شىء دلالتة على أنها حقيقه فيه إلا أن ينقلنا ناقل عن هذا الظاهر. (و قد أشرنا إلى موارد كثيره أخرى إن شئت فراجع الهوامش في تلك المسأله).

ص: ١٩١

و كيف كان، فقد مثل للدوران في تلك المسأله بقوله صلى الله عليه و آله (في خمس من الإبل شاه) (١)، فإنّ كلمه في إن كانت مشتركه بين الظرفيه و السببيه، كما عن الكوفيين، صارت الروايه مجمله، من حيث دوران الواجب في زكاه الإبل بين مقدار الشاه أو نفس الشاه، و إن كانت مختصه بالظرفيه و مجازا في السببيه، كما عن البصريين، فيتعين كون الواجب هو مقدار قيمه شاه من خمس من الإبل، فيلزم الإضمار بتقدير المقدار، و قد صرح بعض المحققين على ما حكى عنه بأنه على تقدير الاشتراك لا إجمال، بل المراد به حينئذ هو نفس الشاه.

و لعلّ نظره إلى ما تقرّر في محلّه، من أنّه إذا كان حمل المشترك على أحد معنيه مستلزما لمخالفه أصل، فذلك الأصل يرجح المعنى الآخر الموافق له، و لئى كان حمل كلمه في على الظرفيه مستلزما للإضمار، لعدم معقوليه الظرفيه الحقيقه، إذ مقتضاها كون الشاه في خمس من الإبل بعنوان الظرفيه و المظروفيه، و هو غير معقول، فلا بد من إضمار المقدار المخالف للأصل.

هذا بخلاف ما لو حملت على السببيه فإنّها حينئذ سليمه عما ذكر، فيكون معنى الحديث أنّه تسبب خمس من الإبل شاه، فيكون الواجب هو نفس الشاه لا قيمتها المتعلقة بخمس من الإبل بعنوان المالىه المشاعه و هذا جيد.

ثم إنّه تظهر الثمره فيما إذا باع واحدا من الأباعير، فعلى إرادته الظرفيه، فالزكاه متعلقه بنفس الأباعير، فلو لم يكن المشتري عالما بالحال ثمّ اطلع عليه، فله أن يفسخ البيع لخروج بعض المبيع، و لو إشاعه مستحقا للغير أعنى الفقراء.

و كيف كان، فقد اختلفوا في المقام، فقال العلامة (قدّس سرّه) فى التهذيب (٢) على ما حكى عنه، الإضمار أولى من الاشتراك، لاختصاص الإجمال ببعض الصور فى الإضمار و عمومه فى الاشتراك، و قد عرفت ما فى هذا النحو من الاستدلال على الترجيح.

مضافا إلى عدم تماميته في نفسه، فإنه إن أراد بعموم الإجمال في المشترك عمومه بالنسبه إلى ما لم يتم قرينه التعيين فهو مسلم.

١- عوالى اللثالى ٢: ٢٢٩، ٥، و سنن ابن ماجه ١: ٥٧٣، حديث ١٧٩٨.

٢- تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ١٦، الفصل الثامن في تعارض الأحوال عند قوله: ج: الإضمار أولى من الاشتراك لاختصاص الإجمال في بعض الصور في الإضمار و عموميته في الاشتراك.

ص: ١٩٢

لكنه لا يختص بالاشتراك، بل الإضمار أيضا هكذا، فإنه ما لم يتم قرينه على تعيين المضمّر، من عقل، أو نقل، أو حال، أو مقال، فهو أيضا مجمل كالمشترك ما لم يتم عليه قرينه التعيين، و إن ادعى عموم الإجمال بالنسبه إلى جميع صور إطلاق المشترك حتى إذا قام قرينه التعيين و اختصاصه في الإضمار ما لم يتم قرينه التعيين، فهذا ممّا نقطع بعدم إرادته ممن دونه في الفضل و الكمال، فكيف به (قدّس سرّه).

و الحاصل، أنّه لا فرق بين الاشتراك و الإضمار في اختصاص الأصل فيهما بصورة عدم قيام قرينه التعيين، و ارتفاعه عنهما فيما قامت تلك القرينه.

و كيف كان، فالصواب أن يجعل المرجع و المآب في الباب أحد الأمرين على سبيل منع الخلوّ، و هما الأصول و الغلبه، لا الرجوع إلى الوجوه الآتية، فإنّها لا تفيد ترجيح إرادته المعنى الفلاني عند المتكلم.

فنقول: أما الأصول - على ما اختاره المحقق القمي (١) رحمه الله - فمقتضاها التوقف، إذ كل من الاشتراك و الإضمار خلاف الأصل، فيتعارضان و لا ترجيح، فيجب التوقف.

و ربّما يناقش في الثاني - أعني أصاله عدم الإضمار - بأنّ الإضمار عدم الذّكر، فهو موافق للأصل، فلا وجه لجعله مخالفا له.

و جوابه يظهر ممّا قدّمناه من الوجهين، لكونه مخالفا للأصل.

و كيف كان فالأظهر تقديم الإضمار على الاشتراك، إذ الشك فيه مسبّب عن الشك في الاشتراك، فأصاله عدمه يثبت اتحاد المعنى، فيتعين الإضمار، فأصاله عدم الاشتراك مزيل لأصاله عدم الإضمار.

و أمّا الغلبه، فهي أيضا تقتضى تقديم الإضمار، لأنّ المرجع حقيقه إلى الدوران بين اتحاد المعنى و تعدّده، و لا ريب أنّ الغالب هو الاتحاد، فيثبت بها اختصاص كلمه (في) مثلا بالظرفيه إذ المفروض كون وضعها لها متيقّنا.

تنبيه: اعلم أنّه إذا وقع التعارض بين أصل من الأصول الجارّيه في تشخيص الظواهر، كأصاله عدم النقل، و أصاله عدم الاشتراك، و بين أصل من الأصول الجارّيه في

تشخيص المرادات، فلا بدّ من النّظر في أنّ مرجع التعارض بينهما إلى مزاحمه الأوّل لنفس الدلالة التي يقتضيها اللفظ، أو إلى مزاحمته لكون تلك الدلالة مراده.

و القسم الأوّل إنّما يتصوّر في لفظ واحد، و مثاله الحديث المتقدّم، و هو قوله عليه السلام (في خمس من الإبل شاه)، فإنّ أصاله عدم الاشتراك التي في لفظه (في) معارضه بأصاله عدم الإضمار فيها، و لا ريب أنّ أصاله عدم الاشتراك مزاحمه لدلاله كلمه (في) على السببيه.

و القسم الثاني مورده لفظان، و مثاله قول المولى لعبده (أكرم العلماء) و (لا تكرم زيدا)، فيتردّد لفظ (زيد) بين كونه مشتركاً بين العالم الفلاني المسمى به، و بين غيره، من غير أفراد العالم، و بين اختصاص وضعه بزيد العالم، فيلزم على الثاني تخصيص العلماء بغير زيد العالم، بخلاف الأوّل، فأصاله عدم التخصيص التي هي من الأصول الجارية في تشخيص المراد في لفظ (العلماء) معارضه بأصاله عدم الاشتراك في لفظ (زيد) و لا ريب أنّ أصاله عدم الاشتراك مزاحمه لكون زيد العالم مراداً من العلماء، لا لدلاله العلماء على العموم، إذ لا تنافي بين كون زيد متّحد المعنى، و بين كون العلماء دالاً على العموم بحسب الوضع.

فإذا عرفت هذا، فاعلم أنّه إذا رجع التعارض إلى القسم الأوّل، فلا شبهه أنّ الأصل في جانب الوضع مزيل للأصل في تشخيص المراد، فإنّ الشك في المراد - حينئذ - مسبب عن الشك في دلاله اللفظ، و أنّه ظاهر في ما ذا؟ فإذا جرى الأصل المشخص له، فلا يبقى للأصل الآخر مورد، و إذا رجع إلى القسم الثاني، فلا شبهه في أنّ الأصل المشخص للمراد قاهر على الأصل الجارى في تشخيص الظاهر، و مزيل له بعكس السابق، بناء على كون الأصول الجارية في تشخيص المرادات أمارات، بأن يكون اعتبارها من باب الظنّ، و كون الأصول الجارية في تشخيص الظواهر معتبره من باب التبعّد العقلائي، فإنّ نسبة الأولى إلى الثانية - حينئذ - من نسبة الدليل إلى الأصل، و لا ريب أنّه ينتفى موضوع الأصل بالدليل.

و أمّا إذا قلنا: إنّ الثانية أيضاً أمارات كأولى، فيتكافأ الأعلان كتكافئ سائر الأمارات، و إنّما لم نذكر هذا التفصيل في القسم الأوّل، لأنّ مرجع التعارض فيه حقيقه إلى تعارض أصليين من الأصول الوضعيّة، و أنّ الأصل المشخص ليس في عرض الأصل الآخر المعارض له المشخص للظهور، بل إنّما هو مترتب و متفرّع على أصل

وضعي، يرجع التعارض حقيقه إلى ما بينه و بين الأصل الآخر العلى هو مثله، فإذا فرض ترجيح الأصل الآخر عليه، فلا يبقى للأصل المشخص للمراد مورد، لانتفاء مبناه بترجيح غيره عليه، فلا فرق حينئذ بين أن تكون الأصول الوضعيّة معتبره من باب الظنّ أو من باب التبعّد، فتدبر.

مقتضى الغلبه تقديمهما على النقل، ولأنهما قسمان من المجاز، و المجاز مقدّم على النقل، كما سيأتى، فهما مقدمان عليه، بل هما أولى بالتقديم، لكونهما أرجح من سائر المجازات.

و أما الأصول فهى معارضه، لأنّ كل واحد من التقييد و النقل أو التخصيص مخالف للأصل.

لكن الأقوى تقديم أصاله عدم النقل على أصاله عدم التخصيص أو التقييد إذا كان الدوران بينهما و بين النقل التعينى، و التساقت إذا كان الدوران بينهما و بين النقل التعينى، و سيأتى وجه التفصيل فى المسأله الآتیه، فإنّ التقييد و التخصيص قسمان من المجاز، مع احتمال تقديمهما عليه حينئذ أيضا بملاحظه أنّ الشكك فيهما مسبب عن الشكك فى النقل، فمع جريان أصاله عدم النقل لا يجرى أصاله عدم المخصص أو التقييد و لعلّه الأظهر.

و مثال دوران الأمر بين التقييد و النقل، هى الألفاظ التى ادعى كونها حقائق شرعيه، حيث أنّها فى الأصل موضوعه للمعانى الكليه، لكن الشارع علّق أحكامه على بعض أفرادها، فوقع الشكك فى أنّها نقلت فى لسانه إلى تلك الأفراد، أو أريدت الأفراد مجازا بمعنى أنّ المراد هى المعانى الكليه المقيده بتلك القيود، و أنّها أى تلك الألفاظ باقيه على أوضاعها اللغويه، كما يقوله الباقلانى (١).

المسأله السادسه: الدوران بين النقل و المجاز

، ذهب جلّهم إلى تقديم المجاز، نظرا إلى أنّ النقل يحتاج إلى اتفاق أهل اللسان بخلاف المجاز، فإنّه أمر معهود لا يتوقف على

١- و إليك بنصّ كلامه على ما فى هامش المنيه المخطوطه فى مبحث الحقيقه الشرعيه عند قوله فمنعه القاضى أبو بكر مطلقا، قال: إنّ الشرع لم يستعملها إلاّ فى الحقائق اللغويه، و المراد بالصلاه المأمور بها هو الدعاء، و لكن أقام الشرع أدلّه أخرى على أنّ الدعاء لا يقبل إلاّ بشرائط مضمومه إليه. و فى شرح الوافيه للسيد الأعرجى هكذا: و بالجمله فالنفي إنما نسبه الآمدى و الرازى و غيرهما إلى القاضى أبى بكر. و فى كتاب تيسير التحرير الجزء الثانى: ١٥-١٧ أيضا نسبه إليه.

ص: ١٩٥

ذلك، فلما لم يثبت الاتفاق المذكور، فالحمل على المعهود المتعارف.

و فيه ما لا يخفى: أما أولا، فلأنّ النقل - أيضا - أمر معهود متعارف.

و ثانيا: أن توقّفه على اتفاق أهل اللسان ممنوع، بل قد يحصل من شخص واحد متّبِع يتبعه الباقون من أهل اللسان فى الاستعمال، سيما إذا كان النقل من أهل اصطلاح خاص.

و التحقيق أن يقال: إن الدوران بينهما - أى المجاز و النقل - إمّا فى لفظ واحد، و إمّا فى لفظين، فعلى الأول، إما أن يكون النقل المبحوث عنه تعيّنًا أو تعيّنًا، و على الأول يتصور صورتان:

الأولى: أن يعلم بمقدار من استعمالات اللفظ في المعنى - المبحوث عنه - غير كاف في حصول النقل، و لو مع عدم القرينه المتصله، و يشك في حصول أزيد من هذا المقدار إلى حد يوجب النقل عادة.

الثانيه: أن يعلم بتحقق مقدار من استعمالاته فيه، بحيث لو فرض حصولها بدون القرينه المتصله (1) لكانت موجه للنقل يقينا، لكن يشك في صفه هذه الاستعمالات المجازيه، بأنها هل حصلت مع القرينه المتصله، فلم يتحقق النقل، أو مع المنفصله فيتحقق النقل.

ففي الأولى، التعارض بين أصاله عدم الاستعمالات الزائده على القدر المعلوم الآتيه إلى النقل، و بين أصاله عدم القرينه في الاستعمال الخاص، المبحوث عن كونه على وجه الحقيقه من جهه حصول النقل، أو على وجه المجاز من حيث عدم النقل.

ولا ريب أن العمل بالأول متعين، فإن مخالفته منحلّه إلى مخالفات لأصول كثيره بتعدد الاستعمالات المشكوكه الزائده عن المقدار المعلوم، مضافا إلى استصحاب بقاء الوضع، و عدم هجر اللفظ عن المعنى الأصلي، و مضافا إلى الغلبه في جانب المجاز، و أصاله عدم القرينه - في الاستعمال الخاص المذكور - تعارض مع مثلها بالنسبه إلى واحد من الاستعمالات المشكوكه، فيبقى الأصل سليما عن المعارض، مضافا إلى ما عرفت من الغلبه و استصحاب عدم هجر اللفظ عن معناه الأصلي.

هذا مع أن أصاله عدم النقل، لما كانت من الأصول الوضعيه، فهي مزيله

١- هذا بناء على المختار من اشتراط - كون الاستعمالات المجازيه محصيه - بالقرائن المنفصله، و إلا فجماعه لم يفرّقوا بينها، و حكموا بحصول النقل بها مع المتصله منه طاب ثراه.

ص: ١٩٦

لأصاله عدم القرينه - في الاستعمال المفروض الخاص - كما عرفت وجهه آتفا.

و في الثانيه التعارض بين أصاله بقاء الوضع الأول، و بين أصاله عدم القرينه في الاستعمال الخاص، فان الأصل لا يجرى في الاستعمالات المعلومه القابله للنقل، لو كانت بلا قرينه متصله.

و كيف كان، فالأقوى تقديم المجاز على النقل، فان الأصليين المذكورين، و إن كانا متعارضين و مقتضاه التساقت، إلا أن أصاله عدم النقل مزيل لأصاله عدم القرينه، مضافا إلى غلبه المجاز.

و أمّا على الثاني - أي على كون النقل تعيينيا - فيتعارض أصاله عدم النقل مع أصاله عدم القرينه في الاستعمال المذكور، و لا يجرى أصاله عدم الاستعمالات الآتيه إلى النقل، لعدم الحاجه إلى تلك الاستعمالات في النقل التعييني.

و كيف كان، فمقتضى التعارض التساقت و التوقف، إلا أن أصاله عدم النقل مزيله لأصاله عدم القرينه - كما عرفت - و إنما لم نتمسك - هنا - بغلبه المجاز، لأن النقل التعييني ليس فعل المستعمل، و الغلبه إنما تجرى في فعل المستعمل، فهي لا تقتضى عدم النقل، إذ لا منافاه بين غلبه المجاز عند المستعملين، و نقل الناقل الذي هو واضح في الحقيقه اللفظ في غير معناه، فتأمل.

و أما إذا كان الدوران بينهما فى لفظين، فان فرض بينهما تسبب، بأن يكون الشك فى مجازيه أحد اللفظين مسببا عن النقل فى لفظ آخر، فالمحكم هو الأصل السببى، لكونه مزيلا للأصل الآخر، وإلا، فالمحكم هو الأصل اللفظى على القول بكون الأصول اللفظيه أمارات، و كون الأصول الوضعيه أصولا، فعلى هذا ينعكس الأمر، فىكون الأصل اللفظى مزيلا للوضع.

و أما على كون الأصول الوضعيه - أيضا - أمارات، و على كون الأصول اللفظيه - أيضا - أصولا - لا - أمارات فيقع التعارض و يحصل التكافؤ، و مقتضاه التوقف، و فرضهما كأن لم يكونا.

و قد حكم بعض الساده الأجلء (١) بتقديم المجاز للغلبه، و هو حسن فيما إذا لم

١- الظاهر أنه هو السيد الكاظمى الشهير بالمقدس البغدادى فى المحصول، مخطوط: و لفظه «و هذا كما يرى اللفظ مستعمل فى غير معناه المعروف له مع وجود العلاقه و ظهور مخايل الهجر و الوجه الحكم بالمجازيه و إن بلغ إلى أعلى مراتب الشهره لأن المجاز هو الأصل حتى يعلم النقل و يتحقق الهجر كما فى الألفاظ الشرعيه و قد يتصور مع الشك فى الإراده، كما إذا توقّف صحه الكلام على أحد أمرين تجوّز فى مقام، و نقل فى مقام آخر، و فرض أن المعنى يختلف باختلافهما، و لا ريب فى رجحان التجوّز هنا أيضا لأن أقصى ما فيه أن تأوّل المتكلم و استعمل اللفظ فيما يناسب معناه، و أين هذا من دعوى انتقال اللفظ عن حقيقته و هجرها و صيرورته حقيقه فى معنى آخر رجما بالغيب، لمجرد تصحيح معنى الخطاب مع أنّ لصحّته وجه آخر معتادا لا مثونه فيه و هو المجاز».

ص: ١٩٧

يكن الشك فى النقل مسببا عن الشك فى المجازيه، و الافعه أصله الحقيقه و ارده على أصله عدم القرينه، بناء على كونها من الظنون الاجتهاديه، لا أصلا تعبديا.

المسأله السابعه: الدوران بين النقل و الإضمار

قال السيد صاحب المفاتيح (١) (قدس سره) على ما حكى عنه بتقديم الإضمار للغلبه.

و فيها منعها إن لم نقل بتعكيس الغلبه، بأن يقال الغالب النقل.

لكن الإنصاف التوقف من حيث الغلبه، لعدم تحققها فى شىء من الجانبين.

و أما الأصول، فهى لتعارضها، و إن اقتضت التساقت، إلا أن الشك فى الإضمار مسبب عن الشك فى النقل، فبأصله عدمه يثبت الإضمار، و مثال ذلك: قوله تعالى (و حرم الربا) (٢) فان الرّبا لغه الزيادة و قد استعمل فى لسان الشارع فى العقد المشتمل عليها، فنشك فى أن استعماله فى نفس العقد على سبيل الحقيقه فى لسان الشارع تعيينا أو تعينا أو أنه مجاز، فىكون مقتضاه الحمل على معناه اللغوى عند التجرد عن القرينه، فعلى ثبوت النقل لا يلزم مخالفه لظاهر نسبه (حرم) فان إيقاع العقد من الأفعال القابله لتعلق

التكليف به، و على عدم ثبوته، و حمل اللفظ - أعنى لفظ (الزّبا) - على نفس الزيادة يلزم إضمار من الأخذ و غيره من الأفعال المناسبه للمقام.

و ربما نوقش فى المثال بأن المراد - على تقدير بقائه على المعنى الأول - لا يلزمه إضمار أيضا، لأن نسبه الأحكام إلى الأعيان كقوله تعالى: (إنّما حرم عليكم الميتة و الدم) (٣). - مثلا - حقيقه ثانويه، فالمثال من باب الدوران بين النقل

١- مفاتيح الأصول: ٩٣ فانه قال: مفاتيح: إذا دار الأمر بين الإضمار و النقل كما فى قوله تعالى (حرم الزّبا) فانه يحتمل أن يكون الزّبا باقيا على حقيقته اللغويّه و هى مطلق الزيادة، و يضمّر أخذ الزيادة، فيحرم دون أصل العقد، و يحتمل صيروره لفظ الزّبا حقيقه شرعيّه فى العقد المخصوص، فيحرم أصل العقد، فصرّح به فى يب بأولويّه الإضمار على النقل، و احتجّ عليه بتوقف النقل على اتفاق أهل اللسان عليه بخلاف الإضمار. و فيه نظر، و لو قيل بترجيح النقل لكثرت له لم يكن بعيدا، إلاّ أنى لم أعثر على قائل به.

٢- البقره: ٢٧٥.

٣- البقره آيه: ١٧٣ و النحل: ايه ١١٥.

ص: ١٩٨

الشرعى فى لفظ الزّبا، و العرفى فى التركيب.

و فيه ما لا- يخفى، لأن ثبوت الحقيقه العرفيه للمركب على وجه يكون منقولاً عرفيا بمعزل عن الصواب، نعم لو ادعى أنه حقيقه فى ذلك لغه و عرفا- بناء على أن وضع التركيب ليس إلا للنسبه و مجارى النسب بيد العرف- لكان حسنا.

المسأله الثامنه: الدوران بين التخصيص و المجاز

مثاله قوله تعالى: (اقتلوا المشركين) (١). بعد الاتفاق على اختصاص الحكم بغير أهل الذّمّه، فقيل: إن المشركين مستعمل فيمن عداهم مجازا، و قيل: إنه مستعمل فى معناه العام و خرج أهل الذّمّه بالدليل.

و قد يناقش بأنّ المشركين إذا استعمل فيمن عداهم، فهو مخصّص أيضا، فلا ينفكّ المجاز عن التخصيص، و يشهد له قولهم إنّ العام المخصّص مجاز فى الباقي.

ثم قال: ذلك المورد انه من باب الدوران بين الحقيقه الشرعيّه - أى نقل المشركين فى لسان الشارع إلى غير أهل الذّمّه - و بين التخصيص.

و فيه منع كون استعمال العام فى الخاصّ تخصيصا، إذا كان بطريق العهد، و كذا استعماله فى فرد أو فردين بعلاقه الكل و الجزء، و لذا يجوز أن يراد بالعامّ على أحد هذين الوجهين فرد، أو فردان أو ثلاثه، مع عدم جواز تخصيص الأكثر، و من جملتها الآيه

(الناس قد جمعوا لكم) (٢) حيث أن المراد به نعيم بن مسعود، فلا وجه للمناقشه المذكوره، كما لا وجه لادعاء الحقيقه الشرعيه فى المشركين.

نعم لا يظهر الثمره بين الاحتمالين فى المشركين، للعلم بخروج أهل الذمّه منه يقينا، و إنما الشك فى كيفية خروجه.

و كيف كان، فالمشهور تقديم التخصيص على المجاز مطلقا، و ذهب بعض المتأخرين (٣) إلى التوقف فى بعض صور المسأله، و نسب القول بالتوقف مطلقا إلى المحقق

١- سورة التوبه: آيه ٥.

٢- آل عمران: ١٧٣.

٣- و هو المحقق النراقى فى مناهج الأصول فى مبحث تعارض الأحوال و إليك نصّه: منهاج تعارض المجاز و التخصيص على وجوه: الأوّل أن يتعارض فى لفظ واحد، بأن يتعلّق حكم على عام، و علم عدم تعلّقه بجميع أفرادّه، فيحتمل تخصيص البعض، و استعمال العام فى البعض مجازا، و هذا هو الّذى ذكره الأكثر. الثانى: أن يتعارض فى لفظ واحد فى معنيين، بأن علم عدم تعلّق الحكم بجميع أفراد المعنى الحقيقى فيحتمل تخصيص العام و إرادته مجاز آخر، و به صرّح فى المنهاج و شرحه. و الثالث: أن يتعارض فى لفظين، و له قسمان، لأنّ اللفظين إمّا فى كلام واحد، بأن يتعلّق حكم على عام، و علم عدم تعلّقه بمعناه الحقيقى على جميع أفراد العام، و كان للفظ الدال على الحكم معنى مجازيّ صحّ تعلّقه بالجميع، و بهذا الوجه صرّح المحقق الخوانسارى (قدّس سرّه) فى شرح الدروس، أو يكونا فى كلامين، و هو أيضا قسما: أحدهما: أن يتعارض حديثان مثلا، و لم يندفع التعارض، إلاّ بارتكاب تخصيص فى أحدهما أو تجوز فى الآخر و ثانيهما: أن يتعارض حديثان، و كان أحدهما عامّا مخصّصا و الآخر مستعملا فى المعنى المجازيّ، فيكون لأحدهما مرجح على ترجيح أحدهما، و يستفاد هذا من كلام والدى العلامه طاب ثراه الأنيس. و لكن فى كون الأخير من باب تعارض المجاز و التخصيص نظر، بل كذلك سابقه مطلقا- ثم- فذهب الأكثر إلى تقدم التخصيص و توقّف فيه صاحب المعالم و الوافيه و المحقق الخوانسارى، و يظهر أيضا من بعض كلمات أنيس المجتهدين و هو الحقّ.

ص: ١٩٩

الخوانسارى (١)، و صاحب المعالم (٢)، و الوافيه (٣).

و ظاهر ما حكى عن المحقق، لا يساعد على التوقف فى جميع صور المسأله.

و أما صاحب الوافيه فقوله بالتوقف مبنى على عدم تعويله على شىء من المرجحات فى المقام بقول مطلق، فهو مخالف فى المرحله الثالثه فى مرحلتنا هذه.

و أما صاحب المعالم، فهو و إن لم يصرح بما نسب إليه، لكنه يلزمه ذلك، فانه توقف فى دوران الأمر بين التقييد و المجاز فى لفظين، مع أنّ هذه الصوره أظهر مورد تقديم التقييد على المجاز، و كذا من أظهر صور تقديم التخصيص على المجاز، و لا

ريب أن التقييد أولى من التخصيص، فإذا توقف في تقديم التقييد على المجاز، فيلزم التوقف في تقديم التخصيص عليه بطريق أولى. وكذا إذا لم يقدم التخصيص على المجاز في تلك الصورة، فلا يقدم عليه في غيرها من الصور بطريق أولى، فيلزم من انضمام هذه المقدمات أن صاحب المعالم قائل بالتوقف في مسألتنا هذه.

و كيف كان، فتوضيح الحال في المسألة هو أن التخصيص قد يكون ابتدائياً (٤)،

١- مشارق الشموس: ٢٧٤ السطر الأخير و يمكن استفاده المطلب من مواضع أخرى أيضا.

٢- المعالم: ١٤٣-١٤٦.

٣- الوافيه، مخطوط في تعارض الأحوال و إليك لفظه: و الأولى التوقف في صورته التعارض إلا- مع أماره خارجيه، أو داخلية توجب صرف اللفظ إلى أمر معين، إذ مما ذكروا في ترجيح البعض على البعض من كثره المثونه و قلتها، و كثره الوقوع و قلته، و نحو ذلك لا- يحصل الظن فإن المعنى الفلاني هو المراد من اللفظ في هذا الموضع، و بعد تسليم الحصول أحيانا لا دليل على جواز الاعتماد على مثل هذه الظنون في الأحكام الشرعية، فإنها ليست من الظنون المسببه عن الوضع.

٤- التخصيص الابتدائي هو الوارد على العام الذي لم يرد عليه بعد تخصيص سوى ذلك (منه ره).

ص: ٢٠٠

و قد يكون ثانويًا، و المجاز أيضا قد يكون في لفظ العام، أو في لفظ آخر، في خطاب، أو في خطابين، و قد يضاف إليها كونه شائعا، كالأمر في الندب أو غير شائع، و ليس بجيد، لأن الكلام هنا مع قطع النظر عن خصوصيات المجاز و التخصيص.

و من هنا يظهر، أن تقسيم التخصيص إلى قريب و بعيد ليس في محله، ففي المسألة صور:

منها: الدوران بين التخصيص الابتدائي و بين المجاز في لفظ واحد، سواء اتحد الحكم، كما في الآية السابقة- أعنى قوله تعالى: (اقتلوا المشركين) (١)، أو اختلف، كما إذا ورد (أكرم الشعراء) و علم عدم وجوب إكرام بعضهم كالجهاال على تقدير كون المراد بالشعراء معناه المعروف، و وجوب إكرام جميعهم على تقدير كون المراد به العلماء مجازا.

و يظهر الثمره في العلماء الغير الشعراء، فعلى الأول لا يجب إكرامهم، و على الثاني يجب.

و كيف كان، فالأظهر رجحان التخصيص على المجاز، لغلبته حتى قيل: إنه ما من عام إلا و قد خصّ، و ربما يعارض هذا بما ادّعه ابن جني من أغلبيه المجازات.

و فيه: بعد المنع من تحقّق تلك الغلبه، أن المراد بها غلبه المجاز بالمعنى الأعمّ، الشامل للتخصيص أيضا قبال الحقيقه، فلا تعارض. سلّمنا أن مراده غلبه المجاز المقابل للتخصيص، لكن نقول: إن غير واحد من العلماء صرّحوا بغلبه الحقائق، فيتعارض النقلان، أي نقل الغلبه، لكنّ الترجيح لما ذهب إليه المعظم من غلبه الحقائق، سلّمنا، لكنهما متعارضان، فيبقى غلبه التخصيص سليمة عن المعارض، فيرجح التخصيص على المجاز.

و كيف كان، فغلبه التخصيص في العمومات توجب رجحانه على المجاز، مضافا إلى غلبه إرادته الحقيقية التي غير العموم، فإنها تقتضى بقاء مادته (الشعراء) مثلا- على حقيقتها، فهي بانضمام غلبه التخصيص في العموم ترجيح إرادته الحقيقية من المادّة، و يخصّص العام.

هذا، مضافا إلى أنّ النسبة بين العموم و غيره من الظواهر، من نسبة الأصل إلى الدليل، فلذا يعدّ العموم كالإطلاق من الأصول في مقابل المخصّص و المقيد.

١- سورة التوبة: آية ٥.

ص: ٢٠١

و منها: الدوران بين التخصيص الابتدائي و بين المجاز، في لفظين في خطاب واحد، كما إذا ورد (أكرم العلماء)، ثمّ قام الدليل القطعيّ من الخارج على عدم وجوب إكرام طائفه منهم، فحينئذ يدور الأمر بين التجوّز في هيئته أكرم بحمله على الاستحباب مثلا، و بين التخصيص في العلماء بإخراج الطائفه المذكورين منه، و إبقاء الهيئته على ظاهرها.

و الأقوى في هذه الصورة أيضا تقديم التخصيص للغلبه، و لقاعده التسبّب، إذ الشكّ في التخصيص مسبّب عن الشكّ في المجاز في اللفظ الآخر، فإذا جرى أصاله الحقيقيه في السبب، و هو اللفظ الآخر، يتعيّن التخصيص، فإنّ الأصل المذكور- حينئذ- مزيل لأصاله عدم التخصيص لكونه سببا، فتأمل.

مضافا إلى ما عرفت من كون العموم مع سائر الظواهر كالأصل و الدليل.

و منها: الدوران بين التخصيص الابتدائي و المجاز في لفظين في خطابين، و هذا هو مسأله بناء العام على الخاصّ، في العامّ و الخاصّ المتنافي الظاهر، كما إذا ورد جواز إكرام العلماء، ثمّ ورد لا تكرم النحويين، فدار الأمر بين التخصيص في العلماء، و بين المجاز في لا- تكرم بحمله على الكراهه، و هذه الصوره أظهر صور تعارض التخصيص و المجاز، في رجحان التخصيص على المجاز.

و يرجّح التخصيص على المجاز- مضافا إلى ما سبق في الصور السابقه من الغلبه عند العرف و العقلاء، و قاعده السبب، مع تأمل في الثاني منهما هنا أيضا- أنّ الخاصّ حاكم على العام، فإنّ العمل بعموم غلبه استعمال العام في الخاصّ، و ندره استعماله في العموم معلق على ورود المخصّص. فإذا ورد المخصّص، فإن كان قطعيا من جميع الجهات، فهو وارد على العام، و إن كان ظنيا في الجملة، إمّا من جهه الصدور، و إمّا من جهه الدلاله، كما فيما نحن فيه، فهو حاكم على العامّ بمعنى أنّه رافع لحكمه، و هو وجوب العمل به عن مورده.

و كيف كان، فهذه الصوره حكمها الظاهر أنّه اتفقي- أعني ترجيح التخصيص-.

فإذا عرفت الحال في الدوران بين التخصيص الابتدائي و بين المجاز، فقس عليها الحال في الدوران بين التخصيص الثانوي، و

بين المجاز في جميع الصور المذكوره.

و قد يناقش في الاستدلال بالغلبه المذكوره هنا بأن غايه ما يقتضى رجحان

ص: ٢٠٢

التخصيص على المجاز في العمومات التي لم تخصص بعد، و أمّا فيما خصّصت و دار الأمر بين تخصيصها زائدا على ما علم و بين المجاز فلا.

و يمكن الذّب عنه بأنه إذا ثبت ترجيح التخصيص في العام الّذى لم يخصّص، ففي غيره بالأولى لو هن العموم بعد تطرّق التخصيص إليه، حتى أنّه قيل بخروجه بذلك عن الحجية في الباقي.

و فيه نظر: فإنّ مرجع ذلك إلى التمسك بالأولويه، لا بالغلبه و تسليم عدم جريانها هنا، فالأولى التمسك في المقام بغيرها، من قاعده التسبيب فيما يجرى فيها من الصّور، و من قاعده الحكومه مع إمكان التمسك بالأولويه أيضا.

المسأله التاسعه: الدوران بين التخصيص و الإضمار

، قيل المعروف تساوى احتماليهما، و المحكى عن ظاهر كلام الأكثر بناء ترجيح التخصيص على الإضمار على مساواه الإضمار مع المجاز، فعليه يقدم على الإضمار، لما عرفت من رجحانه على المجاز، و الراجح على شىء راجح على ما يساوى ذلك الشىء، و إلّا، فمع ترجيح الإضمار على المجاز- كما عن المنيه (١)- فهما متساويان لا رجحان لأحدهما على الآخر، مثاله: قوله صلى الله عليه وآله (لا- صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل) فإنّ الإجماع قائم على عدم وجوب العزم من الليل في صوم التطوع، فحينئذ لا بدّ، إمّا من تخصيص الصيام بالواجب و إمّا من إضمار الكمال، حتى يصلح لشموله للتطوع أيضا، فإنّ التطوع إذا لم يعزم به من الليل لا يكون كاملا.

و تظهر الثمره في الصيام الواجب، حيث أنّه على تخصيص الصيام به النفي على حقيقته، فالصوم الواجب الّذى لم ينو من الليل ليس بصوم شرعا، بمعنى أنّه ليس بصحيح، و على إضمار الكمال، فالحديث ساكت عن حكم الصّوم الّذى لم ينو من الليل، من حيث الصحه و الفساد، إذ غايه ما يدلّ عليه الحديث حينئذ، إنّما هو نفي الكمال، و هو لا يدلّ على صحّته، أو على فساد، فإنّه أعم منهما، يجوز اجتماعه مع كل

١- منيه اللبيب المخطوط، في تعارض الأحوال: و سابعها: معارضه التخصيص للإضمار كقوله عليه السلام «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل» فيقول الخصم: إنه يتناول بعمومه الفرض و النفل و خصّ النفل بجواز عقد نيته إلى الزوال، فيبقى حجّه في الفرض، فيقول الآخر: بل يجوز التأخير في الفرض أيضا إلى الزوال، لأن في الخبر إضمارا، و تقديره لا صيام كاملا أو فاضلا، فالأول أولى بدليل إنّ التخصيص أولى من المجاز المساوى للإضمار. و الأولى من المساوى لشيء يكون أولى من ذلك الشىء

واحد منهما، فلا يجوز الاستدلال به حينئذ، لا على صحته، ولا على فساده، بخلاف الأول، إذ عليه يكون دليلاً على فساده.

هذا، وفي التمسك به لما نحن فيه نظر، لأنّ الشك في التخصيص مسبب عن الشك في الإضمار، فأصالة عدم الإضمار يتعين التخصيص، فيخرج عن محل الكلام، لما عرفت في أول عنوان تعارض الأحوال أنّ النزاع فيما لم يكن بين حالين من الأحوال المخالفه للأصل لتسبب.

و من هنا يظهر ورود هذا الإشكال في بعض الصور المتقدمه التي عرفت قاعده التسبب فيها.

لكن الإنصاف منع التسبب هنا، بل الشك فيهما مسبب عن ثالث، وهو مراد المتكلم مع أنّه يرد عليه عكس التسبب، إذ كما يقال: إنّ الشك في التخصيص مسبب عن الشك في الإضمار، كذلك يمكن أن يقال: بالعكس وليس الأصل أولى من العكس، فتدبر.

و كيف كان، فالظاهر رجحان التخصيص على الإضمار من غير توقّف على رجحان المجاز عليه للغلبه، و لحكومته أصالة عدم الإضمار على أصالة العموم.

لكن قد يستشكل في ترجيحه على الإضمار في الحديث المذكور، نظراً إلى أنّه مع الإضمار إنّما ارتكب خلاف أصل واحد، و مع التخصيص، لا- بدّ من التزام أمرين مخالفين للأصل لا محاله، أحدهما نفس التخصيص: و الثاني أحد الأمور الثلاثة- على سبيل منع الخلو:- نقل الصيام إلى الصحيح شرعاً، أو استعماله فيه مجازاً، أو إضمار الصحة، و ذلك لعدم حمله على معناه لغه، و هو مطلق الإمساك، إذ عليه لا يقبل التخصيص، للزوم الكذب، للقطع بعدم انتفاء مطلق الإمساك في الصيام الواجب الغير المنوي من الليل، فلا- بدّ من إرجاع النفي إلى الصحة، إمّا بإضمارها في الكلام، و إمّا باستعمال الصيام في الصحيح مجازاً، و إمّا باستعماله فيه من جهة كونه حقيقه شرعيه، فيكون هذا إشكالا آخر على التمثيل بذلك الحديث، و كيف كان، فالقاعده تقتضى رجحان الإضمار في الحديث.

و يمكن التفصيلى عنه، بأنّه لو لم يكن غلبه للتخصيص، لكان الأمر كما ذكر، إلّا- أنّها لمّا كانت موجوده، فتكون مرجّحه للتخصيص، و لا يعارضها أصالة أحد الأمور الثلاثة المتقدمه، لأنّها وارده عليها حيث إنّها أماره، و تلك من الأصول، فتأمل.

ثمّ إنّ ظهر من تقرير الإشكال، أنّ التمثيل بالحديث على مذهب الصحيحى في أسماء العبادات سالم عن هذا الإشكال، إذ بعد البناء على ثبوت الحقيقه الشرعيه في الصيام مثلاً، فلا يجرى أصالة عدم نقله، لثبوته بالدليل فينحصر الدوران فيما بين التخصيص و الإضمار.

، مثاله قوله تعالى: (و اسأل القرية) لدوران الأمر فيه بين إرادته الأهل من القرية مجازاً، و بين إضمار الأهل، لعدم قابليته القرية من حيث هي للسؤال.

و قد يناقش بأن لفظ القرية قيل إنّه نقل إلى الأهل، كما قيل إنّ لفظ جماعه نقل إلى بيوتهم، كما يقال أحرقت الجماعة أى بيوتهم، فعلى هذا يخرج عن كونه مثالا لما نحن فيه، بل يدور الأمر فيها أى القرية بين النقل و الإضمار.

و فيه: منع احتمال نقل القرية، بل هي باقية على معناها الأصلي.

نعم لا ثمره في جعل مناط التمثيل لفظ القرية، للقطع بعدم ثبوت الحكم لنفس القرية، بل لسكانها.

و الأولى جعل مورد التمسك لفظ السؤال، و يقال: إنّ الأمر دائر بين إضمار أهل، و بقاء السؤال على حقيقته، و بين التجوّز في السؤال، بإرادته السؤال الصوري منه، و عدم الإضمار، فتظهر الثمره بينهما حينئذ، إذ على الإضمار يكون المكلف به السؤال الحقيقي، فلا بدّ من سؤال أهل القرية، و على المجاز يكون السؤال الصوري، و يحصل الامتثال بمجرد السؤال الصوري، و معنى السؤال الصوري أن يجعل ما لا يصلح للسؤال منزله من يصلح له، فيسأل منه ما يسأل ممّن يصلح له، و هذا شائع في العرف.

و كيف كان، فلا يخفى أنّ كلاً من المجاز و الإضمار خلاف الأصل، و لا رجحان لأحدهما على الآخر، فيتساويان، فيجب التوقف، لكن في كون الإضمار مخالفاً للأصل مطلقاً تأمّل، إذ لو قام دليل على المحذوف، فلا حاجة إلى ذكره، فلا يكون تركه مخالفاً للظاهر، بل قد يعدّ ذكره لغواً حينئذ بخلاف المجاز، لخروجه عن مقتضى الظاهر على كل حال.

نعم لو قيل بثبوت الوضع النوعي في المركبات، و جعلت الهيئه الموضوعه هي ما كانت طارئة على الكلمات التي يراد بيان معانيها الإفراديه، للتوصّل إلى المعنى المركب بعد ملاحظه وضع الهيئه، من دون إسقاط شىء منها، كان في الحذف خروج عن ظاهر

ص: ٢٠٥

الوضع، إلا أنّه أجاز الواضع ذلك مع قيام القرينه، فتأمّل.

هذه حال الدورانات العشره المعرفه، و قد عرفت أنّ النسخ و التقييد- أيضاً- من الأحوال التي يحصل من ملاحظتها إحدى عشره صوره أخرى، خمس منها تحصل من ملاحظه النسخ مع ملاحظه كلّ من الأمور الخمسه المذكوره، و خمس أخرى من ملاحظه التقييد معها، و الحادي عشره من دوران الأمر بينهما.

الأولى: الدوران بين الاشتراك و النسخ

، و حكى تصريح المنيه (١) بمرجوحه النسخ بالنسبه إلى الجميع، و لعلّه لندرته بالنسبه إلى كلّ منها، و استدلل الفخر الرازي، على ما حكى عنه على ترجيح الاشتراك، بأن النسخ لا يثبت بخبر الواحد و القياس بخلاف التخصيص.

و ردّه العلامة (قدّس سرّه) و اعترض عليه: بأنّ هذا دليل على رجحان التخصيص عليه، لا رجحان الاشتراك (٢).

و يمكن توجيه كلامه بأنّه مسوق لدفع توهم المساواه بين التخصيص و النسخ، باعتبار كون النسخ - أيضا - تخصيصا، و لو بحسب الأزمان، لا أنّ مراده الاستدلال به على ترجيح الاشتراك، بل كان الترجيح عنده مسلما، و إنّما يتّبه بهذا الكلام إلى دفع التوهم المذكور.

و يمكن أن يوجّه كونه دليلا - على مدّعا، لكن بانضمام مقدمه أخرى، و هى مساواه الاشتراك للتخصيص بأن يكون إحدى المقدمتين مصرّحه، و الأخرى مطوّيه، فعلى ملاحظه تلك المقدمه يتم المطلوب، لأنّه إذا رجّح التخصيص على النسخ، فيلزمه

١- منيه اللبيب مخطوط فى تعارض الأحوال و إليك نصّه: و اعلم أنّ المراد بالتخصيص فى هذه المعارضات إنّما هو التخصيص فى الأشخاص، أمّا التخصيص فى الأزمان - و هو النسخ - فهو مرجوح، و كلّ من الاحتمالات الخمسه أولى منه عند معارضته إيّاه. و احتجّ فخر الدّين على أنّ الاشتراك أولى من النسخ، بأنّ النسخ يحتاج فيه ما لا يحتاج فى تخصيص العام بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد و القياس، و عدم جواز النسخ بهما، و العله فى ذلك أنّ الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل، و بعد التخصيص لا يصير كالباطل، و اعترضه المصنّف طاب ثراه بأن ذلك إنّما يدلّ على كون التخصيص أولى من النسخ و ليس فيه دلالة على كون الاشتراك أولى من النسخ الذى هو المطلوب.

٢- نهايه الوصول: ٣٦ مخطوط، فى مبحث تعارض الأحوال و إليك نصّه: و فيه نظر، فان هذا يقتضى ترجيح التخصيص على النسخ و أنّ التخصيص أولى من الاشتراك و النسخ، و هذا لا يقتضى رجحان الاشتراك على النسخ، و لا العكس، بل الوجه توقف الاشتراك على الوضع، و توقف النسخ عليه و على رفعه الحكم.

ص: ٢٠٦

رجحان الاشتراك عليه أيضا بمقتضى وجه المساواه، لكن قد عرفت منع المساواه بينهما، و ترجيح التخصيص على الاشتراك.

و كيف كان، فمثال ما نحن فيه ما لو قال النبى صلّى الله عليه و آله: صلّوا فى الوقت الفلانى، ثمّ قال بعد ذلك، طوّفوا فى ذلك الوقت، إذ احتمال كون الطواف مشتركا بين معناه المعروف، و بين المعنى الآخر، كالصلاه مثلا، فلو بنى على الاشتراك لم يلزم نسخ، لإمكان حمله على الصلاه المأمور بها فى الخطاب الأول، و إلا تعيّن النسخ مع وجود شرائطه، كحضور وقت العمل، لمنافاه الأمر به فى الوقت الخاصّ، لبقاء الأمر بالصلاه فى ذلك الوقت، فيجب نسخ وجوب الصلاه فى ذلك الوقت.

و مثاله أيضا ما إذا قال المولى (اجعل ثوبى جونا) و علمنا بوضع الجون للأحمر، ثمّ قال بعد ذلك، اجعله أسود، فشكّ حينئذ فى وضع الجون للأسود أيضا، حتى يكون مشتركا بين المعنيين، فيكون قوله الثانى قرينه معينه لإيراده ذلك من أوّل الأمر، أو أنّه نسخ الحكم الأوّل بذلك من غير أن يكون هناك اشتراك بين المعنيين، و ليفرض هناك انتفاء العلاقه المصحّحه للتجاوز، لثلا يقوم احتمال المجاز أيضا.

الأولى تقرير المثال الأوّل - أيضا - هكذا، بأن يقال: إنّ صلّى الله عليه و آله قال أوّلا: صلّوا فى الوقت الفلانى، و علمنا بوضع

الصلاه للأركان المخصوصه، ثم قال:

طَوَّفُوا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، فَشَكَّ، فِي أَنَّ الصَّلَاةَ مُشْتَرِكَةٌ بَيْنَ الْأَرْكَانِ الْمَخْصُوصَةِ وَبَيْنَ الطَّوَّافِ، وَ أُرِيدَ مِنْهَا الطَّوَّافُ مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ، وَ يَكُونُ الْأَمْرُ بِالطَّوَّافِ قَرِينَهُ مَعْنِيَهُ عَلَى إِرَادَةِ الطَّوَّافِ مِنْهَا، أَوْ أَنَّ وَضْعَهَا مَخْتَصٌّ بِالْأَرْكَانِ الْمَخْصُوصَةِ، فَأُرِيدُ مِنْهَا تِلْكَ الْأَرْكَانَ، فَيَكُونُ الْأَمْرُ بِالطَّوَّافِ نَسْخًا لَهُ، وَ لِيَفْرَضَ - هُنَا - عَدَمُ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَ الطَّوَّافِ، أَوْ فِرَاضُ الْقَطْعِ بَعْدَ اسْتِعْمَالِهَا فِي الطَّوَّافِ مَجَازًا، بِحَيْثُ دَارَ الْأَمْرُ فِيهَا بَيْنَ الْإِشْتِرَاكِ وَ النِّسْخِ.

ثمَّ إِنَّهُ بَقِيَ سِتُّ صُورٍ أُخْرَى مِنْ صُورِ الدُّورَانَاتِ الْإِحْدَى عَشْرَةَ خَمْسَ مِنْهَا بِمُلَاحَظَةِ دُورَانِ الْأَمْرِ بَيْنَ التَّقْيِيدِ وَ غَيْرِهِ، غَيْرِ النِّسْخِ، وَ وَاحِدَهُ بِمُلَاحَظَةِ دُورَانِ الْأَمْرِ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ النِّسْخِ.

وَ مَجْمَلُ الْكَلَامِ فِي الْخَمْسِ وَ تَحْقِيقُهُ، أَنَّ التَّقْيِيدَ أَرْجَحُ مِنْ غَيْرِهِ، مِنْ الْأُمُورِ الْخَمْسَةِ الْمَخَالَفَةِ لِلْأَصْلِ، لِأَنَّ التَّخْصِيفَ أَرْجَحُ مِنْ بَيْنِ الْأُمُورِ الْخَمْسَةِ، وَ التَّقْيِيدَ أَرْجَحُ مِنَ التَّخْصِيفِ، أَمَّا رَجْحَانُ التَّخْصِيفِ عَلَى غَيْرِهِ فَقَدْ مَرَّ.

ص: ٢٠٧

وَ أَمَّا رَجْحَانُ التَّقْيِيدِ عَلَى التَّخْصِيفِ، فَلِأَنَّهُ إِذَا دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَهُمَا، فَهُوَ إِذَا كَانَ فِي خَطَابَيْنِ أَوْ فِي لَفْظَيْنِ فِي خُطَابٍ، وَ إِذَا كَانَ يَكُونُ فِي لَفْظٍ وَاحِدٍ، مِثَالَهُ فِي خُطَابَيْنِ أَنْ يَقُولَ (أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ) ثُمَّ قَالَ: (إِنْ ضَرَبَكَ رَجُلٌ فَلَا تَكْرَمِهِ) فَدَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ تَخْصِيفِ الْعَامِ فِي الْأَوَّلِ بِغَيْرِ الضَّارِبِ بِحَمْلِهِ عَلَى الْعُلَمَاءِ الْغَيْرِ الضَّارِبِينَ، وَ بَيْنَ تَقْيِيدِ الرَّجُلِ فِي الثَّانِي بِغَيْرِ الْعَالَمِ.

وَ مِثَالُهُ فِي لَفْظَيْنِ فِي خُطَابٍ، أَنْ يَقُولَ (أَعْطَى كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ عِدًّا)، وَ عَلِمْنَا مِنَ الْخَارِجِ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ إِعْطَاءُ عَبْدِ حَبْشَى زَيْدًا الْعَالَمِ، فَدَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ تَقْيِيدِ الْعَبْدِ بِغَيْرِ الْحَبْشَى وَ إِدْخَالِ زَيْدٍ فِي الْعُمُومِ وَ بَيْنَ إِطْلَاقِهِ وَ إِخْرَاجِ زَيْدٍ مِنَ الْعُمُومِ.

وَ مِثَالُهُ فِي لَفْظٍ وَاحِدٍ قَوْلُهُ تَعَالَى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) فَإِنَّهُ بَعْدَ قِيَامِ الْإِجْمَاعِ وَ النَّصِّ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ الْوَفَاءِ بِالْبَيْعِ قَبْلَ التَّفَرُّقِ مِنْ مَجْلِسِهِ، يَدُورُ الْأَمْرُ بَيْنَ تَخْصِيفِ الْعَامِ بِغَيْرِ الْبَيْعِ، وَ بَيْنَ تَقْيِيدِ الْحُكْمِ بِمَا بَعْدَ التَّفَرُّقِ مِنْ مَجْلِسِ الْعَقْدِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ عَقْدٍ، هَكَذَا مِثْلُوا لِذَلِكَ.

وَ لَكِنِ الْإِنْصَافُ، أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ مِثَالِ مَا نَحْنُ فِيهِ فِي شَيْءٍ، أَمَّا أَوَّلًا فَلِأَنَّهُ لَيْسَ الدُّورَانُ فِيهِ فِي لَفْظٍ، بَلْ فِي لَفْظَيْنِ، أَحَدُهُمَا: صِيغَةُ الْأَمْرِ، وَ هُوَ (أَوْفُوا) وَ ثَانِيَهُمَا: اللَّفْظُ الْعَامُّ وَ هُوَ (الْعُقُودُ).

اللَّهُمَّ إِلَّا- أَنْ يَقَالَ: إِنَّهُ لَا مَعْنَى لِتَقْيِيدِ الْأَمْرِ، بَلْ تَقْيِيدُ كُلِّ حُكْمٍ بِاعْتِبَارِ تَقْيِيدِ مُتَعَلِّقِهِ، وَ هُوَ تَابِعٌ لَهُ، فَيَرْجِعُ التَّقْيِيدُ فِيهِ إِلَى تَقْيِيدِ مُتَعَلِّقِهِ، وَ هُوَ فِي الْمِثَالِ مَادَةُ الْعَقْدِ، فَيَدُورُ الْأَمْرُ بَيْنَ تَقْيِيدِ مَادَةِ الْعَقْدِ بِغَيْرِ الْبَيْعِ، وَ إِبْقَاءِ الْهَيْئَةِ الْمُفِيدَةِ لِلْعُمُومِ عَلَى عُمُومِهَا، وَ بَيْنَ تَخْصِيفِهَا بِغَيْرِ الْبَيْعِ، فَافْهَمْ.

وَ أَمَّا ثَانِيًا: فَلِأَنَّهُ لَيْسَ الدُّورَانُ هُنَا بَيْنَ التَّقْيِيدِ وَ التَّخْصِيفِ، فَإِنَّ الَّذِي يَقْتَضِيهِ الْعَامُّ، إِنَّمَا هُوَ شُمُولُهُ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْعَقْدِ حَتَّى الْبَيْعِ، وَ ثُبُوتِ الْحُكْمِ لِكُلِّ فَرْدٍ فِي الْجُمْلَةِ، وَ أَمَّا إِنَّ الْحُكْمَ ثَابِتٌ لِكُلِّ فَرْدٍ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ، فَلَيْسَ مِنْ مَفَادِ الْعَامِّ، بَلْ هُوَ مُقْتَضَى إِطْلَاقِ الْأَمْرِ، وَ هُوَ أَوْفُوا، وَ قِيَامُ الدَّلِيلِ الْخَارِجِيِّ عَلَى عَدَمِ ثُبُوتِهِ فِي فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْعَامِّ، كَالْبَيْعِ فِي بَعْضِ حَالَاتِهِ إِنَّمَا

يوجب تقييد الأمر بالنسبة إلى المادة المذكوره، و لا دخل له بتخصيص العام، لأنه لم يقتض ثبوت الحكم للبيع فى خصوص المادة المذكوره حتى ينافيه الدليل الخارجى، فأين الدوران بين التقييد و التخصيص

ص: ٢٠٨

هذا، و كيف كان، فلا شبهه فى رجحان التقييد على التخصيص فى الصورتين الأوليين - أعنى صوره الدوران بينهما فى خطابين أو فى لفظين فى خطاب - أما أولا، فلغلبه التقييد على التخصيص، و أما ثانيا، فلأن إطلاق المطلق على المختار إنما هو مقتضى الحكمه، و عدم العثور ببيان بعض الأفراد، و عموم العام بمقتضى الوضع، فإذا كان العموم منتهيا إلى الوضع، فيكون بيانا لجميع الأفراد، فحينئذ لا مورد، و لا موضوع للإطلاق، فالعموم وارد على الإطلاق، فيجب التزام التقييد.

و هذا هو السر فى تجويزهم التقييد حتى يبقى (١) فرد واحد و يؤيد ذلك كونه حقيقه فى بعض الأفراد، كما هو المختار، و كونه موضوعا للطبعه المهمله دون التخصيص، و منعوا عن تخصيص الأكثر، فيجب - على المثال الأول - تقييد الرّجل بغير العالم، و فى المثال الثانى تقييد العبد بغير الحبشى.

و الحاصل: أنّ العام بالنسبه إلى المطلق من قبيل الدليل، و الأصل العملى، كما أن إطلاق المطلق دليل فى مقابل الأصول العمليه، نظرا إلى كون المقام مقام البيان، فعدم التقييد دليل على عدمه.

و أما فى الصوره الأخيره - أعنى فيما إذا كان الدوران فى لفظ فالظاهر رجحان التخصيص - إذ بعد قيام الدليل على خروج بعض الأفراد من تحت العام بالنسبه إلى بعض الأحيان، لا بد من الحكم بخروجه مطلقا إذ المفروض عدم اعتبار الأزمنه قييدا للفرد بحيث يكون ذلك الفرد المخرج بالنسبه إلى هذا الجزء من الزمان فردا من العام، و بالنسبه إلى الزمان الآخر فردا آخر، بل الزمان مأخوذ بنحو الظرفيه، فالزمان - حينئذ - و إن طال، فهو بطوله اعتبر أمرا واحدا، و لم يلاحظ كونه مشخصا للفرد بوجه بل اعتبر من باب اللابديه، حيث إن الفعل لا بد له من زمان.

و كيف كان، فالزمان غير منظور إليه بوجه فى الفرديه، فلازم ذلك خروج الفرد المخرج عن تحت العام مطلقا.

نعم لو ثبت اعتبار الزمان فى الفرديه يكون الفرديه بالنسبه إلى كل زمان فردا مغايرا له بالنسبه إلى الزمان الآخر، إما بأن يكون اللفظ عامّا بالوضع بالنسبه إلى الأزمان، و أما بسبب القرينه، فلا ريب أن خروج الفرد بالنسبه إلى بعض الأزمنه لا يستلزم خروجه بالنسبه إلى البعض الآخر، فيحكم بدخوله فى العام الأفرادى بالنسبه

١- فى الأصل (حتى بفرد واحد) و لا محصّل له.

ص: ٢٠٩

إلى الأزمان الأخرى، لكنه خارج عن عنوان المطلق، بل هو أيضا عام كالعالم الأفرادى، و قيام الدليل الخارجى على رفع الحكم عن بعض الأزمنه تخصيص لا تقييد فيكون الأمر دائرا بين التخصيصين أفرادى و أزمانى و الثانى أولى.

ثم إن الدليل على كون المطلقات من قبيل الأول- أعنى مما لم يعتره الزمان، إلا بعنوان الظرفية- الإجماع على استصحاب عدم النسخ فى المطلقات فلو كان الزمان بعنوان الفردية، و يكون كل فرد منه فردا و موضوعا آخر لم يجر استصحاب عدم النسخ، لكونه إسراء لحكم من موضوع إلى آخر.

ثم إنا قد أشرنا سابقا إلى الإشكال فى كون (أوفوا بالعقود) من مثال الوجه الثالث.

و لكن يمكن دفعه بأنه لا شبهه فى أنه بعد قيام الإجماع و النص على عدم وجوب الوفاء بالبيع قبل التفرق، يدور الأمر بين حمل القضية على السالبيه بانتفاء الموضوع، بإخراج البيع رأسا عن العقود، أو حملها على السالبيه بانتفاء المحمول، بأن يحكم بنفى الحكم، و هو وجوب الوفاء عن صورته الاجتماع أعنى قبل التفرق، بالنسبه إلى كل عقد، و الثانى ليس إلا التقييد.

فمن هنا ظهر ما ذكره بعض المحققين، من أن الدوران ليس بين التقييد و التخصيص، و المحكى عن السيد الصّيدر- الشارح للوافيه (1) المنع، و نسبه إلى الماتن على ما فهم منه، حيث قال: إن تلك المزايا لا توجب رجحان أحد المعانى على الآخر فى الاعتقاد، و الذى يوجبها إنما هى غلبه الإراده، و لا ملازمه بينها و بين المزايا المذكوره، و لو سلمت الملازمه المذكوره، فهى بإطلاقها ممنوعه، بل المسلم منها إنما هو بالنسبه إلى أقلّ قليل من العرب، و لم يعلم كون الشارع منهم، و لو سلم كونه منهم، فلا دليل على اعتبار هذا الظن الحاصل من تلك الغلبه. انتهى كلامه (قدس سره).

و فيه: أنه إن أريد بالمزايا التى ذكرها القوم من المزايا الآتية، فعدم إيجابها لرجحان معنى فى الاعتقاد- فيما يختلف المعنى باختلاف الأحوال- مسلم

١- شرح وافيه الأصول للسيد صدر الدين مخطوط، و لا يخفى أن هذا المحكى ليس بنصّ كلامه، بل هو نقل بالمعنى، و نصّ العبارة آت عن قريب فى متن كلام المقرّر: ٢٤١ عند قوله: و قال الشارح بعد شرح ما ذكر فى المتن.

ص: ٢١٠

حيث إن غرض المتكلم أولا و بالذات إفاده مطلبه، فلا يرفع عنه يأتیان شىء يعدّ أحسن من شىء آخر عند المحاوره، و أمّا فيما لم يختلف المعنى باختلافها فممنوع، إذ لا- ريب أنه لا- يختل مراده على الوجهين، فيدور الأمر بين إيراد مراده بأحسن الوجهين و أرجحهما، أو بمرجوحهما، و لا ريب أن الأرجحيه حينئذ بنفسها مقتضيه لعدم من ذاتها، إذا كان عاقلا غير عابث.

و إن أريد ما اخترناه من المزايا الآتية من الغلبه، و الأصول، فعدم إيجابها لما ذكر ممنوع، كما اعترف به، بل هى موجه لرجحان ذاتها إلى الاعتقاد مطلقا.

و أمّا منعه الكبرى فالجواب عنه ما سيجىء من الأدله الداله عليها.

و كيف كان، فلنا على الكبرى المذكوره وجوه أربعة، منها ما ذكره القمى قدس سره فى القوانين(1):

أحدها: الإجماع العملى من العلماء.

الثاني: دليل الانسداد.

الثالث: الاستقراء في حال الشارع، و تتبعه حيث إنه علم- بالاستقراء من حاله- اعتبار الغلبة، و يؤيده الخبر المروى في الجلد المطروح، حيث ذكر فيه: إنه إذا كان الغالب فيها المسلمون فهو ظاهر.

و في كل منها نظر:

أما الإجماع، فلعدم تحققه لنا.

و أما دليل الانسداد، فلائه- بناء عليه- يلزم باتباع الظن الفعلي، و لا يؤخذ بالظنون النوعية، فهو إن كان حاصلًا في أحد الطرفين يؤخذ به، و يطرح الآخر، و إلا فيطرح الطرفان.

و أما الاستقراء، فقطعيته ممنوعه، و غايته حصول الظن منه، فيكون طرحا.

المرحلة الثالثة في اعتبار المرجحات، المزايا المشار إليها في المرحلة الثانية،

ف نقول:

ظاهر المشهور اعتبارها، حيث إنهم عقدوا مسأله تعارض الأحوال لتشخيص المزايا، و سكتوا عن البحث في كبراهها، و لم يعقدوا لها بابا، كما عقدوا لصغرها، فذلك

١- راجع القوانين: ٣٥ من قوله و لم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن ... إلى قوله فلاحظ و تأمل.

ص: ٢١١

يكشف عن أن الكبرى مسلمه عندهم، و إنما النزاع في تشخيص صغريات المزايا، و المرجحات المذكوره.

و المحكى عن السيد الصدر، الشارح للوافيه، و عن الماتن أيضا، المنع من صحه التعويل على تلك المرجحات.

قال الماتن (١). الأولى التوقف في صور التعارض، إلا مع أماره خارجيه، أو داخلية توجب صرف اللفظ إلى أمر معين معللا بأن ما ذكره في ترجيح البعض على البعض، من كثره المؤن و قلتها، و كثره الوقوع و قلته، و نحو ذلك لا- يحصل منه الظن، بأن المعنى الفلاني هو المراد من اللفظ في هذا الوضع.

و قال الشارح (٢)- بعد شرح ما ذكره الماتن:

إنّ حاصل الوجهين، يعنى الوجهين المذكورين لترجيح الإضمار على الاشتراك و بالعكس: إنّ المتكلم يختار الأفيده، و الأقلّ

مفسده، و الأحسن، إلا عند الضروره، فيكون في كلامه أكثر و أغلب، و عند الاحتمال يحمل على الأغلب، و على هذا فقس.

و نحن نقول: إن من ملاحظه هذه الوجوه يحصل لنا اعتقاد أن اللائق - و الحرى، و ما ينبغي أن يكون هو غلبه ما فيه الرجحان، و أميا وقوع هذه الغلبه، فلا- يحصل لنا الظن به، لأننا كثيرا ما نرى أمورا نعلم فيها مرجحات على نحو خاص، ثم نرى الواقع على خلافه.

ألا ترى أن كل عاقل يحصل له اعتقاد أن اللائق تقديم أبناء الدين على أبناء الدنيا، لمرجحات كثيره مع أن الواقع على خلافه، و مثل هذا كثير، فنمنع الوقوع هنا أيضا، فلو عرضت عن هذا، و تمسكت بترجيح الغالب بحسب الواقع فنقول:

القدر المسلم هو غلبه المجاز على غيره من الخمسه، أما غلبه غيره على غيره فلا.

ثم غلبه المجاز إنما تكون في أكثر كلام أقل العرب (٣)، فعلى المجتهد المعول

١- الوافيه ضمن الشرح للسيد صدر الدين مخطوط.

٢- شرح الوافيه للسيد صدر الدين مخطوط.

٣- قال السيد صدر الدين في هامش كتابه (و هو شرح الوافيه) في مقام بيان قوله (أقل العرب) ما هذا نصه: قولنا (إن غلبه المجاز إنما تكون في أكثر كلام أقل العرب إلخ) المراد من أقل العرب الخطباء، و أهل الإنشاء من أرباب الرسائل و الشعراء، و هم الذين أساس تكلمهم على إفاده المزاي التي تكفل بيانها البيانيون، و لو لا الضروره لأتوا بكلام يفيد أصل المعنى بغير مزيه إلخ.

ص: ٢١٢

على مثل هذا الظن، أن يثبت أن الشارع من هذا الأقل، إذ ليس أكثر العرب أكثر كلامهم إلا- المعاني الحقيقيه من اللغويه و غيرها، فليس المتجاوز الأعم الأغلب من أفراد المتكلم، حتى يحمل من لا يعلم حاله عليه، و من أين لنا إثبات هذا.

ثم ذكر أن الشارع ليس من هذا الأقل - لأن غرضه الأصلي تفهيم المعاني، لا فوائد المجاز، و استوضحه.

ثم قال: فظهر من مجموع هذا الكلام بطوله، أن العله التي من أجلها يقدم الحقيقه على غيرها، و يظن أنها المراد، هي جعل المتكلم الأصل و القاعده في كلامه إرادتها، و أنه لا يعدل عنها إلا لضروره و داع ليسا موجودين هنا، و لهذا أشار المصنّف (قدس سرّه) إلى منع إفاده هذا المرجحات الظن بالمراد، و بعد التسليم إلى منع اعتباره إذ الإجماع الذي هو الدليل - في الحقيقه - لم يثبت في غيرها. انتهى موضع الحاجه على ما حكى عنه.

و حاصل ما عن الماتن و الشارح (قدس سرهما): أولا منع الصغرى ثم منع كبرها.

نقول: فيما ذكره الشارح أنظارا، لا بأس بالإشاره إليها:

الأول تمثيله بتقديم أبناء الدنيا لما نحن فيه، إذ لا- ريب أن ذلك لدواع نفسانيه و أغراض دنيويّه، بحيث لولاها، لما ارتكبوا

ذلك أبداً، فحينئذ نقول:

إنّ تقديم المتكلم ذا المزّيّه على غيره في مقام التّكلم، إمّا فيما لا- يختلف المعنى المقصود تفهيمه بسبب التقديم، أو فيما يختلف.

أمّا على الأوّل: كما في مثال (اسأل القرية) فالذى ذكره (قدس سره) ممنوع، بل يجب تقديم الرّاجح، لأنّ المتكلم العاقل الفصيح لا يعدل عن طريق الأفضح إلى غيره إلاّ لضروره، فإذا فرضنا أنّ مراده لا يختل بإيراد المراد بأفصح الطريقتين، فلا يعقل منه اختيار المرجوح، ولا يعقل هنا دواع نفسانيه، توجب اختياره، كما فيما ذكره من المثال.

و أمّا على الثّاني، فهو مسلّم فإنّ الغرض الأصلي من إيراد الكلام تفهيم المعنى المراد، فلا يجوز اختيار الرّاجح، إذا كان اختياره مفوتاً لغرض التفهيم، لكن هذا وارد على القوم، حيث اعتمدوا على الوجوه الآتيه لعدم صلوحها، لكنها مرجّحه لذيها على غيره، كما ذكرنا في المرحلة السابقه.

ص: ٢١٣

لكنّنا في هذا المقام نعلم على الغلبه إن كانت- أعني غلبه الإبراده- ولا- نستعمل ما ذكره من الوجوه الآتيه في استكشاف المراد، و أمّا اعتبار تلك الغلبه فسيجيء الكلام فيه الثّاني: قوله القدر المسلّم هو غلبه المجاز على غيره من الخمسه، إذ لا يخفى أنّ التخصيص و التقييد أغلب من غيرهما، حتّى المجاز، و إن أراد بالمجاز ما يشملهما لم يبق لقوله من الخمسه معنى، كما لا يخفى.

الثالث: قوله (و أمّا غلبه غيره على غيره فلا-). إذ لا- يخفى أنّ غلبه بعضها على بعضها الآخر ممّا لا ينكره ذو نصفه، كالتقييد بالنسبه إلى غيره، بل التخصيص بالنسبه إلى غير التقييد.

الرّابع: قوله (و أغلبيه المجاز إنّما تكون في أكثر كلام أقل العرب، فإنّ أغلبيه المجاز على الإضمار، أو النقل لا يختصّ بكلام متكلم، و أيّ عربي ظهر أنّ الإضمار مثلاً في كلامه بقدر المجاز، و على هذا فقس).

الخامس: قوله (إذ ليس أكثر العرب أكثر كلامهم إلاّ المعاني الحقيقيه، من اللّغويه و غيرها ... إلخ) إذ لا يخفى ما فيه من الخلط و الاشتباه، إذ الكلام ليس في أغلبيه المجاز من الحقيقيه، و لم يقل أحد بترجيحه عليها، كما سبق، بل الكلام في أغلبيه المجاز- مثلاً- بالنسبه إلى سائر الوجوه المخالفه للأصل، و لا يقدح في هذه الغلبه، كون الحقائق أغلب.

السادس: (قوله و من أين إثبات هذا) فإنّه إن أراد إثبات أنّ الشارع من الأقلّ المذى يغلب مجازات كلامه على حقائقه، فقد عرفت خروجه عن محلّ الكلام، و إن أراد إثبات كونه من الأقلّ المذى يغلب مجازات كلامه على سائر الوجوه المخالف للأصل، فقد ظهر أنّ أغلبيه المجاز من الإضمار لا يختصّ بعربيّ دون عربيّ.

السّابع: قوله (إذ الإجماع المذى هو دليل الحقيقيه لم يثبت في المجاز) لأنّنا قد أسلفنا الكلام في وجه التعويل على أصاله الحقيقيه أنّه ليس دليلًا تعديديًا من الشارع من الإجماع، و غيره، بل هو من الأصول العدميه التي ثبت اعتبارها ببناء العقلاء و قد ظهر ممّا

ذكرنا- فى مسائل الدّوران- أنّ جملة من التّرجيحات مستنده إلى تلك الأصول أيضا، فلا يبقى مجال لمطالبته بالدليل، إلاّ ما عدا تلك الجملة، ممّا لا ينهض فيه أصل سالم عن مزاحمه المعارض، وقد ظهر أنّ ما عدا تلك الجملة

ص: ٢١٤

- أيضا- بين ما يستند إلى بناء العقلاء و الغلبه، و بين ما يستند إلى خصوص الغلبه، مثلا إذا ورد عام و خاص متناويا الظاهر، كقوله (أكرم العلماء) (و لا تكرم زيدا) فهذا مما استقر فيه بناء العرف و العقلاء إلى ترجيح التخصيص على ارتكاب التجوّز فى المخصّص، فالترجّيح فى مثله أيضا مستند إلى الدليل، و هو بناء العرف و العقلاء.

بل يمكن الاستدلال فيه بالأصل أيضا، لأنّ الشك فى التخصيص فيه مسبّب عن الشك فى التجوّز، فأصالة الحقيقة فى المخصّص محكّمه على أصالة عدم التخصيص، فكلّ ما هو من هذا القبيل من المرجّحات المذكوره يشارك مع أصالة الحقيقة فى الدليل، سواء كان هو الإجماع، أو غيره، فلم يبق إلاّ الموارد الّتى لا مدرك للترجّيح فيها سوى الظنّ الحاصل من الغلبه الّذى منع (قدس سره) من اعتباره، مثل ترجيح النّقل على التخصيص، و ترجيح التخصيص على غيره فى غير مسأله العام و الخاصّ المتناويا الظاهر، و غيرهما من التّرجيحات المستنده إلى صرف الغلبه، فلا بدّ من إقامه الدليل على اعتبار الغلبه فى مقام ترجيح بعض الأحوال على بعض.

فالتّحقيق فى جواب السّيّد الشارح للوافيه، و عن الماتن، لو كان مذهبه كما فهمه الشارح- أعنى منع اعتبار المرجّحات، و عدم صحه التعويل عليها- أنّ مرجع المرجّحات المذكوره إلى أحد الأمور الثلاثة على سبيل منع الخلو: الأصل السليم عن المعارض، و بناء العقلاء، و الغلبه.

لا- شبهه فى وجوب التعويل عليها إذا كانت راجعه إلى أحد الأوّلين- أعنى الأصل السليم عن المعارض، و بناء العقلاء- فإنّ العمل بالأصول اللفظيه، و الوضعيه متفق عليه من الكلّ، لا ينكره أحد، حتّى السيد المذكور، و الغرض من الدليل السليم فى المقام، مع أنّ تعارض الأحوال يرجع إلى تعارض الأصول، إنّما هو الأصل السببى، المزيل لصاحبه المعارض له، كما فى المثال المتقدّم، حيث عرفت أنّ أصالة الحقيقة فى المخصّص مزيله لأصالة العموم فى العام، فيجب اختيار التخصيص.

و أمّا المرجّحات الراجعه إلى الغلبه المجزّده، فالدليل على صحه التعويل عليها أنّها توجب ظهور اللفظ فى المعنى المطابق للغالب، فيكون الظنّ الحاصل منها من الظنون اللفظيه، الّتى قامت الضروره على اعتبارها، كما مر.

و إن أبى و امتنع السّيّد المذكور من ذلك، فنقول: قد قام الإجماع على العمل

ص: ٢١٥

بالغلبه فى مقام التعيين، كما يستفاد من المحقّق القمى (١) (قدس سره) و إن كان ظاهر كلامه عدم ظهور الخلاف، لكن التأمّل يشهد بأنّ مراده الإجماع.

و إن أبى السّيّد ذلك- أيضا- نقول: قد قام الإجماع على العمل بأقوى الدليلين، و لا- يخفى أنّه إذا تعارض الأصول فى

الدورانات فالغلبه موجب لِقوّه ذيهها على غيره.

و إن أبي عن ذلك- أيضا- نقول: إنّه لا- ريب أنّ تعارض الأ-حوال مرجعه إلى تعارض الأصول، و لا يخفى أنّه إذا كان أحد الأصلين سببًا يجب الأخذ بمؤداه، لكونه مزيلا لصاحبه، و فى الحقيقه هذه الصوره خارجه عن صور التعارض.

و إن لم يكن أحدهما سببًا، و تحقّق التعارض بينهما، فلا بدّ من التّمسّى بقاعده التعارض، فنقول: إنّ الأصل عند تكافؤ أصلين من هذه الأصول إمّا التّخيير، كما فى صورته تكافؤ الأدلّه، و إمّا التّوقّف.

فعلى الأوّل: لا شبهه فى وجوب الأخذ بذى المزيّه لأنّه الأصل حينئذ فإنّ التّخيير إن كان شرعيًا فلا يشمل أدلته لصوره وجود المرّجح، و إن كان عقليًا لا يحكم العقل به- حينئذ- فيتعين الأخذ بالرّاجح.

و كيف كان، فوجوب الأخذ بالمرّجّح حينئذ موافق للأصل- أعنى القاعده العقليه- لا- يحتاج ثبوته إلى دليل، و قولهم: إنّ المرّجّح كالدليل إنّما هو بالنّظر إلى الصّوره الثانيه.

و أمّا على الثانى: فثبوت التّرجيح و التعويل عليه، و إن كان محتاجا إلى الدليل- كما فى تعارض الأدلّه- إلّا أنّ الأخذ بالأصل المطابق للغلبه حينئذ واجب، لكن لا من حيث حجّيه الغلبه و وجوب الأخذ بها، بل لأنّ اعتبار الأصول العدميه الجاربه فى باب الألفاظ- كما مرّ بيانه سابقا فى مبحث العلامم- إنّما هو بملاحظه الغلبه، حيث إنّها أصول عقلائيّه، و لا يعقل تعييدهم بمجرد الشك، بل عملهم فى أمورهم إلى الغلبه، فمناط عملهم بالأ-صول المذكوره إنّما هو وجود الغلبه فى مجاريها، فتعارض تلك الأصول يرجع إلى تعارض الغلبتين، فإذا فرضنا وجود الغلبه الشخصيه فى مجرى أحدهما- أى أحد الأصلين المتعارضين- فالغلبه التّويعه الموجوده فى مجرى الآخر مزاحمه بتلك الغلبه الشخصيه، فإذا زوحت هذه بتلك، فتسقط عن الاعتبار قطعا، فيبقى

١- القوانين: ٣٥ عند قوله: و لم نقف على من منع اعتبار هذا الظنّ من الفقهاء.

ص: ٢١٦

الأصل المطابق لتلك الغلبه الشخصيه سليما عن المعارض، فيكون واجب العمل، لوجود مناط الاعتبار فيه، و هو الغلبه الغير المزاحمه بأقوى منها، فحينئذ نحن نعكس الأمر و نقول: إن المتيقن حينئذ اعتبار الأصل المطابق لتلك الغلبه الشخصيه لوجود مناط الاعتبار فيه، فنطالب السيّد المذكور بدليل اعتبار الأصل الآخر حتى يصحّ معارضته لهذا الأصل.

و الحاصل أنّنا لا نقول بحجّيه تلك الغلبه الشخصيه، حتى يطالبنا أحد بالدليل، بل نقول بحجّيه الأصل المطابق لها، لوجود مناط اعتبارها، فعلى السيّد إثبات اعتبار الأصل الآخر أو إثبات حجّيه الغلبه التّويعه فى مجراه، و أنّى له بإثبات شىء منهما.

هذا، ثم احتجّ المحقق القمى (١) (قدس سره) على وجوب الأخذ بالغلبه المذكوره بالإجماع على ما يستفاد منه، و بدليل الانسداد، و يظهر ذلك من قوله: خصوصا عند من يجعل الأصل العمل بالظنّ، و بالاستقراء الكاشف عن اعتبار الغلبه عند الشّارع مطلقا.

أقول: الإجماع العملي من العلماء السابقين لا يبعد دعواه.

و أما الاستدلال بدليل الانسداد، فلا وجه له، إذ عليه يدور العمل مدار الظن الفعلي فإن وجد في أحد الطرفين، فهو المتعين، و إلا، فالحكم التساقط، و لا معنى لملاحظه التعارض حينئذ، إلا على مذهب بعض، حيث أجرى الدليل المذكور بالنسبه إلى الظن النوعي أيضا، و تمسك به على حجيه الظن النوعي، و أما اعتبار الغلبه خصوصا عند الشارع، و خصوصا اعتباره عنده مطلقا، لا دليل عليه. و الاستقراء الذي ادّعا (قدس سره) لم نظفر عليه.

أقول: الإنصاف عدم جواز التعويل على الغلبه بمجرد ما لم يجعل اللفظ من الظواهر العرفيه- و لو نوعا- في المعنى المطابق لها، أما عدم جواز التعويل في غير الصورة المذكوره، فلعدم الدليل عليه، لعدم ثبوت ما ذكر من الإجماعين بإطلاقهما، بحيث يدخل فيهما محل النزاع، و أما اعتبارها في الصورة المفروضه، لا لكونها غلبه، بل لأجل أنّ الظنّ الحاصل بسببها من اللفظ ظنّ لفظي، وقع الإجماع على العمل به.

تذنيب: ينبغى التنبيه على أمور غير مذكوره في كلمات القوم:

الأول

: إنّ ما ذكرنا من المرجّحات المذكوره في المرحله السابقه إنّما هي

١- القوانين: ٣٥.

ص: ٢١٧

مرجّحات بحسب النوع، فالأحوال الرّاجحه بسببها على غيرها إنّما يؤخذ بمقتضاها ما لم يكن مرجّح شخصي للحاله المرجوحه في خصوص المورد، و أمّا إذا كان لها مرجّح شخصي يرجّحها على حاله الرّاجحه بحسب النوع، كما إذا دار الأمر بين التخصيص و المجاز- مع كون ذلك المجاز مجازا مشهورا- كما في قوله (يجوز إكرام العلماء، و لا تكرم زيدا العالم) و فرضنا كون النهي مجازا مشهورا في الكراهه، فدار الأمر بين التجوّز في النهي، أو تخصيص العام بإخراج زيد منه، و غير ذلك من المرجّحات الشخصيه، كما إذا دار الأمر بين تخصيص الأ-كثر- على القول بجوازه- و بين التجوز، كما إذا قال (يجوز إكرام العلماء، و لا- تكرم الفساق منهم) و فرضنا كون الفساق أكثر أفراد العام فإنّ التخصيص، و إن كان بحسب النوع راجحا على المجاز، إلا أنّ هذا القسم منه مرجوح بالنسبه إليه، و كما إذا دار الأمر بين التخصيص- بإخراج فرد هو أليق لثبوت الحكم له- و بين التجوز، كما إذا قال (أكرم العلماء) فقام الدليل على عدم وجوب إكرام زيد العالم الذي هو أعلم و أتقى من غيره من العلماء، فدار الأمر بين التجوّز في الأمر بحمله على الاستحباب، فلا تخصيص، أو تخصيص العام بإخراج زيد منه، و إبقاء الأمر على ظاهره، و غير ذلك من الخصوصيات اللاحقه لخصوص المورد، الموهنه للمرجّحات النوعيه.

فالأقوى حينئذ التفصيل، بأنّه إن كان ذلك المرجّح الشخصي بحيث يوجب ظهور اللفظ في مقتضى حاله المرجوحه، بحيث

يعدّ اللفظ بسببه من الظواهر العرفية في ذلك المعنى، فلا شبهه في وجوب الأخذ به، لدخوله في مطلق الظهور اللفظي الذي قام الأدلة القطعية على اعتباره، كما في تعارض المجاز المشهور مع التخصيص - على غير مذهب أبي حنيفة - إذ حينئذ لا بدّ من الأخذ بالعموم وارتكاب التجوّز.

أمّا على مذهب أبي يونس، فواضح، حيث إنّه مع قطع النظر عن الدوران يحمله على المعنى المجازي، فكيف بصوره التعارض.

و أمّا على مذهب المشهور - القائلين بالتوقّف فيه عند عدم الدوران - فلأنّ أصله الحقيقة في اللفظ الذي صار مجازاً مشهوراً - بسبب مزاحمه الشّهره - قد زالت عن القوّه، فلا يمكن معارضتها لأصالة الحقيقة في العام، فأصالة العموم سليمه عن المعارض، فحينئذ يجب الأخذ بها، ولازم كونها معتبره كونها بياناً للفظ الذي صار مجملاً بسبب مزاحمه الشّهره لأصالة الحقيقة فيه حيث أنّ الأصول اللفظية أمارات، فهي

ص: ٢١٨

على فرض اعتبارها تكشف عن مداليلها المطابقية و التضميتيه و الالتزاميه، و يجب الأخذ بتلك المداليل بأسرها، و لا ريب أنّ حمل اللفظ المذكور على المعنى المجازي من المداليل الالتزاميه لأصالة العموم عند التعارض، فيكون العام بياناً لذلك اللفظ.

و كيف كان، فهذا داخل فيما ذكر شيخنا دام ظلّه في آخر مسأله حجّيه الظواهر، و حاصل ما ذكره (دام ظلّه) أنّه إذا ورد خطاب و له ظهور، ثم ورد خطاب آخر منفصل عن الخطاب المذكور، و يكون ذلك الخطاب مجملاً يحتمل كونه قرينه لصرف هذا الخطاب عن هذا الظهور، لا التوقف في ذلك الظهور، بل ربما ينعكس الأمر، و يكون هذا الظهور بياناً لذلك الخطاب المجمل.

و كيف كان، فالضابط - لهذا القسم من المرجّح الشخصي - هو أن يكون بحيث يوجب إجمال اللفظ، و يوهن أصله الحقيقة فيه، بحيث يصير احتمال إرادته الحقيقة به مع احتمال المعنى المخالف للأصل سواء، فحينئذ يبقى الأصل الآخر في جانب الآخر سليماً عن المعارض، فيكون اللفظ الآخر ظاهراً في معناه الحقيقي، فيجب ارتكاب خلاف الظاهر في اللفظ الذي صار أصله الحقيقة فيه مزاحمه بالموهن، و حمله على المعنى المخالف للظاهر بكون اللفظ الآخر حينئذ بياناً له لما مرّ.

و الظاهر أنّ هذا القسم - من الشّخصي - إنّما مورده في دوران الأمر بين الأحوال في لفظين في خطابين، و أمّا في لفظ واحد، أو في لفظين في خطاب واحد، فالظاهر عدم تحقّقه فتدبر.

و أمّا إذا لم يكن المرجّح الشّخصي بهذه المثابه، فيكون هذا على قسمين:

أحدهما: ما يوجب أقرّيه مفاد الحاله المرجوحه بالنسبه إلى الواقع، و لا- يوجب ظهور اللفظ فيه، و لا- الظن بكون الحاله المرجوحه ملحوظه في نظر المتكلّم، كما إذا دار الأمر بين التخصيص و المجاز، و قامت شهره الفتوى من العلماء على طبق المجاز، بمعنى أنّ المشهور أفتوا بما يوافق المجاز.

و ثانيهما: ما لا- يوجب أقرّيه المضمون إلى الواقع، لكنّه موجب للظن بأنّ المتكلّم أراد المجاز - مثلاً - لا التخصيص، و ليس بحيث يعدّ اللفظ معه من الظواهر العرفية في المعنى المجازي.

أما القسم الأول منهما، فلا- ريب في عدم الاعتداد به و عدم كونه من الظنون المخصوصه من الظنون اللفظيه، بل هو ظنّ خارجيّ، متعلّق بالحكم الشرعي يدور

ص: ٢١٩

حجّيته مدار حجّيه الظنّ بالأحكام الشرعيه، بل هو في الحقيقه ليس مرجّحا للحاله المرجوحه أيضا، إذ المفروض عدم إفاده الظنّ بها.

و أما القسم الثاني: ففيه و جهان، بل وجوه:

الأول: تقديم الحاله المرجوحه، و البناء على ما يقتضيه إلحاقا لما نحن فيه بصوره التّعارض بين وجوه التّرجيح في الاخبار، حيث إنّ العمل هناك على المرجّح الشخصي عند التّعارض بينه و بين المرجّح التّوعى، و لقيام الإجماع على العمل بأقوى الدليلين.

الثاني: التّوقف، و هذا مبنى على القول باعتبار الظواهر اللفظيه في صوره الظنّ بالخلاف.

الثالث: عدم الاعتداد به، و فرضه كأن لم يكن، و الأخذ بالحاله الرّاجحه، نظرا إلى أنّ العمل بالظواهر اللفظيه، سواء كانت من جهه الوضع، أو من جهه المرجّحات التّوعيه، انما هو باعتبار كونها ظنّا نوعيا بالمعنى الأعمّ، بحيث يؤخذ بها عرفا ما لم يقترن اللفظ بما يصلح أن يكون صارفا عن هذا الظهور.

و لا- يخفى أنّ مثل هذا المرجّح الشخصي، لا- يصلح لكونه قرينه صارفه للفظ حتّى يوجب إجماله، لأنّ اللفظ أيضا بسبب المرجّح التّوعى من الظواهر العرفيه في المعنى المطابق له، و لم يقدّم دليل على اعتبار الظنّ الحاصل منه، بملاحظه المتكلم الحاله المرجوحه حتى يقدّم على المرجّح التّوعى.

أولى الوجوه أخيرها لضعف الوجهين الأولين.

أمّا الأول منهما، فلاّنّ قياس ما نحن فيه بالأخبار قياس محض، و أمّا الإجماع المذكور، فلاّنّ معقده إنّما هو الأقوائيه من حيث الدليليه، و المفروض أن المرجّح الشخصي لا يوجب ظهور اللفظ في المعنى المطابق له حتّى يصير اللفظ بسببه أقوى دلالة على المعنى المذكور من دلالته، أو دلالة اللفظ الآخر على المعنى الآخر على المعنى المطابق للتّرجيح التّوعى، فيكون داخلا في معقد الإجماع، أمّا الثاني فلفساد مبناه.

الأمر الثاني

: أنّه قد يقع التّعارض و الدّوران بين حالات لم يتعرّض القوم لبيانها، و لعلّه لوضوح حكمها بملاحظه ما ذكروا في الأحوال السبعه المعروفه المتقدّمه من وجه التّرجيح، و التّوقف، و هى أى الحالات المشار إليها الكنايه، و التعريض، و السخريه، و الاستهزاء و التلويح و غيرها من الوجوه البديعيه، التى ليست من المداليل المطابقه للفظ، و الظاهر أنّ التّقيه و الإرشاد، و

الكلام الخارجة عن المدلول المطابق له من هذا القبيل.

و كيف كان، فهذه الوجوه ليست مباينة للحقيقه و المجاز، بل النسبه بينها و بين كل منهما، هي العموم من وجه، فإنها قد تؤدي بإيراد الكلام على وجه الحقيقه، و قد تؤدي بإيراده على وجه المجاز، فمحل افتراق الحقيقه عنها، ما إذا استعمل اللفظ في معناه الحقيقى، و تعلق غرض المتكلم بتفهيم المعنى الحقيقى نفسه.

و محل افتراق تلك الوجوه عن الحقيقه، ما إذا تؤدي تلك إلى المجاز مع استعمال اللفظ في معناه المجازى، و محل اجتماعهما، ما إذا تؤدي إلى الحقيقه مع استعماله في معناه الحقيقى، كما إذا قال: (أكرم جبان الكلب أو كثير الرماد) مريدا به الكنايه، بمعنى أن غرضه إكرام السخي، و كذا لو قال: (أكرم طويل النجاد) متعلقا غرضه بالشجاع، فإن الظاهر وفاقا للسكاكي، و جمع من المحققين أن الكنايه ليست مجازا في الكلمه، بمعنى أنها من حيث هي لا- توجب المجازيه في الكلمه كغيرها من الوجوه المذكوره، بل المجازيه منها لا بد لها من سبب آخر، فلذا تجامع مع كل منهما كسائر أخواتها.

نعم هي كأخواتها مجاز بمعنى آخر فإن الحقيقه لها إطلاقان:

أحدهما: أنه يراد بها الكلمه المستعمله فيما وضعت له.

و ثانيهما: أنه يراد بها الكلام المسوق لبيان صرف المدلول المطابق له، و يعبر عنه أيضا ببيان الواقع.

و المجاز أيضا له إطلاقان مقابلان لإطلاقي الحقيقه و الكنايه، و سائر أخواتها، مجازات بالمعنى الثانى، المقابل للحقيقه بإطلاقها الثانى.

فإذا عرفت افتراق الوجوه المذكوره عن الحقيقه، و اجتماعها معها، فقس عليه معرفه افتراقها عن المجاز و اجتماعها معه.

و كيف كان، فافتراق تلك الوجوه عن كل واحد من الحقيقه و المجاز، و اجتماعها مع واحد منهما، إنما هو باعتبار تعلق غرض المتكلم بتفهيم المدلول المطابق للفظ حقيقه أو مجازا، و بشىء خارج عن مدلوله المطابقى، فعلى هذا، فالمقسم بينها، و بين الحقيقه و المجاز إنما هو غرض المتكلم لا- المستعمل فيه، فإنه مقسم فيما بين الحقيقه و المجاز، لا- بينهما و بين الوجوه المذكوره، لكونها تابعه لغرض المتكلم، لا المستعمل فيه.

ثم إن النسبه بينهما و بين سائر الوجوه المعروفه المذكوره سابقا، المخالفه للأصل، غير المجاز، كالتخصيص، و التقييد، و الإضمار، و غيرها هي أيضا عموم من وجه، لجواز

تأديتها بكل واحد منها، كجواز تأديتها بوجه الحقيقة و المجاز.

فإذا عرفت هذه، فلنرجع إلى ما نحن بصدد، فنقول: إنه إذا دار الأمر بين حمل الكلام على أحد تلك الوجوه، و بين حمله على غيرها، فإما أن يعلم المستعمل فيه اللفظ، من أنه هو المعنى الحقيقي، أو المعنى المجازي، أولا.

فعلى الأول: فإما أن يكون المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقي، و يتردد الأمر بين حمل اللفظ على الفرد من ذلك المعنى، الذي لا يلزمه شيء من الوجوه المذكورة، و بين حمله على الفرد الذي يلزمه شيء منها، كما إذا قال المولى لعبده (كل السموميا) فشك في أن غرضه هو الإرشاد، أو أنه الإطاعة و الانقياد، مع أن الأمر على التقديرين مستعمل في معناه الحقيقي الذي هو الطلب الحتمي، خلافا لبعض، حيث ذهب إلى أنه مجاز في الإرشاد، و كما إذا قال (أكرم الفساق) فشك في أن غرضه امتحان العبد أو أنه إكرام الفساق حقيقة، و كما إذا قال: (أكرم كل طويل النجاد) فشك في أن غرضه إكرام كل شجاع، و أنه أراد لازم معنى هذا اللفظ كناية، أو أن غرضه المدلول المطابق، و هو إكرام كل طويل السيف، و لو كان جانا، و كما إذا قال الإمام عليه السلام (إذا توضع فامسح تمام الرأس) فشك في أن غرضه التقية، أو أنه بيان الحكم الواقعي.

و إما أن يكون المستعمل فيه هو المعنى المجازي، و تردد الأمر بين حمل اللفظ على المعنى المجازي الذي لا يلزمه شيء من الوجوه المذكورة، و بين حمله على المعنى المجازي الذي يلزمه شيء منها.

الظاهر، بل المعلوم من العرف، و أهل اللسان في كلا هذين المقامين عدم المصير إلى شيء من الوجوه، و عدم التوقف، بل المتعين عندهم - حينئذ - حمل اللفظ على المعنى العاري منها.

و السر في ذلك أن تلك الوجوه، و إن لم تكن منافية لأصالة الحقيقة في الكلمة في المقام الأول، و لا لأصالة الظهور فيها في المقام الثاني، إلا أنها منافية لأصالة الحقيقة بالمعنى الثاني الجاريه في كل كلام سواء كانت مفرداته مستعمله في معانيها الحقيقية أو المجازية، فكما لا شك في اعتبار الظهور العرفي في المفردات، فكذلك لا شك في اعتبار الظهور العرفي الثابت في الكلمات.

أمّا الصغرى، فبالوجدان، فإنّ الظهورات العرفية لا تختص بالمفردات، بل هي ثابتة في الكلام، و منشؤها غلبه حالات المتكلم على طبقها.

ص: ٢٢٢

و أما الكبرى فبالإتفاق عليها حتى من بقيه الأديان، و كفي به دليلا.

لا يقال: إنّ المتيقن من معقد الإجماع هي الظهورات اللفظية، و أمّا مثل هذه الظهورات فلم يعلم ثبوته لها.

لأننا نقول: إنّ هذه بحيث توجب ظهور اللفظ في الأغراض المطابقه لها، فتدخل في الصغرى المذكوره.

و يظهر - من شيخنا الأستاذ دام ظلّه - موافقته لنا من كلام له في مسأله التعادل و التراجع (١)، حيث إنه وافقنا في جزئي من

جزئيات مسألتنا هذه، و هو فيما إذا دار الأمر بين حمل الكلام على التقيّه، و بين حمله على بيان الواقع، فاختار (دام ظلّه) البناء على غير التقيّه، و حمله على بيان الواقع.

ثم إنّنا لم نتمسك بالأصول كما تمسّكنا بها في دوران الأمر بين الحقيقه و المجاز، لأنّها هنا متعارضه، فإنّ غرض المتكلم تعلق بشىء بالفرض، إلاّ أنّه مردّد بين كونه المدلول المطابقى، أو الخارج منه، و هما متباينان لا يجرى فى تعيينه شىء من الأصول، و تمسّكنا بها هناك لأجل أنّ المجاز بالنسبه إلى الحقيقه يحتاج إلى غرض زائد غير إفاده المطلب.

و أمّا على الثّانى: أعنى ما إذا لم يعلم المستعمل فيه، فهنا صورتان:

إحدهما: أن يدور الأمر بين حمل اللفظ على الحقيقه مع سلامتها عن كلّ واحد من الوجوه المذكوره، و بين حمله على المعنى المجازى، مع التزام شىء منها، و الحكم هنا أيضا واضح، حيث إنّ أصله الحقيقه معتبره، مع احتمال المجاز الشائع العارى عن تلك الوجوه، فكيف بما إذا احتمل مع استلزامه لشىء منها، و كيف كان فأصله الحقيقه بالمعنيين جاريه هنا، فلا مجال للشبهه فى الترجيح.

و ثانيتهما: أن يدور الأمر بين حمل اللفظ على حقيقته مع استلزامه لشىء من الوجوه المذكوره، و بين حمله على أحد الوجوه المعروفه المتقدمه من المجاز، و الإضمار، و التخصيص، و التقييد، و غيرها مع سلامتها عن تلك الوجوه، و هذه الصّوره هى التى ينبغى ذكرها فى طيّ مسائل الدّوران المعروفه، حيث إنّ مرجع الدّوران و التّعارض - كما عرفت سابقا - إلى تعارض الأصول، و الدّوران بين الأحوال المخالفه لها، و هذه

١- فرائد الأصول: ٢٤٧.

ص: ٢٢٣

الصوره كذلك، حيث أنّ الدّوران فيها حقيقه بين تلك الوجوه المخالفه للأصل - بمعنى الظهور العرفى - و بين الوجوه المعروفه للأصول، و التّعارض إنّما هو بين الأصل فى الكلام، و بين الأصل فى الكلمه، بخلاف الصّور الثلاث المتقدمه، حيث إنّ أحد طرفى الدّوران فيها موافق للأصل.

و كيف كان فالترجيح فى هذه الصّوره محلّ الإشكال، و الأولى فيها التوقف، و الحكم بالإجمال فإنّ الأخذ بأحد الأصلين المتعارضين ليس بأولى من الأخذ بالآخر، لعدم المرجّح لواحد منهما، من غلبه أو أصل من الأصول.

ثم إنّّه وقع التّعارض بين أحد تلك الوجوه، و بين الآخر منها، فالحكم التّوقف، لعدم المرجّح أصلا.

الأمر الثالث

: إنّ الأظهر أنّ التّضمن حقيقه - كما سيأتى تحقيقه فى مسأله الاشتراك إن شاء الله - فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، لكنّه

بالنسبة إلى غيره من الاستعمالات الحقيقيه نادر جداً، فلا يصار إليه عند الشك، و لا يتوقف أيضاً، بل يجب حمل اللفظ على غيره للغلبه الموجهه لظهوره في غيره عرفاً، و إنما الإشكال فيما إذا دار الأمر بينه و بين غيره من الوجوه المخالفه للأصل، من الوجوه المعرفه، أو الوجوه التي ذكرناها، و لم يتعرض أحد منهم لبيانها أيضاً.

و كيف كان، فالأولى حينئذ- أيضاً- التوقف و الإجمال، لأن الإضمار، و إن كان حقيقه من حيث الكلمه إلا أنه خلاف الظاهر عرفاً، فيتعارض الأصلان من دون مرجح لأحدهما فيجب التوقف.

الأمر الزايع

: أنه قد يشكل الأمر فيما إذا دار الأمر بين حمل اللفظ على أحد الوجوه المخالفه للأصل من الوجوه المعرفه و غيرها، أو حمليه على السهو أو الغلط أو النسيان من المتكلم.

أصل ينقسم الحقيقه باعتبار الواضع إلى لغويّه و عرفيه بكلا قسميهما العام و الخاص، كالشرعيه، و النحويه، و غيرهما من الحقائق المختصه بواحد من الطوائف الخاصه.

و الأولى: هي الكلمه المستعمله فيما وضعت له لغه.

و الثانيه: هي الكلمه المستعمله فيما وضعت له عرفاً، أعني عند كافه العرب.

و الثالثه: هي الكلمه المستعمله فيما وضعت له في اصطلاح خاص.

ص: ٢٢٤

و قولنا: لغه و عرفاً، و في اصطلاح خاص، كلّها أحوال عما وضعت له- الكلمه و قيود له، لا- عن الكلمه مطلقاً، أو باعتبار استعمالاتها بحيث ترجع القيود إلى الاستعمال، لأنّ وصف الكلمه بكونها حقيقه لغويه، أو عرفيه، باعتبار استعمالها في معناها، لغه، أو عرفاً، من أيّ مستعمل كان، فإذا استعمل اللغوي الكلمه الموضوعه عرفاً في ذلك المعنى العرفي، فهذه حقيقه عرفيه لا لغويه، و كذا لو استعمل العرف الكلمه الموضوعه لغه فيه، فإنّها حقيقه لغويه، لا عرفيه.

ثم إنّ المراد بالوضع هنا ما يعمّ التعيني أي الاختصاص و العلقه الحاصله بين اللفظ و المعنى، سواء كانت مسببه عن وضع و تخصيص، أو من الاستعمالات الآتية إليه، لا معناه الأخصّ الظاهر منه عند الإطلاق، و هو تخصيص اللفظ بالمعنى، المعبر عنه بالتعيني، لعدم صلاحيته لجعله مقسماً بين هذه الأقسام الثلاثه، فإنّ أكثر الحقائق العرفيه لا سيّما العامه، إنّما هي بسبب غلبه الاستعمالات المجازيه الآتله إلى حصول العلقه الحاصله بين اللفظ و المعنى، التي يستغنى بها عن القرينه، و قل المرتجل منها غايه القله.

و كيف كان، فالأقسام الثلاثه متباينه لا يصدق أحدها على الآخر بوجه.

و ما ترى من قولهم فى مسأله تعارض العرف و اللغه: إنه إذا اتحد العرف و اللغه، فالحكم كذا، و إذا اختلف فكذا، لا يعنون به صدق أحدهما على الآخر، بحيث يصدق فى لفظ أنه حقيقه لغه و عرفا، بل المراد أنه إذا ثبت للفظ معنى لغه، و لم يحدث فى العرف له معنى جديد، فالحكم حمل اللفظ على المعنى اللغوى المعلوم له، و هذا هو معنى الاتحاد مسامحه.

و لقد أحسن و أجاد من عرفها- أى الأقسام الثلاثه- بأنها إمّا مستعمله فى معناها لغه، فهى حقيقه لغويه، أولا، و على الثانى، فهى إمّا مستعمله فى معناها فى العرف العام، فهى العرفيه العامه، أولا، بأن تكون مستعمله فى معناها فى اصطلاح خاص، فهى عرفيه خاصه، فأنه (قدس سره) قد عرفها بعبارته أوجز مما ذكرنا، مع اشتمالها على إشاره إلى التقسيم الدائر بين النفى و الإثبات، و هو من أحسن التقسيمات، و أصرح دلالة على ما ذكرنا، من أنّ النسبه بين الأقسام الثلاثه إنما هى التباين الكلى.

و كيف كان فهو (قدس سره) أفاد التعريف، و التقسيم بعبارته واحده أوجز مما

ص: ٢٢٥

ذكرها غيره.

ثم إنه قد يستشكل فى التقسيم بعدم كونه حاصرا لجميع أقسام الحقيقه، فإنّ منها الأعلام الشخصيه، و لا توصف بكونها حقائق لغويه، أو عرفيه عامه أو خاصه، مع أنها حقائق قطعا.

لكنه مدفوع بأننا نلتزم بخروجها، و لا ضير فيه، بل و لا بدّ منه.

و توضيح الدفع: إنّ اللغه لها إطلاقات، فإنها فى الأصل اللّهجه، يقال (لغا، يلغو) إذا لهج بالكلام.

و فى الاصطلاح تطلق تاره على ما يقابل العرف، فيقال: هذا معناه كذا لغه، يعنون بها أنه كذلك فى لسان أهل اللغه، و تاره على مطلق اللسان و اللّهجه، فيقال هذا معناه كذا، فى لغه طائفه فلائيه، أى فى لسانهم، و المقسم فى المقام، إنما هو اللغه بإطلاقها الثالث، و لا ريب أنّ الأعلام الشخصيه خارجه عنه، فإنها لا تعدّ لسانا، و لا تنسب إلى طائفه دون أخرى.

فلذا لو ذكر العجمى الأعلام الموضوعه عند العرب، لا يقال: إنه تكلم بالعربى، فلذا يعبر عن المعانى الجزئيه الموضوعه لها تلك الأعلام بتلك الأعلام نفسها، بخلاف المعانى الكليه الموضوعه لها أسماء الأجناس، حيث أنّ التعبير عنها يختلف باختلاف ألسنه المتكلمين، و لو تكلم عجمى و عبر عن المعانى الكليه بأسماء الأجناس الموضوعه لها فى لغه العرب، يقال: إنه تكلم بالعربى.

و كيف كان، فعدم تغيير الأعلام، و عدم تبدلها بتبدل المتكلمين دليل على خروجها من المقسم.

ثم إنّ المجاز له تقسيمات ثلاثه:

الأول: باعتبار النسبه

، كما فى الحقيقه فىنقسم من تلك الجهه إلى لغوى، و عرفى عام أو خاصّ.

فالأوّل هى الكلمه المستعمله فى خلاف ما وضعت له لغه لعلاقه بينه و بين ما وضعت له.

و الثانى: هى الكلمه المستعمله فى خلاف ما وضعت له عند العرف العامّ لعلاقه بينهما.

و الثالث: هى الكلمه المستعمله فى خلاف ما وضعت له فى اصطلاح خاصّ

ص: ٢٢٦

لعلاقه بينهما.

فمن هنا ظهر أنّ النّظر فى النسبه إنّما هو إلى المعنى المجوز عنه، و أنّه المناط فيها، دون العلاقه، أو وضع اللفظ فى المعنى المجازى، بمعنى ترخيص استعماله فيه.

أمّا العلاقه، فلأنها من الأمور الواقعيه التى ليست مسببه من فعل أحد حتى تنسب إلى أحد دون آخر، بل ثابتة بين المعنيين، بحيث يستوى فيها العرب و العجم، عند استعمال اللفظ الموضوع لأحدهما فى الآخر، فإنّ كلّ واحد منهما إنّما يلاحظ حينئذ تلك العلاقه، فلا يجوز انتساب المجاز إلى أحدهما دون الآخر، و كذلك أهل اللّغه و العرف، فإنّ كلّ واحد منهما لا بدّ له من ملاحظه تلك العلاقه حينئذ، فلا يجوز الانتساب إلى أحدهما دون الآخر.

و أمّا الترخيص فالأّنّ الظاهر، بل المعلوم كما عليه المحققون أنّ الصادر من الواضع، إنّما هو فعل واحد، و هو تخصيص اللفظ بالمعنى الموضوع له لا فعلاّن، أحدهما ذلك، و الآخر أن يقول رخصت استعماله فى خلاف هذا المعنى لعلاقه، و أنّ استعمال الألفاظ فى خلاف معانيها الحقيقيه إنّما [هو] بمقتضى جبلّه التّياس، فى كلّ لغه و لسان، و مركزوز فى أذهانهم، فلا يجوز الانتساب من هذه الجهه أيضا فتعيّن ما ذكرنا.

و حاصله: إنّ النّظر فى النسبه إنّما هو إلى نسبه المعنى المجوز عنه.

التقسيم الثانى: باعتبار المحلّ

، فىنقسم بهذا الاعتبار إلى مفرد، و مركب، و إلى المفرد و المركب معا، فإنّ التّجوز إن كان فى الكلمه باستعمالها فى خلاف ما وضعت له، فىسمّى المجاز مفردا، حيث إنّ المجازيه فى جزء الكلام و مفرده، و إن كان فى التّركيب أى الإسناد، بإسناد مفاد الكلمه إلى غير من هو له، فىسمّى المجاز مركبا، حيث إنّّه فى التّركيب دون المفردات، و إن كان فى كليهما، فىسمّى مجازا فى كليهما، حيث إنّّه فى كليهما.

مثال الأوّل: قولنا (رأيت أسدا يرمى) حيث إنّ المجازيه فى الكلمه دون النسبه.

و مثال الثانی: قولهم (أنبت الربيع البقل) و قوله تعالى (و أخرجت الأرض أنقالها)^(١) حيث أنّ المنبت حقيقه ليس الربيع، و المخرج ليست الأرض، و كذا قوله (و أنشبت المتيه أظفارها).

١- سورة الزلزله: آيه، ٢

ص: ٢٢٧

و أما الثالث: فمّثل له دام عمره بقوله (أحياني اكتحالي بطلعتك) حيث إنّ نسبه الإحياء إلى الاكتحال بالطلعه أى الرؤيه نسبه إلى غير ما هو له، و إنّّه مجاز فى الكلمه أيضا، حيث إنّّه الإحياء بمعنى السرور يعنى سرنى رؤيتى وجهك.

أقول: لا يخفى أنّه لا يجمع المجازيه من جهتين فى كلمه واحده فى المثال المذكور، لأنّه إذا كان الإحياء بمعنى السرور فنسبته إلى الرؤيه حقيقه قطعاً، فهو مجاز فى المفرد فقط، و إن كان مستعملاً فى معناه الحقيقى، فهو مجاز فى النسبه فقط، فأين هذا من كونه مجازاً من جهتين، و كيف كان، فالتمثيل ليس بمهمّ.

التقسيم الثالث، أعنى سبب المجازيه

: فينقسم بهذا الاعتبار إلى المجاز بالحذف، و إلى المجاز بالزيادة، و إلى المجاز بالنقل، فإنّ سبب المجازيه، إمّا الحذف، كما فى الإضمار، مثاله قوله تعالى (اسأل القرية)^(١) حيث إنّ مجازيته من إسناد الشىء إلى غير من هو له، بسبب حذف الأهل، و أمّا الزيادة كقوله تعالى (ليس كمثله شىء)^(٢) حيث إنّّه مجاز بسبب زياده الكاف حيث أنّها غير محتاج إليها، إذ ليس الغرض التشبيه بمثل مثله، بل الغرض نفى المثل.

و أما المجاز بالنقل، فهو كلّ كلمه مستعمله فى خلاف ما وضعت له، و وجه تسميته بذلك أنّ استعمال الكلمه فى خلاف ما وضعت له نوع نقل لها عن محلّها إلى غيره، فكان المعنى الأصلى هو محلّ للكلمه الموضوعه له، فاستعمالها فى غيره نقل لها عن محلّها إلى غيره.

ثمّ إنّّه قد يستشكل فى هذا التقسيم بعدم كونه حاصراً، حيث إنّ استعمال اللفظ فى معنيه الحقيقى و المجازى معاً، و كذا استعمال المشترك فى أزيد من معنى، و كذا التضمنين كلّها مجازات على المشهور، مع أنّ مجازيتها ليست بأحد الأسباب المذكوره.

لكنه مدفوع بأنّها داخله فى القسم الأخير لوجهين:

أحدهما أنّ اللفظ فى الأمثله المذكوره، و إن لم ينقل عن ذات المعنى الأصلى إلى غيره، بل مستعمل فيه، و لو مع استعماله فى غيره أيضاً، إلاّ أنّه منقول عن الموضوع له بوصف كونه موضوعاً له، حيث إنّّه لم يكن ذات المعنى الأصلى لا بشرط، بل هى مع

انضمام قيد الوحده فاستعمال اللفظ فيه- و فى غيره معا- ينافى الوحده، فيلزم الخروج، و نقله عن محلّه، فتأمل.

و ثانيهما: أنّ المجاز تاره يطلق و يراد منه الكلمه المستعمله فى خلاف ما وضعت له، كما أنّ الحقيقه قد تطلق و يراد منها مقابل ذلك.

و تاره يطلق و يراد منه اللفظ المستعمل على خلاف المتعارف كإطلاق الحقيقه على ما يقابله- كما مرّ بيانه سابقا- و المقسم فى كل من التقسيمات الثلاثه إنّما هو المجاز بإطلاقه الثانى، و إلاّ لما صحّ تقسيمه إلى المفرد و المركب، حيث إنّ المركب ليس من أقسام المجاز بالمعنى الأول، بل قسيم له، و كذا ما صحّ إلى المجاز بالزياده، أو النقيصه، لأنهما خارجان عن المجاز بالمعنى الأول، فحيثنذ يدخل الأمثله المذكوره فى المقسم، هكذا قال (دام عمره).

أقول: لا يخفى ما فيه لأنّ المستشكل سلم دخولها فى المقسم، و استشكله فى عدم دخولها فى أحد الأقسام الثلاثه، و هذا البيان لا- يقتضى دخولها فى أحدها فيبقى الإشكال على حاله، و إنى أشرت إلى ما فيه لكنه (دام عمره) طفر عن جوابه، و دخل فى مطلب آخر.

و كيف كان، فالإشكال فى محلّه، و الوجه الأوّل أيضا غير سديد لأنّ الوحده ليست جزء من الموضوع له.

فإنّ قيل: إنّ الأمثله المذكوره لمّا كانت خارجه عن التحو المتعارف، فهى منقوله بهذا الاعتبار عمّا ينبغى أن تكون عليه إلى غيره، فتدخل فى القسم الثالث.

قلنا: فعلى هذا يصير الأقسام الثلاثه كلّها مجازات بالنقل، و لا يختص الاسم بالأخير، لأنّ القسمين الأولين أيضا مجازان بهذا المعنى.

و كيف كان، فهذا هو معنى المقسم بين الثلاثه، فلا يجوز انقسامه إلى نفسه و إلى غيره.

فإنّ قيل: إنّ التقسيم مبنّى على أنّ استعمال اللفظ فى المعنى المجازى و الحقيقى ليس بمجاز، بل مجاز و حقيقه معا، فالمثال الأوّل باعتبار استعماله فى خلاف ما وضع له مجاز بالنقل، فداخل فى القسم الأخير، و على أنّ استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى حقيقه، فيخرج المثال الثانى عن المقسم، فلا إشكال، و على أنّ التضمن حقيقه، فيخرج عن المقسم.

قلنا: الذى قسم المجاز إلى تلك الأقسام هو السيد العميدى (١) (قدس سره) و هو معترف بمجازيه المثالين الأولين.

نعم لا- يرد الإشكال بالنسبه إلى الأخير، حيث إنه لم يعلم منه اختيار كون التضمن مجازا، فلعلّه حقيقه عنده، كما هو الظاهر

أصل

: لا كلام، و لا شبهه فى ثبوت الحقيقه اللغويه، و إنما النزاع فى موضعين:

الأول: ثبوت الحقيقه العرفيه العامه، فقد منعها بعض الأخباريين محتجا باستحاله اتفاق كافه العرف العام على وضع لفظ لمعنى عاده، و ليس بجيد، لأنه إن كان مراده السلب الكلى، ففساده أوضح من أن يذكر، إذ لا يجرى ما ذكره فى الحقائق العرفيه التى صارت كذلك بواسطه غلبه الاستعمالات المجازيه، لأنها لا تحتاج إلى اجتماع العرف جميعا، بل، و لا إلى اتفاق طائفه منهم، بل يتوقف على استعمالاتهم المجازيه الآتله إلى حصول العلقه بين اللفظ، و بين المعنى الجديد.

هذا مضافا إلى وقوع بعض الأمثله منها، كلفظ الدابة و القاروره و غيرها.

و إن كان مراده السلب الجزئى - أعنى نفى الحقيقه العرفيه من جهه الوضع التعينى.

ففيه: أنه لا- يجب فى ثبوت الحقيقه العرفيه بالوضع التعينى اجتماع كافه العرب، بل يكفى فيه أن يعين رئيسهم لفظا بإزاء معنى من المعانى و يتبعه الباقون فى الاستعمال.

و كيف كان، فدعوى الاستحاله محتجا بما ذكر لا وجه لها، لعدم الحاجه إلى ما

١- منيه اللبيب مخطوط فى ذيل قول العلامة فى التهذيب البحث الخامس فى أقسام المجاز و إليك نصه: و اعلم أن المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز، و تارة باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم، أميا الأول، فنقول: التجوز إميا أن يقع فى مفردات الألفاظ، و إميا أن يقع فى تركيبها، و إميا أن يقع فيهما معا، و الأول كإطلاق لفظ الأسد على الشجاع، و الحمار على البليد، و الثانى مثل (طلعت الشمس، و أخرجت الأرض أثقالها) و قول الشاعر و التجوز إنما هو فى التركيب، و هو اسناد الطلوع إلى الشمس، و الإخراج إلى الأرض و أما الثالث، فكقوله أحيانى اكتحالى بطلعتك، فان كل واحد من هذه الألفاظ لم يرد منه حقيقه ... إلا- أن المجاز فى هذه المفردات وضعى، و فى التركيب عقلى لما عرفت، و أميا الثانى، و هو التقسيم العارض للمجاز باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم، فهو إميا للزيادة، و هو أن يضيف إلى الكلمه ما لولاه لكانت جاريه على حقيقتها كقوله تعالى «ليس كمثل شىء ...» و إميا للنقصان و هو أن يحذف عن الكلمه ما لو كان مضافا إليها لكانت جاريه على حقيقتها، كقوله تعالى «و أسأل القرية» فإنه لو قيل و أسأل أهل القرية لجرت الكلمه على حقيقتها، و أميا على هذا النقصان فيجب حمل لفظ القرية على المجاز.

ص: ٢٣٠

ذكر، فإن كان و لا بد من المنع، فليمنع من الوقوع لا الإمكان.

ثم إنه قد وقع النزاع بينهم فى مسائل خاصه فى كونها حقائق عرفيه.

منها: نسبة الأحكام إلى الذوات، كقوله تعالى «حرمت عليكم أمهاتكم» فقد ادعى كونها حقائق في نسبتها إلى أظهر أوصاف تلك الذوات، كالوطء في المثال المذكور، و كالأكل في قوله تعالى «حرمت عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير».

و تظهر الثمره بين القولين عند تجردها عن قرينه المراد، فعلى القول بكونها حقائق عرفيه فيما ذكر، فمحموله عليه، فلا إجمال في أمثال تلك الخطابات، و على القول الآخر- أعنى عدم ثبوت كونها حقائق عرفيه- فيأتى فيها ما يأتى فى المجاز المشهور، لأنها منه، حيث إن استعمالها فى نسبتها إلى أظهر الأوصاف، و هو الفعل المناسب للذات شائع، بحيث صارت من المجازات المشهوره، فهى حينئذ مجمله على المشهور، و محموله على هذا المعنى المجازى الشائع على قول أبى يونس، و أما على قول أبى حنيفه، فلا- ريب أنه لا- بد من الحكم بالإجمال فى خصوص تلك الأمثله، حيث إن حملها على حقيقتها، و هو نسبتها إلى نفس الذوات متعذر لعدم صلاحيتها بنفسها لتلك الأحكام.

و كيف كان، فثمره القولين ظاهره على قول المشهور، و على قول أبى حنيفه، و أما على قول أبى يونس، فلا، حيث أنه موافق فى النتيجة مع القول بكون تلك الأمثله حقائق عرفيه فيما ذكر.

ثم الأظهر عدم ثبوت كونها حقائق عرفيه فيما ذكر، و الظاهر حينئذ أيضا عدم دخولها فى مسأله المجاز المشهور، حيث ما عرفت فى محله أن النزاع فيها فيما إذا دار الأمر بين حمل اللفظ على حقيقته، و بين حمله على معناه المجازى المشهور، و لا ريب أن الأمر فيما نحن فيه ليس كذلك، لأن عدم إرادته المعنى الحقيقى هنا معلوم، و هو حملها على نفس الذوات، و إنما الدوران بين نفس المجازات، فالأمر دائر فيها بين حملها على أظهر الأوصاف، و بين حملها على جميع الأوصاف، و الأفعال المتعلقة بالذوات، كما فى حديث الرفع.

فعلى عدم كونها حقائق عرفيه، فالحق أن الكلام فيها هو الكلام فى حديث الرفع، و أنها من هذا الباب، و ضابط هذا الباب قيام القرينه على عدم إرادته الحقيقه، و حصول الدوران بين المجازات.

و لا يخفى أن الحكم حينئذ الحمل على أقربها، لو كان أحدها أقرب، فحينئذ

ص: ٢٣١

لا- بد من حمل تلك الأمثله على أقرب المجازات، إلا أن يدور الأمر فيها من جهة أخرى، و هى أنه أقرب المجازات- اعتبارا- هو حملها على جميع الأوصاف و الأفعال، و أقربها استعمالا هو الفعل المناسب، فيدور الأمر بينهما.

لكن الحق هو حملها على الفعل المناسب الظاهر من بين الأفعال فإن اللمدى يوجب ظهور اللفظ بعد قيام القرينه الصارفه عن المعنى الحقيقى هو غلبه الاستعمال، لا- الاعتبار، فعلى هذا القول فى حديث الرفع يكون المراد رفع المؤاخذه، لا جميع الآثار، كالقضاء، و الإعادة، و الضمان مثلا، فعلى ما حققنا لا ثمره بين القولين، إذ على عدم ثبوت الحقيقه العرفيه فى الأمثله المذكوره هى محموله على نسبتها إلى الفعل المناسب الظاهر.

و منها: خصوص لفظ الأم، حيث أنه لغه موضوع لمطلق ما يلد، إلا أن استعماله فى العرف سائغ فى الإنسان، فقد يدعى كونه من

الحقائق العرفيه فى خصوص من يلد من الإنسان.

و تظهر الثمره فى الحديث الذى جاء فى كراهه تفریق الأولاد عن الأمهات، فعلى ما يدعى، فهو محمول على بيان كراهه التفریق بين الأولاد و الأمهات من خصوص الإنسان، فيستدل به لذلك، و على الاحتمال الآخر، فلا يختص الاستدلال به فى إثبات الحكم فى خصوص الإنسان، بل يكون بإطلاقه دليلا عليه مطلقا.

هذا، و أقول: الأقوى حينئذ انصرافه إلى الأمهات من الإنسان، لأنها الشائع فى استعمال الأم، فيكون دليلا للحكم فى خصوص الإنسان إلا على الاحتمالين.

و منها: ألفاظ المقادير و الكميات، فإنها موضوعه لغه للمقادير المعينه الغير القابله للزيادة و النقصان، و لو ييسير، لكن العرف يتسامحون فى إطلاقها على المقادير الناقصه أو الزائده، بالنسبه إلى ما وضعت لها لغه من المقادير المعينه، إذا لم يبلغ الزيادة و النقصان إلى حد لا يجوز التسامح.

و بعبارة أخرى إذا لم تكونا فاحشتين، فهل استعمالها فى المسامحات العرفيه حقيقه أو مجاز، و على الأول، فهل ذلك بوضع جديد لها فى العرف، فيما ذكر تعيينا بأن تكون مرتجله أو تعيينا بغلبه الاستعمال، أو بوضع قديم لها فى اللغه، بأن تكون مشتركه لفظا بين المقادير المعينه، و بين ما ينقص منها أو يزيد ييسير، و معنى بأن تكون موضوعه للقدر المشترك بين الزائد و الناقص احتمالات.

ص: ٢٣٢

و التحقيق فى المقام أن المقادير المنفصله، و هى أسماء العدد لم يثبت فيها هذا التسامح، بل المعلوم جريان استعمال العرف لها على طبق ما وضعت لها من مراتب العدد.

و أما المتصله، و هى الألفاظ الموضوعه لمقادير لم يلحظ فيها التعدد، بل الملحوظ فيها أجزاء مجتمعه بهيئه الاجتماع، كلفظ (المن، و القفيز) و نحوهما من الألفاظ الموضوعه لمقدار خاص من المكيلات و الموزونات، و كلفظ (الفرسخ و الميل و الشبر و القدم) و نحوها من الألفاظ الموضوعه لمقدار خاص من المساحات، فالذى نراه من عمل العلماء فيما إذا وقعت تلك الألفاظ فى حيز الحكم الشرعى، و صارت موضوعه له أنهم يعملون فيها الدقه الحكيمه، بحيث لا يجوزون التسامح و لو ييسير، غاية كما فى مسأله القصر، حيث إنه منوط فى الأدله الشرعيه بثمانيه فراسخ، و نراهم أنه لو نقص منها شبر، لا يحكمون بتعين التقصير.

و كيف كان فالمعلوم من حالهم أنهم يلاحظون بالدقائق الحكيمه فيها.

و الذى يظهر من الإطلاقات العرفيه التسامح بما لا يعتد به، ألا ترى أنه لو قال أحد: مشيت فرسخا، و كان المقدار الممشى عليه أقل من فرسخ بمائه قدم، لا يكذبه العرف حينئذ، بل يصدقونه مع أن العلماء لا يغتفر عندهم شبر فى الزيادة و النقصان فيما إذا وقع الفرسخ فى حيز الحكم الشرعى.

و بالجمله فعمل العلماء منافع للإطلاقات العرفيه، و كون تلك الألفاظ حقائق عرفيه فى تلك المسامحات، كان يقتضى أن

يكون عمل العلماء على طبقها، حيث إنه إذا وقع التعارض بين حمل اللفظ في الخطابات الشرعية على معناه اللغوي، و بين حمله على معناه العرفي، فالأصل حمله على الثاني، كما سنتلوا عليك في مبحث تعارض العرف و اللغه.

و يمكن التوفيق بينهما بوجوه:

أحدها: التزام كون تلك الألفاظ منقوله من معانيها اللغويه إلى القدر المشترك بين الزائد و الناقص الذي يقبل هذا التسامح، لكن مصير العلماء إلى معانيها اللغويه، إنما هو بسبب قيام قرينه عامه عندهم على إرادته المعاني اللغويه في الخطابات الشرعية من إجماع و نحوه.

و ثانيها: التزام كونها مشتركه لفظا لغه بين المعاني المذكوره و بين الزائد

ص: ٢٣٣

و الناقص، و إنما حمل العلماء لها على الأول في الخطابات الشرعية لأجل قرينه عامه.

و ثالثها: التزام كونها مشتركه لفظا عرفا، بحيث يبقى وضعها على المعاني المذكوره، لكن لا كسائر المشتركات، بل بنحو ما نختاره في ألفاظ العبادات، من كونها بحيث يكون بعض معانيها أظهر من غيره عند الإطلاق، و مصير العلماء إلى حملها على المعاني المذكوره، لكونها أظهر من القدر المشترك.

و رابعها: التزام كونها مجازات في الزائد و الناقص، فيكون مصير العلماء إلى ما ذكر بحسب القاعده، و هي حمل اللفظ على حقيقته عند الإطلاق و التجرد عن قرينه المجاز.

و خامسها: منع استعمالها في العرف في هذه التسامحات، بل هي مستعمله عندهم أيضا في المعاني المذكوره، لكن إطلاقهم لها فيما إذا زادت أو نقصت بيسير، إنما هو لأجل التصرف في أمر عقلي، و ادعاء كون هذا الزائد أو الناقص بيسير هو المعنى الحقيقي، فإطلاقهم لها عليه إنما هو بعد هذا التصرف.

و كيف كان، فطائفه من الاستعمالات الحقيقيه بحيث لا- يكون مورد الاستعمال فيها هو المعنى الحقيقي حقيقه، مع أنها استعمالات حقيقه بمعنى أن المراد منها مورد الاستعمال بعنوان كونه هو المعنى الحقيقي، و هذا الاستعمال حقيقه قطعا، و الاستعمال من باب الحقيقه الادعائيه من هذه الطائفه نظير استعمال اللفظ في معنى بعنوان كونه حقيقه مع اعتقاد كونه هو فتبين أنه غيره.

إذا عرفت هذه، فاعلم أن الأظهر هو الوجه الأخير.

أمّا بطلان الأول: فلأصله عدم النقل مضافا إلى الدليل على عدمه، و هو عدم صحه سلب تلك الألفاظ عما وضعت له لغه.

و أما بطلان الباقي: فلأصله عدمها، فإنها بأسرها مخالفه للأصل لا يصار إليه إلا لدليل، و لم يقم دليل على واحد منها.

هذا مضافا إلى الدليل على عدمها، و هو صحة الاستثناء مطردا من تلك الألفاظ، فإنها علامه لكون المستثنى منه موضوعا لعام أفرادى أو أجزاءى، و لما لم يكن المقادير من العام الأفرادى، فهي دليل على كون تلك الألفاظ حقيقه فى معنى مركب ذى أجزاء يشمل ما يستثنى منه، فإذا قيل عندى رطل إلا مثقالا، فهي دليل على كون الرطل موضوعا لما يتضمن هذا المثقال أيضا، فيتعين بصحة الاستثناء عرفا كون تلك

ص: ٢٣٤

الألفاظ باقيه على معانيها اللغويه و مستعمله فيها عرفا أيضا.

و بهذه يندفع الوجه الأول أيضا.

نعم لا- يجوز التمسك بصحة الاستثناء على نفى الوجه الثانى على القول بكون المشترك عاما لجميع معانيه، كما هو مذهب بعض، و لعله الحاجبى أو العضدى، و لا- على نفى الوجه الأول، على قول سيبويه، حيث إنه يجوز الاستثناء من المشتركات المعنويه التى هى العمومات البديله.

لكن هذان القولان على خلاف التحقيق، مع أنه يرد على الوجه الأول: أنه لا يعقل القدر الجامع بين الزائد و الناقص، فلا يعقل كون تلك الألفاظ حقيقه عرفا فى القدر المشترك.

القول فى الحقيقه الشرعيه

اشاره

: و تحقيقه يتوقف على رسم مقدمه، و مقامات

: أما مقدمه ففى تعريفها

: فاعلم أنّ لها حدودا عديده، و تعاريف شتى من العامه و الخاصه، فلنقتصر من كل منهما بواحد حذرا من الإطناب الممل، و الإيجاز المخل: فأجود ما من العامه- ما ذكره الفاضل الباغنوى (1): (من أنّها هو اللفظ المستعمل فى وضع أوّل شرعى).

و فيه من العيب ما لا يخفى من وجوه:

الأول: أنّ وظيفه التحديد إذا كان المحدود نوعا بيان الجنس إجمالا منضمّا إلى فصل يميّزه عما عداه من الأنواع، بأن يكون تحديد النوع بعد الفراغ عن معرفه الجنس فى الخارج، فيشار بذكر الجنس إجمالا إلى أن جزء هذا النوع هو الجنس المعلوم مفضّلا فى الخارج، كما فى تعريف الإنسان حيث تقول: إنه حيوان ناطق، و هكذا فى غيره، و هو كما ترى قد خالف تلك الوظيفه، حيث عبّر عن الجنس الذى هو مطلق الحقيقه بتعريفه تفصيلا، فتأمل.

الثاني: انه لا بد أن يكون المعرّف أجلى دلالة من لفظ المعرف بالفتح، لتحصيل الغرض من التعريف، ولا ريب أنّ المفهوم من الحد المذكور عرفاً مساو للفظ المحدود، وهو الحقيقة الشرعية، من حيث وضوح الدلالة، و خفائها، فإنّ قوله: هو اللفظ

١- وهو صاحب الحاشية على شرح المختصر للعضدي المعروف ب (ملاً ميرزا جان) و إليك لفظه: و الحقيقة الشرعية على ما مرّ إليه الإشارة هي اللفظ المستعمل في وضع أوّل هو الوضع الشرعيّ، و المراد بالوضع الشرعيّ أن الواضع هو الشارع لا المتشرّعه من الفقهاء و المتكلّمين و الأصوليين، و يرادفه الاسم الشرعيّ.

ص: ٢٣٥

المستعمل في وضع أوّل مساو للفظ الحقيقة، و قوله: شرعيّ مساو للفظ الشرعيّ، من حيث وضوح الدلالة و خفائها، نعم الفرق بين الأولين بالإيجاز و الإطناب، فحينئذ يرد عليه أنّ العدول عن الأوّل إلى الثاني مع تساوى دلالتهما من أقبح المعايير، فتأمل.

الثالث: انه لا بد أن يكون الفصل بحيث يميّز المحدود عما عداه، و قوله:

(شرعيّ) أعم منه، حيث إنّ المراد به ما كان مسبباً من فعل الشارع، و المفهوم من قوله المذكور عرفاً، أعم منه لصحة إطلاقه على الحقيقة المتشرعية، فانه يصح إطلاق الشرعيّ على ما كان مسبباً منهم، و من فعلهم، من حيث كونهم متشرعين.

الرابع: أنّ الوضع ظاهر في التعييني، فيختص الحدّ بالمنقولات الشرعية التعيينية، مع أنّ المحدود أعم منها، و هو من أفصح الفساد في التعاريف.

اللهم إلا أن يدعى نقله إلى الأعم، و هو نفس العلقه الحاصله بين اللفظ و المعنى، سواء كانت مسببة من فعل الواضع، أو من غلبه الاستعمالات و لا يبعد.

الخامس: أنّ قوله (أوّل) الظاهر منه عدم كون الوضع مسبوقة بوضع آخر، كما مرّ في مبحث الحقيقة و المجاز في كلام العضدي (١)، حيث إنّ عرّف الحقيقة بأنه اللفظ المستعمل في وضع أول، و لا- مريه أنّ حمله عليه هنا موجب لخروج المحدود بجميع أفراد من الحدّ، حيث إنّ لا حقيقة شرعية إلاّ أنّه مسبوقة بوضع لغويّ، و إن حمل على عدم ملاحظه سبق وضع عليه، فمع أنّه خلاف الظاهر بلا قرينه تدلّ عليه موجب لخروج المنقولات الشرعيّة تعييناً أو تعيناً من الحدّ، مع أنّ كلّ أفراد المحدود الموجوده في الخارج أو جلّها منها.

اللهم إلا- أن يراد به الأوّل بحسب الرتبة، و هو الوضع الحقيقي المقابل لوضع المجازات، فيندفع الإشكال المذكور، فانه يقال لوضع المجازات، إنه وضع ثانويّ فبمقابلته لوضع الحقائق يصير ذلك- أولياً- أي متقدماً عليه من حيث الرتبة- و لعله هو المراد، و كأنه أظهر بقربنه المقام، و إن كان لفظ الأول متساوي الدلالة السببيّة إلى التقدّمات الأربعة الزماني، و المكاني، و الشرقي، و الرتي المعبر عنه بالذاتي.

السادس: أنّ كلمه (في) إمّا مختصه بالظرفيه أو مشتركة بينها و بين السببيّة،

١- شرح المختصر للعضدى مخطوط فى تعريف الحقيقه و إيك لفظه: و فى الاصطلاح اللفظ المستعمل فى وضع أول أى بحسب وضع أول، كما يقال: هذا يستعمل فى وضع الشرع أو وضع اللغه لكذا.

ص: ٢٣٦

على التقديرين لا- بد أن يراد بها السببيه، فحينئذ يرد على الأول أنه أراد المجاز فى التعريف بلا قرينه، و على الثانى أنه أراد المشترك بدونها، و كلاهما باطل، فتأمل.

هذا مع أنه يلزم مجاز آخر على التقديرين، و هو إضمار مفعول ثان للاستعمال، و هو المستعمل فيه، فيكون التقدير هو اللفظ المستعمل فى معنى فى وضع ... إلى آخره.

ثم إن مرجع الوجه الثانى إلى آخر الوجوه المذكوره إلى عدم صراحه التعريف فى الدلاله على المراد، مع اهتمامهم بها فى الحدود، كاهتمامهم بها فى العقود.

و قد يورد على طرد الحد بدخول الأعلام الشخصيه التى وضعها الشارع.

و يدفعه ظهور اعتبار الحيثيه فى الحد، و لا مريه أن وضع الشارع للأعلام الشخصيه ليس من حيث كونه شارعا، فتأمل (١).

ثم إنه يرد على أخذ الأوليه فى التعريف بالمعنى الذى ذكرنا- أعنى التقدم الرتبى- أن مقتضاه حمل وضع المجازات الشرعيه وضعا ثانويا شرعيا بمقتضى المقابله، ليس بجيد، فإن وضع المجازات إنما هو عبارته عن ترخيص استعمالها، و هو بيد العرف، و ليس من قبل الواضع فى أى لغه و اصطلاح. و مدار النسبه فى المجازات على حقائقها، فكل مجاز يكون حقيقه المجوز عنها لغويه، يكون ذلك المجاز لغويا، أو شرعيه، فيكون شرعيا، لا- على واضعها، و مرخص استعمالها، و ما يقال من أن وضع المجازات وضع ثانوى، يريدون به الثانوى بقول مطلق، لا الثانوى اللغوى أو يعتمون اللغوى، بحيث يشمل أهل العرف أيضا هذا ما عن العامه.

و أما الخاصه- حفهم الله تعالى برضوانه- فأسلم ما [ورد] منهم المذكور فى محكى النهايه (٢) من أنها (هو اللفظ المستعمل شرعا فيما وضع له فى ذلك الاصطلاح وضعا).

و لا يخفى ما فيه أيضا، فإن الظاهر منه أن قوله (شرعا) قيد للاستعمال، فيرد عليه حينئذ أنه إن كان المراد خصوص الشارع على ما هو الظاهر منه فيختل التعريف طردا و عكسا.

١- فى هامش المخطوط: (و يظهر وجهه مما يأتى فى تعريف المجاز)

٢- نهايه الوصول إلى علم الأصول مخطوط، ٢٨، و إليك نصه: البحث الثالث: فى الحقيقه الشرعيه، و هى اللفظه المستعمله شرعا فيما وضعت له فى ذلك الاصطلاح وضعا أولا سواء كان اللفظ و المعنى مجهولين عند أهل اللغه أو معلومين لكنهم لم يضعوا اللفظ بإزاء ذلك المعنى أو كان أحدهما معلوما و الآخر مجهولا، قد وقع الاتفاق على إمكانها و إنما النزاع فى وقوعها

أما الأول، فلدخول الحقائق اللغويه أو العرفيه المستعمله فى لسان الشارع فيه، إلا أن قيد ذلك الاصطلاح يخرجها، فإن استعماله إياها حينئذ ليس على اصطلاحه، بل تبع فيه العرف أو اللغه.

فأما الثانى، فلخروج الحقائق الشرعيه بأسرها، إذا استعملها غيره.

و إن كان المراد به الأعم الشامل للمتشرعه أيضا، فكذلك لانتفاضة عكسا بالحقائق الشرعيه التى استعملها غير المتشرعه من فرق الكفار.

و كيف كان، إن يجعل المدار فى نسبه الحقيقه حال المستعمل لم ندر له فائده، مضافا إلى ما يلزمه من الفساد كما عرفت.

و كيف ما كان، فالأجود أن تعرّف بأنها (اللفظ المستعمل فى معنى كلى تعين له من قبل الشارع فى زمانه).

و تقييد المعنى بكونه كليا لإخراج الأعلام الشخصيه التى وضعها الشارع، كأسمائهم عليهم السلام فإن اعتبار الحثيه لا يوجب خروجها مطلقا، و إن كان مخرجا لبعضها، كالحسن و الحسين عليهما السلام و أمثاله، لكنه لا يخرج مثل لفظ أمير المؤمنين، فإنه موضوع له عليه السلام من حيث الشرعيه فان النبى صلى الله عليه و آله أمر الناس بأن يدعوه بهذا الاسم مريدا به أن منصب على هذا، فكان غرضه صلى الله عليه و آله من ذلك تسميته عليه السلام بهذا الاسم تعظيما له و تنبيها على أنه عليه السلام أميرهم يجب اتباعه فجعله الشرعيه لو لم تكن أقوى فى هذا الاسم من الحقائق الشرعيه الموضوعه للأجناس لم تكن أقل.

و المراد من قولنا من قبل الشارع أعم من أن يكون مسببا من فعله نفسه تعيينا أو تعينا، فيدخل فى الحد ما كان تعينه بسبب غلبه استعماله تابعى الشارع تبعاً له، فحاصل المراد: أنه ما كان تعينه من نفس الشارع أو من أحد تابعيه أو جميعهم تبعاً لاستعمال الشارع للفظ مجازا، بحيث حصلت العلقه باستعمالاتهم كذلك فى زمان الشارع.

و من هنا ظهر أن المدار فى النسبه فى الحقائق على حيث التعيين و جهته، لا [على] ما عرفت من العلامه (قدس سره) نفسه.

و قولنا فى زمانه فصل مخرج للحقائق المتشريعه حيث إنها من قبل الشارع بالمعنى الأعم، إلا أنها ليست فى زمانه.

ثم إن الحقيقه الشرعيه، لما كانت منسوبه إلى الشارع، كما هو قضيه حدها، فينبغى الإشارة إلى معناه:

فنقول: إن الشارع مشتق من الشرع، و هو فى الأصل الطريق الحسى الذى يمرّ عليه، و فى الاصطلاح: هو الدين و طريق عبادته سبحانه تعالى فهو منقول من الطريق الحسى إلى المعنوى، فإنّ الدين لما كان معناه طريق العباده و الإطاعه، فهو طريق معنى.

و أما الشارع، فالمحكى عن صريح بعضهم هو النبي صلى الله عليه وآله، بل حكى نسبه بعض الأفاضل إياه إلى ظاهر كلام القوم. و المحكى عن بعض أنه حقيقه عرفيه فيه صلى الله عليه وآله، و الظاهر أنّ مراده أنّ لفظ الشارع حيث إنه على زنه الفاعل بحسب وضعه الهيئى ظاهر فى الله تعالى، كما فهمه الشيخ محمد تقى (قدس سره) فيكون معناه جاعل الشرع أى الدين، و هو الله سبحانه، لا- غير، بناء على بطلان التفويض كليّه، أو فى الجمله أيضا، بناء على عدم كفايه اتصافه صلى الله عليه وآله بالمبدأ فى الجمله فى صدق الاسم عليه، مع القول بالتفويض فى الجمله.

و يؤيد كونه هو الله قوله تعالى (لكلّ جعلنا منكم شرعه و منهاجا) (١) و قوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) (٢) الآيه و ورود الشارع فى أسمائه تعالى.

لكن هذا لا ينفى جواز استعماله فى النبي صلى الله عليه وآله أيضا، بل تدل على بطلان التفويض كليّه، و على بطلان انحصار إطلاقه عليه صلى الله عليه وآله.

و قد يتخيل أن معنى الشارع هو مبين الشرع، بمقتضى الوضع الهيئى استنادا إلى أن شرع فى الأصل بمعنى سنّ، و هو بمعنى بين، كما فى القاموس، و زنه الفاعل يقتضى تلبس الذات و اتصافها بالمبدأ، فإذا صار المبدأ معناه التبيين، فيكون معنى الشارع بمقتضى الهيئه حينئذ هو المبيّن، و هو النبي صلى الله عليه وآله.

و فيه أولا: منع كون شرع بمعنى بين، و مجىء سنّ بمعناه لا تستلزمه.

و ثانيا: أنّ مادّه الشرع منقوله من المعنى اللغوى إلى الدين كما أشرنا إليه، فالذى ذكره على تسليمه، إنما هو مقتضى وضعه اللغوى لا الاصطلاحى.

و ثالثا: انه لا مريه أنه على فرض تسليمه لا يختص بالنبي صلى الله عليه وآله، بل على الأئمه عليهم السلام أيضا، فإنهم أيضا مبينون للشرع، و هو باطل إجماعا، فالملزوم

١- سورة المائدة: آيه، ٤٨.

٢- سورة الشورى: آيه، ١٣.

ص: ٢٣٩

كذلك، بل يجرى فى العلماء أيضا، و هو من أفصح الأغلاط، اللهم إلا أن يراد به المبين للشرع من أول الأمر بعد عدم ظهوره رأسا.

و كيف كان، فالحق ما أشرنا إليه من كون الشرع منقولا، ثم الحق صدق الشارع من حيث وضعه الهيئى على الله تعالى، و على نبيه صلى الله عليه وآله كليهما حقيقه.

و ذلك لأن زنه الفاعل موضوعه للدلاله على الذات المتلبسه بالمبدأ، و لا ريب أن التلبس به يختلف باختلاف موارد المشتقات،

ففى بعضها بعنوان الإيجاد و الجعل، و فى آخر بعنوان الملكة، و فى ثالث بعدم الإعراض، و فى رابع بعنوان الاستصحاب، و غير ذلك، و ما نحن فيه من الرابع، فالشارع هو صاحب الشرع أى الدين و هو أعم، فافهم.

ثم إنه يلزم [من] اختصاص الشارع به سبحانه تعالى، أحد المحذورين فى حد الحقيقة الشرعية، إما ارتكاب المجاز بحمله على الأعم، أو التزام خروج الحقائق الشرعية النبويّة من المحدود، و كلاهما باطل.

أما الأول فواضح، و أما الثانى فللإجماع على دخولها فيه، بل الحق ان الحقيقة الشرعية بأسرها من غيره سبحانه تعالى، فإنّ غاية ما وصل منه تعالى هى استعمالات تلك الألفاظ، و لا ريب أنه لا يتحقق الحقيقة بالاستعمال مره، أما تعينا، فواضح، لتوقفه على غلبه الاستعمالات بلا- قرينه متصله، و أمّا تعييننا [فلأنّ] ما اقترنت به تلك الاستعمالات إنما هى قرينه المراد، و أمّا القرينه على وضعه تعالى تلك الألفاظ لتلك المعانى، فمما نقطع بعدمها.

و أما على اختصاصه به صلى الله عليه و آله، و إن لم يلزم محذور، حيث إن الاستعمالات القرآنيه ليست حقائق شرعية، بل هى مجازات لغويه، و إنها ثبتت فى لسان النبى صلى الله عليه و آله، و من بعده من الأئمة عليهم السلام على قول، إلا- أنّ أصل الاختصاص ممنوع جدا، فالأجود ما اخترناه من التعميم، و عليه أيضا لا يرد شىء من المحذورين.

هذا إذا قلنا بأن الشرع عباره عن الأحكام الواقعيه المجعوله من الله سبحانه تعالى، بمعنى أنّ صيرورتها شرعا لا يتوقف على تبليغها إلى العباد، و إلا فإن بنينا على مدخلية ذلك فى اتصافها بكونها شرعا، كما هو الظاهر، حيث إنّه منقول عن الطريق

ص: ٢٤٠

الحسى إلى المعنوى، الذى هو الدين، و هو لا- يكون طريقا إلا بعد وصوله إلى العباد، فنحن مستريحون عن المناقشات طردا، لصحّه إطلاق الشارع على الله تعالى و على النبى صلى الله عليه و آله حقيقه، و ذلك لأن معنى الشرع حينئذ هو الحكم المجعول البالغ إلى العباد، فله جزء ان الجعل، و البلوغ، و الأول من فعل الله سبحانه، و الثانى من فعل النبى صلى الله عليه و آله، فيصح نسبه هذا المركب إلى كلّ واحد من موجدى جزئيه.

لا- يقال: إنّ الأفعال مستنده إلى الجزء الأخير من العله كما فى الإحراق. فإنّه لا يقال الجامع الحطب أنّه محرق بل يطلق على ملقى النار خاصه و هكذا فيما نحن فيه فلا بد ان يطلق الشارع على النبى خاصه.

لأننا نقول: هذا فى الأفعال التوليديه، و أما فى المركبات فالحق ما ذكرنا، كما فى بناء الدار، إذا بناها بناء، فانه يطلق على كل واحد منهما أنه بناها و ما نحن فيه منها.

ثم إن المحكى عن المعتزله تقسيم الموضوعات الشرعيه على وجوه أربعه: لأنها إما أن يعرف أهل اللغه لفظها و معناها، أولا يعرفون شيئا منهما، أو يعرفون اللفظ دون المعنى، أو بالعكس، و خصّصوا الثلاثة الأخيره باسم الدينيه، فيكون أخص مطلقا من الشرعيه بالمعنى المعروف، و هو الأعم الشامل الجميع الأقسام الأربعه.

و ربما قيل باختصاص الشرعيه بالقسم الأول من الأربعه خاصه، فتكون مباينه للدينيه، لكن الاختصاص ممنوع، بل هو إطلاق

آخر للشرعيه.

هذا لكن فى التقسيم المذكور ما لا يخفى:

أولاً: إذ لا وجود لقسمين من الأقسام الأربعة ضروره أنه ليس فى الألفاظ الشرعيه لفظ مخترع لا يعرفه أهل اللغه، كما اعترف به الجماعه، فلا يوجد من أقسام الدينيه قسماً.

ثانياً: إذ من المعلوم أن جل المعانى الشرعيه أو كلها أمور مستحدثه من الشارع، لا يعرفها أهل اللغه، فحينئذ لا يكاد يتحقق مصداق للحقيقه الشرعيه، غير ما فرض حقيقه دينيه، فيتحد مصداقاً الحقيقتين فى الخارج و حينئذ فلا وجه لجعل النزاع فى الحقيقه الدينيه مغايراً للنزاع فى الشرعيه، كما وقع فى المختصر، على ما حكى عنه و غيره، حيث أسند القول بثبوت الدينيه إلى المعتزله بعد اختياره القول بثبوت الشرعيه.

و قد يوجه ذلك، بأن كثيراً من تلك المعانى أمور معروفه قبل هذه الشرعيه،

ص: ٢٤١

ثابته فى الشرائع السابقه، و هى معلومه عند العرب، و ربما يعبرون عن كثير منها بالألفاظ الشرعيه أيضاً، إلا أنه حصل هناك اختلاف فى مصاديق تلك المفاهيم بحسب اختلاف الشرائع، كاختلاف كثير منها فى هذه الشرعيه بحسب اختلاف الأحوال و المفهوم العام متحد فى الكل فما لا يكون معروفاً أصلاً مندرج فى الدينيه.

و فيه بعد الغض عن صحه الوجه المذكور انه لا ينطبق عليه ظاهر كلماتهم حيث نصّوا على حدوث المعانى الشرعيه و مع ذلك فمع البناء على كون النزاع فى المسأله فى الإيجاب و السلب الكلين كما سيجىء بيانها لا يتحقق وجه لما ذكره أيضاً لاندراج الدينيه إذن فى الشرعيه، فيقول بها من يقول بها كلياً و ينفىها من ينفىها كذلك، إلا أن تخصّ الشرعيه بما يقابل الدينيه، و هو خلاف ظاهر كلماتهم فى حدود الشرعيه.

ثم إنه قد حكى عن المعتزله أيضاً: أن ما كان من أسماء الذوات - كالمؤمن و الكافر، و الإيمان، و الكفر، و نحوها - حقيقه دينيه، بخلاف ما كان من أسماء الأفعال، كالصلاه، و الزكاه، و المصلى، و المزكى، و نحوها.

و الظاهر بقريته الأمثله المذكوره أنهم أرادوا بأسماء الذوات ما كان متعلقاً بأصول الدين، و ما يتبعها مما لا يتعلق بالأعمال، و بأسماء الأفعال ما كان متعلقاً بفروعه مما يتعلق بأفعال الجوارح و نحوها.

و فيه حينئذ - مع ما فيه من ركاهه التعبير - أنّ دعوى الفرق بين ما كان متعلقاً بأصول الدين، و ما يتعلق بالفروع، بكون الأول مما لا يعرف أهل اللغه لفظه أو معناه، بخلاف ما تعلق بالثانى من وضوح الفساد بمكان لا يحتاج إلى البيان.

و كيف كان، فالمحصل من هذا الكلام: أنّ الحقيقه الدينيه عندهم ما تعلق بأصول الدين، بخلاف ما تعلق بالثانى، و يكون الشرعيه أعم من ذلك، أو خصوص ما تعلق بأفعال الجوارح - بناء على الاحتمال المتقدم - فتكون مبانها، لها فتعبرهم عنها - بأنها

ما لا يعرف أهل اللغة لفظها أو معناها أو كلاهما- فاسد كما عرفت.

المقام الأول - في تحرير محل النزاع في المسألة.

فنقول: ظاهر بعضهم كصاحب المعالم (1) وغيره: أن الألفاظ المتداوله في ألسنه المتشرعه الصائره حقيقه في خلاف معانيها اللغويه، و منقوله في هذا الزمان بأسرها محل النزاع.

١- انظر المعالم: ٢٦.

ص: ٢٤٢

و هو من الفساد بمكان لا يحتاج إلى البيان، ضروره أن بعض هذه الألفاظ سيما في ألفاظ المعاملات، من المصطلحات الجديده الحادته من الفقهاء المتأخرين عن زمن الأئمه عليهم السلام، و بعضها محل الشك في أن الشارع استعمله و لو مجازا أولا؟ فضلا عن بلوغه حد الحقيقه في لسانه، و بعضها مما يشك في بلوغه في الاستعمال إلى حد يمكن معه النقل بعد إحراز استعمال الشارع له في الجملة، فكيف يمكن دعوى ان جميعها محل النزاع، مع أن ظاهر كلام القائلين بالثبوت هو الثبوت مطلقا و لا يلتزم به أحد، لما عرفت.

و كيف كان، فلا- يمكن جعل النزاع فيها كليه، فتعين البعض، لكنه أيضا لا- يكاد يتبين أنه أي بعض من أبعاضها، فإنه إما باختصاص خصوصيات ذلك البعض، و هي الألفاظ الخاصه فردا فردا، و إما ببيان تلك الخصوصيات بالعنوان الكلي الحاكي عنها، و الأول متعذر أو متعسر غايته، و الثاني لا يكاد يمكن لعدم ضابط و جامع لتلك الخصوصيات، بحيث يكون مرآه لها حاكيه عنها بأسرها.

و قد تصدى بعض المحققين (1) في حاشيته على المعالم لبيان الضابط بأنه ما يجمع شروطا ثلاثه:

أحدها: كونه من الألفاظ المتداوله في ألسنه المتشرعه من قديم الزمان أي مبدأ وقوع النزاع في الحقيقه الشرعيه، نظرا إلى انتفاء التفاوت (2) فيما نحن فيه عن ذلك الزمان إلى الآن.

و ثانيها: أن تكون مستعمله في المعاني الجديده الشرعيه بالغه إلى حد الحقيقه عند المتشرعه في ذلك الزمان.

و ثالثها: غلبه استعمال تلك الألفاظ في لسان الشارع في المعاني الشرعيه بحيث يكون استعماله إياها في غيرها نادرا انتهى.

و لقد أجاد النظر في فهم محل النزاع، لكن اشتراطه بكونه جامعا للشرطين الأولين ليس بجيد، لعدم مدخليتهما في محلّ النزاع.

فالحق أنّ مدار البحث على الشرط الثالث الذي ذكره، و هو تداول استعمال

١- هدايه المسترشدين: ٩٣، في تحديد محل النزاع في الحقيقه الشرعيه.

٢- قوله نظرا إلى انتفاء التفاوت: وجه انتفاء التفاوت أنّ النزاع في الحقيقه الشرعيه إنّما هو بالنسبه إلى زمان الشارع و ثبوتها يتوقف على شيوع استعمالها و تداولها في زمان الشارع، فلازمه تداوله في كلا الزمانين (منه رحمه الله).

ص: ٢٤٣

الشارع تلك الألفاظ في المعاني الجديده الشرعيه، و غلبتها بحيث يمكن معها النقل، و الضابط هو هذا، و أخذ الشرطين الأولين معه كأخذ الحجر مع الإنسان، و وضعه في جنبه.

ثم إن مراد النفاه للحقيقه الشرعيه، يحتمل وجوها ثلاثه:

أحدها: منع استعمال الشارع تلك الألفاظ في المعاني الجديده الشرعيه رأسا، و أنها مستعمله في معانيها اللغويه، و الخصوصيات الثابته اللاحقه لها شروط ثبتت من الخارج، كما هو ظاهر كلام القاضى الباقلانى.

و ثانيها: التزام استعمال الشارع إياها فيها في الجملة، لكن مع منع بلوغه في الكثره إلى حد يمكن معه النقل.

و ثالثها: التزام أصل الاستعمال مع بلوغه في الكثره إلى حد يمكن معه النقل، لكن مع منع شرط النقل، و هو كون الاستعمالات المذكوره مجردة عن القرائن المتصله.

هذا، لكن مما ذكرنا من الضابط لمحل النزاع يظهر أن المراد هو الوجه الأخير، إذ بعد فرض كون محل النزاع ما بيناه، فلا بد أن يكون أصل الاستعمال كذا، و بلوغه في الكثره في لسان الشارع إلى حد يمكن معه النقل مفروغا عنهما عند الفريقين.

لكن الثمره التي ذكروها للمسأله، هي حمل الخطاب المجرد عن القرينه على المعنى اللغوى، على القول بعدم الثبوت لا تلائم، إذ لا- ريب أن الاستعمال إذا وصل إلى الحد المذكور في الكثره، فاللفظ معه لو لم يكن حقيقه و متعينه في المعنى المستعمل فيه، فهو مجاز مشهور لا محاله، و حكمه كما عرفت عند المشهور، و على المختار الإجمال عند عدم القرينه.

هذا بخلاف أحد الوجهين الأولين، فإنها ملائمه لكل واحد منهما، أما على الأول منهما فواضح، و أما على الثانى، فلعدم بلوغ الاستعمال إلى حد يوجب كون اللفظ مجازا مشهورا في مورد الاستعمال.

و من هنا ظهر اختلاف مؤدى الوجهين الأولين مع الأخير هذا.

و كيف كان، فكأن أصل استعمال الشارع تلك الألفاظ في المعاني

ص: ٢٤٤

الجديده إجماعى، كما هو ظاهر جمع منهم صاحب المعالم (١) (قدس سره)، فيخرج الوجه الأول عن احتمال كونه محلا للنزاع، لكن أحد النقلين عن الباقلانى (٢) إنكار أصل الاستعمال، و هو يناهى ثبوت الاتفاق المذكور، فيقع التدافع بين دعوى الاتفاق

المذكور، و بين النقل المزبور.

و يمكن التوفيق بينهما بوجه:

الأول- ما ذكره المير السيد شريف (٣) (قدس سره)، بعد ما التفت إلى التنافي المذكور، من أنه قد يكون الشخص مدعيا للاتفاق إلزاما لمطلبه على خصمه، مع مخالفه ما يدعيه من الاتفاق لاعتقاده، فحينئذ لا منافاه بين نفس دعوى الاتفاق، مع عدم الاعتقاد بثبوتها، و بين النقل المذكور.

و فيه ما لا يخفى على ذى مسكه.

الثاني: ما ذكره بعض المحققين فى حاشيته على المعالم (٤)، من أن عدم التفات المدعى للإجماع إلى النقل المذكور، إمّا لعدم ثبوته عنده، أو لوهنه أو لوضوح فساده، فتأمل.

الثالث: ما ذكره بعض المتأخرين من أن غرض الباقلانى منع استعمال تلك الألفاظ فى المعانى المباينه للمعانى اللغويه، لكنه لا يمنع من استعمالها فى المعانى الشرعيه الجديده بطريق التقييد، بأن يكون مورد الاستعمال هو المعنى اللغوى مقيدا بالخصوصيه التى أضافها الشارع، بأن يكون تقيدها داخلا فى مورد الاستعمال، و نفسها خارجه، و لا ريب أن المستعمل فيه حينئذ هو المعانى اللغويه.

نعم لو أخذت هى مركبه مع تلك الخصوصيات، بأن يكون مورد الاستعمال

١- المعالم: ٢٦.

٢- و إليك نصّ كلامه- على ما ذكره فى هامش منيه اللبيب، المخطوط، فى مبحث الحقيقه الشرعيه عند قوله و أمّا إمكانها أى الحقيقه الشرعيه فمتفق عليه بين الأصوليين، و الخلاف إنما هو فى الوقوع، فمنعه القاضى أبو بكر مطلقا: (قال إنّ الشرع لم يستعملها إلّا فى الحقائق اللغويه، و المراد بالصيلاه المأمور بها هو الدّعاء، و لكن أقام الشرع أدلّه أخرى على أنّ الدّعاء لا يقبل إلّا بشرائط مضمومه إليه). و فى شرح الوافيه للسيد الأعرجى هكذا: (و بالجمله فالنفي انما نسبه الأمدى و الرازى و غيرهما إلى القاضى أبى بكر). و نسبه إليه فى تيسر التحرير أيضا الجزء الثانى: ١٥-١٧. ان شئت فلاحظ.

٣- مظانه من حاشيته على المختصر خاليه من ذلك.

٤- و هو صاحب هدايه المسترشدين: ٩٤ عند قول صاحب المعالم (و إنّما استعمالها الشارع فيها بطريق المجاز).

ص: ٢٤٥

المجموع منهما، بحيث يكون كل واحد جزء منه، فهذا ما أنكره الباقلانى، حيث إنه مبين للمعنى اللغوى.

و كيف كان فهو لا ينكر أصل الاستعمال المجازى فى تلك الألفاظ، بل يمنع من استعمالها فى المجاز المباين للمعانى اللغويه. و الذى ادعى الإجماع عليه- أيضا- هو مطلق الاستعمال المجازى، لا خصوص المباين، فلا منافاه، و هو حسن، فتأمل.

ثم إن الوضع المدعى ثبوته لتلك الألفاظ في محل النزاع، الحق أنه أعم من التعيين، كما سيجىء، إن شاء الله، و إن كان ظاهر بعض أدله النافين خصوصه، كقولهم لو ثبت لفهمه المخاطبون، و لو فهم للنقل إلينا.

ثم النزاع لا- يختص بألفاظ الكتاب خاصه، أو بألفاظ الأخبار النبويّه خاصه، أو بكليهما خاصه، بل أعم من كل منهما، بحيث يشمل ما قد صار حقيقه في المعنى الجديد باستعمالات الصحابه، و التابعين تبعاً لاستعمال الشارع المجازى.

المقام الثانى فى ثمره المسأله

، فاعلم أنها على ما ذكره، إنما هو حمل الخطابات الصادره من الشارع المجرد عن القرائن على المعانى الجديده- على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه فيها- و حملها على المعنى اللغوى على القول بعدم ثبوتها.

و لا يخفى ما فيها فى كل من طرفيها:

أما طرفها الثانى- و هو حمل الخطابات المذكوره على المعنى اللغوى- فقد عرفت ما فيه آنفاً، من عدم انطباقه على محل النزاع حيث إنك عرفت أن الحكم- حينئذ- هو التوقف و الإجمال- على المشهور- لصيروره اللفظ حينئذ مجازاً مشهوراً، لا محاله، فتأمل.

و أما طرفها الأول: فلتوقفه على العلم بتأخر صدور الخطاب عن زمان حصول النقل، و لا يكاد يتمكن من تحصيله فى مورد من الموارد، و الافمى الجهل به، فالأصل هو التوقف، و الإجمال لتكافؤ أصاله تأخر كل من الأمرين لأصاله تأخر الآخر.

و لو قيل بأن مقتضى الأصلين- حينئذ- هو التقارن، و لازمه حمل الخطاب على المعنى الجديد.

ففيه: أنه بعد تسليم اعتبار هذا الأصل لا يجوز التمسك به.

أما على الوضع التعيينى فى الحقائق الشرعيه، كما هو ظاهر بعض أدله المثبتين، فلا يكاد يعقل التقارن، لأن الصادر من الشارع فى آن واحد فعل واحد، و هو إما

ص: ٢٤٦

الوضع، بأن يقول: وضعت هذا اللفظ لذلك المعنى، أو الاستعمال، بأن يقول: صلوا مثلاً مريداً بها الأركان المخصوصه، و لو بضميمه القرينه.

هذا، لكن الإنصاف إمكانه- حينئذ- لما سيجىء إن شاء الله من إمكان إحداث الوضع التعيينى بنفس الاستعمال، نعم يرد عليه ما يرد على الوضع التعيينى مما سيجىء.

و أما إذا كان الوضع تعيينياً كما هو الظاهر، على فرض ثبوت الحقيقه الشرعيه، فلأنه إن أمكن بعد التقارن بأن يكون الاستعمال

الأخير- المجازى المحصل للنقل- هو هذا الاستعمال، لكنه يلزمه تعدد استعمال اللفظ في لسان الشارع، وإلا لما أمكن النقل، و معه لا- يجوز الحكم بتقارن هذا الاستعمال للوضع دون غيره، أو بالعكس للعلم الإجمالى بأن المقارن له هو أحد هذه الاستعمالات، لاستحاله تقارن الجميع معه عقلا، مع عدم ما يدل على عدم تعيين المقارن فأصالة التقارن في كل استعمال معارضة بمثلها في الآخر، و لا يجوز العمل بالأصليين معا لمخالفته للعلم الإجمالى.

و هذا الإشكال يتوجّه على تقدير الوضع التعيينى- أيضا- مع العلم بتعدد استعمال اللفظ في لسان الشارع، و أما مع القطع بوحدته حينئذ، فلا بل يمكن إثبات التقارن، و الأخذ بلازمه، و أما في صورته الشك في الاتحاد و التعدد، فلا يبعد الحكم بالتقارن أيضا، و الأخذ بلازمه نظرا إلى إلحاقه بصوره القطع بالاتحاد بمقتضى الأصل.

و ربما يقال على فرض ثبوت الوضع التعيينى إن الظاهر من حال الشارع تقدم النقل على جميع الاستعمالات الصادره منه، و حصوله من أول الأمر لحصول الداعى إليه من أول الأمر، فيرتفع الإشكال رأسا.

و فيه أنّ الداعى إليه إنما هو شدة الحاجة إلى استعمال تلك الألفاظ، و هى لم تكن حاصله من أول الأمر، ضروره أن بناء الشارع على بيان الأحكام تدريجا، و تكليف الناس بها كذلك، و شدة الحاجة إنما تحصل إذا أراد بيانها في وقت واحد.

و قد يناقش في المقام: تاره بأن الحمل على الحقيقة الشرعية مطلقا، مبنى على تقدم عرف المتكلم على المخاطب، و على القول بتقديم عرف المخاطب أو التوقف يشكل الحكم المذكور مع كون المخاطب من أهل العرف و اللغة.

و أخرى بأن غايه ما ثبت إنما هى الكبرى- أعنى صيروره الألفاظ المتداوله في لسان الشارع حقائق في المعانى الجديده- لكنها لا تكفى في ترتب الثمره المذكوره، إلا

ص: ٢٤٧

بعد إحراز أن هذا اللفظ الوارد في خطاب الشارع من الألفاظ المتداوله، و إحراز هذه الصغرى- في خصوص الموارد فردا فردا- دونه خرط القتاد.

و قد أوجب عن الأولى: بأن الحقيقة الشرعية ليست كغيرها من العرفيات، بل لا بد من حمل كلام الشارع عليها- مع الإطلاق- على كل حال إذ هو ثمره وضعها لذلك، و لذا لم يتأمل أحد في ذلك مع حصول التأمل في تقديم أحد العرفين. انتهى.

لكنه كما ترى إنما يناسب الوضع التعيينى.

و التحقيق في الجواب: الترييد بأن المخاطب إن كان من التابعين و الأصحاب، فهو تابع في المحاوره و الخطاب للشارع، و لا يغير اصطلاحه في محاورته اصطلاح الشارع، فحينئذ يدخل المقام في تعارض العرف الخاصّ و اللغة بالنسبه إلى شخص واحد، و هو المتكلم الذى هو الشارع في المقام، فانا نشك في أنه هل تكلم على اصطلاحه أو على مقتضى اللغة، و لا ريب في تقديم العرف الخاصّ كما مر آنفا.

و إن لم يكن المخاطب من التابعين، بل كان محاورته على طبق اللغة، فهذا يدخل في تعارض العرف الخاصّ و اللغة في شخصين، و قد عرفت أن الحق فيه التوقف، لكن هذا لا- يوجب المناقشه في ثمره المسأله إذ يكفي فيها ظهورها في بعض الموارد.

و أما الجواب عن المناقشه الثانيه: فبأن إحراز الصغرى في كل من المطالب و المباحث لا بد منه، بحيث لولاه لا يحصل ثمره البحث، لكنه لا- يصير مناقشه في الثمره إذ المفروض حصولها مع إحراز الصغرى، و المناقشه إنما تتجه إذا لم تظهر الثمره عند إحرازه الصغرى أيضا.

هذا مع أن دعوى امتناع تمييز الصغريات- مطلقا- دونها خرط القتاد، ضروره إمكان العلم ببعضها، فتظهر الثمره في ذلك البعض، فلا تخلو المسأله عن الثمره بحيث يكون البحث فيها لغوا.

المقام الثالث: في أقوال المسأله

، فنقول: الموجود عند المتقدمين إلى زمان صاحب المعالم قولان: النفي المطلق، و الإثبات كذلك (١) و المشهور في ذلك الزمان هو الثاني، بل ادعى اتّفاق المتقدمين عليه مع نسبه القول الأوّل إلى المتأخّرين، و قد حدثت من المتأخّرين تفاصيل عديده (٢)، و أقوال شتى غير هذين في بادى الزّأى.

١- معالم: ٢٦- ٣٢.

٢- التفاصيل كلها المذكوره في هدايه المسترشدين: ٩٣ عند قوله و لهم في ذلك تفاصيل عديده.

ص: ٢٤٨

منها: التفصيل بين ألفاظ العبادات و المعاملات، فقليل بالثبوت في الأولى و بالنفي في الثانيه.

و منها: التفصيل بين الألفاظ الكثيره الدوران كالصلاه، و الزكاه، و الصوم و الوضوء و الغسل و نحوها، و بين غيرها مما ليس بتلك المثابه فقليل بالثبوت في الأولى دون الثانيه.

و منها: التفصيل بين عصر النبي صلى الله عليه و آله، و بين عصر الصادقين عليهما السلام و ما بعده فقليل بنفي الحقيقه في الأولى إلى زمان الصادقين، و ثبوتها في زمانهما عليهما السلام و ما بعده.

و منها: التفصيل الملق من التفصيل في الألفاظ و الأزمان، و هو التفصيل بين الألفاظ الكثيره الدوران في زمان النبي صلى الله عليه و آله، و فيما عداها في عصر الصادقين عليهما السلام، و من بعدهما فقليل بالثبوت في الأولى دون الثانيه.

و منها: التفصيل بين الأزمان و الألفاظ أيضا، فقال: إن الألفاظ المتداوله على السنه المتشرعه مختلفه في القطع بكل من استعمالها و نقلها إلى المعانى الجديده بحسب اختلاف الألفاظ و الأزمنه اختلافا بينا، فأن منها ما يقطع بحصول الأمرين فيها في زمان النبي

صلى الله عليه وآله، ومنها ما يقطع باستعمال النبي صلى الله عليه وآله إياه في المعنى الشرعي، ولا يعلم صيرورته حقيقه إلا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين. ومنها: ما لا يقطع فيها باستعمال الشارع، فضلا عن نقله، ومنها ما يقطع فيها بتجدد النقل والاستعمال في أزمنة الفقهاء هذا تمام ما نسب إليهم من الأقوال، لكن المتأمل المدقق يعلم أن تلك التفاصيل ليست تفاصيل في المسألة، فلا تعد هذه أقوالا مقابله للقولين الأولين.

و توضيح ذلك: أنّ محل النزاع على ما عرفت ليس مطلق الألفاظ في مطلق الأزمنة، بل هي الألفاظ المتداوله في زمان النبي صلى الله عليه وآله، فحيثنذ يصير كل من التفاصيل المذكوره بيانا لمحل النزاع، و راجعا إلى أحد القولين الأولين.

أما التفصيل الأول، فلوضوح خروج ألفاظ المعاملات عما حققنا من ميزان محل النزاع، فأنها ليست الألفاظ المتداوله في ذلك الزمان، فعلى هذا يرجع هذا القول إلى القول بالإثبات المطلق، فإن محل النزاع هي الألفاظ المتداوله، و هي ألفاظ العبادات، فالقول بصيرورتها حقائق شرعيه قول بها مطلقا في محل النزاع.

ص: ٢٤٩

و أما التفصيل الثاني، فانطباقه على القول بالإثبات المطلق أوضح، فإن الألفاظ الكثيره الدوران، التي ذهب المفصل إلى ثبوت الحقيقه الشرعيه فيها، هي محل النزاع في المسألة و غيرها خارجه عنها.

و أما التفصيل الثالث، فكذلك أيضا بمعنى أنه راجع إلى القول بالنفي المطلق لأن غير زمان النبي صلى الله عليه وآله خارج عن محل النزاع في مسألتنا هذه، فيكون إنكار الحقيقه الشرعيه في زمانه صلى الله عليه وآله أجمعين - نفي لها مطلقا.

و أما التفصيل الرابع، فهو أيضا راجع إلى القول بالإثبات المطلق، كالأول و الثاني، و أما التفصيل الخامس، فحاصله هو التفصيل الرابع طابق النعل بالنعل.

إلى هنا تمت هذه المسألة.

ص: ٢٥٠

في مبحث المشتق

إشاره

بسم الله الرحمن الرحيم القول في المشتق، و هو كما ذكره جماعه اللفظ المأخوذ من لفظ، و يسمى الأول أصلا، و الثاني فرعا، و لا بد بينهما من مناسبه في المعنى، ليصح الأخذ و الاشتقاق، و في الزبده(١): أنه فرع وافق الأصل بأصول حروفه، إلى غير ذلك من التعاريف.

لكنها مع عدم سلامه كلها، أو جلها، عن المناقشات غير محتاج إليها في المقام، لأن الغرض من تحديد الشئ هو التوصل به إلى معرفه حال جزئياته، و جعله مرآه في تميزه عن غيره بواسطه انطباق الحد عليها، و أقسام المشتق من الأسماء، و الأفعال مما

لم يقع الخلاف فيها من أحد، فلا- حاجة إلى التعريف، و النقص و الإبرام، فينبغي صرف الهمه إلى ما هو الغرض الأصلي في المقام.

فنقول: إن تحقيق المرام، يتوقف على تقديم أمور:

الأول: المقصود بالبحث في المقام

، ليس تحقيق معاني مبادئ المشتقات موادها، فإن الكافل له إنما هو كتب اللغة، و لا معرفه كيفيه اشتقاقها فان المرجع فيها، إنما هو فى التصريف، بل الغرض إنما هو معرفه معانيها من حيث أوضاعها النوعيه، و هى معانى هيئاتها الكليه، الطارئه على مواردنا الجزئيه، الموضوعه لمعانيها بالأوضاع الشخصيه.

الثانى: النزاع فى المقام ليس فى مطلق المشتقات، بل فى غير الأفعال

، أما هى، فلا- خلاف فى أن الماضى منها لقيام المبدأ بفاعله فى الماضى، و أن إطلاقه على غيره إنما هو تجوّز، أو تأويل، كإطلاقه على المستقبل تنزيلا- له منزله الماضى لتيقن وقوعه، و أن المضارع منها لقيامه به فى الحال، أو الاستقبال، على سبيل الاشتراك، و أما الأمر و النهى، فتحقيق الحال فيهما محول إلى مباحثهما المنفرده لهما.

الثالث

: الظاهر عموم الخلاف لا سمي الفاعل، و المفعول، و الصفه المشبهه، و اسم الفعل، و الأوصاف المشتقه، كالأصغر و الأبيض و الأحمر و نحوها، و المشتقات من أسماء الأعيان، كلابن، و تامر، و تمار، و عطار، و حائض، بناء على كونه مشتقا من

١- الزبده فى المطلب الثانى فصل: المشتق فرع وافق الأصل بأصول حروفه و أنواعه خمس عشر ...

ص: ٢٥١

الحيض بمعنى الدم، لا بمعنى السيلان، و إلا لدخل فى اسم الفاعل المشتق من الأحداث، و اسم المكان، و الآله، و صيغ المبالغه، و أمّا اسم الزمان، فهو خارج عن محل النزاع قطعاً.

فلنا: هنا دعويان:

الأولى: عموم النزاع لغير الأخير.

الثانيه: خروج الأخير عنه.

لنا على الأولى عموم و إطلاق الأدله، و العنوانات، لاقتضاء أدلتهم عموم الدعوى، و عدم تقييدهم للعناوين ببعض من الأقسام.

هذا مضافاً إلى تصريح جماعه منهم بذلك التعميم.

و ربّما يقال: بخروج اسم المفعول، و الصفه المشبّهه، و اسم الفعل عن محل البحث لظهور الوضع للأعم في الأوّل، و بخصوص الحال في الأخيرين.

و يدفعه المحكى عن بعض الأفاضل من ابتناء كراهه الضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال السخونه على النزاع في المسأله، مع أنه من اسم المفعول.

و ذهب التفتازانى (١) إلى اختصاص النزاع باسم الفاعل الّذى بمعنى الحدوث، و أمّا الّذى بمعنى الثبوت كالمؤمن، و الكافر، و النائم، و اليقظان، و الحلوى، و الحامض، و الحر، و العبد، و نحوها، فهو خارج عنه لاعتبار الاتّصاف بالمبدأ في الحال فيه في بعض الموارد جدا، كالأوليين، و الأخيرين من أمثله و اعتبار الاتّصاف به في البعض الآخر، مع عدم طرو المنافى على الحمل كالباقى من أمثله.

و عن ثانى الشهيدين (٢) (قدّس سرهما)، و جماعه من المتأخرين اختصاصه بما إذا لم يطرأ على المحل ضد وجودى بتوصيف الزائل، و أما مع طروّه، فلا كلام في عدم صدق المشتق عليه حقيقه.

و عن الشيرازى في المحصول (٣)، دعوى الاتفاق على المجازيه حينئذ، و حكى

١- في شرحه على شرح المختصر و التحقيق ان النزاع حقيقه في اسم الفاعل الّذى بمعنى الحدوث، لا في مثل المؤمن و الكافر و النائم إلخ.

٢- تمهيد القواعد المذكور في كتاب الذكرى: ١٠ القاعده التاسعه عشره قاعده: إطلاق المشتق كاسم الفاعل و اسم المفعول إلى أن قال: و محل الخلاف ما إذا لم يطرأ على المحل وصف وجودى يناقض المعنى الأوّل أو يضادّه كالزنا و القتل و الشرب.

٣- مخطوط، فقد نسب إليه الشهيد في القواعد حيث قال: فانه يكون مجازا اتفاقا على ما ذكره في المحصول.

ص: ٢٥٢

ارتفاعه عن بعض أفاضل المتأخرين المقارب عصره بعصرنا.

و عن ثانى (١) الشهيدين أيضا، و الغزالي، و الأسنوى (٢)، اختصاصه بما إذا كان المشتق محكوما به، و أما إذا كان محكوما عليه، فلا كلام في صدقه مع الزوال هذا.

و قد عرفت أن هذا كله خلاف التحقيق، مع أن الاستدلال بعموم آيتى الزنا (٣)، و السرقة (٤) على عدم اشتراط بقاء المبدأ صريح في عموم النزاع للأخير.

و أما على الثانيه فإنّ الذات المعبر تلبسها بالمبدأ في صدق المشتق حقيقه في اسم الزمان نفس الزمان، و من المعلوم عدم قابليته للبقاء حتى يقع النزاع في صدق الاسم عليه حقيقه بعد الانقضاء، حسب ما هو الشأن في سائر المشتقات فحينئذ، فإن أريد إطلاق الاسم على الزمان الّذى وقع فيه الفعل، فهو حقيقه دائما، و لو بعد انقضائه، و إن أريد إطلاقه على الزمان الآخر، فلا شبهه في

مغايرته لذلك الزمان، فلا معنى لاحتمال كون الإطلاق على وجه الحقيقة، وهذا ظاهر إلى ما لا مزيد عليه.

و كيف كان، فتعيين محل النزاع من هذه الحيثية ليس بهمهم لنا، إنما المهم تحقيق الحال في كل من الحالات و الأقسام، حسب ما اقتضاه الدليل. و سيأتي التعرض لكل منهما عن قريب إن شاء الله.

الرابع: المراد بالحال في عنوان كلامهم- الآتي في المقام- ما يقابل الماضي و الاستقبال، و لا يخفى أنه لمقابلته أمر إضافي، فهو في كلام المطلقين يحتمل وجهين:

أحدهما: حال النطق- أعني زمان التكلم- كما هو الظاهر منه عند الإطلاق، فمفهوم المشتق على القول بكونه حقيقة في خصوص ذلك، هو المتلبس بالمبدأ حال الإطلاق، بمعنى إضافته حينئذ على الوجه الآتي.

ثانيهما: زمان اتّصاف الذات بالمبدأ على وجه كان مصححا للاشتقاق، و موجبا لجواز الإطلاق في سائر الصيغ المشتقة منه، كالماضي و المضارع حقيقه أو مجازا

١- تمهيد القواعد: ١٠ عند قوله في القاعده التاسعه عشره، هذا كله إذا كان المشتق محكوما به إلخ.

٢- ما عثرنا على كتابه، و لكن عثرنا على مقالته في شرح الوافيه للسيد صدر الدين المخطوط في ذيل قول الوافيه (و في تمهيد الأصول إنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان المشتق) و إليك نصّه: و في تمهيد الأصول إلخ، أقول قال الأسنوي في شرح المنهاج إنّ محلّ الخلاف ما إذا كان المشتق محكوما به، و أمّا إذا كان متعلّق الحكم كقولك السارق تقطع يده فحقيقه مطلقا.

٣- التور: ٢.

٤- المائده: ٣٨.

ص: ٢٥٣

فمفهوم المشتق على القول بكونه حقيقه في ذلك، هو المتلبس بالمبدأ في الجملة، مع قطع النظر عن حصوله في أحد الأزمنه.

و بهذا الاعتبار يصح تقييده بكل واحد منها، فيقال زيد ضارب في الحال، أو أمس، أو الغد، لأن النسبه بين الحال بهذا المعنى، و بين كل من الحال، و الماضي، و الاستقبال، بالمعنى الأوّل كنسبه كل من مقابليه مع كل واحد من تلك هي العموم من وجه، فمعنى القول بكون المشتق حقيقه في خصوص الحال بهذا المعنى، أن إطلاقه إنّما يكون حقيقه، إذا أريد به صدقه على المتصف بالمبدأ باعتبار الحال الذي يطلق عليه اللفظ بحسبه، سواء كان ذلك الحال ماضيا، أو حالا، أو مستقبلا بالمعنى الأوّل.

فمدار الحقيقه على هذا، إنّما هو على اتحاد حال قيام المبدأ بما يطلق عليه المشتق، مع حال إرادته صدقه عليه، فقولك زيد كان ضاربا أمس أو سيصير ضاربا حقيقه، إذا كان زيد متصفا بالضرب في أمس، أو بعد زمان النطق، و مجاز إن لم يتصف به في المثال الأوّل عنه قبل (١) أمس، و كذا إن لم يتصف به بعد زمان النطق في الثاني، سواء اتصف به في زمان النطق، أو قبله، أو لا.

و كيف كان، فالمحكى عن ظاهر أكثر العبارات، و عن صريح بعض، مضافا إلى ظهور لفظ الحال، كما مر، أن المراد هو حال النطق، و ربما يشعر به ما يأتي من الاحتجاج بقول بعض النحاه لصحة قولنا ضارب أمس، على كون المشتق حقيقه فى الماضى، و ما حكى عن جماعه من كون ضارب- فى قولنا ضارب غدا- مجازا، بل المحكى عن العضدى (٢) حكاية الاتفاق عليه، فان هذا كله لا- يتم إلا- على إرادته حال النطق، إذ الاحتجاج المذكور، و كذا حكمهم بالمجازيه لا- ينطبقان إلا- عليه، إذ إطلاق الضارب فى المثالين ليس إلا باعتبار حال التلبس، فلا يصح جعله من إطلاق المشتق على الماضى بالنسبه إلى حال التلبس فى المثال الأول، و لا يجتمع الحكم بمجازيته فى الثانى، مع إرادته حال التلبس من لفظ الحال المذكور فى عنوان المسأله، لما سياتى من الاتفاق على كون إطلاق المشتق حقيقه فى الحال، مع إمكان دفع الثانى باحتمال كون المراد إرادته الزمان من نفس اللفظ، و جعل لفظ الغير قرينه عليه، لما سيجى ء من

١- كذا و الصحيح ظاهرا هكذا: فى المثال الأول فى الأمس ...

٢- و الحاكي هو صاحب هدايه المسترشدين: ٨٤ عند قوله و قد يقتر الاحتجاج بوجهين آخرين أشار إليهما العضدى إلخ.

ص: ٢٥٤

الاتفاق على المجازيه، أو باحتمال كون المراد المجازيه فيه من حيث وضعه التركيبى، لا الأفرادى، نظرا إلى أن القضيئه الحملية- المجرده عن الرابط الزمانى- ظاهره فى ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه فى حال النطق، إرادته ثبوته له فى المستقبل فى قولنا (زيد ضارب غدا) مجاز بالنسبه إلى وضع الكلام، و ان كان المفرد مستعملا فى معناه الحقيقى، و الأول أقرب للتوجيه، فان الحكم بمجازيه (ضارب فى المثال، و دعوى الاتفاق عليها، كالصيرىح، بل صريح فى مجازيته بالنظر إلى الوضع الأفرادى، إذ المجازيه من جهه التركيب، إنما هى بالنسبه إلى المركب من الطرفين. فلذا لا تسرى إلى أحد الطرفين.

هذا، و التحقيق: أن المراد إنما هو حال التلبس- أعنى زمان اتصاف الذات بالمبدإ- وفاقا لجمع من المحققين من متأخرى المتأخرين، و للمحكى عن جماعه من السابقين.

لنا على ذلك بعد تصريح جماعه به عدم الخلاف ظاهرا فى كون المشتق حقيقه فى حال التلبس أعم من أن يكون فى حال النطق، بل المحكى عن جماعه من الأصوليين دعوى الاتفاق عليه، فىكون هذا قرينه على ما قلنا إذ لا ريب أن إطلاق المشتق فى غير الحال محل الخلاف، كما سنتلوا عليكم، و حملة على خصوص حال النطق لا يكاد يجتمع مع عدم ظهور الخلاف فى كون المشتق حقيقه فى المتلبس فى غيره أيضا، فكيف بالاتفاق عليه، و قول جماعه منهم بأن إطلاق المشتق باعتبار الاستقبال مجاز، و إن كان يوهم خلاف ما ذكرنا، إلا أنه بعد التأمل فى كلماتهم بملاحظه ما قلنا يظهر أن مرادهم غير ما يتوهم.

و كيف كان، فلا- بد حينئذ من حمل ما صدر عن بعضهم مما يوهم ذلك على ما لا ينافى ما قلنا، و مما يمكن حمل القول المذكور عليه هو صورته إرادته الزمان من نفس اللفظ، و منه حملة على المجازيه فى الهيئه التركيبيه.

لكن يبعد الأول، أنه لا يختص المجازيه حينئذ بالاستقبال، بل حال النطق أيضا كذلك، إذ لا شبهه فى أن إطلاق المشتق على المتلبس فى حال النطق مع إرادته الزمان من نفس اللفظ مجاز.

و أما الثانى، و إن كان محتملا إلا أنه ضعيف فى نفسه جدا، لأن الهيئه موضوعه لمجرد نسبه المحمول إلى الموضوع، و ظهور ثبوت الأول للثانى فى حال النطق من الهيئه إنما هو لظهور الحمل فى ذلك إذا خلت القضية عن الرابط الزمانى، لا- لظهور القضية، و هى الهيئه المركبه.

ص: ٢٥٥

و لو سلمنا ذلك، فنقول: إن المجازيه فى الهيئه فى قولنا (زيد ضارب غدا) إنما هى فيما إذا جعل (غدا) قيادا، فلا إشكال فى كون الإطلاق حقيقه على تقدير وضع الهيئه بإزاء المتلبس بالمبدإ فى حال النطق، فافهم جيدا.

و مما حققنا ظهر أيضا أن مجمل الاحتجاج المتقدم الدال على كون المراد بالحال هو حال النطق، إنما هو اشتباه الأمر على المستدل، نظرا إلى ظهور لفظ الحال، و ظهور بعض العبارات مع الغفله عما ذكرنا من القرينه الصارفه عنه المعينه للمراد فيما قلنا.

الخامس: لا إشكال فى عدم دلالة الاسم المشتق على واحد من الأزمنه، و الا لا تنتقض حد الفعل و الاسم طردا و عكسا، كما هو ظاهر.

هذا مضافا إلى اتفاق أهل العرييه و علماء الأصول عليه، و ان كان ربما يتوهم من قولهم: المشتق حقيقه فى حال النطق أو الماضى؟ وقوع الخلاف فيه من علماء الأصول، لكنه فاسد، لأن مورد الخلاف غير صورته إرادته الزمان من نفس اللفظ، كما حكى التصريح به عن جمع من المحققين.

نعم قد يشكل بما يظهر من عبارات النجاه من أن اسم الفاعل و المفعول يعملان إذا كانا بمعنى الحال و الاستقبال و لا يعملان إذا كانا بمعنى الماضى، و ربما يندفع بوجهه مخدوشه كلها.

و الأولى فى دفعه أيضا ما مر من الحمل على غير إرادته الزمان من نفس اللفظ.

و كيف كان، فحال الاسم المشتق بالنسبه إلى الزمان، كحاله بالنسبه إلى المكان فى عدم الدلاله عليه، فيكون الحال فيه نظير الحال فى الأسماء و الجوامد، فكما أنها لا تدل إلا على الذات المتصفه بأوصافها العنوانيه باعتبار حال إرادته صدقها على تلك الذات من غير دلالة على الزمان كعدم دلالتها على المكان، فكذلك هذا، فانه كما سيأتى لا يدل إلا على الذات المتصفه بالمبدإ باعتبار الحال المذكور، فبذلك يتبين عدم وقوع الخلاف فى المشتق المتنازع فيه من جهة اعتبار الزمان فى مفهومه و عدمه.

السادس: لا خلاف فى المشتق المتنازع فيه فى المقام من جهة كونه حقيقه فى قيام المبدأ بنفس الذات أو الأعم، فان هذا النزاع لا- يختص بخصوص المقام، بل إنما هو فى مطلق المشتقات، بحيث يدخل فيه الأفعال أيضا، و مرجع هذا الخلاف إلى أنه هل يعتبر فى إطلاق المشتق مطلقا حقيقه قيام المبدأ حقيقه بالذات المحكوم عليها بالمشتق أولا؟ بل يكفى قيامه بها تسامحا؟ بمعنى أن يكون المورد مما يتسامح فيه عرفا فى الحكم بقيام

ص: ٢٥٦

المبدأ بها؟ أى يجوز التسامح كذلك؟ فيكون- قولنا: زيد أحرق الخشب أو يحرقه أو محرقه- مجازا على الأول، لقيام المبدأ الذى هو الإحراق بالنار حقيقه، و حقيقه على الثانى، لصحه الحكم بقيامه بالذات المحكوم عليها فى المثال تسامحا.

و الأشاعره لما بنوا على القول الأول، فالترموا بالكلام النفسى لله تبارك و تعالى، حيث إن كلامه اللفظى ليس قائما بذاته المقدسه، بل حاصل فى غيره كالشجره و أمثالها، مع إطلاق الصيغ المشتقه منه عليه تعالى فى القرآن و غيره من الأدعيه المأثوره، و الاخبار المتواتره، كقوله تعالى «و كلم الله موسى تكليما» و كلفظ متكلم فى الأدعيه، و مقتضى أصله الحقيقه فى تلك الإطلاقات كون المراد بالكلام غير اللفظى، و هو ما قام بذاته المقدسه، فثبت الكلام النفسى.

و تحقيق الكلام فى هذا النزاع، و إن كان له مقام آخر، إلا أن الحق هو القول الثانى، لعدم صحه السلب فى المثال المتقدم عرفا، و كفى بها حجه و دليلا. و أما بطلان الكلام النفسى، فموضع تحقيقه إنما هو علم الكلام، فراجع مع أنه بديهى بين الإماميه.

مضافا إلى اتفاق المعتزله من العامه عليه- أيضا- فحينئذ لو بنينا على القول الأول فى الخلاف المذكور، فيكون هذا قرينه على التجوز فى الإطلاقات المذكوره.

و كيف كان، فتاره يلاحظ الحقيقه و المجازيه فى المشتق باعتبار التلبس المأخوذ فى مفهومه و ضعا. و أخرى من جهه اعتبار حصول هذا التلبس و فعليته لما يطلق عليه باعتبار حال إرادته صدقه عليه كذلك.

و مرجع الخلاف المذكور إنما هو إلى الأول، و حاصله: ان المعبر فى المشتق و ضعا هل هو تلبس الذات المحكوم عليها بالمبدأ بالدقه العقليه؟ بأن يكون عبارته عن قيامه بنفسها أو الأعم من ذلك كما مر؟

و الذى نحن بصدده فى المقام هو الثانى، إذ الكلام فى الأول لا- يختص بخصوص الاسم المشتق، بل فى مطلق المشتقات، بخلاف الثانى لعدم الخلاف فى اعتبار التلبس فى الأفعال، باعتبار حال إرادته صدق النسبه الحكميه، فإطلاقها فى غير صورته اتحاد حال صدق النسبه- مع حال إرادته ذلك الصدق- لا يكون إلا بتجوز أو تأويل.

و كيف كان، فلما كان الحثيتان المذكورتان مختلفتين، فتحقق كل واحده من صفتى الحقيقه و المجازيه من إحداهما لا يستلزم تحقق مثل هذه الصفه أو ضدها من الأخرى، فيجوز تحقق إحداهما من كليهما، أو تحقق إحداهما من إحداهما، و الأخرى من

ص: ٢٥٧

الأخرى، فالمجازيه فى الاسم المشتق من الأولى لا يستلزمها من الثانى، التى هى محط النظر فى المقام فافهم.

إيقاظ: كما يعتبر تلبس الذات المحكوم عليها بالاسم المشتق بالمبدأ، باعتبار حال إرادته صدقه عليها على الأقوى، كما يأتى تحقيقه، كذلك يعتبر اتصافها به حال إرادته صدق النسبه الحكميه فى الأفعال، بلا خلاف، كما مرت الإشارة إليه.

ثم إن الزمان المأخوذ فى الأفعال من المضى و الحال و الاستقبال، هل هو بالنظر إلى حال النطق أو إلى الأعم منه الشامل لغيره

من الحالات وجهان، بل قولان:

أولهما: لبعض على ما حكى عنه بعض (١) المحققين من المتأخرين.

و ثانيهما: على ما علم لهذا المحقق (٢) و لبعض آخر منهم.

و الذى يمكن الاحتجاج به للأول ظهور هذه الأفعال فى الماضى، أو الحال، أو الاستقبال، من حيث حال النطق، و تبادلها منها كذلك عند إطلاقها، و تجردها عن القرينه.

و الذى يمكن أن يقال للثانى: دعوى تبادل القدر المشترك منها، مع قطع النظر عن الخصوصيات اللاحقه لها، و منع كون التبادر المذكور وضعياً، بل يدعى كونه إطلاقياً مسبباً عن إطلاقها، و تجريدها عن القيد، كما ادّعاه المحقق المذكور و غيره ممن تبعه.

و الأظهر الأول، فإن التبادر المذكور موجود، كما اعترف به المحقق المذكور و من تبعه أيضاً، و الظاهر كونه مستنداً إلى جوهر اللفظ، لا إلى شىء آخر، فيكشف عن الوضع، لخصوص أحد الأزمنة باعتبار حال النطق.

و دعوى تبادل القدر المشترك منها- كدعوى كون التبادر المذكور إطلاقياً- فى غايه السقوط، أما الأول فواضح. و أما الثانى فلا بد منشأ الانصراف، إمّا غلبه الاستعمال، أو الوجود، أو الكمال على ضعف فى الأخير، و تأمل فى الثانى، و إما مجرد تجريد اللفظ عن القيد.

لا معنى لدعوى الثانى و الثالث.

١- الحاكي صاحب هدايه المسترشدين: ٨٢ عند قوله و ربما يعزى إلى بعض القول باختصاص الجال هنا بحال النطق.

٢- و هو صاحب هدايه المسترشدين: ٨١.

ص: ٢٥٨

و أما الأول، فلم يعلم بلوغه إلى هذه المثابه، مع إمكان منع أصله.

و أما الأخير فهو إنما يكون منشأ لانصراف اللفظ إلى بعض الأفراد، إذا كان فصل ذلك البعض- و مميزه عما عداه من الأفراد- أمراً عدمياً، بخلاف الفرد الآخر، بأن يكون مميزه أمراً وجودياً زائداً على ما كان عليه الفرد الأول، و أمّا إذا كان المميز فى كل منهما أمراً وجودياً مضاداً لما فى الآخر، فلا معنى لانصراف المطلق إلى أحدهما خاصه، لعدم انطباقه حينئذ على أحدهما بتمام قيوده المعتره فيه حتى ينصرف إليه كذلك.

و كيف كان، فالمتبادر من تلك الأفعال عند إطلاقها و تجريدها عن كافة القرائن هو ما ذكرنا و اما إذا قيدت بما لا يمكن معه إرادته الزمان بملا حظه حال النطق كقولنا جاء زيد و هو يتكلم أو سيجىء عمرو و قد أكرمك فينقلب ظهورها فى حال النطق إلى الظهور فى حال آخر غيره كما يظهر من المثال الأول ان المراد بقوله يتكلم إنما هو حال المجىء أو بقوله و قد أكرم

الماضى بالنسبه إلى مجىء عمرو الّذى لم يتحقق بعد و هذا الظهور انما هو مستند إلى القرينه و هو قوله جاء فى الأول و قوله سيحىء فى الثانى.

هذا، لكن هذا النزاع لا أرى له من ثمره، فان ظهورها فى الزمان الملحوظ بلحاظ حال النطق عند تجردها مسلم على القولين إلا أنا ندعى استناده إلى وضع اللفظ و هم يدعون استناده إلى القرينه، و كذا ظهورها فى غير حال النطق مع التقيد كما فى المثالين إلا أنا نقول: إن القيد المذكور من قبيل قرينه المجاز و هو يقولون: إنه من قرينه تعيين الفرد للمعنى الحقيقى الأعم.

السابع: لا خلاف فى المقام من جهة اعتبار قيام المبدأ بمعناه الحقيقى بالذوات، أو كفايه قيامه به، و لو بمعناه المجازى، و على فرضه، فهو كسابقه ليس مقصورا و مختصا بالاسم المشتق، بل جار فى مطلق المشتقات، بحيث يدخل فيه الأفعال.

و حاصله: أنه هل يكفى فى صحه الاشتقاق اشتغال المشتق على مبدئه بمطلق معناه و لو مجازيا؟ ليكون هذا المقدار من المناسبه بين الأصل و الفرع مصححا للاشتقاق أو يعتبر اشتغاله عليه بمعناه الحقيقى فقط، فلو أريد غيره لم يصح.

و كيف كان، فالكلام فى المقام بعد الفراغ عنه و عن سابقه أو بعد الغض عنهما، فانا نتكلم فى أن مفاد هيئه المشتق المتنازع فيه ما ذا من حيث حصول التلبس

ص: ٢٥٩

و فعليته، و لو مع غلطيته استعماله أو المجازيه فيه من حيث التلبس لكن الاستعمال على وجه الغلط، لما لم يكن محلا للغرض، فلا بد من فرضه صحيحا.

و الحاصل أنه بعد فرض استعمال المشتق على قانون الاشتقاق - بأن يكون المراد بالمبدأ فيه معنى مناسبا لمعنى المبدأ مجردا، و لو مجازيا بالنسبه إليه على القول بكفايته أو خصوص معناه الحقيقى على القول باعتباره، بعد فرض تلبس الذات المحكوم عليها بالمشتق بالمبدأ، و لو مع توسع فى التلبس، إذ غايته لزوم المجازيه من تلك الجبهه، لا من جهه ما نحن فيه - نتكلم فى أنه هل يشترط بقاء المبدأ فى الذات المطلق عليها المشتق بالنسبه إلى حال إرادته صدقه عليها - أى تلبسها به - حينئذ بمعناه الّذى اعتبر ثبوته للذات فى الأفعال، و بالتلبس الّذى اعتبر هناك؟ و إلى هذا أشرنا فيما تقدم على وجه كان مصححا للاشتقاق و موجبا لجواز الإطلاق فى سائر الصيغ.

ثم إن تحقيق الحال فى الخلاف المذكور أيضا، و إن كان له مقام آخر، إلا أن الحق كفايه قيام المبدأ بالذات بمعناه المجازى فى صحه الاشتقاق، لأن أدل الدليل على جواز الشىء و وقوعه، و قد وقع ذلك فى موارد لا تحصى، مضافا إلى عدم ظهور الخلاف فيه من أحد.

منها: الأوصاف الموضوعه للحرف و الصنائع، كالخياط و النساج، و الصباغ، و غيرها، إذ لا ريب أن أصل المبدأ فيها موضوع لفعل النسج و الخياطه و الصباغه، مع أن المراد به فى ضمن تلك الصيغ صنعتها.

و منها: الأوصاف الموضوعه للملكات كالفقيه و المتكلم و نحوهما، فان المبدأ فيهما لنفس العلم الفعلى، أو التكلم كذلك، مع

أن المراد به في ضمنهما هو ملكتهما لا غير.

هذا تمام الكلام في تحرير محل النزاع في المقام.

فإذا عرفت ذلك، فاعلم أنهم

اختلفوا في كون المشتقات من الصفات حقيقه في خصوص الحال، أو في الأعم منه، الشامل للماضي أيضا، على أقوال

إشاره

، يأتي تفصيلها، بعد اتفاقهم ظاهرا على مجازيته في الاستقبال، عدا ما حكى عن ظاهر الكوكب الدرّى (1) من احتمال كونها حقيقه في الاستقبال أيضا، لذكره على ما حكى عنه أن إطلاق النحاه يقتضى أنه إطلاق حقيقى.

١- في الوافيه حسب ما عثرنا في نسخه مشتمله على متن الوافيه و شرحها للسيد صدر الدين، فقد نصّ في المتن بما هذا لفظه: و قال صاحب الكوكب الدرّى: إطلاق النحاه يقتضى أنه إطلاق حقيقى.

ص: ٢٦٠

و لا ريب في ضعفه بعد صدق هذه النسبه إليه، لأنه إن أراد أن الحكم بمجىء المشتق للاستقبال كنصهم بمجيئه للماضى و الحال ظاهر في كونه حقيقه فيه.

ففيه أولا: أن بناءهم على بيان موارد الإطلاقات، لا الموضوع له، كما يشهد به تتبع كلماتهم في بيان معانى غير المشتق المتنازع فيه من الأفعال، و الأسماء، و الحروف، لوضوح أن بعض هذه المعانى ليس مما وضع له اللفظ، فلا ظهور في حكمهم بما ذكر.

و ثانيا: أنه يحتمل أن يكون المراد إطلاقه على المتلبس في الاستقبال، باعتبار تلبسه فيه، بأن يكون المراد بالاستقبال هو بالنظر إلى حال النطق، إذ قد عرفت أنه لا منافاه بينه و بين الحال بالمعنى المتنازع فيه، فيدخل - حينئذ - فى المورد المتفق عليه من كون المشتق (1) فيه.

و إن أراد الاستناد إلى إطلاقهم اسم الفاعل على ضارب غدا، كما قد يحكى فيه.

ففيه أن هذا الإطلاق يتصور على وجوه:

الأول: أن يراد به كون الذات المحكوم عليها بضارب، كونه كذلك فى الغد، باعتبار حصول هذا العنوان له بعد الغد، إمّا لعلاقه الأول: أو بعنوان مجاز المشارفه.

الثانى: أن يراد به كونه كذلك فى الغد، باعتبار حصول العنوان له فى الغد.

الثالث: أن يراد به كونه كذلك حال النطق، لكن يحتمل [كون] الغد قيذا للمحمول لا ظرفا للنسبه، فيكون المراد زيد الآن هو الضارب في الغد.

الرابع: أن يراد به كونه كذلك حال النطق، باعتبار حصول العنوان له في الغد و جعل الغد قرينه على تعيين زمان صدق النسبه له لا- قيذا للمحمول و لا ظرفا للنسبه الحكميه، فنقول، حينئذ: إن إطلاقهم بعد تسليم كونه حجه، إنما ينهض دليلا له، لو علم أن إطلاقهم المذكور مبني على الوجه الأول أو الأخير، و أما الثاني و الثالث، فلا ريب في كونهما حقيقيين لدخولهما في مورد الاتفاق، حيث إن الإطلاق فيهما إنما هو بالنظر إلى حال التلبس، أما الثاني فواضح، و أما الثالث، فلأنه لا ريب أن زيدا الضارب في الغد يقينا يصدق عليه الآن حقيقه أنه الضارب في الغد، لكونه متلبسا الآن بهذا العنوان المقيد، و سيأتي لذلك مزيد تحقيق إن شاء الله.

١- كذا، و الصحيح (المشتق حقيقه فيه).

ص: ٢٦١

و كيف كان، فمخالفته على فرض صدقها لا تضرنا في المقام، لشذوذه، فيكفي اتفاق الباقيين للكشف عن مجازيه المشتق في الاستقبال بالنظر إلى حال التلبس معه.

مضافا إلى ما سنقيمه من الأدله المحكمه عليه فانتظر.

و بالجملة فاعتبار التلبس في الجملة في المقام المردد بين خصوص حال إرادته صدق المشتق، و بين الأعم منه، الشامل للماضي بالنسبه إلى هذا الحال متفق عليه بين الأقوام، و إنما اختلفوا في أن المعتبر منه، هل هو حصوله في خصوص حال إرادته صدق المشتق بحيث لا يكفي حصوله قبله، مع انقضائه حينئذ، أو حصوله في الجملة من غير خصوصيه للحال المذكور بحيث يكفي حصوله بالنسبه إلى الماضي بالنسبه إليه مع انقضائه، فمن يقول بكون المشتق حقيقه في خصوص الحال يعتبر الأول، و من يقول بكونه حقيقه في الماضي أيضا يكتفي بالثاني.

و كيف ما كان، فهم بعد اتفاقهم على التلبس بالمبدأ في الجملة، و كون الإطلاق على المستقبل بالنظر إلى حال إرادته الصدق مجازا، كاتفاقهم على كون إطلاقه حقيقه في الحال أي إطلاقه على من تلبس بالمبدأ باعتبار حال إرادته الصدق، اختلفوا في كونه حقيقه في خصوص الحال بمعنى اعتبار تلبس الذات المطلق عليها المشتق بالمبدأ باعتبار حال إرادته الصدق، من دون كفايه حصوله لها قبله، أو في الأعم منه و من الماضي، بالاشتراك المعنوي، بمعنى كفايه حصوله لها في قطعه من الزمان آخرها حال إرادته صدق المشتق عليها على أقوال:

ثالثها: كونه حقيقه في الماضي أيضا، إن كان المبدأ فيه مما لا يمكن بقاؤه، كالمصادر السيلاله الغير القاره، و إلا، فمجاز حكي عن جماعه حكايته، و عن العلامه (قدس سره) في النهايه (١) نسبته إلى قوم، إلا أنه قال على ما حكي عنه في أثناء احتجاجه إن الفرق بين ممكن الثبوت و غيره منفي بالإجماع، و هو يومي إلى حدوث هذا القول.

رابعها: إنه حقيقه فيه إن كان الاتصاف أكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف في جنب الاتصاف مضمحلا، و لم يكن الذات معرضه عن المبدأ و راغبه عنه، سواء كان المشتق محكوما عليه، أو به، و سواء طرأ القيد الوجودي على المحل أولا، اختاره

١- النهاية: ٢٠ و قال قوم إنه يشترط إن أمكن و الا فلا- و قد استدللّ العلامة على بطلانه بعد أسطر بالإجماع- و قال قده: لأننا نقول: إجماع أهل اللغة ينفي ذلك.

ص: ٢٦٢

الفاضل التوني رحمه الله في محكى الوافيه (١).

خامسها: التفصيل بين المشتقات المأخوذه على سبيل التعديه، و لو بواسطة الحروف، و المأخوذه على سبيل اللزوم، فالأولى للأعم، و الثانيه لخصوص الحال، نسب إلى غير واحد، و حكى القول به- أيضا- عن بعض الأفاضل (٢) في تعليقاته على المعالم.

سادسها: إيكال الحال في كل لفظ من ألفاظ المشتقات، أعنى جزئياتها المتشخصه بالموارد المختلفه إلى العرف، فلا ضابطه حينئذ في تمييز ما هو حقيقه في الأعم عن غيره، بل كل لفظ حقيقه فيما يتبادر منه عرفا، فان تبادر منه الأعم فهو له، أو خصوص الحال، فهو له خاصه، فيقال في نحو القاتل و الضارب و الآكل و الشارب و البائع و المشتري: إنها حقيقه في الأعم، و في نحو النائم، و المستيقظ، و القائم، و القاعد، و الحاضر، و المسافر: إنها حقيقه في خصوص الحال، حكى هذا عن بعض، مع عدم التصريح باسمه، و عن الحاجبي (٣)، و الآمدى (٤) التوقف في المسأله، و حكى أيضا بعض الأقوال في المقام غير ما تقدم من غير تعيين لكيفيه القول، و لا لقائله، و لا فائده في التفتيش عن حاله.

و كيف كان، فالمعروف بين الأصوليين هما القولان الأولان:

أحدهما: عدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق، و وضعه للقدر المشترك بين الماضي و الحال مطلقا، و هو المعروف بين الأصوليين، و قد حكى نص جماعه عليه من

١- الوافيه للفاضل التوني، مخطوط و إليك نصّه و الحق أنّ إطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقه إذا كان اتصاف الذات بالمبدأ أكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف و لم يكن الذات معرضه عن المبدأ و راغبه عنه سواء كان المشتق محكوما عليه أو محكوما به إلخ.

٢- الحاكي هو صاحب هدايه المسترشدين: ٨٤.

٣- لاحظ شرح العضدي على مختصر بن حاجب، مخطوط و هذا لفظه: مسأله: اشترط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقه ثالثها ان كان ممكنا، اشترط المشتراط لو كان حقيقه و قد انقضى لم يصح نفيه و أجيب بأن المنفى الأخص فلا يستلزم نفي الأعم إلخ و قال العضدي في مقام بيان مختار المصنّف ما هذا نصّه: فتقدير كلامه اشترط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقه فيه مذاهب: أحدها اشترطه و ثانيها: نفيه و ثالثها: أنّه لو كان البقاء ممكنا اشترط و إلا فلا، و كأنّ ميل المصنّف إلى التوقف و لذلك ذكر دلائل الفرق و أجاب عنها.

٤- الأحكام فى أصول الأحكام، الجزء الأول: ٤٨ - ٥٠، فانه بعد ردّه وجوه الأقوال فى المسأله قال: هذا ما عندى فى هذه المسأله، و عليك بالنظر و الاعتبار.

ص: ٢٦٣

المحققين منهم العلامه (قدس سره) فى عدّه من كتبه (١) و عن شرح الوافيه للسيد صدر الدين (٢) أنّه المشهور بين المعتزله و الإماميه، و عن المبادئ أنّه مذهب أكثر المحققين، بل حكى عن ظاهر السيد العميدى (٣) و غيره: دعوى الإجماع، و حكى أنّه (قدس سره) قال فى شرح كلام المصنّف، هذه المسأله من المسائل الأربع (٤): و هى أنّه لا يشترط فى صدق اللفظ المشتق بقاء المعنى المشتق منه، و هو مذهب أصحابنا و المعتزله، و أبى على سينا، خلافاً لجمهور الأشاعره.

و ثانيهما: اشتراط البقاء و مجازيه إطلاق المشتق على الماضى مطلقاً، و عزى هذا إلى الرّازى و البيضاوى و الحنفيه، و جمهور الأشاعره، و إليه ذهب أكثر أفاضل من تأخر.

هذا، و الظاهر انحصار القول بين المتقدمين فى هذين، و أنّ الأقوال الأخرى محدثه ممن تأخر عنهم من إجماع كل واحد من الطرفين فى مقام العجز عن رد شبهه خصمه، و سيأتى توضيح فساد مفسلا.

و كيف كان، فالذى ينبغى اختياره و يساعد عليه الدليل إنما هو القول الثانى من الأولين - أعنى اشتراط بقاء المبدأ و مجازيه المشتق - فيما انقضى عنه المبدأ مطلقاً.

لنا تبادل المتلبس بالمبدأ من هيئات المشتقات مع قطع النظر عن خصوصيات الموارد المفروضه لها، بمعنى أنّه متى لوحظت تلك الهيئات فى حد أنفسها، و لو فى ضمن مادّه لا نعلم معناها يتبادل منها المتلبس بتلك الماده، نجد ذلك من أنفسنا بعد تخليه الأذهان، و من العرف العارفين باللسان، فانه إذا أطلق نحو ضارب و قائم و عالم مع قطع النظر عن الأمور الخارجيه يتبادل عندهم منها جميعاً ما يعبر عنه بالفارسيه ب (زنده)،

١- منها كلامه فى نهايه الوصول: ٢٠ و الأقرب عدم الاشتراط لنا وجوه إلخ. و منها فى التهذيب حيث قال: و لا يشترط البقاء فى الصّدق. و منها فى مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٦٧ حيث قال: و لا يشترط بقاء المعنى فى صدقه.

٢- شرح الوافيه للسيد صدر الدين مخطوط، فى بحث المشتق و إليك نصّه: ثانيها (أى ثانى الأقوال) حقيقه مطلقاً إلخ، هذا هو المشهور بين المعتزله و الإماميه.

٣- ما عثرنا على هذه النسبه فى النسخه الموجوده و لعلّه كانت فى النسخ الأخرى.

٤- منيه اللبيب، مخطوط، فى بحث المشتق، و إليك نصّه: هذه المسأله الثانيه من المسائل الأربع: و هى أنّه لا يشترط فى صدق لفظ المشتق على سبيل الحقيقه بقاء المعنى المشتق منه و هو مذهب أصحابنا و المعتزله و أبى على ابن سينا خلافاً لجمهور الأشاعره.

ص: ٢٦٤

و ايستاده، و دانا) و لا-ريب أن هذه العناوين لا تصدق حقيقه إلا على المتلبس بموادها و مبادئها حال إرادته صدقها عليه، إذ الصِّدق حقيقه لا- يتحقق إلا- بكون ما يحمل هي عليه من أفرادها حقيقه و مندرجا تحتها، و لا ريب أن من انقضى عنه المبدأ بالنسبه إلى حال النسبه و إرادته صدقها عليه ليس من أفرادها- حينئذ- حقيقه، فان مفاهيمها هي المتلبس بالمبدأ، فمن انقضى عنه المبدأ لا يكون متلبسا به حال النسبه لارتفاع الوصف العنواني عنه- حينئذ- فليس من أفراد المتلبس به حينئذ.

و بالجمله: الحال في الأسماء المشتقه، كالحال في الأسماء الجوامد، من حيث وضع كل واحده منهما للمتصف بالوصف العنواني، إلا- أن الوصف العنواني في الأولى هو المبادئ و المصادر المأخوذه منها هذه، و في الثانيه هي وجوه الذوات الموضوعه لها تلك، باعتبار تلك الوجوه، كالإنسانيه لذات الإنسان، و الكلبيه لذات الكلب، و الفرسيه لذات الفرس، و هكذا، فانها لم توضع لنفس تلك الذوات لا بشرط، بل باعتبار اتصافها بهذه الأوصاف، فلذا يتتفى الأسماء عند انتفائها، مع بقاء جوهر الذوات كالكلب المستحيل ملحا أو ترابا، و هذا هو السير في تبادر المتلبس المتصف بالمبدأ من الأولى، فحينئذ، فلا يصح إطلاقها حقيقه إلا- باعتبار حال التلبس، ليكون ما أطلقت هي عليه داخلا و مندرجا في مفاهيمها، كما لا يصح إطلاق الجوامد حقيقه أيضا إلا باعتبار حال تلبس الذوات بالأوصاف العنوانيه.

و كيف كان، فلا فرق بينهما من الحيثيه المذكوره، فانه كما لا يتبادر من الكلب و الفرس و البقر و غيرها إلا (سك)، و اسب، و گاو) و ليست هي إلا- عبارته عن المتصف بالوصف العنواني، فلا- يجوز إطلاقها على من انقضى عنه هذا الوصف حقيقه، فكذلك لا يتبادر من الضارب و العالم و القائم إلا (زننده، و دانا، و نشسته) و هي لا تكون إلا عبارته عن المتصف بالضرب، أو العلم، أو القيام، فلا يصح إطلاقها حقيقه على المنقضى عنه المبدأ، إذ نحن ادّعينا التبادر المذكور من الهيئات المذكوره، مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجيه اللاحقه لبعض الموارد، فلا- يرد النقض علينا بتبادر الأعم في بعض الأمثله، كما ورد على من ادعاه في خصوص أمثله خاصه.

و سيجيء دفع تبادر الأعم في ردّ بعض الأمثله أيضا من نفس الهيئه، بل بواسطه خصوصيه لاحقه للماده، أو لمورد خاص من موارد استعمالها.

و كيف كان، فبعد حصول التبادر المذكور من نفس الهيئه ثبت وضعها

ص: ٢٦٥

لخصوص الحال في جميع الموارد، و في جميع حالاتها، لاتفاقهم ظاهرا على اتحاد الوضع فيها، كما ادعاه شيخنا الأستاذ، و سيدنا الأستاذ (دام ظلهم) فيكون المسأله من دوران الأمر بين الحقيقه و المجاز، و بين الاشتراك.

و مع التنزل عنه، فلا- ريب في اتفاقهم على اتحاد جهه الوضع في جميع الموارد على ما يظهر من كلماتهم، فراجع و هو يكفيننا فيما نطلبه.

نعم ربما يتوهم تعدد جهه الوضع من التفاصيل المتقدمه بالنظر إلى الألفاظ أو الحالات.

لكنه مدفوع أولا: بما أشرنا إليه من أنها محدثه من المتأخرين من إلقاء كل من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهه خصمه.

و ثانيا: بانحصار القول بين المتقدمين بين اثنين كل منهما نقيض الآخر مطلقا.

و ثالثا: بحصول التبادر المذكور منها في جميع الموارد على نحو سواء، مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجة اللاحقه للمورد.

و رابعا: بأن تعدد جهه الوضع بالنسبه إلى الموارد المختلفه لا يعقل مع اتحاد نفس الوضع، وقد عرفت الاتفاق على اتحاد هذا.

و خامسا: صحه سلبنا تلك الأوصاف عمن انقضى عنه المبدأ بالنسبه إلى زمان انقضائها عنه، فانه يصح أن يقال لما كان ضاربا أمس: أنه ليس بضارب الآن بمعنى سلب مطلق هذا الوصف عنه في الآن بجعل الآن ظرفا للنفي لا قييدا للنفي، حتى يقال: إن سلب المقيد لا يستلزم المطلق، و إلا أمكن العكس فيما إذا كان ضاربا الآن مع عدم اتصافه به قبل، فيقال: إنه يصح أن يقال: إنه ليس الآن ضاربا بضرب أمس، و هو مقيد، فنفية يستلزم نفي المطلق، فهو ليس ضاربا الآن بقول مطلق، مع أن صدق الضارب عليه باعتبار أمس حقيقه إجماعا، لكونه مطلقا عليه باعتبار حال التلبس.

و قد يورد على ما قلنا من صدق السلب المذكور، مع جعل الآن في المثال ظرفا للنسبه- أعنى سلب المحمول- لا قييدا للمحمول بمنع الصدق، و أنه أول الدعوى إذ القائل بعدم اشتراط بقاء المبدأ، يقول بصدق الضارب عليه الآن مع تلبسه به في الماضي.

و فيه ما لا- يخفى من الركاكه، فان القائل بعدم اشتراط البقاء يلزمه ذلك، حيث إن الموضوع له عنده هو القدر المشترك بين المتلبس بالمبدأ، و بين من انقضى عنه

ص: ٢٦٦

المبدأ، و هو من يبرز عنه المبدأ في قطعه من الزمان آخرها حال التلبس به، و نحن لما علمنا من وجداننا، و من العرف- أيضا- جواز سلب الضارب عمن انقضى عنه الضرب بعد انقضائه عنه نخطئ هذا القائل لعلمنا حينئذ باشتباه الأمر عليه، و إن لم نقدر على إلزامه بما وجدنا، حيث إنه يدعى أنى وجدت عدم جواز السلب المذكور.

و كيف كان، فلا يليق أن يتفوه بهذا الإيراد، فإننا لم ندع الاتفاق على صدق هذا السلب، حتى من هذا القائل، حتى يقال ذلك.

و قد يجاب- أيضا- بعد تسليم صدق النفي على الوجه المذكور، بأن قضيه ذلك صدق السلب في الوقت الخاص، و أقصى ما يلزم من ذلك صدق السلب على سبيل الإطلاق العام، و هو غير مناف لصدق الإيجاب كذلك، ضروره عدم تناقض المطلقين المختلفين في الكيف، و إنما يناقض المطلقة العامه الدائمه المطلقة المخالفه لها في الكيف.

و يدفعه أن المطلقين إنما لا يتناقضان في حكم العقل، لا في حكم العرف، ضروره وجدان التناقض بين قولك زيد ضارب و زيد ليس بضارب، و هو المحكم في المقام. أقول: المطلقتان العامتان لا تناقض بينهما عقلا، إذا لم تقيد كلتاهما بوقت خاص، بأن يكون كل واحده منهما مقيده و موقته بعين ما وُقتت به الأخرى و لم تكن الجهه فيهما أيضا واحده.

و أمّا إذا وقتنا بوقت، و كانت الجهه و الحيشه فيهما واحده مع اتحاد الموضوع و المحمول فيهما، كما في قولك: زيد ضارب الآن و ليس بضارب الآن، و يكون وجه السلب و جهته هي كون زيد مصداقا للمعنى الحقيقي للضارب، بأن يكون المراد أنه فرد من المعنى الحقيقي للضارب، و ليس بفرد منه، فلا ريب في تناقضهما- حينئذ- في نظر العقل، إذ ليس نقيض الشيء إلا رفعه، و لا ريب أن كل واحده من القضيتين في المثال على الوجه المذكور رافعه للأخرى عقلا.

و قول أهل الميزان: إن نقيض المطلقه العامه هي الدائمه المطلقه لا ينافي ما ذكرنا، فان غرضهم بيان نقيضها بالنقيض المتعارفه عندهم، لانحصار النقيض فيها، فانهم كثيرا ما أعرضوا عن ذكر بعض القضايا في مباحث العكوس و الأقيسه، لعدم كون ذلك البعض من القضايا المعروفه المنضبطه في تلك المباحث عندهم.

و الحاصل انه لما كان المناقض للمطلقه العامه من القضايا المعروفه المنضبطه عندهم في مبحث التناقض هي الدائمه المطلقه لا غير، فذكروا: إن نقيضها هذه- أي

ص: ٢٦٧

نقيضها- من بين تلك القضايا المعروفه.

فان قيل: إن حاصل ما ذكرت مناقضه المطلقه العامه لمثلها، و اعترفت بأن أهل الميزان بناؤهم على ذكر القضايا المتعارفه، فلم يذكروا أن نقيض المطلقه العامه قد يكون مثلها، مع أنها من القضايا المعروفه.

قلت: هذه مغالطه ظاهره، فان مرادنا: أنّ بناءهم في كل مبحث ذكر ما هو المتعارف المنضبط في هذا المبحث، و المطلقه العامه من القضايا المعروفه في مبحث تعداد القضايا، و أمّا في مبحث التناقض، فهي ليست من النقائق المنضبطه لمثلها، فان مناقضتها لمثلها في بعض الصور، بخلاف الدائمه المطلقه لكونها مناقضه لها دائما، فلذا تركوا هذه و ذكروا تلك.

فإذا ثبت ذلك، فقد ظهر فساد الجواب المذكور، فإننا قد وجدنا صحه نفى قولك: (زيد ليس بضارب الآن)، مع جعل الآن ظرفا للنسبه إذا أردت النفي، من جهه كونه من مصاديق ما وضع له هذا اللفظ، فيمتنع حينئذ عقلا صدق قولك:

(زيد ضارب الآن) على الوجه المذكور.

هذا، ثم إنه قد يذكر بعض الوجوه الأخرى للقول المختار، أعرضنا عنه حذرا من إطاله الكلام، مع عدم الحاجه إليه في المقام، لكفايه ما مر في إثبات المرام من الوجهين.

و بأولهما ظهر- أيضا- كون المشتق حقيقه فيمن يتلبس بالمبدإ، بعد حال النطق أو التلبس به قبله، إذا كان إطلاقه عليه باعتبار حال التلبس.

مضافا إلى قيام الإجماع- ظاهرا- على كونه حقيقه في حال التلبس، الشامل لهما، و إلى عدم صحه سلبه عنه في مثل: (زيد كان ضاربا أمس)، أو إنه ضارب غدا إذا أريد به إطلاقه عليه بالنسبه إلى حال التلبس، بأن يكون هو الغد و أمس.

و ربما يقال حينئذ: إن اللازم عدم صحه سلب المطلق، لا المقيد، و الذى هنا هو الثانى، و هو لا يدل على المدعى، ألا ترى أنه لا يصح السلب عن المعنى المجازى، مع اقتران اللفظ بالقرينه، كما فى (أسد يرمى) حيث أنه لا يصح سلبه عن الرجل الشجاع.

ص: ٢٤٨

و هو مدفوع: بنحو ما مر فى الجواب عن الإيراد على التمسك بصحه السلب عمن انقضى عنه المبدأ.

و توضيحه: إن ما ذكر مسلم إذا كان الغد و أمس فى المثال قيذا للمسلوب، كما فى المنقوض به، و هو قوله: (أسد يرمى)، و أما إذا كانا قيدين للسلب كما هو المراد، فلا يتم المطلوب لإطلاق المسلوب.

فبهذا كله ظهر ضعف توهم المشتق حقيقه فى حال النطق، بتوهم أن معقد الإجماع على كونه حقيقه فى الحال ذلك، كظهور ضعف توهم كونه حقيقه فى المستقبل بالنسبه إلى حال التلبس، كما مر و كيف كان، فمدار حقيقه الإطلاق و مجازيته على ما حققنا على ملاحظه حال التلبس و عدمها، سواء وافق حال النطق أو خالفه، فربما يكون الإطلاق مجازيا بالنسبه إلى حال النطق، كما إذا أطلق باعتباره مع انقضاء المبدأ، أو قبل حصوله، كما يختلف الحال أيضا فى الماضى و المستقبل بالنسبه إليه.

و إن شئت توضيح ذلك فنقول:

إطلاق المشتق باعتبار حال النطق يتصور على وجوه:

أحدها: أن يطلق و يراد به المتلبس به فى حال النطق على وجه يكون الزمان مأخوذا فى مفهوم اللفظ، على وجه الشطريه أو الشرطيه

، و هذا لا- شبهه فى مجازيته، فانه و إن أطلق باعتبار حال التلبس- إذ المفروض اتحاده مع حال النطق- إلا أنك عرفت خروج الزمان عن مفهوم المشتق، فاعتباره فى مفهوم اللفظ موجب لمجازيته.

ثانيها: أن يطلق و يراد به المتلبس به فى حال النطق

، مع اتحاده مع حال التلبس، من غير أن يؤخذ الزمان قيذا فى مفهوم اللفظ بأحد الوجهين المذكورين.

و الفرق بين حال التلبس- بقول مطلق- و هذا الإطلاق واضح، إذ المعتبر فى الأول مجرد التلبس، و فى الثانى التلبس المخصوص الحاصل فى حال النطق، و لا ملازمه بين هذا و أخذ الزمان فى مفهوم اللفظ، فان المدلول هو التلبس الحاصل فى حال النطق، مع قطع النظر عن حصوله فيه، نظير اسم الجنس المنكر، حيث إنه

ص: ٢٤٩

موضوع للماهيته الحاضره فى الذهن، مع قطع النظر عن حضورها فيه، بخلاف علم الجنس، فانه موضوع لها بلحاظ حضورها فيه.

و كيف كان، فهذا الإطلاق لا شبهه في كونه حقيقه لكونه إطلاقاً في حال التلبس.

ثالثها: أن يراد به المتلبس بالمبدأ في حال النطق، على وجه يراد بالمشقق مجرد المتلبس بالمبدأ، و أريد خصوص الحال من الخارج على حسب إطلاق الكلى على الفرد

، و لا شبهه في كون ذلك أيضاً حقيقه، لكنه حقيقه خارج عن إطلاق المشتق في حال النطق.

و كيف كان، فهذا التشقيق و التفصيل ظهر أن حال النطق لم يقع مورداً للوفاق، حسب ما عرفت أن مدار الحقيقه في بعض هذه الأقسام- و هو الثاني و الثالث- كون الإطلاق واقعا في حال التلبس، و ظهر ضعف ما ذكره بعض المحققين (١) في تعليقاته على المعالم، أن إطلاق المشتق باعتبار حال النطق حقيقه في الجملة فإنه إما نفس الموضوع له أو مندرج فيه.

و أما إطلاق المشتق - باعتبار الماضي - بالنسبه إلى حال النطق، فهو أيضا يتصور على وجوه:

أحدها: أن يطلق و يراد به المتلبس بالمبدأ في الماضي المنقضى في الحال، على أن يكون الزمان مأخوذاً في مفهوم اللفظ بأحد الوجهين المتقدمين

، و لا- إشكال في مجازيته، لما مرّ من خروج الزمان عن مفهوم المشتق، فاعتباره فيه مستلزم لمجازيته، و لكن في محكى شرح الوافيه، وقوع الخلاف فيه، و لا ينبغي أن يصغى إليه.

ثانيها

: أن يطلق و يراد به المتلبس بالمبدأ في الماضي، مع انقضائه عنه في الحال، بعلاقه ما كان، و لا ريب في كونه مجازاً على جميع الأقوال، إلا على القول بكون المشتق حقيقه في خصوص الماضي لا غير لو ثبت، كما يظهر احتمالاً من كلمات بعض، و ينبغي أن يقطع بعدمه.

١- هدايه المسترشدين: ٧١ مبحث المشتق.

ص: ٢٧٠

و يمكن اعتبار الإطلاق على وجه لا يكون مجازاً في اللغة، بادعاء بقاء المبدأ، و اندراج ما انقضى عنه المبدأ في المتلبس به في الحال، فيكون التجوز عقلياً.

ثالثها

: أن يطلق و يراد به المتلبس به فى الماضى، بملاحظه تلبسه به فيه، من غير أن يؤخذ الزمان قيذا فى مفهومه، نظير الوجه الثانى من وجوه الحال، و لا ريب فى كونه حقيقه، حيث إنه باعتبار حال التلبس.

رابعها: أن يطلق و يراد به المتلبس بالمبدأ مع تقييد المبدأ بالماضى

، كقولك: (زيد ضارب فى أمس)، بجعل (فى أمس) قيذا للضرب المأخوذ فى الضارب، و لا خلاف فى كونه حقيقه (1) إذ التصرف وقع فى المادّه لا- الهيئه، لكن هذا يخرج عن صورته إطلاق المشتق على الماضى، بل هو إطلاق له باعتبار الحال، إذ يصير ضارب فى أمس بمنزله محمول مفرد، فيكون مفاد القضية اتصاف الموضوع بهذا المحمول المقيّد الآن، لخلوها عن الرابطة الزمانيه، لأنّ أمس - حينئذ - قيد للمحمول لا ظرف للنسبه.

و أما إطلاقه بالنسبه إلى الاستقبال بالنسبه إلى حال النطق، فيتصور أيضا على وجوه أربعة، كما فى الماضى، مع تبديل علاقه ما كان هناك بعلاقه الأول هنا، و لا- كلام ظاهرا فى مجازيه غير الأخير من الوجوه، و إطلاق نقل الإجماع فى المستقبل يعمّ الجميع، و أما الأخير، فلا ينبغى الشك فى كونه حقيقه.

و هنا قسم آخر من الإطلاق يختص به، و هو إطلاقه على المتلبس فى المستقبل بعلاقه المشارفه، و لا ريب فى مجازيته أيضا.

١- قولنا لا خلاف فى كونه حقيقه حق على تقدير صحه الاتّصاف، بمعنى أنّه لو صحّ اتصاف (زيد) الآن بالضرب، الذى صدر عنه فى أمس مثلا، فإطلاق الضارب عليه الآن حقيقه اتفاقا، لكونه مطلقا عليه بالنسبه إلى حال تلبسه بالمبدأ، غايه الأمر أنه مقيد، و هو لا يوجب الفرق، إلا أنّ الإشكال بعد فى صحه هذا الاتصاف، حيث ان معناه بالفارسيه (زيد اكون زنده الست بزذن ديروز)، و لا- أرى صحّه ذلك لما فيه من الركاكه، كما لا يخفى. و ان كان و لا بدّ فليطلق ضارب على (زيد) باعتبار تلبسه أمس، فيجعل الضارب بالأمس معرّفا الآن لزيد، كما سيأتى تصوير هذا النحو من الإطلاق، لكنه حينئذ يخرج عن صورته إطلاق المشتق مع بعد المبدأ، و كيف كان فمعنى المثال على هذا بالفارسيه (زيد زنده ديروز است) و لا ركاكه فيه. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٧١

و الفرق بينه و بين الإطلاق على المتلبس فى المستقبل باعتبار اتصافه فيه واضح.

ثم إنّا، و إن مثلنا فى الوجهين المتقدمين - أعنى التبادر و صحّه السلب - بأمثله هى من أسماء الفاعلين، لكنّها إنّما هى من باب مجرد التمثيل، و إلاّ- فهما جاريان فى جميع ما هو المتنازع فيه فى المقام، كاسمى الآله و المكان، و الصفات المشبهه، و صيغ المبالغه لتبادر المتلبس بالمبدأ فيها أيضا جدا، و صحه سلبها عمّا انقضى عنه المبدأ، كصحته عما لم يتلبس به بعد، إلا أنّ الاتصاف فيها مختلف.

فإنّه فى الأوّل بعنوان الظرفيه كالمنام، و المأمّن، و الملجأ، و المسكن، و المسجد، فإنّ معانيها المتبادره منها ما يعبر عنه بالفارسيه:

خوابگاه، و آسوده گاه، و پناهگاه، نشیمنگاه، و مسجد گاه.

و فى الثانى بعنوان الآئيه، كالميزان و المقراض و المنشار، و غير ذلك من الأمثله الموازنه لها، أو المخالفه لها فى الزنه، لمجى ء اسم الآله على غير وزن مفعال كمتقب على زنه مفعول، فإنّ معانيها المتبادره منها هى ما تقع بها هذه الأفعال.

فإن قيل: إنّ هذا التعبير يوهم أخذ الذات فى مفاهيمها، و سيجى ء بطلانه.

قلنا: ليس لنا عباره أخرى مؤديه للمقصود على ما هو عليه، لا فى لغه العرب و لا الفرس، إذ التعبير عنها ب (ترازو و أرّه) ليس عن المقصود بوجهه، فإن (أرّه و ترازو) فى الفارسيه من الأسماء الجامده، لا-الأوصاف، لكن بحسب اللب يظهر للمتأمل أنها بسيطه جداً.

و إن شئت عبرت عنها بالفارسيه (آلت ككشش، و آلت پراكنده، و آلت جدائی) فإنّها أيضا أوصاف، و عنوانات بسيطه، يعبر عن الذوات بها، لآتحادها معها فى الوجود.

و فى الثالثه بلحاظ قيام المبدأ بالذات، كما فى أسماء الفاعلين، فان معانيها المتبادره منها هكذا، كما فى الحسن و الشجاع و القبيح، فان المتبادر منها هو ما يعبر عنه بالفارسيه ب (خوب و بد و دلير) فإنّها أوصاف و عناوين للذات منتزعه عن

ص: ٢٧٢

قيام المبدأ بالذات على نحو الثبوت، كما أن مفاهيم أسماء الفاعلين وجوه منتزعه من قيام المبدأ بالذات على وجه الصّ دور، مقابل أسماء المفعولين فإنّها وجوه منتزعه عن قيام الذات على وجه الوقوع.

و أما الزّابعه: فالمعتبر فيها إنّما هو كثره الاتّصاف بالمبادئ على نحو قيامها بالذات صدورا أو ثبوتا، فإنّها تبنى من الأفعال اللّازمه و المتعديه كليهما، و إنّما لم نكتف فيها بمجرّد التلبس، بل جعلنا المدار على كثرته، لأنّ معنى (القتال و الضّراب) ما يعبر عنه بالفارسيه ب (زياد كشنده و زياد زنده) لا الاتّصاف بنفس المبادئ حال النسبه، فإنّه ربما يتحقق التلبس بها حينئذ، مع كون الإطلاق مجازيا، و هذا فيما سلب صفه كثره الاتّصاف عمّا أطلقت عليه حينئذ، و انقضت عنه، أو لم يتحقق فيه هذه الصفه بعد.

و كيف كان، فالمدار فى حقيقه إطلاقها و مجازيته، إنّما هو على تحقق الصفه المذكوره حال النسبه، و إن كان يلزمها الاتصاف بالمبدأ حينئذ أيضا، فإنّ المعنى الإضافى لا يتحقق بدون تحقق ما أضيف إليه.

ثم إنّ المعتبر فى أسماء التفضيل إنّما هو أكثره الاتّصاف بالمبدأ بالنسبه إلى اتصاف الغير به حال النسبه، و لازم ذلك أيضا كصيغ المبالغه، الاتصاف بنفس المبدأ أيضا بتقريب ما مرّ.

و توضيحه: أنّ أفضليه شى ء من شى ء- فى وصف- يلزمها تحقق ذلك الوصف فى المفضّل و المفضل عليه حال النسبه، و إلّا لم يبق موضوع للأفضليه، و عدم كفايه مجرد تحقق المبدأ فى الحال المذكور فى صدقها حقيقه و أما المعتبر فى أسماء الآله، فهو اتصاف الذات بالمبدأ بعنوان كونها آله لإيجاده بالنسبه إلى حال النسبه.

و خلاصه الكلام فى المرام: أن مدار حقيقه إطلاق المشتق إذا كان من أسماء الفاعلين، و المفعولين، و الصفات المشبهه، على تلبس ما أطلق عليه بنفس المبدأ حال النسبه، سواء حصلت له كثره الانصاف به أولا، و إذا كان من صيغ المبالغه، فالمدار على اتصاف الذات بكثره الاتصاف بالمبدأ بالنسبه إلى الحال

ص: ٢٧٣

المذكور و إن خلى عن المبدأ.

و إذا كان من اسم المكان، كما إذا كان من اسم الزمان، فالمدار على الاشتغال بالمبدأ حال النسبه، فلا يكفى حصوله قبله مع انقضائه أو بعده.

و إذا كان من أسماء الآله فالمدار على ما عرفت (١).

حجه القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ مطلقا وجوه:

الأول: ثبوت الاستعمال فى كل من المضى و الاستقبال، و الأصل صحته، لبطلان احتمال الاشتراك اللفظى، إما لأنه خلاف الأصل، أو للاتفاق على عدمه فى المقام، و دوران الأمر بين المعنوى و الحقيقه و المجاز هو وضعها- أى المشتقات- للقدر المشترك بينهما.

و فيه: أن الأصل المتصور لهذا القول فى المقام، ليس إلا أصاله عدم ملاحظه الواضع للخصوصيه، و هى معارضه بأصاله عدم ملاحظته العموم، و أصاله عدم سرايه الوضع إلى غير المتلبس، و الإنصاف: أن الأصل غير مساعد لشيء من القولين، فلا يتوهم- أيضا- أن مقتضاه ثبوت الوضع لخصوص المتلبس، بتوهم أن أحد الأصلين المذكورين يعارض ما تمسك به للقول الآخر و يبقى الآخر سليما، فينهض على إثبات القول المختار، فإن عدم سرايه الوضع لغير المتلبس لازم لعدم ملاحظه العموم، و من المعلوم أن اللازم و الملزوم لا- يكون كلاهما مجريين للأصل، بل هو جار فى الملزوم فقط، و المفروض تساقطه فى المقام، لمعارضته بأصاله عدم ملاحظه الخصوصيه.

و تخيل أنه بعد منع مانع من جريان الأصل فى الملزوم، فهو يجرى فى اللازم، فيتم المطلوب لسلامته عن المعارض، مدفوع: بأن ذلك فى الأصول المبنيه على التعبد، و أميا فى التى يكون اعتبارها مبنيه على الظن كما فى المقام فلا، إذ لا يعقل الشك فى الملزوم مع الظن باللازم، مع أنه تابعه، فتأمل.

و التحقيق: أن التعويل على هذه الأصول على فرض سلامتها فى غايه

١- قد اعتبر بعض فى أسماء الآله شأنه ما أطلقت عليه للأئمه مع إعداده لذلك، من دون اعتبار فعليتها له، و سيجىء ما فيه فى طى التنبيه الثانى من تنبيهات المسأله، فانتظر، لمحزوره عفا الله عنه.

ص: ٢٧٤

الضعف و السقوط.

أما أولاً: فلمنع كونها مفيدة للظن الذى هو مناط اعتبارها، و لو نوعاً.

و أما ثانياً: فلمنع قيام دليل على اعتبارها على تسليم إفادتها للظن، فإنّ الدليل عليه ليس إلا بناء العقلاء فى ما بينهم، و لا ريب أنّ القدر المتيقن منه إنما هو فى أصله عدم النّقل، و لا يبعد كون أصله عدم الاشتراك أيضاً كذلك، أما غيرهما فلا، بل المظنون تركهم العمل عليها.

هذا إذا أريد بالأصل استصحاب العدم.

و إن كان المراد القاعده المستفاده من الأمارات، كما يقال، أو قيل: إنّ مقتضاها كون الوضع للأعم، و هى غلبه الوضع للأعم فيما إذا ثبت الاستعمال فى كل من معنيين بينهما جامع قريب، أو بعيد، مع ثبوت الاستعمال فى نفس الجامع، أو بدونه أيضاً، على اختلاف الآراء، كما اشتهرت فى ألسنه متأخرى المتأخرين.

ففيه: أولاً: منع أصل الغلبه.

و ثانياً: منع نهوض دليل على اعتبارها فى المقام.

ثم إنه قد حكى عن بعض الأفاضل التمسك بالقاعده المذكوره على إثبات الوضع للمتلبس، قال: فى مقام الاستدلال على ما صار إليه بوجوه:

الأول: إنّ الأصل فيما إذا أطلق اللفظ على أمرين أو أمور، و كان بينهما جامع قريب قد استعمل فيه وضع اللفظ بإزاء القدر الجامع دفعا للمجاز و الاشتراك (إلى أن قال): و من الواضح، إطلاق المشتق باعتبار الماضى، و الحال، و الاستقبال، فيجب وضعه للمفهوم العرضى البسيط، انتهى.

مراده بالمفهوم البسيط هو مفهوم المتلبس.

و أنت خبير باشتباه الأمر عليه، لأنّ مقتضى دليته ثبوت الوضع للأعم من المتلبس فى الحال، الشامل له بالنسبه إلى الماضى و الاستقبال.

اللهم إلا أن يقال: باشتباه الحاكي، بأن كلام المستدل فى مقام الاستدلال على نفي أخذ شىء من الأزمنه فى مفهوم المشتق، و أن مراده بقوله:

ص: ٢٧٥

(و هو المفهوم البسيط)، هو البسيط من هذه الحيشه، فيتم كونه قدراً مشتركاً بين الثلاثه، لكن مع ملاحظه الماضى و الحال و الاستقبال، بالنسبه إلى حال النطق، بقرينه قوله: (و هو المتلبس)، إذ لا ريب أنّ مصداق المتلبس منحصر فى الحال بالنسبه إلى

التلبس و الصدق، فيكون حاصل مراده: أنه بعد الفراغ عن إثبات كون المشتق حقيقه فيمن تلبس بالمبدأ باعتبار حال التلبس ماضيا كان أو حالا أو مستقبلا، بالنسبه إلى حال النطق استدلال على خروج و عدم أخذ شىء من الأزمنه عن مفهومه، و لا يبعد ذلك.

لكن يرد عليه، منع الدليل المذكور صغرى، و كبرى، كما مر.

ثم إنه قد يقال، أو قيل: بأن مقتضى القاعده المذكوره- أعنى الغلبه- وضع المشتق لخصوص حال النطق، لغلبه الحقيقه و المجاز على الاشتراك المعنوى عند الدوران.

و فيه: أيضا ما مر صغرى، و كبرى.

هذا ما عرفت من حال الأصول الاجتهاديه المبنيه على الظن، و أما الأصول التعبدية، فلا موافقه لها كليه فى مقام العمل لأحد من القولين، و إن أمكن دعوى غلبه موافقتها للمذهب المختار.

الثانى: تبادر الأعم.

الثالث: عدم صحه سلب المشتق عن انقضى عنه المبدأ، و قد سبق ما يغنى عن الجواب عنهما.

الرابع: أنه لو كانت فى الحال خاصه، لكان إطلاق المؤمن على النائم و الغافل مجازا، و من المعلوم خلافه بالإجماع، و ضروره العرف.

و فيه: أن الإيمان هو التصديق بالجنان، و هو لا يزول بالتؤم و نحوه، لبقائه فى الخزانة قطعا، غايه الأمر عدم الالتفات إليه، و هذا واضح.

و قد أجيب عنه ببعض الوجوه أيضا لا طائل فى ذكره.

الخامس: أنه لو لم يكن موضوعا للأعم، لما صح الاستدلال بآيتى السرقة و الزنا على وجوب الحدّ على الزانى و السارق و إن انقضى عنهما المبدأ، و الملازمه

ص: ٢٧٦

ظاهره، و بطلان التالى أظهر.

و فيه: أن غايه ما ذكره، إنما هو لزوم إرادته الأعم بل خصوص إرادته من انقضى عنه المبدأ، و هو لا يقتضى ثبوت الوضع للأعم، و سيجىء (١) ما يتضح به الجواب عن الدليل مستقصى فانتظر.

حجه مشترطى البقاء فيما إذا كان المبدأ مما يمكن بقاؤه دون غيره: أنه لو اعتبر البقاء مطلقا، لما كان للمتكلم و المخبر و الماشى

و المتحرك و نحوها، حقيقه، التالى باطل بالضروره، فكذا المقدم.

بيان الملازمه: أنّ مبادئها مركبه من أجزاء يمتنع اجتماعها فى الوجود.

و فيه: أنّ البقاء يختلف باختلاف المواد، فإنه فى المبادئ الملكه، البقاء عباره عن بقاء نفس المبدأ بالدقه العقليه، و فى غيرها يصدق حقيقه عند العرف على مجرد التشاغل بالمبدأ مع عدم الفراغ منه.

و كيف كان، فالتلبس المعترف فى الأسماء المشتقه هو المعترف فى الأفعال، فالتلبس فى كل اسم مشتق على نحو ما اعتبر فى الفعل المتحد معه فى ماده، فكما أنّ (يضرب زيد) لا يصدق حقيقه إلا فيما إذا كان مشتغلا و متلبسا بالضرب حقيقه، لا تسامحا، فكذلك (زيد ضارب) و كما أنّ يتكلم أو يمشى يصدقان حقيقه على من لم يفرغ، و لم يعرض عن التكلم و المشى، فكذلك متكلم و ماشى.

حجه القول: بأنه حقيقه فى الماضى إذا كان الاتّصاف أكثرى، و يعتبر البقاء فى غيره:

أنهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من غير قرينه، كما فى لفظ الكاتب، و الخياط، و القارئ و المتعلم، و غيرها.

و فيه: أنّ الملحوظ فى الأمثله المذكوره و أمثالها إنما هو التلبس بملكات مبادئها، لا نفس المبادئ، حتى يدفع بما ذكر، و لا ريب أنها لا تصدق على من انقضى عنه تلك الملكات جدّاً.

١- يجىء، ذلك فى أوائل التنبيه الأول من تنبيهات المسأله. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٧٧

و كيف كان، فالتصرف فى تلك الأمثله وقع فى ماده لا الهيئه، و محلّ البحث هو الثانيه.

هذا، مع أنّ دليله يقتضى نقيض مدّعا، إذ لا ريب أنه على تقدير الوضع للقدر المشترك لا بد من نصب قرينه مفهمه لإرادته خصوص من انقضى عنه المبدأ، كما فرض التجرد عن القرينه فى تلك الحال، فعدم نصب القرينه- حينئذ على ما قرره- يقتضى الوضع لخصوص الماضى، و هو كما ترى.

حجه القول باعتبار البقاء فى المشتقات المأخوذه على سبيل اللزوم دون غيرها، التبادر الحاصل بملاحظه استقرار موارد الاستعمالات الجارية بين العرف

، فإنّ المتبادر من مثل: الحسن و القبيح و الأبيض و الأسود، و أمثالها، كالتائم و المستيقظ، هو المتلبس بتلك المبادئ فى حال النسبه، فىكون إطلاقها على غيره مجازا، بخلاف مثل القائل و الضارب و المضروب، و المهدي إليه، و الممرور به، و أمثال ذلك، فإنّ المتبادر منها الأعم الشامل للماضى أيضا، فهذان التبادران يكشفان عن أنّ هذه الهيئات لها وضعان نوعيان بالنسبه إلى تلك الطائفتين من المواد، و ان كانت الصيغه واحده، و الموضوع فى أحدهما هو الأول، و فى الثانى هو الثانى.

و جوابه: قد علم مما حققنا سابقا، من تبادل المتلبس بالمبدأ حال النسبه مطلقا، مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجيه، و صحه سلب المشتق عن انقضى عنه المبدأ كذلك.

و لعلّ منشأ اشتباه الأمر على المستدل أنّه كثيرا يطلقون المشتقات على الذوات في الحال، بمعنى أن ظرف النسبه حال النطق مع مضى المبدأ عنه حينئذ، كما في موارد النداء بتلك العناوين، كأن تدعو زيدا بقولك: يا ضارب عمرو، و يا مضروب بشر، و يا قاتل بكر، و منه قولك في مقام السؤال من أحد المعصومين عليهم السلام، كنداء عليّ عليه السلام بقولك: يا قانع الباب، يا هازم الأحزاب، و يا بائنا على فراش رسول الله صلى الله عليه و آله، و منه قولك في مقام نداء الحسين عليه السلام تندبا: يا قتيلا بكر بلاء، و يا مسلوب العمامه و الرداء،

ص: ٢٧٨

و هكذا، و سيجي ء دفع هذا التوهم، و بيان أنّ المستعمل فيه اللفظ في كافه تلك الأمثله إنما هو الذات باعتبار حال التلبس.

و أما القول السادس: أعني إيكال كلّ لفظ من الألفاظ إلى فهم العرف.

و المتبادر منه عندهم، فلم ينقل عنه فيما رأيت حجه، و لازمه الترام شخصيه أوضاع المشتقات، بأن يكون كلّ هيئه من هيئاتها مع كل ماده لها وضع مستقل، و إلاّ لم يعقل إيكال كلّ لفظ، و لعلّه [لا] قائل بهذا، و قد عرفت ظهور الاتفاق، بل الاتفاق على عدمه.

تنبيهات

الأول

: قد حققنا وضع المشتق للمتلبس بالمبدأ، و أنّ إطلاقه إنّما يكون حقيقه إذا كان باعتبار حال التلبس، فيكون إطلاقه على من انقضى عنه المبدأ، كإطلاقه على من لم يتلبس به بعد مجازا.

لكن ربّما يستشكل بإطلاقه على من انقضى عنه المبدأ كثيرا- غايه الكثره- بحيث يبعد كون تلك الإطلاقات بأسرها مجازيه، كما في موارد النداء، أي موارد وقوع المشتق منادى، و في موارد وقوعه معرّفا للذات، كقولك: هذا قاتل عمرو، أو هو ضارب بكر، و أنت معطى المال، و أمثال ذلك، و في موارد الاستفهام، كقولك: أ أنت ضارب زيد؟ أو معطى عمرو درهما؟ و نحوهما، إذ لا- يخفى أنّ حال النسبه في تلك الأمثله إنّما هو حال النطق، مع أنّ حال التلبس قبل ذلك، لانقضاء المبدأ عن الذوات المطلق عليها المشتق في تلك الموارد جدّا.

لكنّه مدفوع: بأنّ المشتق في تلك الموارد غالبا لم يطلق إلاّ على المتلبس بالمبدأ، لا المنقضى عنه المبدأ.

أمّا في موارد النداء، فلا يخفى أنّ المقصود بالنداء هو الشخص المتلبس بالمبدأ، لا المجرد عنه، و أنّ اللفظ قد أطلق عليه باعتبار حال التلبس، إلاّ- أنّه لمّا علم من الخارج اتحاد هذا الشخص المجرد الآن عن المبدأ للمتلبس به من قبل، العدى هو المقصود

بالتداء، فيصير هذا منشأ لتوهم إطلاقه على هذا الشخص الموجود الآن، فيقال: إنه أطلق على من انقضى عنه المبدأ، مثلا قولنا: (يا قالع الباب، و يا

ص: ٢٧٩

هازم الأحزاب)، مریدین به أمير المؤمنين عليه السلام، بمنزله قولك: (أدعوك أيها الذي هو قالع الباب في ذلك الزمان، و هازم الأحزاب كذلك)، بجعل الزمان المذكور ظرفا للنسبه، فيكون من قبيل (ضارب أمس)، فإن الأوصاف الواقعة مناداه تنحل إلى مفاد موصول صلته هذا الوصف، و يكون ذلك الوصف محمولا على العائد لا الموصول.

نعم، لما كان المعبر حضور المنادى، إذ النداء من مقوله الخطاب مع الحاضر، فلا بد في تلك الموارد من التصرف بوجه آخر، ليصح وقوع ذلك الشخص المتلبس بالمبدأ من قبل. المتحد للموجود الآن منادى، بأن يفرض حاضرا، بمعنى تنزيل وقت التلبس بمنزله حال النطق، فيلزمه حضور المتلبس حينئذ حكما، أو أن يفرض المنادى (بالكسر) نفسه حاضرا في ذلك الزمان.

و من هنا يكون إطلاقه في موارد النداء مع عدم تلبس الذات بالمبدأ بعد حقيقه أيضا، فيما إذا كان تلبسها به بعد مقطوعا به، كقولنا: (يا قائما بالقسط، و يا حاكما بين العباد، و يا شديد العقاب)، و أمثال ذلك مریدین بها الله تعالى، مع أنه تعالى، الآن ليس متلبسا بتلك المبادئ، مع أن إطلاقه على من لم يتلبس به بعد مجاز اتفاقا.

فان الوجه في ذلك أيضا، أن يفرضه سبحانه تعالى باعتبار اتصافه بتلك الأوصاف في يوم القيامة مغايرا له سبحانه تعالى باعتبار عدم اتصافه بها بعد، فندعوه تعالى بالاعتبار الأول، فيكون المقصود بالنداء و المراد باللفظ، هو القائم بالقسط في ذلك الزمان، لا- الآن، فيكون إطلاقه باعتبار حال التلبس، و لأجل ذلك يطلق الأسماء الجوامد في موارد النداء و غيرها، مع أن الشخص لا يصدق عليه الآن هذا الاسم حقيقه، كقولك: (هذه زوجه زيد، أو زوجه عمرو) بعد طلاقها مع أن الأسماء الجوامد لا خلاف فيها ظاهرا في اعتبار حصول الوصف العنواني لما يطلق عليه بالنسبه إلى حال النسبه.

و أمّا في موارد وقوعه معرّفا: فالأمر فيها أوضح، فإنه باعتبار قيامه بالذات الحاضره بالنسبه إلى الماضي جعل معرّفا لها الآن، باعتبار اتحاد هذه الذات الآن

ص: ٢٨٠

لها في الماضي، فقولك: (هذا ضارب زيد) بمنزله (هذا هو ضارب زيد أمس) بجعل أمس ظرفا للنسبه، فأنت فرضت هذه الذات المشار إليها ذاتين متغايرتين بالاعتبار، إحداها محموله على الأخرى فإن المحمول هي الذات المتلبسه بالمبدأ أمس، و الموضوع هي الحاضره، حملت الأولى على الثانيه لاتحادها معها، فصارت معرّفه لها لذلك فيكون معنى المثال المذكور بالفارسيه (اين آنست كه زننده زيد بود).

و أمّا في موارد الاستفهام: فالأمر أجلى من سابقه، فإنّ السائل بعد ما فرض شخصا متلبسا بالمبدأ في الزمان الماضي، يسأل عن اتحاد هذه الذات الحاضره مع تلك، فقولك: (أ أنت ضارب زيد) معناه بالفارسيه (آيا تو آنكسى كه زننده زيد بود پیش؟).

و كيف كان، فالمشتق في موارد التعريف والاستفهام، مع انقضاء المبدأ حال الإطلاق لم يطلق إلا على المتلبس، إلا أنه جعل المتلبس معرّفًا للمجرد عن المبدأ في الأولى، و مسؤلًا عن اتّحاده معه في الثانية، فلذا قد يقع معرّفًا له، أو مسؤلًا عن الاتّحاد معه، فيما إذا لم يتلبس به بعد، إذا كان تلبس هذه الذات بعد مقطوعا به في الأول، و تلبس ذات ما مردّده بين هذه الذات و غيرها في الثاني، مع أنّ إطلاقه على من لم يتلبس بعد مجاز اتفاقا، كما عرفت و سمعت مرارا.

و أمّا في موارد النداء: فالغالب إطلاقه على المتلبس على الوجه الذي قرّناه، و لا ضمير في إطلاقه في بعض الموارد على غير المتلبس، بعلاقة ما كان، فيما إذا كان قد انقضى عنه المبدأ، أو بعلاقة الأول أو المشارفه، فيما إذا لم يتلبس بعد، لقله مورده، فلا يلزم منه الاستبعاد المذكور.

مع أنّه يمكن أيضا تصوير إطلاقه على غير المتلبس على وجه الحقيقة بنحو آخر، بحيث لا يلزم منه المجازية في اللغه، و هو أن يدعى كون المنقضى عنه المبدأ، أو الذي لم يتلبس به بعد متلبسا به الآن، فيطلق عليه المشتق بعد هذا التصرف، فيكون التجوّز حينئذ عقليا، و هذا هو معنى المجازية في التلبس فقط.

و بالجملة: نحن لا ندعى كون الإطلاق على الوجوه المذكوره موافقا

ص: ٢٨١

للظاهر، بل نسلم كونه مخالفا له من الوجوه الأخرى فإنّ فرض ذات واحده اثنتين، أو ادعاء فرديّه ما ليس بفرد، مخالف للظاهر يقينا، و إن لم يكن مخالفا لظاهر المشتق، إلا أنّ القرينه قائمه في الموارد المذكوره، في بعضها غالبا، كما في موارد النداء، و في بعضها دائما، كما في الأخيرتين على ارتكاب نوع من وجوه خلاف الظاهر، موجب لحقيقه إطلاق المشتق بعده، فافهم.

الثاني

: بعد ما ثبت كون المشتق حقيقه في المتلبس بالمبدأ حال تلبسه به بالتقريب الذي تقدّم، فلا بدّ من حمله عليه في كلّ مورد لم يتم قرينه لفظيه أو عقليه على خلافه، كما في الحكم بوجوب قتل القاتل، أو إقامه الحدّ على السارق و الزّاني، و نحوهما ممّا لا يمكن ترتّب الحكم عليه حال قيام المبدأ بالذات، من جهة عدم استقرار المبدأ بها بقدر فعل القتل أو الحدّ قطعاً، فإنّ القاتل قبل تحقّق القتل منه و لو كان مشتغلا بالجزء الأخير من مقدّماته لا يكون قاتلا قطعاً، و بعد تحقّق هذا الجزء الأخير، فلا ريب في تحقّقه معه، و لا ريب في انقضائه حينئذ بمجرد تحقّقه، فلا يبقى لموضوع الحدّ أو القتل، لو علّقنا على قيام المبدأ بالقاتل و السّارق وجود، فلا يمكن امتثال هذا الحكم، فحينئذ فالعقل حاكم بكون المراد خلاف الظاهر يقينا، و إلاّ لغا الحكم، فلذا يتمسكون بآيتي الزّنا، و السرقة على وجوب الحدّ على من انقضى عنه الزّنا و السرقة.

و كيف كان، فهذا ممّا لا إشكال فيه و إنّما الكلام في كيفية الاستعمال، و أنه هل وقع التصرف في الماده في هذه الموارد، أو الهيئه، و هذا و إن لم يكن فيه فائده مهمه، إلاّ أنّه لا بأس به و التّعرض له في الجملة:

فنقول: قد قيل أو يقال: إنّ التصرف فيها في الماده، لا الهيئه، بمعنى أنّها عارضه عليها بعد تقييدها بالزّمان الماضي، فيقال: إنّ

المراد بالقاتل مثلا- إذا أطلق على من انقضى عنه المبدأ، كما في الآية هو المتلبس الآن بالقتل الواقع أمس، فلا يلزم مجاز في الهيئه.

لكن فيه ما لا يخفى من الركاكه كما أشير إليه آنفا.

و يمكن أن يقال: إن إرادته المعنى من اللفظ شيء، والحكم على هذا

ص: ٢٨٢

المعنى شيء آخر، فيمكن أن يراد من الزاني والقاتل -مثلا- معناهما الحقيقي، وهو الموصوف بهما، ويحكم عليه بوجوب الحد، أو القتل مع تقييد ظرف الامتثال بحال انقضاء المبدأ.

لكن فيه: أنه مستلزم للتكليف بغير المقدور، و موجب لإعادة ما هو المحذور، ضروره عدم إمكان هذا المعنى بعد انقضاء المبدأ، إذ المفروض قوامه بقيام المبدأ، فكيف يعقل بقاؤه بعد انقضائه.

والذي يقتضيه التحقيق: أن يوجه إطلاق المشتق في المفروض، بحيث لا يستلزم المحذور المذكور، بأنه مستعمل في المتلبس بالمبدأ حال تلبسه به، لكن الحكم لم يتعلّق بالذات المطلق هو عليها بهذا العنوان، حتى يكون الموضوع حقيقه هو هذا العنوان، فيعود المحذور، بل علق على الذات بشرط حصول الاتصاف لها بالعنوان المذكور، مع عدم اعتبار بقاء الاتصاف، فيكون موضوع الحكم هو الذات لا العنوان، أو هي مقيده به، ويكون التكتة في تعليق الحكم على العنوان المذكور في الظاهر، مع أن موضوعه هي الذات واقعا، تعريف الذات التي هي موضوع لهذا الحكم بهذا العنوان، مع التنبية على مدخلية هذا العنوان في ثبوت الحكم المذكور و لو بنحو السببية في الوجود، فإن تعليق الحكم على الوصف مشعر بسببية هذا الوصف وجودا لا محاله (١). و إنما الخلاف في أنه يفيد السببية في جانب العدم، بأن

١- و من هنا ظهر جواب آخر عن القائلين بكون المشتق حقيقه في الأعم من حال التلبس الشامل للماضي في احتجاجهم، بأنه لو لا ذلك لما صحّ التمسك بآتي الزنا والسرقة على وجوب الحد على من انقضى عنه المبدأ. و ملخص الجواب أن هذا يرد على تقدير كون العنوان قيّدا لموضوع الحكم و واسطه في العروض، و الأمر ليس كذلك، فإنّ العنوان عله الثبوت و المفروض إنما هو الذات باقيه بعد زوال العنوان. و قد يقرّر هذا الاستدلال بنحو آخر، و هو أنه لو لا ذلك لما صحّ الاستدلال بالآيتين على وجوب حدّ الزاني و السارق مطلقا، لانصرافهما إذن بمقتضى الوضع إلى من تلبس بالزني و السرقة حال نزول الآية، فلا يندرج غيرهم فيها، و التالي باطل، و هذا التقريب مبنّى على حمل المشتق في الآيتين على حال النطق. و الجواب عنه أولا: أنّ المراد بالمشتق إذا وقع محكوما عليه كما في الآيتين المتلبس بالمبدأ مع قطع النظر عن حصوله في أحد الأزمنة، فيعم الأفراد المتحققه في الماضي و الحال و المقدّره. و ثانيا: أنّ ذلك لو تمّ لدلّ على بطلان الوضع باعتبار حال النطق، و لا يلزم منه الوضع للأعم، لثبوت الواسطه، و هي ما اخترنا من وضعه باعتبار حال التلبس. و ثالثا: أنّ الاستدلال بالآيتين على ثبوت الحكم لمطلق الزاني و السارق [يتوقف] على وضع اللفظ للأعم، لجواز أن يكون نظرهم في ذلك إلى إثبات الحكم لمن تلبس بالمبدأ حال نزول الآيةين بهما و لغيرهم بأصالة الاشتراك في الحكم الجمع عليه، كما هو الشأن في استدلالهم بمطلق الخطابات الشفاهيه على

ثبوت الحكم لعامة المكلفين. و رابعا: أنّ هذا على فرض تماميته يدلّ على إرادته الأعم من الآيتين، و هي تستلزم وضع اللفظ له، لكونها أعمّ من الحقيقة. لمحّره عفا الله عنه.

ص: ٢٨٣

يفيد انتفاء هذا الحكم بانتفاء الوصف أولا.

و إيراد ما هو شرط للحكم واقعا بصوره موضوع الحكم و عنوانه شائع كشروع عكسه، و هو إيراد ما هو موضوع و عنوان للحكم واقعا بصوره الشرط، و هذا هو الشرط العدى يقال: إنّ لتحقيق الموضوع، فيحكمون بعدم المفهوم له لذلك، فعلى هذا، يصير معنى قوله تعالى (الزانية و الزانى فاجلدوا كلّ واحد منهما). (١).

- و الله أعلم- أنّه إن زنت امرأه أو زنى رجل فاجلدوهما، و لا- ريب أنّ هذين الموضوعين، أعنى الزجل و المرأه باقيا بعد انقضاء المبدأ عنهما.

لكن لا- يخفى أنّ هذا التوجيه كسابقه إنّما يوجب إطلاق المشتق على الحقيقة، و عدم خلاف ظاهر فى هيئته، لكن لا بدّ من التزام خلاف الظاهر بوجه آخر، فإنّ ظاهر تعليق الحكم على شىء، كون ذلك الشىء هو الموضوع لهذا الحكم على ما هما عليه من الإطلاق و التقييد، فإرادته تعليقه على غيره واقعا- كما فى التوجيه الأخير- أو تقييده واقعا، مع أنّه مطلق فى الظاهر- كما فى الأول- أو تقييد الحكم فى الواقع مع أنّه مطلق فى الظاهر، كلّها خلاف الظاهر، فلذا نفينا الفائده من التعرّض له.

ثمّ إنّ ربما يتصرّف فى الموارد المذكوره فى الهيئه، كما فى مجاز المشارفه، فيقال: (زيد غريق) مع أنّه بعد لم يغرق، فيستعمل اللفظ و يراد به غير المتلبس لإشرافه على التلبس، و كما فى صورته استعماله فيمن لم يتلبس بعد بالمبدأ بعلاقه الأول إلى التلبس.

و الفرق بينهما أنّ العلاقه فى الثانى إنّما هى بحسب قرب الزمان، و فى الأوّل بملاحظه الذات نفسها، بمعنى أنّه يلاحظ الذات اثنتين باعتبار حالتين، فيستعمل

١- التور: ٢.

ص: ٢٨٤

اللفظ فى إحداهما لمشابهتها بالأخرى، كما فى قوله تعالى (إنى أرانى أعصر خمرا) (١) و كما إذا استعمل فى غير المتلبس بعلاقه ما كان، و العلاقه فيه أيضا إنّما هى بملاحظه الذات على نحو ما عرفت.

هذا كلّه إذا لم يكن على وجه الادعاء و التنزيل، و إلا فلا يكون مجازا فى الكلمه، كما لا يخفى.

و الظاهر أنّ أكثر الاستعمالات العرفيه الغير المنطبقه على المشتقات من حيث أوضاعها النوعيه فى الظاهر، إمّا لانقضاء المبدأ عما أطلقت عليه، أو عدم تلبسه به بعد بالنسبه إلى حال النسبه مبتيه:

إمّا على وجه جعل المشتق معرّفًا لهذه الذات المجردة عن المبدأ باعتبار ثبوته لها من قبل، أو بعد ذلك، مع تيقن ثبوته لها، مع إطلاقه على الذات المتلبّسه به حال النسبه، و جعله لاّتحادها مع هذه الذات معرّفًا لتلك.

و هذا على قسمين بحسب الموارد:

أحدهما: أن يراد به تعريف الذات من حيث هي، من غير اعتبار كونها محكوما عليها بحكم، كما مرّ أمثله في التّنبيه السابق كقولك (هذا ضارب زيد، أو هو قاتل عمرو).

و ثانيهما: أن يراد به تعريف الذات باعتبار كونها محكوما عليها بحكم، كما تقول: (جاءني ضارب زيد) مريدا به المتلبّس بالضرب قبل، المتّحد لهذا الجائي من حيث الذات، فتجعله بذلك الاعتبار معرّفًا لهذه الذات المحكوم عليها بالمجىء، أو تقول: (اضرب قاتل عمرو) قاصدا ضرب الذات الموجوده الآن المنقضى عنها القتل، لكن علّقت الحكم على هذا العنوان في الظاهر مريدا به المتلبّس به حال تلبّسه به لنكته التعريف، أى تعريف الذات المحكوم عليها الآن بالضرب، أو لنكته الإشعار بمدخلية هذا العنوان لوجوب الضرب أيضا، إذا كان سبب أمرك بضربه كونه قاتلا لعمرو، كما وجّهنا الآيه المتقدمه به، كما عرفت.

و مثل ذلك يجرى في المنادى أيضا، سيّما في موارد التّذب كقولك (يا

١- يوسف: ٣٦.

ص: ٢٨٥

معطى الفقراء) مريدا بالتّداء حقيقه هذا الشّخص المنقضى عنه الإعطاء حال التّداء، و إنّما ناديته بهذا العنوان تنبيها على أنه هو الذى كان يعطى الفقراء، و الآن صار فقيرا مثلا، مع إرادته الذات المتلبّسه بالإعطاء فى ذلك الزّمان من هذا الوصف، و جعله بهذا الاعتبار معرّفًا لمن تدعوه، لاّتحاده مع تلك الذات المتلبّسه بما ذكر فى ذلك الزّمان.

و إمّا على التّنزيل و الادّعاء.

و إمّا على تصرّف فى المادّه، كما فى موارد استعمالها فى ملكات مبادئها، كالكاتب، و الشّاعر و الفقيه، و أمثالها ممّا يراد بها التّلبّس بملكه المبدأ، لا بنفسه، أو فيمن أخذ مبادئها حرفه، و صنعه، كالبناء و النّساج و الكاتب، و أمثالها، إذا أطلقت على هذا الوجه، و كما فى استعمال البقال و التّمار، و أمثالهما من المشتقات المأخوذه من أسماء الدّوات فى مزاوله مع البقل و التّم، إلى غير ذلك ممّا يعرف و جوه التّصرف فيها حسب موارد استعمالها، فإنّ أسماء الآله إذا أطلقت و لم يرد بها المتلبّس بالآليه حال النسبه، كالمقراض لغير المتلبس باليه القرض حال النسبه، فلا بدّ أن يكون التّصرف فيها بنحو آخر، كأن يقال: إنّها مستعمله فيما له شأنه الآليه مع إعداده لذلك أو بدونه.

و قد جعل بعض المتأخّرين المدار فى صدق أسماء الآله حقيقه على شأنه الآليه مع الإعداد لها، بمعنى أنّه جعل معناها المتلبّس بشأنيه كونه آله لإيجاد المبدأ مع كونه معدّا للآليه، فيعتبر فى صدقها حقيقه على ما أطلقت عليه من تحقّق هذين الشّأنيه، و

الإعداد فيه حال النسبه، و على هذا فإطلاقها على هذا الوجه ليس من وجوه التصرف فيها، و إنما يكون من ذلك- بناء على ما اخترنا- من أنّ المعبر فيها التلبس بالآليه فعلا (1).

لكن هذا القول ليس بجيد، كما لا يخفى، إذ ليس المتبادر من نفس تلك

١- و على ما اخترنا من اعتبار التلبس في أسماء الآله بالآليه حال النسبه، فلا يصدق على ماله شأنه ذلك مع عدم تلبسه به حينئذ، و يصدق عليه على القول الآخر، و أمّا بالنسبه إلى ما لا يكون له الصي لاحتية لذلك حال النسبه، كإطلاق الميزان مثلا على قطع منتشرة من الخشب و الحديد مع كونها ميزانا قبل، أو سيصير ميزانا، فالإطلاق مجازي على القولين، لمحرره عفا الله عنه.

ص: ٢٨٦

الهيئات عرفا، مع قطع النظر عن خصوص بعض الموارد، إلا المتلبس باليه إيجاد المبدأ حال النسبه، فيكشف ذلك أنّ المعبر في وضعها لغه ذلك، فحينئذ لو كان مفاد تلك الهيئات في بعض الموارد غير منطبق على ذلك، فهو إمّا لأجل قرينه متحققه في خصوص المورد، و إمّا لأجل حدوث نقل و وضع طار بسبب غلبه استعمال العرف لها في المورد الخاص في المعنى المخالف لما ذكرنا، كما هو ليس ببعيد فيها بالنسبه إلى مادّه الوزن، و الثقل، و الثقب و النشر، كالميزان و المثقال و المثقب و المنشار، فإنّ المتبادر منها عرفا هو ما يصلح لآليه إيجاد هذه المبادئ مع كونه معدّا لذلك و إن لم يتلبس بالآليه فعلا.

و الكاشف عن كون هذا التبادر من نفس اللفظ عدم صحه سلب تلك الألفاظ عما له شأنه الآليه مع إعداده لها، و ان لم يكن متلبسا بها حال النسبه، و صحه سلبها عما له شأنه ذلك مع عدم إعداده له، بل الظاهر منها كما يظهر للمتأمل هي الذوات المعدّه لما ذكر، من دون التفات إلى عنوان كونها آلات، فإنّ المتبادر منها، ما يعبر عنه بالفارسيه، ب (ترازو، و مته، و أره) فهي على هذا كأسماء الجوامد الموضوعه للذوات، فيخرج عن كونها أوصافا بالمره، فإنّ الدال حينئذ هو أمر واحد، و هو المركب من الهيئه و الماده المخصوصه، فيكون وضعها حينئذ شخصيا.

و لعلّ منشأ تخيل البعض ملاحظه بعض الأمثله الخاصه المقرونه بالقرائن المفيده لما زعم، أو المنقوله إليه.

و كيف كان، فقد عرفت وجه التصرف في أسماء الآله بناء على المذهب المختار فيها.

و يقرب منه وجه التصرف في أسماء المكان، فإنّه أيضا إطلاقها على غير المتلبس بظرفيه المبدأ حال النسبه باعتبار صلاحيه الظرفيه لذلك.

و كيف ما كان، فإن شئت توضيح الكلام فيما ذكرنا فنقول:

إنّه لا ريب أنّ مبادئ المشتقات مختلفه، فقد يكون المبدأ فيها وصفا، كالأبيض و الأسود و نحوهما، و قد يكون قولاً كالمتكلم و المخبر، و قد يكون فعلا

ص: ٢٨٧

صدوريًا متعديًا إلى الغير، كالضارب و الناصر و القاتل و نحوها، و قد يكون ثبوتيا غير متعدّ إلى الغير، كالقائم و القاعد و المضطجع، و المستلقى و نحوها، و يعبر عن الجميع بالحال، و قد يكون ملكه، كالعادل و المجتهد و نحوهما، إذا أريد التلبس بملكه الاقتدار على مبادئها، و قد يكون حرفه و صنعه على أنحاء خاصه، كالبناء و الكاتب و النّساج، و نحوها من المشتقات المأخوذه من المصادر من أسماء الفاعلين، و صيغ المبالغه، إذا أريد بالأولى التلبس بمبادئها بعنوان أخذها حرفه، و بالثانيه التلبس بمبادئها بعنوان كثره أخذها حرفه، لا مجرد التلبس بأخذها حرفه لا بشرط، و إلا فيلزم التصرف في الهيئه المفيده لكثرة التلبس، لكونها حينئذ لمجرد الوصف، كما هو الغالب في استعمال أسماء الحرف التي على هذا الوزن عرفا، سواء كانت مأخوذه من المصادر كالنّساج و البناء، حيث إنّ الغالب استعمالها فيمن تلبس بأخذ مبادئها حرفه من دون اعتبار الكثره، أو من أسماء الذّوات كالبقال و العطار و التراب و الزبال، حيث إنّ الغالب عرفا في استعمالها أيضا إرادته التلبس بأخذ بيع تلك الذّوات، أو نقلها حرفه، بل الظاهر هجر تلك الهيئه، أعنى زنه فعّال عرفا عن معناها الأصلي، و نقلها إلى مجرد المعنى الوصفى المجرد عن الكثره، فيما إذا أريد بالمبدإ الحرفه، مصدرا كان، أو اسم ذات، كما لا-يبعد دعوى طروء الوضع عليها عرفا بواسطه غلبه الاستعمال للتلبس بأخذ المبدأ حرفه فيما إذا كان المبدأ من أسماء الذّوات، بحيث يكون استعمالها حينئذ في التلبس على وجه الحال، بأن يراد التلبس ببيع هذه الذّوات مجازا محتاجا في الانفهام إلى القرينه الصارفه.

و لا يبعد دعوى ذلك أيضا في بعض أمثلتها المأخوذه من المصادر، كالنّساج و البناء و الخراط و الغسال و نحوها.

و كيف كان، فكلامنا الآن مع الغصّ عن ذلك كلّه، فتأمل (1) أو من

١- وجه التأمل أنّه يمكن نقل المادة في الصورتين في ضمن تلك الهيئه إلى الحرفه، لغلبه استعمالها فيها في ضمن الهيئه، فالهيئه على ما استظهرنا إنما هي منقوله إلى مجرد التلبس بالمبدإ إلى التلبس بمعنى خاص. هذا مع إمكان نقل المجموع من الهيئه و المادّه إلى التلبس بمعنى خاصّ، فتأمل لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٨٨

أسماء الذّوات (1)، كاللّابن و الثامر، و نحوهما من أسماء الفاعلين المأخوذه منها، و كالبقال و العطار، و نحوهما ممّا مرّ من صيغ المبالغه المأخوذه منها إذا أريد بها كلّها، التلبس بأخذ بيع تلك الأعيان حرفه، و قد عرفت ما في الثانيه.

و أمّا الأولى، أعنى أسماء الفاعلين المأخوذه من أسماء الذّوات، فلا تصرّف من العرف في هيئتها أصلا، و الغالب استعمالها في التلبس الحالى، أعنى إرادته مجرد التلبس مع تلك الأعيان، و هذا هو الظاهر المتبادر منها عرفا، فيكون أخذ مبادئها حرفه خلاف الظاهر المحتاج إلى القرينه الصّارفه عما ذكر، لكنّه لا يوجب التصرف في الهيئه، فإنّها لمجرد التلبس بالمبدإ بمعناه و لو مجازا، و هذا باق على جميع التقادير.

و قد يجتمع في المبدأ الواحد الوجوه الثلاثه، أعنى الحال و الملكه و الحرفه، بمعنى أنّه يصلح لإرادته التلبس بكل واحد من تلك الوجوه، كما في الكاتب و القارئ و المدرّس و أمثالها، أو الاثنان منها، كما في العالم و الفقيه و المجتهد و نحوها، لصلاحيّتها لإرادته التلبس الحالى، و التلبس بملكه الاقتدار على مبادئها، و من المعلوم عدم التصرف في الهيئه من جهه أحد

أما فى صورته إرادته التلبس الحالى فواضح، إذا كان المبدأ من المصادر، و أما إذا كان المبدأ من أسماء الذوات فالتصرف إنما وقع فى المبدأ من حيث إخراجها عن معناها الأصلى و هو الذات إلى غيره، و هو الفعل المتعلق بالذات المناسب لتعلقه بها، كالبيع، بل يمكن عدم التزام التصرف فى الماده أيضا، بتقريب ما يقال: فى مثل قوله تعالى (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ) (٣) فَإِنَّ الْأُمَّ فِيهِ فِى معناها الأصلى، و كذا الحرمة، إلا أنه تجوز فى أمر عقلى، و هو نسبه

١- قولنا (أو من أسماء الذوات) عطف على قولنا المذكور سابقا، أعنى من المصادر فى قولنا: (من المشتقات المأخوذة من المصادر من أسماء الفاعلين أو صيغ المبالغة)، لمحرره عفا الله عنه.

٢- بمعنى أن شيئا منها لا يستلزم التصرف فى الهيئه، بان يكون التصرف مسببا عنه و إن أمكن التصرف فيها بواسطه امر خارجي، كقلها إلى غير معناها الأصلى بواسطه غلبه الاستعمال فى هذا الغير، كما مرت الإشارة إليه فى بعض الأمثله، لمحرره عفا الله عنه.

٣- النساء: ٢٣.

ص: ٢٨٩

الحرمة إلى الأمّ التي هى من الذوات، فلا- مجاز فى الكلمه، أصلا، و أمّا تفهيم المقصود الواقعى، و هو حرمة و طء الأمهات، فالتعويل فيه على القرينه العقلية الداله على امتناع إرادته حرمة الذوات نفسها، بضميمه ظهور الوطاء من بين الأفعال المتعلقه بها، و تكون الأولى صارفه، و الثانيه معينه، فأريد من كل واحد من الطرفين معناها الأصلى، و أريد الدلاله على المقصود بالقرينه.

فعلى هذا يقال فيما نحن فيه أيضا: إن الهيئه لإفاده التلبس بمعرضها، و أريد بها هذا المعنى، و المبدأ للذات، و أريد به هذه، لكنّ التعويل فى تفهيم المقصود- و هو التلبس بالفعل المتعلق بالذات- على العقل، حيث إنه لا يصحّ الاتصاف بنفس الذات، بمعنى أنه مستحيل عقلا، فيكشف ذلك عن التجوز فى النسبه الضميه بين الهيئه- و الماده، و أنّ المراد غير إرادته التلبس بنفس [الماده] (١) فيكون هذا بضميمه ظهور البيع، لكونه متعلقا لمفاد الهيئه بالنسبه إلى سائر الأفعال دالا على المراد، فلا مجاز لغه فى شىء من الماده و الهيئه أصلا، بل هو عقلى فحسب، كما فى الآيه، إلا أنّ الفرق بينهما أنّ التجوز ثمه وقع فى النسبه التامه بين الموضوع و المحمول، و هنا وقع فى النسبه الناقصه الضميه الحاصله بين الهيئه و الماده.

هذا كله إذا أريد بالمشتق التلبس الحالى.

و أما إذا أريد به التلبس بالمبدأ باعتبار الملكه أو الحرفه، فلا يلزم أيضا فى الهيئه تصرف أصلا، و إن كان، فهو فى الماده، فإنه إن أريد بها الملكه فالهيئه لإفاده التلبس بها، أو الحرفه فكذلك، فلم يخرج عما يقتضيه وضعها الأصلى.

ثم إنّ المبدأ إذا أريد به الحال، فقد عرفت أنه لا- مجازيئه فيه حيثنذ مطلقا، من حيث اللغه، و إنما كان يلزم التجوز العقلى فى بعض الموارد، و هو ما إذا كان من أسماء الذوات.

و أما إذا كان للملكه أو الحرفه، فلا إشكال فى مجازيئه لغه بالنظر إلى معناها الأصلى.

لكنه قد يدعى طروء الوضع من العرف عليه بواسطة غلبه الاستعمالات بالنسبه إلى الحرفه أيضا، مع بقاء معناه الأصلي، فيكون في العرف مشتركا لفظا بينهما، بل قد يدعى هجره عن المعنى الأصلي إلى خصوص الحرفه في أسماء الحرف التي على وزن فَعَال، كَنَسَاج و تَمَار و بَقَال، و غيرها.

و الحقّ عدم عروض الوضع الجديد له مطلقا (١)، فيما إذا كان المبدأ في ضمن غير فَعَال من هيئات المشتق.

نعم قد يتعدى في بعض الأمثله دعوى إجماله حينئذ عرفا، لغلبه استعماله في غير الحال، الموجه للتوقف و الإجمال، فيكون مجازا مشهورا.

و أمّا إذا كان في ضمن هيئه فَعَال، فالظاهر هجره عرفا عن المعنى الأصلي، إلى الحرفه، بحيث يظهر منه هذه عند الإطلاق، و يحتاج انفهام معناه الأصلي، و هو الحال، إلى القرينه الصّارفه عن ذلك مطلقا، بالنسبه إلى المصادر و أسماء الذوات، لكن لا مطلقا، بل فيما يطلق على الحرفه غالبا، كالنّسَاج و البّناء و البّقَال و العطار، لا مثل القتال و الأكال و السّيار و نحوها، لعدم غلبه استعمالها فيما ذكر، بل الغالب إرادته المعنى الحالى، و من المعلوم أيضا عدم التصرّف في هيئه فَعَال، الموضوعه للمبالغه في تلك الأمثله.

و كما في صيغ المبالغه (٢)، المأخوذه من أسماء الذوات مطلقا، فإنّ الغالب إرادته الحرفه منها مع ما عرفت بالنسبه إلى الهيئه فيها أيضا.

و الدليل على ذلك التبادر من تلك المواد عند الإطلاق، و صحّه سلب تلك الصّيغ حينئذ عمّن تلبّس بالمبدأ بمعناه الحالى، فإنّه يصحّ أن يقال لمن تلبّس بفعل النّسج مثلا. أو بيع التمر، من دون أخذهما حرفه: إنّه ليس بنسّاج، أو تَمَار، و لا يصحّ أن يقال: إنّه ليس بناسج، و تامر.

١- أى سواء كان بطريق الاشتراك أو النقل، و سواء كان المبدأ من أسماء الذوات أو المصادر، لمحزّره عفا الله عنه.

٢- و كيفيه نقل تلك الألفاظ إلى ما ذكر: أنّ العرف أطلقوها على من تكرّر منه صدور المبدأ و تلبّس به في أغلب الأحوال، فمن اتخذ الفعل حرفه و صنعه إلى حدّ استغنى ذلك عن القرينه، صارت حقائق عرفيه فيما قلنا. لمحزّره عفا الله عنه.

و أما عدم ثبوت طروء الوضع عرفا لغير ما ذكر بالنسبه إلى غير الحال من الملكه و الحرفه، فلاّنه لو ثبت، فهو إما بطريق الهجر و النقل، و إما بطريق الاشتراك اللفظي، كما قيل.

و الأول مفقود في المقام، فإنَّ لازمه تبادر غير الحال، بحيث يتوقف انفهام الحال على القرينه، و ليس كذلك في المقام، فإنَّه إما مجمل بالنسبه إلى الحال و غيره، كما هو كذلك في كثير من الأمثله، و إمَّا ظاهر في الحال، كما في بعض أمثله الأخرى، فانتفاء اللازم يكشف عن انتفاء الملزوم.

و الثاني باطل في نفسه لما حققنا في محله- في مسأله المجاز المشهور- أنه لا يمكن الاشتراك بواسطه غلبه الاستعمال، فإنَّ اللَّفظ، ما لم يهجر عن معناه الأصلي- بغلبه الاستعمال- لا يعقل اختصاصه بالمعنى الثاني أيضا، فراجع. هذا مضافا إلى تبادر الحال في بعض الأمثله.

نعم لا يبعد دعوى النقل في مثل: العادل و المجتهد- في عرف المتشرعه- إلى الملكه، لكنَّ الكلام في ثبوته بالنظر إلى العرف العام.

احتجَّ مدعى الاشتراك (١)(٢)، بأنَّه إذا قيل: (رأيت كاتباً، و لقيت قارئاً)، يتوقّف العرف في المراد، و ينتظرون القرينه لتعيين المراد من الحال و الحرفه، فيكشف ذلك عن اشتراك المبدأ فيهما، و في أمثالهما عرفا بين الحال و الحرفه.

و فيه- مضافا إلى ما عرفت- ان التوقف و الإجمال لا- يصلح لأن يكون علامه للاشتراك، لكونه أعمّ منه، لوجوده في المجاز المشهور أيضا، و العلامه لا بد أن تكون مساويه للمدلول، أو الأخص، فلذا لم يعدّه أحد من علائم الاشتراك.

١- مدعى الاشتراك حسبما نسبه المحرّر هو الآخوند المولى أحمد الخوانسارى (ره)، و قال في طبقات أعلام الشيعة ١: ٧٠ رقم ١٤٠ (الشيخ المولى أحمد الخوانسارى) ما ملخصه: بأنه كان من أعلام الشيعة في القرن الثالث بعد العشره، و من فحول علماء عصره الجامعين المتفنين، أخذ العلم عن جماعه من الأعظم كالمولى أسد الله البروجردى الملقب بحجه الإسلام و شريف العلماء المازندراني ... و له آثار منها [مصاييح الأصول] كتب المجلد الأول منه تلميذ المصنّف الشيخ عبد الحسين البرسى عن خطّ أستاذه، و كتب عليه ما سمعه من الدروس في [١٢٧٣] و له أيضا الأدعيه المتفرّقه ...

٢- مصاييح الأصول.

ص: ٢٩٢

نعم لو استدلل بتبادر كلّ من المعنيين من اللفظ، بمعنى تصوّرهما من نفس اللفظ عند الإطلاق مع التوقّف في أنّ أيّهما المراد، حيث إنه يجوز إرادته أكثر من معنى، لا تّجه الاستدلال، لكنّ الواقع ليس كذلك.

هذا، ثم إنَّ الظاهر أنّه لم يقع الخلاف من أحد في مجازيّه المبدأ الصّالح لإرادته الملكه فيها في العرف أيضا، و أنّما اختلفوا في ثبوت الوضع بالنسبه إلى الحرفه فيما يصلح لإرادتها و عدمه اشتراكا أو نقلا، فيكون إطلاق المبدأ على الملكه في نحو كاتب و قارئ مجازا قطعاً، إذا أريدت الملكه من نفس اللفظ، لعدم ثبوت الوضع لها بوجه، مضافا إلى تبادر الغير.

لكنّ الظاهر بناء الإطلاق في صورته حصول الملكه، دون الحال على تنزيل من له ملكه التلبس بالمبدأ منزله المتلبس به فعلا، و

إرادته الحال من المبدأ بهذا الاعتبار، فيلزم التجوّز بحسب العقل دون اللغه.

و كيف كان، فالنسبه بين الحال و بين كل من الملكه و الحرفه، كالتسبه بين الأخيرتين، هي العموم من وجه.

و الأمر واضح بالنسبه إلى الحال و غيرها.

و أما الأخيرتان، فمحلّ الافتراق فيهما من جانب الملكه، الاجتهاد و العداله، و من جانب الحرفه ما لا يحتاج في حصوله إلى تحصيل ملكه، مثل بيع التمر و الخبز و نحوهما. و مورد الاجتماع فيهما الحرفه التي يحتاج تحصيلها إلى صرف العمر في مده طويله لتحصيل قوّه يقتدر بها على الفعل، كالخياطه و الحياكه و الصباغه و نحوها.

ثم إنّ مورد الخلاف في المسأله (1) يعمّ جميع الأقسام، كما أشرنا إليه في تحرير النزاع، كما صرّح به غير واحد منهم، لإطلاق العنوانات، و عموم الأدله و تمثيلهم بالألفاظ الموضوعه بإزاء الملكات و الحرف، و بيان الثمره على حسب اختلاف المبادئ، كما ستعرف، فما ذكره بعض الأعلام من اختصاص النزاع بما يكون المبدأ فيه حالا، استنادا إلى حصرهم الخلاف فيما تلبس بالمبدأ و انقضى عنه

1- تحقيق مقال متضمّن لدفع بعض ما ربما يتخيّل من اختصاص محلّ النزاع في المسأله ببعض الوجوه. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٩٣

ذلك، نظرا إلى عدم تحقّق الزوال إلا في الحال لعدم زوال الملكه و الحرفه، ليس بجيد.

و يردّ مستنده، بأنّه لا-ريب في إمكان زوال كلّ من الملكه و الحرفه بعد حصولهما، إذ الأولى: قد تزول بالتسيان الحاصل من ترك الاشتغال بالفعل في مده طويله، كما تزول الثانيه أيضا بالإعراض و ترك الاشتغال، مع عدم قصد العود و الاشتغال بما يضادّها من الحرف و الصيّنائع، بل بدونه أيضا، مع قصد الإعراض و ترك الاشتغال، فإنّ زوال كلّ شىء بحسبه، فالنزع يعمّ الجميع، إلا أنّ التلبس بالمبدأ يختلف باختلاف المبادئ، و لا كلام لنا باعتبار ذلك. فافهم و اغتتم.

الثالث

إشارة

(1) الدّوات الخارجيه أعني الجزئيات الحقيقيه التي تكون معروضه للمبادئ في الخارج، غير داخله في مفهوم المشتق، بلا خلاف أجده، و لا بد من خروجها و إلا لزم أن تكون المشتقات موضوعه للخصوصيات على سبيل عموم الوضع، و خصوص الموضوع له، و لا-قائل به، بل الظاهر اتفاقهم على كون المفهوم فيها كلياً، و لذا وقعت موضوعات للقضايا المعتميره في المحاورات الدّاله على ثبوت المحمولات لكل فرد من أفراد الموضوع، و لولاه للزم استعمالها في أكثر من معنى واحد، حيث يراد بها جميع الخصوصيات، و هذا باطل.

و أيضا لو ثبت ذلك لزم حمل الذات على الذات و توصيفها بها في قولك:

(زيد ضارب) و (زيد القائم) و لا ريب في فساده.

و حمل المشتق في المثالين على المجرد عن الذات - بقرينه الحمل و التوصيف - مستلزم للتجاوز في الاستعمالات الغير المتناهيه الثابته في المحاورات، و لا يلتزم به أحد جددًا.

هذا مضافا إلى كفايه الأدله الآتيه في مورد الخلاف عن التكلم هنا.

و كيف كان، فكما لا ينبغي الرّيب في عدم أخذ الذوات الخارجيه في مفاهيم المشتقات، كذلك لا ينبغي [الرّيب] في عدم دلالتها على شىء من

١- أى التنبيه الثالث.

ص: ٢٩٤

خصوصيات الذوات، مثل كون المعروض جسما في نحو الأبيض و الأسود، و إنسانا في نحو الضاحك و الكاتب، و هكذا، لعدم حصول الانتقال إلى نحو ذلك من خصوص الألفاظ المشتقه قطعاً، و إلا لزم أن لا يصح قولك: الجسم الأسود و الأبيض، لكونه حينئذ من باب توصيف الأعم بالأخص، كقولك: الحيوان الإنسان، و لا ريب في بطلان التالي، ضروره صحه التوصيف في المثال و نحوه.

مع أنّ المعبر في المفهوم إن كان هو العنوان الخاصّ، من حيث وجوده في الخارج، فيلزم حمل الذات على الذات و توصيفها بها، على حسب ما مرّ بيانه في ردّ دخول الجزئيات الحقيقيه في مفهوم المشتق. و إن اعتبر لا بشرط، فلا يصح، لأنّ المبادئ غير جاريه على تلك العنوانات في الذهن، بل من عوارض الماهيات الخارجيه، فكيف يعتبر في المشتق تلبسها بالمبادئ إذ على هذا يصير قولك:

الأسود، معناه مفهوم الجسم المتصور في الذهن المتلبس بالسواد، و هذا مما يضحك الثكلى، ضروره عدم إمكان عروض المبدأ الذي هو السواد بالمفهوم الذهني، و إنما هو عارض لجزئياته الحقيقيه المتحققه في الخارج، و هكذا في سائر أمثله المشتقات.

و كيف كان، فهذا بديهى لا حاجه فيه إلى تجشّم الاستدلال، فلنأخذ بالكلام فيما هو محل للخلاف في المقام.

فقول: إنهم بعد اتفاقهم ظاهرا على خروج الذوات الخارجيه عن مفهوم المشتقات - كما عرفت - اختلفوا في اعتبار الذات المبهمه المفسره بالشىء في بعض العبارات في مفهوم المشتقات على أقوال:

أحدها: الدّخول مطلقاً، و هو المحكى عن العلامه (قدس سره) في التهذيب (١) و ابن الحاجب في المختصر و العصدى في شرحه (٢).

١- تهذيب الأصول: ١٠، الفصل الرابع في الأسماء المشتقة عند قوله: و مفهوم المشتق شىء ماله المشتق منه من غير دلالة على خصوصيته الشىء.

٢- مختصر الأصول لابن الحاجب و شرحه للعضدى و سماه ب (حواشى بر شرح مختصر) الجزء الأول: ١٧١، ١٧٢، و إليك نصيهما: أما نصّ المختصر لابن الحاجب فهذا لفظه: المشتق ما وافق أصلا بحروفه الأصول و معناه و قد يزداد بتغيير ما و قد يطرّد كاسم الفاعل ... إلى آخره. و أما نصّ العضدى فى شرحه فهذا لفظه: أقول: اشترط فى المشتق أمور (إلى أن قال): ثالثها موافقه فى المعنى، بأن يكون فيه معنى الأصل، إمّا مع زياده كالضرب و الضارب، فإنّ الضارب ذات ثبت له الضرب.

ص: ٢٩٥

ثانيهما: الخروج مطلقا، و هو المحكى عن جماعه من المحققين، و عن المحقق السيّد الشريف (١) و العلامه الدوانى، و اختاره بعض المحققين من المتأخرين - أيضا - فى تعليقاته على المعالم (٢).

ثالثها: التفصيل بين أسماء الآلات و غيرها فليل بالأول فى الأولى، و بالثانى فى الثانى، و خير الثلاثه أوسطها، و فاقا لشيخنا الأستاذ و سيدنا الأستاذ دام ظلهم أيضا.

لنا على ذلك وجوه أولها: التبادر، فإنّ المتبادر من نفس الألفاظ المشتقه هى العنونات العرضيه الجاريه على الدّوات على أنحاء الجريان، بحسب اختلاف المشتقات، لا ذات ما مع تلك العنونات، فإنّنا لا نفهم من الضّارب، و القاتل و الرّاكب و الكاتب مثلا - إلاّ ما يعبر عنه بالفارسيه ب (زننده و كشنده و سواره و نويسنده) كما مر، و لا ريب أنّ هذه المعانى مفاهيم عرضيه تجرى على الدّوات على سبيل الحمل و التوصيف، لكونها من وجوه الدّوات الصّادقه عليها و من مزاياها الحاكيه عنها، فإنّ لكلّ شىء عنونات و وجوها صادقه عليه، يعبر عنه بكلّ واحد من تلك الوجوه، لاتحاده معه فى الوجود، كما يعبر عن زيد، تاره بكاتب و أخرى بقارئ و ثالثه بضاحك، و رابعه بعالم، و خامسه بأنه ابن فلان، أو أبوه أو صاحبه، أو عدوه، و سادسه بإنسان أو حيوان أو ضاحك، إلى غير ذلك من الوجوه الصادقه عليه من الوجوه العرضيه، كما هو مفاد المشتقات، و مفاد بعض الجوامد، كالابن و الأب و الزوج و الزوجه و أمثالها، أو الدّاتيه كما هو مفاد الغالب منها، كما فى الحيوان و الإنسان و الحجر و الشجر و الماء و التراب، و غير ذلك مما لا - يكون الموضوع له فيها هو نفس الدّات بما هى، بحيث لا تختلف باختلاف بعض الوجوه الصادقه عليها المتحققه لها فى حال، و تبدّلها إلى وجه آخر، بل باعتبار وجه خاص من تلك الوجوه، بمعنى أنّ الموضوع له فى هذا القسم أيضا هو نفس الوجه الخاصّ الصادق

١- شرح المطالع: ١١ انظر عبارته السيّد فى الهامش فإنه قال عند قول الشارح (و المشتق و ان كان فى اللفظ مفردا إلا أنّ معناه شىء له المشتق منه) بما هذا لفظه: يرد عليه ان مفهوم الشىء لا يعتبر فى مفهوم الناطق مثلا ... إلى آخره.

٢- هدايه المسترشدين: ٧٦ انظر مبحث المشتق.

ص: ٢٩٦

على الدّات، لا - هى معه أو بشرطه، فيكون الحال فيها من هذه الجهه هو ما اخترنا فى المشتقات من خروج نفس الدّوات عن

حقيقه اللفظ، و أنّما الموضوع له اللفظ هو الوجه لا غير.

إلا- أنّ الوجه المعبر في المشتقات من الأمور الغرضيه، نظير بعض الجوامد- كما مرّ- و في هذه من الأمور الذاتيه- فإنّها هي الصّور النوعيه التي يختلف الشئ ء باختلافها، فيتبعه الاختلاف في صدق الاسم، و لذا لا يصدق الكلب على المستحيل منه ملحا، أو ترابا، و كذا في أمثالها.

و بالجمله، فالحال في الجوامد،- بكلا- قسميها- إذا لم يكن من الأعلام الشخصيه هو ما حققنا في المشتق، من جهه كون الموضوع له هو الوجه.

و أما الأعلام، فالظاهر أنّ الغالب اعتبار عنوان خاص فيها أيضا، و وضع الاسم لذلك العنوان المتحد مع ذات الشخص.

نعم يمكن أن يضع أحد لفظ زيد- مثلا- لذات ابنه الذي سيولد من غير ملاحظه عنوان شرطاً أو شرطاً، أو وضع اللفظ لنفس هذا العنوان، فيدلّ اللفظ حينئذ على الذات أصاله، كما أنه دال عليها في المشتقات و أمثالها من الجوامد ممّا يكون الموضوع فيها هو نفس الوجه تبعاً- من باب الالتزام- نظراً إلى عدم إمكان انفكاك تلك الوجوه عن ذات ما، و اتحادها معها، كما عرفت.

و كيف كان، فلما كانت الذات معروضه لتلك الوجوه العرضيه المستفاده من المشتقات، ككونها معروضه لغير تلك الوجوه في غير المشتقات، و الارتباط التام حاصل بين العارض و المعروض، فيحصل الانتقال إلى ذات ما، من الانتقال إلى المفهوم العرضي- على سبيل الالتزام- كما في غيره من لوازم المعاني، و هذا هو المنشأ لتوهم الدخول.

و تعبير بعضهم عن معنى اسم الفاعل بمن قام به المبدأ، و عن معنى اسم المفعول بمن وقع عليه، إنما هو لتسهيل البيان و تفهيم المعنى، و تعريفه على الوجه الأوضح لضيق مجال البيان بالنسبه إلى نفس المعنى، لا أنه تفسير لمعنى اللفظ، و يكفي في مقام التعريف انطباق المعرف- بالكسر- على المعرف، و صدقه عليه،

ص: ٢٩٧

و إن كانا متغايرين في الحقيقه، فإنّ الصّديق يحصل بمجرد اتحاد كلا الأمرين في الوجود، و ان كانا في الواقع موجودين بوجود واحد. فلذا يجوز تعريف الضّاحك بأنه الإنسان، أو حيوان ناطق- مثلا- و يجوز العكس أيضا، فيقال: الإنسان هو الضّاحك.

فنقول فيما نحن فيه إنه لما كان تحقق الوجوه المذكوره مستلزما لتحقيق الذات معها، لكونها من عوارضها، و المفروض أنّهما موجودان بوجود واحد، فكلما صدقت هي صدقت الذات، فيصحّ تعريف المصداق الخارجى بكل منهما، لكونه متحدا مع كل منهما فعلى هذا، لا يكشف تعريف شئ ء بأمر عن اعتبار جميع ما ينحل إليه هذا الأمر في المعرف، بل هو أعمّ.

هذا، مع أنّ انحلال معنى إلى أجزاء- بالدقائق الحكميه- لا يوجب اعتبار تركّب المعنى المذكور من تلك الأجزاء عند الوضع، ليكون كلّ جزء جزء من الموضوع له من حيث إنه الموضوع له، بل ربما يضع الواضع لفظا لمعنى لا يدري أن حقيقته ما ذا، و إنما يلاحظ هذا المعنى بوجه من وجوهه، ككونه معنى اللفظ الفلاني في اللغه الفلانيه، كأن يضع لفظ الذئب- مثلا- لما يعبر عنه بالفارسيه ب (گرگ) مع ملاحظته بهذا الوجه، أى ما يعبر عنه ب (گرگ) بل الغالب في الأوضاع البشره ذلك، فإنّهم

كثيرا ما يضعون لفظا لمعنى لا- يعرفون حقيقته، و إنما يعرفها الحكيم، و العرف أيضا لا يفهمون تلك المعانى، إلا على وجه لاحظته الواضع.

و كيف كان، فالمدار فى بساطه معنى اللفظ و تركيبه على ملاحظه الواضع، لا على انحلال المعنى- فى نظر العقل- فلذا لم يقل أحد بكون دلالة الإنسان على الحيوان أو على الناطق تضمنا، مع أن معناه- فى نظر العقل- ينحل إليهما.

و على فرض تسليم أن المدار- فيما ذكر- على التركيب و البساطه- فى نظر العقل(1)- مع أنه لم يقل به أحد، فلا يرد علينا فى المقام شىء، لما قد عرفت من خروج الذات عن حقيقه معانى تلك الألفاظ، و انما هى معروضه لها لا تنفك عنها.

١- فى نسخه الأصل ذكر بدل العقل النقل و لكن الظاهر انه سهو.

ص: ٢٩٨

الثانى: أن الذات لو دخلت فى مفهوم المشتقات، فالدال عليها إما المادة أو الهيئه أو هما معا و الكل باطل.

أما الأول، فلأنّ المادة لو دلّت عليها بالوضع، للزم أن تكون داخله فى مفهوم المصادر أيضا، لأنّ معانى المواد- فى ضمن المشتقات- عين معانى المصادر بالاتفاق، كيف؟ و قد ذهب جماعه إلى أن المواد- فى ضمنها- غير موضوعه بوضع على حده، بل وضعها وضع المصادر، و لا- يعقل معه المغايره فى المفهوم باعتبار اختلاف الهيئه، و اللازم باطل بالاتفاق على عدم دخول الذات فى مفهوم المصادر، و بأنّها لو دلّت عليها لدلّت على النسبه أيضا، فلم يبق فرق بينها و بين المشتقات.

و أما الثانى: فللاتفاق على أن الهيئه فى المشتقات لا تفيد أزيد من الربط بين الحدث و الذات، مضافا إلى قضاء التتبع فى سائر الهيئات الموضوعه بعدم وضع هيئه بإزاء معنى مستقل، و قد صرحوا بأن معانى الهيئات معان حرفيه، فتأمل (1).

أما الثالث: فلأنّ مدلول المشتقات موزّع على الهيئه و المادة فمدلول المادة هو الحدث، و مدلول الهيئه الربط و النسبه، و التفكيك بهذا النحو ثابت بضروره اللغه، سواء قلنا: بأن وضع المواد فى ضمن المشتقات وضع المصادر، أو أنّها موضوعه بوضع آخر.

الثالث: أنّ مفهوم المشتق على هذا التقدير إما الذات المبهمه من حيث اتّصافها بالمبدأ، بأن يكون التقييد بالاتّصاف داخلا و القيد خارجا، أو مجموع ذات ما و المبدأ و النسبه، فيكون مركبا من الأمور الثلاثه، و كلاهما باطل.

أما الأول: فلاستلزام خروج المبدأ عن مفهوم المشتق، و هو باطل بالضروره و الاتفاق.

و أما الثانى: فلأنّ قضيتيه فى مقام الحمل فى نحو قولك: زيد ضارب، أن يلاحظ إطلاق كل من الأجزاء الثلاثه على أمر من الأمور الخارجيه، فيطلق ذاتا ما فى المثال على خصوص زيد و المبدأ الكلى على المبدأ الخاصّ اللاحق به، و النسبه

الكليه على الرّبط الحاصل بين المبدأ و الذات، لأنّ قضيه الحمل اتّحاد المحمول مع الموضوع فى الوجود الخارجى، و من البين أنّ هذا المفهوم المركّب غير متّحد مع ذات زيد التى هى موضوع القضيّه، بل كل جزء منه متّحد مع شىء فى الخارج على حسب ما ذكر.

لا يقال: إنّ هذا لازم على القول بعدم الدّخول مطلقا أيضا بالنسبه إلى المبدأ و الرّبط، فإنّ المفهوم حينئذ أمر بسيط منتزع من الأمر الخارجى بملاحظه اتّصافه بالمبدأ، و اتّحاده مع الموضوع بالاعتبار، لعدم وجود متأصل لهذا المعنى العرضى - فى الخارج - على حسب الدّاتيات، حتى يعتبر اتّحاده على سبيل الحقيقه.

و لا يندفع بذلك ما يلزم من المحذور على فرض تركيب المفهوم، لأنه لازم للإطلاق الدّال على الاتّحاد فى الجملة، و مع فرض بساطه المفهوم لا يكون إلا باعتبار واحد، بخلاف صورته التركيب، فإنّ الإطلاق حينئذ بالاعتبارات الثلاثه (١).

الرابع: ما استفدناه من المحقق السيّد الشريف - فى حاشيته على شرح المطالع - على قول الشارح فى شرح كلام المصنف فى تعريف النّظر، بأنّه ترتيب أمور حاصله فى الذهن يتوصّل بها إلى تحصيل غير الحاصل.

قال الشارح: و إنّما قال: أمور، لأنّ التّرتيب لا يتصور فى أمر واحد، و المراد بها ما فوق الواحد، ثم قال: و الإشكال الّذى استصعبه قوم بأنّه لا يتناول التعريف بالفصل وحده، و لا بالخاصه وحدها، مع أنّه يصحّ التعريف بأحدهما على رأى المتأخرين، حتى غيروا التعريف إلى تحصيل أمر، أو ترتيب أمور، فليس من تلك الصّعوبه فى شىء.

أمّا أوّلا: فلأنّ التعريف بالمفردات إنّما يكون بالمشتقات، كالتّناطق

١- و حاصل الفرق بين القولين أن النسبه بين المحمول و الموضوع فى قولك (زيد ضارب) هى النسبه بين الكلّ و الجزء على القول بدخول الذات فى مفهوم المشتق، فلا يصحّ الحمل، لأنّ قضيّته اتّحاد المحمول مع الموضوع، و الكلّ و الجزء ليسا كذلك، بل جزء منه متّحد مع الموضوع و من نسبه الكلّى إلى الجزئى على ما اخترنا، لبساطه المعنى حينئذ و صدقه على زيد الّذى هو الموضوع، فيصحّ الحمل لاتّحاد الموضوع و المحمول فى الوجود حينئذ، لمحزّره عفا الله عنه.

و الضّاحك و المشتق، و إن كان فى اللفظ مفردا، إلا أن معناه شىء له المشتق منه، فيكون من حيث المعنى مركبا (١).

فأورد السيّد على هذا الجواب، بأنّ مفهوم الشىء لا يعتبر فى مفهوم النّاطق مثلا، و إلا لكان العرض العام داخلا فى الفصل، و لو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشىء انقلب ماده الإمكان الخاصّ ضروريه، فإنّ الشىء الّذى له الضّحك هو الإنسان، و ثبوت الشىء لنفسه ضرورى، انتهى (٢).

و حاصل الوجه المستفاد- من كلام السيد- أنه لو اعتبر الشئ ء أو الذات في مفهوم المشتق، فهو إما مفهوم أحدهما أو مصداقه الخارجي، و كلاهما باطل.

أما الأول: فلأن من المشتقات الناطق، و لازمه أخذ مفهوم أحد الأمرين في مفهوم الناطق، و لا ريب أن مفهوم الشئ ء، أو الذات من الاعراض العامه، فيلزم دخول العرض العام في الفصل، و هو الناطق، للاتفاق على كونه فصلا للإنسان، و اللازم باطل بالاتفاق، و بديهه العقل، إذ فصل كل شئ ء هو المقوم لذلك الشئ ء، و يستحيل كون الأمر العرضي مقوما لمحلّه.

و ما يقال: من أن المراد بالناطق- الذي يعدّ ذاتيا- هو النطق، ليس بشئ ء، فإن الذاتى يحمل على ما تحته من غير تأويل، و لا يصحّ حمل النطق كذلك.

و ربما قيل: بأن المصطلح عند أهل الميزان في نحو الناطق ما تجرد عن الذات، و هذا هو الذي حكموا بكونه ذاتيا لما تحته.

و فيه ما لا- يخفى، ضروره بقاء الناطق على المعنى الأصلي في ألسنتهم، و عدم ثبوت اصطلاح جديد منهم فيه بوجه، و إنما يقولون بكونه فصلا بمعناه اللغوى.

و أما الثانى: فلأنه مستلزم لانقلاب كلّ قضيه ممكنه بالإمكان الخاصّ إلى الضّروره، كما في قولك: (زيد ضارب أو كاتب أو ضاحك)، فان الشئ ء أو الذات الذي له الضحك- على هذا- عين زيد و نفسه، و ثبوت الشئ ء لنفسه ضرورى، و اللازم باطل بالاتفاق على أن ثبوت تلك المحمولات لتلك الموضوعات

١- شرح المطالع: ١١، انظر المتن و الهامش.

٢- شرح المطالع: ١١، انظر المتن و الهامش.

ص: ٣٠١

ممكن بالإمكان الخاصّ، بمعنى أن شيئا من وجوده و عدمه ليس بضرورى، فتأمل.

الخامس: أن الذات المبهمه لو كانت داخله في مفهوم المشتقات للزم توصيف الأعم بالأخص في نحو قولك: ذات أسود، أو شئ ء أبيض، فيلزم أن لا- يصحّ، لعدم صحّه التوصيف على الوجه المذكور، كما في قولك: الحيوان الإنسان، و اللازم باطل، لصحّه التوصيف في نحو المثالين بالاتفاق، بل الضروره.

لا يقال: إن توصيف الأعم بالأخص شائع في المحاورات، كما في قولك:

حيوان ناطق، فكيف يقال بعدم جوازه؟! لأننا نقول: الممنوع منه هو الأعم و الأخص بحسب المفهوم، لا- المصداق كما في قولك: الحيوان الإنسان، حيث أن مفهوم الحيوان جزء لمفهوم الإنسان، بخلاف حيوان ناطق، فإن مفهوم ناطق يباين مفهوم الحيوان، بمعنى أنه ليس أحدهما جزء للآخر، و إنما يتصادقان في أمر واحد، و هو الإنسان فلا نقض.

السادس: أنه لو كانت الذات داخله في مفهوم المشتق، لزم تكرار الذات في حمل المشتق، في قولك: زيد ضارب- مثلاً- و لازمه حمل الذات على الذات، مع أن القائم يزيد ليس إلا الوصف، لاستحاله قيام الذات به، كما هو واضح، أو تجريد المشتق عن الذات، فيكون مجازاً، و هو ضروري البطلان، و هذا بخلاف ما لو قلنا: بخروج الذات و عدم اعتبارها شرطاً، حتى يكون دلالة اللفظ عليها بالتضمن، أو شرطاً فيدل عليها بالالتزام البين، و هذا واضح.

هذه جملة وجوه القول المختار، متلقى بعضها من الأعلام الأخيار، لكن المعتمد على الأول، و كفى به حجة و دليلاً، و ينبغي الاعتماد على الثالث أيضاً، و بعده على الخامس، ثم السادس (1).

و أما الثاني و الرابع، و ان كانا لا بأس بهما في مقام المخاصمه و الإلزام على الخصم، إلا أن الإنصاف ياباهما.

أما الأول منهما، فلأن المتبادر من هيئات المشتقات ليس إلا المفاهيم

١- الترتيب بين تلك الوجوه بالنظر إلى كون بعضها أجلى من بعض. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٠٢

المنتزعه من قيام المبدأ بالذات على أنحاء القيام باختلاف الهيئات و المبادئ لا ربط المبادئ إلى الذوات، ليكون معانيها حرفية، فإن المتبادر من هيئه اسم الفاعل مطلقاً من المجرد و المزيد فيه، و كذا هيئات الصفات المشبهه- هو كلى المفهوم المنتزع من قيام المبدأ نفسه بالذات، على نحو الصّيدور في الأولى، و على نحو الثبوت في الثانية، و هو المتلبس على أحد الوجهين بالمبدأ المطلق الشامل لجميع المبادئ، و يكون كل واحد من المبادئ قرينه معينه للفرد الذى أطلقت عليه تلك الهيئات، من باب إطلاق الكلى على الفرد، و تعيين الفرد بديل آخر، و هو المبدأ الخاص، فيكون استفاده الفرد من خصوص الأمثله من دالين، فالهيئه فى الضارب مطلقه على المفهوم الكلى و تحيث الخصوصية و هو (زننده) من مادّه الضرب، و هكذا فى سائر الأمثله.

و المتبادر من هيئه اسم المفعول من المجرد و المزيد فيه أيضاً، إنما هو المفهوم الكلى المنتزع من قيام المبدأ بالذات على نحو الوقوع، و هو المتلبس بالمبدأ المطلق على هذا النحو، و تفهم خصوصية الأفراد من خصوص المواد، كما ذكر.

و المتبادر من صيغه المبالغه هو كلى المفهوم المنتزع من قيام بالمبدأ الذات على نحو الكثرة، و هكذا إلى آخر الهيئات.

و بعبارة أوضح: إنّ الذوات الخارجيه قد تلبس بمبدأ الضرب على نحو الصّدور، و قد تتّصف بمبدأ القتل كذلك، و قد تتّصف بمبدأ الأكل كذلك، و هكذا إلى آخر المبادئ، و أنت إذا لاحظت تلبسها بواحد من تلك المبادئ الخاصه على الوجه المذكور، تنتزع من قيام هذا المبدأ الخاص بها- على النحو المذكور- عنواناً بسيطاً عامّاً صادقاً على ذات أخرى غير هذه إذا تلبست بهذا المبدأ- على هذا النحو- و هو ما يعبر عنه بالفارسيه ب (زننده) إذا تلبست الذات بالضرب على النحو المذكور و ب (كشنده) إذا تلبست بالقتل على النحو المذكور، و هكذا، فتنتزع بملاحظه تلك التلبسات عناوين خاصه.

ثم إذا لاحظت تلك العناوين ترى بينها قدراً جامعاً جداً، و لو طالبنا بالتعبير عنه، فالعذر ضيق مجال التعبير، و الحواله على

فقول: إِنَّ هَيْئَاتِ أَسْمَاءِ الْفَاعِلِينَ وَ الصِّفَاتِ الْمَشْبَهَةِ مَوْضُوعُهُ لِهَذَا الْقَدْرِ الْجَامِعِ بَيْنَ الْعُنُوتَاتِ الْمَذْكُورَةِ الْمُنْتَزَعَةِ مِنْ قِيَامِ الْمَبَادِئِ الْخَاصَّةِ بِالذَّوَاتِ، وَقَسَّ عَلَيْهَا الْحَالَ فِي مَفْهُومِ الصِّفَاتِ الْمَشْبَهَةِ، فَإِنَّهُ أَيْضًا أَمْرٌ مُنْتَزَعٌ مِنْ قِيَامِ الْمَبْدَأِ بِالذَّاتِ عَلَى نَحْوِ الثَّبُوتِ فِيجْرَى فِيهَا الْكَلَامُ إِلَى آخِرِهِ.

ثُمَّ إِنَّ الذَّوَاتِ قَدْ تَلَبَّسَ بِمَبْدَأِ الضَّرْبِ عَلَى نَحْوِ الْوَقُوعِ، وَقَدْ تَلَبَّسَ بِمَبْدَأِ الْقَتْلِ عَلَى نَحْوِ الْوَقُوعِ، وَقَدْ تَلَبَّسَ بِمَبْدَأِ الْجَرْحِ عَلَى هَذَا النِّحْوِ، وَهَكَذَا إِلَى آخِرِ الْمَبَادِئِ الْمَجْرُودَةِ.

وَأَنْتِ بَعْدَ مَا لَاحِظْتَ قِيَامَ الضَّرْبِ بِهَا - عَلَى النَّحْوِ الْمَذْكُورِ - تَنْتَزِعُ مِنْهُ عُنُونًا بَسِيطًا صَادِقًا عَلَى غَيْرِ تِلْكَ الذَّاتِ إِذَا تَلَبَّسَتْ بِهِ - عَلَى هَذَا النَّحْوِ - وَهُوَ مَا يُعْبَرُ عَنْهُ بِالْفَارْسِيَةِ بِ (زده شده) أَوْ قِيَامِ الْقَتْلِ بِهَا - عَلَى النَّحْوِ الْمَذْكُورِ - فَتَنْتَزِعُ مِنْهُ عُنُونًا كَذَلِكَ، يُعْبَرُ عَنْهُ بِالْفَارْسِيَةِ بِ (كشته شده) أَوْ قِيَامِ الْجَرْحِ فَتَنْتَزِعُ عُنُونًا يُعْبَرُ عَنْهُ بِالْفَارْسِيَةِ بِ (زخم خورده) وَهَكَذَا إِلَى آخِرِ الْمَبَادِئِ الْمَجْرُودَةِ، وَأَنْتِ تَرَى عُنُونًا جَامِعًا بَيْنَ تِلْكَ الْعُنُونِ بِالْوَجْدَانِ.

فقول: إِنَّ هَيْئَةَ مَفْعُولِ مَوْضُوعِهِ لِهَذَا الْعُنُونِ الْجَامِعِ، وَقَسَّ عَلَيْهِ الْحَالَ فِي هَيْئَةِ اسْمِ الْمَفْعُولِ مِنَ الْمَزِيدِ فِيهِ.

وَأَنْتِ بَعْدَ هَذَا الْبَيَانِ تَعْرِفُ الْحَالَ بِمُقَايَسِهِ مَا ذَكَرْنَا فِي صَيْغِ الْمَبَالِغَةِ، وَأَسْمَاءِ الْمَكَانِ وَالْآلَةِ وَالتَّفْضِيلِ، فَلَا نَطِيلَ الْكَلَامِ.

فخِلاصُهُ الْكَلَامُ: أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ هَيْئَاتِ الْمَشْتَقَاتِ مَوْضُوعُهُ لِلْقَدْرِ الْجَامِعِ بَيْنَ تِلْكَ الْعُنُونَاتِ الْمُنْتَزَعَةِ، الْخَاصَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى هَذَا الْقَدْرِ الْجَامِعِ، وَالْعَامَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا تَحْتَهَا قِطْعًا، لِقَضَاءِ التَّبَادُرِ، وَمَعَهُ لَا يَصْغَى إِلَى دَعْوَى عَدَمِ وَضْعِ الْهَيْئَاتِ مَطْلَقًا لِمَعْنَى مُسْتَقِلٍّ، وَتَصْرِيحِ جَمَاعِهِ بِذَلِكَ إِمَّا مَحْمُولٍ عَلَى هَيْئَاتِ الْأَفْعَالِ فَقَطْ، أَوْ عَلَى خِلَافِ التَّحْقِيقِ.

هَذَا، وَأَمَّا الْوَجْهَ الثَّانِي مِنَ الْوَجْهَيْنِ الَّذِي هُوَ رَابِعُ الْوَجْهِ الْمُتَقَدِّمِ، فَوَجْهُ الضَّعْفِ فِيهِ: أَنَّ الضَّرُورِيَّ إِنَّمَا هُوَ ثُبُوتُ نَفْسِ الذَّاتِ لِنَفْسِهَا، وَأَمَّا ثُبُوتُهَا مُقَيَّدَةً بِوَصْفٍ، فَهُوَ مُمْكِنٌ بِالْإِمْكَانِ الْخَاصِّ.

هَذَا، مَعَ أَنَّهُ عَلَى تَسْلِيمِهِ يَرُدُّ عَلَى مَنْ عَتَبَ خُصُوصِيَّةَ ذَاتِ مِنَ الذَّوَاتِ الْخَارِجِيَّةِ، وَالْمَدَّعَى لِلْإِعْتِبَارِ لَا يَدَّعِيهَا، بَلِ الَّذِي يَدَّعِيهِ إِنَّمَا هُوَ إِعْتِبَارُ ذَاتِ مَبْهَمَةٍ مُتَرَدِّدَةٍ بَيْنَ الذَّوَاتِ الْخَارِجِيَّةِ، نَظِيرِ النِّكَرَةِ، لِأَنَّ مَفْهُومَ الذَّاتِ، لِيَرُدُّ الشَّقَّ الْأَوَّلَ مِنَ الدَّلِيلِ، وَلَا خُصُوصِيَّةَ مِنْ خُصُوصِيَّةِ الذَّوَاتِ، لِيَرُدُّ الشَّقَّ الْأَخِيرَ، إِذْ لَا رَيْبَ أَنَّ الذَّاتِ الْمَبْهَمَةَ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ فِي (ضَارِبٍ) فِي قَوْلِكَ: زَيْدٌ ضَارِبٌ، لَيْسَتْ ضَرُورِيَّةَ الثَّبُوتِ لَزَيْدٍ - بِمَعْنَى أَنَّ يَكُونُ اتِّحَادُهَا مَعَهُ ضَرُورِيًّا - بَلِ يُمْكِنُ الْإِتِّحَادُ وَعَدَمُهُ بِالْإِمْكَانِ الْخَاصِّ، فَكَيْفَ بِوَصْفِ هَذِهِ الذَّاتِ الْمَبْهَمَةِ، فَافْهَمْ.

وَكَيْفَ كَانَ، فَالْتَّبَادُرُ يَغْنِينَا عَنْ تَكْلِفِ بَعْضِ الْوَجْهِ.

مضافا إلى كفايه غيره من الوجوه المتقدمه، غير ذينك الوجهين، فحينئذ لا- ينبغى الارتباب فى خروج الذات عن مفهوم المشتقات.

لا يقال: فعلى هذا ما الفرق بين المصادر و المشتقات؟ إذ المتصور فى المقام إنَّما هو الحدث و الذات، فإذا خرجت الثانيه عن مفهومها، فلا- يبقى فرق بينها و بين المصادر، فما الفارق حينئذ فى صحه إطلاقها على الذوات الخارجيه، و حملها عليها دون المصادر؟ فان كان مناط صحه الإطلاق و الحمل فيها هو عدم انفكاكها عن الذات، فهو موجود فى المصادر أيضا، و إن كان غيره فيئنه.

لأننا نقول: الفارق أن مفاهيمها- كما عرفت- هى الأوصاف الجاريه على الذوات القائمه بها قيام الحال بالمحل، بخلاف المصادر فإنَّها موضوعه لنفس الحدث المتغير فى الوجود مع الذات، و ان كان له قيام بالذات، إلا أنه لم يلاحظ فى وضعها.

مضافا إلى أن هذا القيام يغير قيام الحال بالمحل، الذى هو المعبر فى المشتق، فإنَّه من قيام الأثر بذى الأثر (1).

و من هنا لا- يصح حمل المصادر على الذات، إلا بطريق المبالغه، فيكون حمل هو هو، و يصح حمل المشتقات عليها بالحمل المتعارفى دائما.

١- قيام الحال بالمحل إنما هو بصححه حمل الحال عليه بالحمل المتعارفى المصدقى، و لا ريب أنه لا يصح حمل الأثر على ذيه، فيقال لزيد الضارب أنه ضرب لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٠٥

و الحاصل أن مفهوم المشتقات عباره عن الوصف على مصطلح النحويين، و مفهوم المصادر هو الوصف المقابل للذات، و الأول لما كان من وجوه الذات و عناوينه فالمصحح لحمل المشتقات على الذوات هذا، بخلاف المصادر، حيث إنَّ معناها الحدث المغاير للذات فى الوجود و الخارج عنها، غير المنطبق عليها بوجه، و لذا لا يصح حملها عليها، ضروره أن قضيه الحمل الاتّحاد فى الوجود، و قيام المحمول بالموضوع بنحو من القيام، و إن اعتبر التغير بينهما- حقيقه أو اعتبارا- بحسب المفهوم، حتى يصح الحمل.

و كيف كان، فالمراد بصححه الحمل فى المقام إنَّما هو صحته بالحمل المتعارفى، المعبر عنه بحمل ذو هو، المقابل لحمل هو هو، لا ما سبق إلى بعض الأوهام من أن حمل ذو هو، هو أن يقدر ذو فى طرف المحمول، بأن يكون مأخوذا فى مفهومه، حتى يكون معنى (ضارب) ذو ضرب، و إلا لعاد المحذور، من أخذ الذات فى مفهوم المشتق المانع من الحمل.

فبهذا كلّ اتّضح الفرق و الفارق، و مناط صحه الحمل فى المشتقات دون المصادر (1).

و هذا اللمدى ذكرنا يجرى فى الأفعال أيضا، فإنَّ الذات خارجه عنها، و لذا يصح حملها على الذوات، بل يجرى فى غير الأسماء الموضوعه للذوات الخارجيه،- و هى الأعلام الشخصيه- أيضا، كما مرّت الإشارة إليه آنفا، كالحيوان و الإنسان، و الرّجل و

المرأه و نحوها، فإنّ الموضوع فى جميعها نفس عنوانات الذّوات الخارجيه و وجوهها، لا هى من حيث هى، و لا باعتبار العنوان شرطاً أو شرطاً، و من هنا يكون حملها على الذّوات من الحمل المتعارف.

و توضيح ذلك: أنّ الأمر فى وضع غير المصادر من الأسماء لا يخلو عن

١- و قد يدفع الإشكال المذكور بأنّ المأخوذ فى مفهوم المصادر المجرّده هى الأحداث بشرط (لا)، و فى مفهوم المصادر التى فى ضمن المشتقات هى الأحداث لا بشرط، فلذا يصحّ حملها على الذّوات. و فيه ما لا يخفى على المتأمل، و سيجىء توضيح ضعفه فى المبحث الآتى فى المشتق فانتظر لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٠٦

أمريّن:

أحدهما: أن يلاحظ الواضع نفس الذّات و يضع اللفظ لها، من حيث هى هى مجردة عن جميع العنوانات، و هذا لا يكون إلاّ فى الأعلام الشخصيه، كزيد و عمرو - مثلاً - و أما الزّيديه و العمريه، فليستا مما تقبلان اعتبارهما فى الوضع، فإنّهما صفان مترعان بعد التسميه و الوضع.

ثانيهما: أن يلاحظ وجهها من وجوه الذّات، و عنوانا من عناوينها المتكثّره الصادقه عليها، و يضع اللفظ له لرفع الحاجه عند إرادته تعريف الذّات و الإشاره إليها بوجهها، كما فى غير الأعلام من أسماء المشتقات و غيرها، و إن كان بينهما فرق من جهه أخرى، و هى أنّ المبدأ فى المشتقات أمر متأصل متقدّم على المشتق، و يعتبر المشتق بعد ملاحظه انتسابه إلى الذّات، و لذا سميت المشتقات بها، و فى الجوامد أمر مترع من نفس العنوان، الذى وضع له اللفظ كالإنسانيه فى الإنسان، و الحيوانيه فى الحيوان، و هكذا، فالأمر فيها بعكس المشتقات، فلا يكون لها مبدأ حقيقه، و لذا سميت جوامد، و حكم بكون الاشتقاق فى مثل الرّجوليه و الإنسانيه و نحوه جعلياً.

هذا بالنسبه إلى غير أوصاف الله تعالى.

و أمّا حملها، فيكون من حمل هو هو، و إن كان المحمول بصوره المشتق، فيقال: الله تعالى قادر أو عالم، و نحو ذلك من أوصاف الذّات، و إنّما لم يعبروا بقول: (الله تعالى علم أو قدره) حفظاً على القاعده النحويه بحسب الصوره، من حيث إنّ بناءهم على عدم صحه حمل زنه المصدر على الذّات.

ثمّ إنّّه مما حقّقنا ظهر مزيد توضيح لاندفاع ما يقال: من أنّ المشتق مشتمل على نسبه ناقصه تقيديه، كما ظهر ضعف ما قيل: من أنّ المشتق، و إن كان بسيطاً إلاّ أنّه فى ظرف التحليل مرّكب من الذّات و الصّفه، ضروره عدم قضاء تحليل المعنى بخروجه عما عليه، مع ما عرفت من خروجها حقيقه فى ظرف التحليل، و أنّها معروضه لتلك العنوانات متحده معها، لا مأخوذه فى مفهوم

ص: ٣٠٧

المشتقات أو في حقائقها، فافهم و اغتتم.

احتج القائلون بالدخول أيضا بوجوه:

الأول: التبادر

، فان المتبادر من لفظ المشتق عند الإطلاق هو ذات ثبت لها المبدأ و جوابه: أن ذاتا ما تفهم من نفس مفهوم المشتق من جهة كونها معروضه له، لا من حاقّ اللفظ، فالدلالة التراميه لا تضمّنيه.

الثاني: إجماع النحاه

حيث فسروا اسم الفاعل بمن قام به المبدأ و اسم المفعول بمن وقع عليه.

و جوابه: علم سابقا، و توضيحه: أن التعبير بذلك لتسهيل البيان، و إلا فظاهر قولهم المذكور كون المدلول في الاسمين هو ذات ما، من حيث قيام المبدأ بها، أو وقوعه عليه على وجه يكون التقيّد داخلا و القيد خارجا، و لا يقول به أحد من الفريقين.

هذا مع أن إجماعهم لا يعبأ به بعد قيام الأدله القاطعه على خلافه.

الثالث

: أنه لو لم يكن الذات داخله في مفهوم المشتق، للزم كونه مجازا في نحو قولك: جاءنى العالم، أو الأبيض، أو الأسود، و نحو ذلك مما يراد به الذات قطعا، التالى باطل اتفاقا، فكذا المقدم.

و فيه: أن المشتق- في الأمثله المذكوره و أمثالها- إنما يراد به المفهوم المجرد عن الذات، و يطلق على الذات الخارجيه من باب إطلاق الكلّي على الفرد، كما عرفت.

الرابع

: أنه لو كان مفهوم المشتق هو المفهوم العرضيّ المجرد عن الذات، لما صحّ تعلّق الأحكام به لعدم مقدوريته.

و فيه: أنه إذا أريد بالمشتق الحكم عليه بشىء يطلق على الذوات الخارجيه،- من باب إطلاق الكلّي على الفرد- يكون المتعلق للحكم هي تلك الذوات، لا المفهوم، كما في الجوامد الموضوعه للمعاني الكلّيه.

مع أن عدم صحه الحكم بنفس تلك المفاهيم مسلّم إذا كان بشرط عدم

ص: ٣٠٨

الذوات الخارجيه. و أمّا لا بشرط، فلا شبهه في مقدوريته باعتبار ذات من الذوات، التى هي من أفرادها، و إلاّ يجرى ذلك في

غير المشتقات من الأسماء الموضوعه للمفاهيم الكليه.

الخامس

: أنه لو لم يؤخذ ذات ما في مفهومها، لزم أن لا يصح استعمالها بدون ذكر المتعلقات من الذات، إذ مفهوم المشتق - حينئذ - هو مجرد المبدأ و الربط، و من البين أن الربط بين الشئين أمر إضافي، لا يمكن تعقله بدون تعقل المنتسبين، فكان بمثابة المعاني الحرفيه، و التالي باطل قطعاً، إذ كثيراً ما يستعمل المشتق في المحاورات بدون ذكر الذات، كما في قولك: جاءني العالم، و رأيت الأبيض، و مررت بالأسود و نحو ذلك.

و جوابه: قد مرّ في طي أدله المختار، من أنّ مفهوم المشتق أمر بسيط عرضي ينتزع من قيام المبدأ بالذات - في الخارج - يعبر عنه بالفارسيه في لفظ ضارب، مثلاً ب (زننده) و هذا المعنى أمر مستقل بالمفهوميه، كسائر معاني الأسماء، و لا يتوقف تعقله على تعقل الغير، حتى يكون من المعاني الحرفيه، بل إنّما يتوقف تحقّقه في الخارج على وجود غيره، كما في مطلق الأعراض، فعدم الاستقلال باعتبار الوجود الخارجى، لا - باعتبار المفهوميه، و ليس ما شأنه ذلك من المعاني الحرفيه، و إلاّ لدخل كل اسم لا يتحصّل معناه في الخارج إلاّ بتحصيل الغير، كالإضافيات و الأسماء الموضوعه للأعراض في الحروف، و هو باطل.

نعم يلزم ذلك لو كان مفهوم المشتق مجرد النسبه و الربط، كما لو كان هو المبدأ من حيث قيامه بالذات، يلزم تضمّنه للمعاني الحرفيه كالمبهمات، و لا نقول نحن بشىء منهما، لظهور المغايره بين هذين و بين ما اخترنا، فإنّ مرجع المفهوم - على ما ذكرنا - إلى المبدأ بملاحظه قيام المبدأ بالذات، لا - من حيث كونه كذلك، و بينهما فرق بين، لاعتبار الحيشه في الوضع على الوجه الثانى، دون الأول، نظير الحضور الذهني بالنسبه إلى الجنس المنكر و المعرف، فافهم.

حجه التفصيل على الدلاله بالنسبه إلى أسماء الآلات تبادر الذات المبهمه منها، و على عدمها في غيرها بعض ما مرّ من أدله المختار

ص: ٣٠٩

و فيه: ما مرّ من أنّ تبادر الذات، إنّما هو لشده الارتباط بين العارض و المعروض، لا من نفس اللفظ.

مضافاً إلى كثره الإطلاق على الذات، و ندره إرادته المفهوم العرضى اللا بشرط فيها - أى أسماء الآلات - فإنّه أيضاً قد يوجب التبادر، و يحتمل القول بحصول النقل عرفاً من جهه شيوع الإطلاق في خصوص أسماء الآلات.

تذنيبان:

الأول

: قد فرّع على المسأله، أعنى اشتراط بقاء المبدأ فيما أطلق عليه المشتق حقيقه و عدمه، كراهه الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال السخونه عنه، على القول بعدم اشتراط البقاء، و زوالها (١) على القول بالاشتراط.

و كذا كراهه التخلى تحت الأشجار المثمره بعد ارتفاع الثمره، و كراهه سؤر آكل الجيف بعد ترك الأكل، و كذا الحال فى الوقوف و الوسايا و النذور المتعلقه بالعناوين المشتقه- على ما ذكره بعض المتأخرين (٢) من مقاربي عصرنا- كالطلبه و المشتغل و العالم و المدرس و غير ذلك من المشتقات.

لكن التأمل التام يقضى بظهور الثمره على بعض الوجوه لا مطلقا.

و تحقيقه: أن الوصف العنوانى الذى هو مدلول المشتقات، و يجرى على الذوات، و يعبر عنها بها، و يعلق الحكم عليه، إما أن يعلم بعدم مدخليته للحكم، بل يكون عنوانا وقع لمجرد تعريف الذات التى هى الموضوع حقيقه، كما فى قول القائل: اقتل الجالس فى الدار، إذا كان الجالس فيها من أعدائه، و إما أن يعلم بمدخليته فى الجملة.

و على الثانى: إما أن يكون العنوان عله لثبوت الحكم حدوثا أو بقاء أيضا، فيكون واسطه فى الثبوت، كما فى السارق و الزانى فى الآيتين و نحوهما، أو لم يكن عله، بل إنما هو أخذ قيذا لموضوع الحكم، فيكون واسطه للعروض، كما فى قولنا: العادل مقبول الشهاده، و المجتهد ينفذ حكمه.

١- أى زوال الكراهه.

٢- هدايه المسترشدين: ٩٠.

ص: ٣١٠

و إما أن يشتهب الحال، بحيث لا يعلم بمدخليته فى الحكم على أحد الوجهين و عدمها، فيقع فيه الإشكال.

أما الصورة الأولى، فالحكم فيها باق بعد زوال العنوان على جميع الأقوال، إذ متعلقه هى الذات، و هى لا تختلف ببقاء العنوان و زواله، فلا تظهر فيها فائده الخلاف.

و أما الثانى، و هى أن يعلم بكونه عله لثبوت الحكم، و أنّ الموضوع نفس الذات، فان علم فيها بكونه عله للثبوت (١) فقط دون البقاء، فالحكم ما ذكر فى الصورة الأولى.

و إن علم أنه عله للحدوث و البقاء كليهما، كالتغير الموجب لنجاسه الماء الراكد الكر، حيث إنّ بقاء النجاسه يدور مدار بقائه على الأظهر، فلا إشكال فى زوال الحكم بعد زواله على جميع الأقوال أيضا.

و إن اشتبه الحال فى كونه عله للبقاء أيضا، فالحكم ببقاء الحكم حينئذ يدور مدار ما اختاره الفقيه فى مسأله الاستصحاب، فان ثبت اعتباره فى مثل المقام يحكم بالبقاء، و إلا فلا، سواء كان من القائلين باشتراط بقاء المبدأ أو من غيرهم، فلا ثمره هنا أيضا بين القولين.

و أما الثالث: و هى أن يعلم بكونه قيذا للموضوع فقط، فهذه هى مورد ظهور الثمره، فعلى القول بوضع المشتق لخصوص حال النطق يلزم اختصاص الحكم بمن كان متلبسا بالمبدأ فى هذا الحال، و على القول المختار من وضعه لحال التلبس يعم الخطاب

لمن يتلبس به فى الماضى أو الحال أو الاستقبال مع اختصاص الحكم بحال التلبس، لا مطلقا.

و يتفرع على هذين القولين زوال الحكم بزوال المبدأ، لانتفاء موضوعه حينئذ، و على القول بوضعه للقدر المشترك بين الماضى و الحال يلزم بقاء الحكم بصدق العنوان حقيقه بعد زوال المبدأ، فالموضوع باق.

و أما الزابعة: و هى أن لا يعلم بمدخله العنوان فى الحكم، و لا فى

١- كذا و الأولى (علّه للحدوث).

ص: ٣١١

الموضوع، فيظهر الفائده فيها أيضا، إذ اللازم على القول باشتراط بقاء المبدأ حينئذ زوال الحكم بعد زوال العنوان للشك فى بقاء الموضوع، و لا يمكن استصحابه، لاشتراط بقاء الموضوع فيه على الأقوى: و هو غير معلوم، لتردده بين الذات المطلقه و المقيده، فافهم.

اللهم إلا- أن يكون لا- يعتبر ذلك، لكنّ الكلام فى الثمره بين القولين مع قطع النظر عن الأدله الخارجيه، و لا ريب فى ظهوره- كما عرفت- مع قطع النظر عن الاستصحاب، و على القول بعدم اشتراط البقاء، كان الحكم باقيا لبقاء الموضوع على التقديرين على حسب ما مرّ.

فبهذا كلّه عرفت أنّ تفرّيع الحكم بتلك العناوين على المسأله بقول مطلق ليس بجيد.

ثم إنّه لا- يخفى عليك تطرّق الإشكال- فيما فرّعوا على المسأله- من بقاء كراهه الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال سخونته، و بقاء كراهه البول تحت الشجره المثمره المرتفعه عنها الثمره.

أما الأول، فلأنّ المبدأ فى المشتق المذكور ليس قابلا للبقاء قطعا، بل هو نظير القتل قبل وجوده لا وجود له، و بمجرد وجوده ينعدم.

نعم الأثر الحاصل من التسخين و التسخن قابل للبقاء، لكنّه ليس من محلّ النزاع فى شىء. نعم لو دلّ دليل على كراهه الوضوء بالماء السّخين جرى النزاع فيه و يظهر الثمره فيه.

و بالجمله التسخين و التسخن و السخونه نظير التملك و التملك و الملكيه، فهل ترى أحدا يقول: بقابليه بقاء الأولين، و المفروض أن المسخن من التسخين، الّذى هو فعل الشمس فى محلّ الكلام، المنعدم بمجرد وجوده، فلو دلّ دليل على كراهه الوضوء بالماء المسخن علم أنّ المراد ما انقضى عنه المبدأ بحكم العقل، فلا يمكن جعله من ثمرات النزاع فى المسأله.

مع أنّه لم يرد فى شىء من الاخبار كراهه الوضوء بالماء المسخن، و أما اختلاف العلماء، فهو مبنى على اختلافهم فى فهم الأخبار، و لا يستلزم ذلك كونه من هذه

الجهه.

و أما الثانى: فلأنّ الظاهر من تعلّق الكراهه بالبول تحت الشجره المثمره هى التى تكون مثمره حال البول.

توضيح ذلك: أنّ الشجره المثمره قد تطلق على ما يكون مثمره بحسب جنسها، أى ما يكون لها شأنه الإثمار فى مقابل ما لا يقبل جنسها لذلك، كالتاجو(١) مثلا، و قد تطلق على ما تكون مثمره بحسب نوعها، فى مقابل ما لا يقبل نوعه لذلك، كالنخل الفحل مثلا، و قد تطلق على ما تكون مثمره بحسب صنفها على حسب اختلاف الأصناف فى القرب و البعد، و قد تطلق على ما تكون مثمره فعلا.

و الأخبار الوارده فى كراهه البول تحت الشجره المثمره على ضربين:

أحدهما: ما يمنع من البول تحت الشجره المثمره.

و ثانيهما ما دلّ على كراهه البول تحت الشجره التى عليها ثمره. و حمل المطلق على المقيد و إن لم يكن ثابتا فى المكروهات و المندوبات و المباحات، إلا أن الظاهر بعد التأمل فى الأخبار كون النهى عن البول تحت الشجره المثمره من جهه تنفّر الطباع عن أخذ الثمره.

فعلى القولين فى المشتق لا كراهه إذا لم يكن عليها ثمره، فلا معنى لجعل الفرع المذكور من ثمرات الخلاف فى المسأله، و الله العالم.

الثانى

: حكى بعض الأعلام(٢) عن بعض جريان الخلاف المتقدم فى المشتقات فى الجوامد أيضا، و لعلّ نظره فى ذلك إلى الدّوات التى تتصف ببعض الأوصاف فى بعض الأحوال، و يختلف التسميه باعتبارها، مثل كون هند زوجته زيد، باعتبار حصول علقه النكاح بينهما، و كون المائع خمرا باعتبار إسكاره، و نحو ذلك. و أما غير ذلك من الدّوات، فلا يتصور فيها زوال الوصف مع بقاء الدّات بوجه.

١- ناجو: درخت كاج. صنوبر (لغت نامه دهخدا).

٢- هدايه المسترشدين: ٨٨.

اللهم إلا أن يريد بذلك تغير صورها النوعيه، كما إذا وقع الكلب فى المملحه فصار ملحا، أو صارت العذره ترابا أو دودا، و نحو ذلك.

و لكنه حينئذ في غاية السقوط، ضروره عدم صدق الكلب و العذره مع انتفاء الصوره النوعيه، إذ التسميه تدور مدارها وجودا و عدما.

نعم ربما يتوهم ذلك في نحو الزوجه و الخمر، مما يكون التسميه فيه دائرا مدار ثبوت حاله، أو وصف، لكنه ليس بشئ ء أيضا، إذ الظاهر عدم الخلاف في كون الجوامد حقيقه في حال التلبس، لا حال النطق، و إلا لزم كون الإطلاق في نحو قولك: (هذا كان خمرا في أمس، و يكون خلا في الحال) و (هند كانت زوجه زيد أمس، و الآن مطلقه) مجازا، و هو باطل بضروره اللغه و العرف.

و أما احتمال كونها حقيقه باعتبار التلبس في الماضي بالنسبه إلى حال النسبه فبعيد جداً غاية البعد، مضافا إلى قضاء التبادر عرفا بخلافه، و لذا خصوا النزاع في كلماتهم بالمشتقات.

و ما قد يرى من نحو قولهم: (هند زوجه زيد)، بعد طلاقها بائنا، بل بعد تزويجها بغير زيد، و نحو ذلك مبنى على ما ذكرنا في طي التنبيه الأول و الثاني، من أنّ المراد تعريف هذه الذات الموجوده الآن باعتبار اتحادها لما كانت معروضه للوصف العنواني قبل ذلك، فلفظ (زوجه زيد) قد أطلق على تلك الذات التي كانت لها هذه الصفه في ذلك الزمان، فجعلت تلك باعتبار اتحادها لهذه الذات معرفه لها، كما في قولك: (هذا ضارب عمرو)، في المشتق، و في الجوامد نحو قولك: (هذه حديقته عمرو، أو دار زيد، أو كتابه)، بعد خروجها عن ملكها إلى ملك الغير، فليس لهذا الإطلاق دلالة على كون الجوامد حقيقه باعتبار التلبس في الماضي بالنسبه إلى حال النسبه.

و الحمد لله رب العالمين و الصلاه على محمد و آله الطاهرين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

ص: ٣١٤

بسم الله الرحمن الرحيم

«في الصحيح و الأعم»

إشاره

«في الصحيح و الأعم» (١)

أصل: اختلفوا في أنّ الألفاظ التي تصرف الشارع فيها ظاهره في الصحيح أو الأعم على أقوال

، و تتم البصيره بتقديم مقدمات:

الأولى: في تفسير الألفاظ المأخوذه في العنوان.

فنقول: أمّا المراد من تصرف الشارع في اللفظ فأعم من اختراعه و وضعه جديدا لأحد المعاني العرفيه، كألفاظ العبادات بناء على

مشروعيه معانيها في الأمم السابقيه، و من اختراعه معنى جديدا لأحد الألفاظ العرفيه، كألفاظ العبادات بناء على حدوث مشروعيه معانيها في شرعنا.

و معنى الاختراع- و إن كان هو الخلق و الإيجاد الخاصّ - يصدق على الأحكام التكليفيه و لا- يطلق على وضع اللفظ و تغيير المعنى، ضروره عدم تعلّق شيء باللفظ و المعنى بواسطه الوضع و التغيير وراء التّصور و الملاحظه، إلّا أنّا اقتفينا بآثار القوم في إطلاق الاختراع عليها مجازا.

و كيف كان فوجه تقييد الألفاظ بتصرّف الشارع هو إخراج ألفاظ المعاملات و بعض ألفاظ العبادات التي مثل الزّياره و الدّعاء و تلاوه القرآن، و نحوها ممّا استعمله الشارع في معانيها اللغويه، و اعتبر في صحّته شرعا شروطا خارجيه، كما هو مذهب القاضي (٢) في مطلق ألفاظ العبادات.

و وجه خروجها عن محلّ النزاع أنّه لا مسرح لتوهم ظهورها في الصحه الشرعيه بعد فرض خروج الصحه الشرعيه عن مدلولها، و اما ظهورها في الصحه اللغويه و عدمه فالتكفل له مسأله كون الوضع للمعاني الواقعيه أم لا.

و ممّا يشهد على خروج ألفاظ المعاملات عن النزاع، أنّه لم يقل أحد

١- سقط هذا البحث من النسخه، فنقلناه من تقريرات السيد عبد الحسين الموسوي الدزفولي اللارى رحمه الله عليه.

٢- قد ذكرنا نصّ عبارته في هامش مبحث الحقيقه الشرعيه.

ص: ٣١٥

بإجمال ألفاظ المعاملات ممن قال بإجمال ألفاظ العبادات بناء على الصحيحى، و سيأتى تمام الكلام على ما يوهّم دخولها في آخر المسأله.

و أمّا المراد من الظهور، وفاقا لما يظهر من الهدايه (١) و الضوابط (٢) و الإشارات (٣) و الموائد (٤)، فأعمّ من الوضع، كما هو المناسب لقول المثبتين للحقيقه الشرعيه، و من الانصراف إلى أقرب المجازات، كما هو المناسب لقول نفاته، فالعدول عن تعبيرهم بالتسميه إلى التّعبير بالظهور مراعاة للمذهبين، و تصحيحا لهذا النزاع على كلا المذهبين.

و أمّا عدول بعض آخر عن التّسميه إلى التّعبير بالاستعمال، فمنظور فيه، إذ لا مجال لإنكار أصل استعمال الشّارع هذه الألفاظ كلّا أو بعضا في غير الصحيحه، و إنما النزاع في تعيين أن الموضوع له أى من الصحيح و الأعمّ عند المثبتين للحقيقه الشرعيه، و في تعيين أنّ أقرب المجازات و أشيعها أى من الصحيح و الأعمّ عند نفاتها، حتى يحمل إطلاق كلمات الشّارع على المتعين منهما، مع أنّ التّعبير بالتسميه و استدلال كلّ من الفريقين بالتبادر، و عدم صحه السّلب لا يقتضى ابتناء هذا النزاع على ثبوت الحقيقه الشرعيه، كما زعمه الفصول (٥) و غيره، بل أقصى ما يقتضى هو ابتناؤه على ثبوت الحقيقه المتشرعيه.

ثم ليعلم أنّ المراد من أقرب المجازات المتصور فيه النزاع إنّما هو الأقربيه الحاصله من غلبه الاستعمال، دون الأقربيه الاعتباريه

حتى تندفع بعدم اعتبارها في ثبوت الأوضاع، و لا الأقربيه الحاصله من انحصار علاقته المعنى اللغوى في أحد المجازين، و كون إطلاقه على الآخر من باب المسامحه و مشابهته للمجاز الأول، حتى تندفع بابتناؤه على القول بجواز سبك المجاز من المجاز، و المشهور عدمه، و على ثبوت

١- هدايه المسترشدين: ١٠٢.

٢- انظر ضوابط الأصول: ١ مبحث الصحيح و الأعم.

٣- إشارات الأصول ١: ١٧.

٤- موائد العوائد في بيان القواعد و الفوائد في علم الأصول للمولى محمد جعفر الشريعتمدار الأسترآبادى الطهرانى من أجلاء تلاميذ الوحيد البهبهانى (ره) انظر الدرعيه ٢٣: ٢١٤، و طبقات أعلام الشيعة- الكرام البرره في القرن الثالث بعد العشره ١: ٢٥٣.

٥- الفصول: ٤٦.

ص: ٣١٦

مسامحه العرف في الشروط، كما في الأجزاء و لم يثبت إلا في بعض الشّروط التي يعدّ المشروط الفاقد لها متحدا مع الواجد لها، و المفروض أنّ ذا الشّروط من العبادات أكثر من ذى الأجزاء منها.

ثم ليعلم أن نزاع الصحيحى و الأعمى إنما هو في خصوص الألفاظ الصالحة للاتصاف بالصّحّه و الفساد، دون ما لا يصلح، كالكفر و الفسق و العدالة، بخلاف النزاع في ثبوت الحقيقه الشرعيه فانه يعمها أيضا.

و أما المراد من الصحيح، فعن أكثر الأصوليين أنه ما ليس بمعيوب، أعنى تامّ الأجزاء و الشرائط، و عن المحقق البهبهانى (١) أنّه ما ليس بناقص، أعنى التامّ الأجزاء فقط.

و أمّا الصّحّه المصطلحه عند الفقهاء و المتكلمين في إسقاط القضاء و موافقه الأمر فليس معنى حقيقيا للصّحه، بل هو من آثارها و معلولاتها، و على تقدير كونه معنى حقيقيا للحصه لا يعقل أخذها بهذا المعنى جزء، أو شرطا في موضوع الطلب،

١- مع التبع الشديد لمظانه لم نعثر على محل ما نسب إليه، بل المستفاد من أربعة موارد خلافه: المورد الأوّل: ما أفاده في حاشيته على المعالم في مبحث دلالة النهى على الفساد عند قول صاحب المعالم (اختلفوا في دلالة) حيث قال: لا يخفى أنّ الصّحّه في العبادات عبارته عن كونها مطابقه لأمر الشارع و طلبه ... إلخ. المورد الثانى: ما أفاده في حاشيته على المدارك: ٢٩٩ في صلاه العبيد حيث قال: مع أن كون الصلاه اسما لمجرد الأركان محل نظر، بل ربما كان اسما للمستجمع لشرائط الصّحه كما عليه بعض الفقهاء بل هو أظهر بالنظر إلى الدليل كما حقق في محلّه. المورد الثالث: ما أفاده في شرح المفاتيح في موارد عديده مثل ما أفاده في كتاب الصلاه في صلاه الجماعه: ٢٨٥ حيث قال: و فيه أنّ الأصحّ كون الصلاه اسما للمستجمع لشرائط الصّحه، و مثل ما أفاده في نواقض الصلاه: ٣٠٣ حيث قال: و هي بأن ثبت كونها اسما لخصوص الصحيحه المستجمعه لشرائط الصّحه كما هو الأقوى بالنظر إلى الأدلّه مثل التبادر و صحه السلب و غيرهما المورد الرابع: ما أفاده في كتابه في علم الأصول الموسوم ب (الفوائد الحائريه): ١٢٥ من مجموع رسائله. في الفائده الثالثه: حيث قال: لكن الفقهاء من المتشرعه وقع بينهم نزاع في أن

ألفاظ العبادات هل هي أسام للصحيحه المستجمعه لشرائط الصّحه أم تكون أسامى للأعم منها؟ فعلى هذا يشكل الثبوت من هذه الطريقه هذا إذا وقع النزاع فى شرائط الصّحه- إلى أن قال بعد ذكره الحجّه على مذهب الأعمى و الإشكال عليه:- و حجّه المذهب الأوّل التبادر عند الإطلاع و صحّه السلب عن العارى عن الشّرائط و كون الأصل فى مثل: (لا- صلاه إلا بطهور) الاستعمال فى نفي الحقيقه لأنّه المعنى الحقيقى. نعم يمكن ان يكون ذلك على وجه الحكايه عنه من بعض تلامذته كصاحب موائد العوائد.

ص: ٣١٧

لكونها من آثار وجود المطلوب و آثار وجود المطلوب متأخره عن المطلوب بمرتبتين:

أحدهما مرتبه اتصافه بالمطلوبيه.

و الآخر مرتبه اتصافه بالموجوديه، و أخذ الأثر المتأخر قيّدا لمؤثره المتقدم دور صريح، ضروره لزوم توقف الأثر على المؤثر قضاء لحق عليته له، و توقف المؤثر على الأثر قضاء لفرض جزئيه له، فانحصر تصوير المراد من الصّحه المأخوذه قيّدا لموضوع الطلب فى الصّحه اللغويه و هو ما ليس بمعيب، أعنى تام الاجزاء و الشرائط، أو ما ليس بناقص، أعنى تام الاجزاء فقط.

و الأعم فى قبال الصحيح بالمعنى الأوّل هو الصحيح بالمعنى الثانى، و فى قبال الصحيح بالمعنى الثانى هو ما يحصل معه التسميه فى عرف المشرعه الأعم من حيث الاجزاء و الشروط الزائده على المسمى، و يسمى بالأعم بالمعنى الأعم.

ص: ٣١٨

المقدمه الثانيه: فى تصورات كلّ من قولى الصّحيح و الأعم، و تشخيص المراد منها فى محلّ النزاع.

اشاره

فنقول:

أما القول بالصّحيح بالمعنى الأخص فيتصور على وجوه:

اشاره

أحدها: إرادته الماهيه المستجمعه لجميع الأجزاء المعتبره فيها من غير اعتبار للشرائط.

ثانيها: إرادته الصّحه الواقعيه المستجمعه لجميع الأجزاء و الشّرائط العلميه و الواقعيه المعتبره فى حق المختار القادر العالم به.

ثالثها: إرادته كل فرد من أفراد الصّحه الواقعيه المستجمعه لجميع الأجزاء و الشروط الواقعيه المختلفه بحسب اختلاف حال

المكلفين في الصحة و المرض، و الحضور و المسافره، و العلم و الجهل، و التمكن و عدمه.

رابعها: إرادته القدر الجامع بين أفراد تلك الصّحه المختلفه بحسب اختلاف حال المكلفين.

أما الوجه الأوّل

: فقد زعم المحقق البهبهاني(1) انحصار مراد الصحيحين فيه على ما حكى عن ظاهر كلامه.

و لكنّه مدفوع بوجوه:

الأوّل: استدلال الصحيحين طرّا بحديث (لا صلاة إلا بطهور، و لا صلاة إلا إلى القبلة) و نحوهما، و لو لم يكن المراد من الصّحه تام الأجزاء و الشرائط لما صح استدلالهم على التسميه لها بنفى الاسم عند انتفاء الشرط في الحديث.

الثاني: تصريحهم في بحث المجمل و المبين على أن حديث (لا- صلاة إلا- بطهور) عرفيه خاصه في نفي الصّحه على قول الصحيحى، و مجاز لغوى فيه على قول الأعمى، و لو لا- أنّ المراد من الصّحه هو تامّ الأجزاء و الشرائط لما صحّ نفي الصّحه حقيقه بواسطه انتفاء الشرط.

١- انظر ص ٣١٦ هامش رقم ١.

ص: ٣١٩

الثالث: تصريح صاحب الهدايه(١) و الفصول(٢) و الضوابط(٣) و الإشارات(٤) و غيرهم على كون المراد من الصّحه المعنى الأخص، بل لم ينسب تصوير النزاع في المعنى الأعم إلا إلى ظاهر البهبهاني (قدس سره).

و اما الوجه الثاني

: فقد زعم أستاذنا العلامة (دام ظلّه) انحصار مراد الصحيحين فيه دافعا لاستلزام عدم صّحه عبادات أولى الأعذار المعلوم صحتها نقلا- و فتوى و اتفاقا، بمنع الملازمه إن أريد من صحتها الصّحه الواقعيه الثانويه المستلزمه لترتب آثار الصّحه الواقعيه الأوّليه، لكونها بدلا عنها، و منع بطلان التالي إن أريد من صحتها الصّحه الواقعيه الأوّليه مؤيدا بإطلاقهم البدليه و الإسقاط و الإجزاء على عبادات أولى الأعذار.

و لكن لا- يخفى ما في الالتزام بأن مرادهم من الصّحه، الصّحه الواقعيه المستجمعه لجميع الأجزاء و الشرائط الواقعيه و العلميه المعبره في حق المختار القادر العالم بها، و أنّ ما عداه من عبادات أولى الأعذار إبدال عنه من التكليف و التمحل، بل لم يطرق أسماعنا اعتراف أحد من الصحيحين به.

و اما الوجه الثالث

: و إن أمكن إرادته إلا أنه لم يلتزم به أحد من الصحيحين، حذرا عن استلزامه على القول بثبوت الحقيقة الشرعية تعدد وضع الصلاة مثلا إلى ما لا يحصى، و على القول بالعدم استعمال لفظ الصلاة مثلا في أكثر من معنى مجازي في إطلاق واحد.

و اما الوجه الرابع

: فمقتضى ما في الموائد من تعيين الطريق في إرادته، و من تصريح أستاذ أساتيدنا الأعلام به، و من إرساله إرسال المسلمات بين الصحيحين، كونه هو مراد الصحيحين، لا غير، و بعد ذلك لا مجال للإشكال في

١- هدايه المسترشدين: ١٠٠.

٢- الفصول: ٤٦.

٣- انظر ضوابط الأصول: في مبحث الصَّحِيح و الأعم في تحرير محلّ النزاع عند قوله: «ثم الظاهر أنّ المراد بالصحيح هو الصحيح بالمعنى الأخص لا الأعم». و قد فسّر الصحيح بالمعنى الأخص بالصحيح بالنسبة إلى الأجزاء و الشرائط معا و بالمعنى الأعم بالصحيح بالنسبة إلى الأجزاء فقط.

٤- إشارات الأصول ١: ١٧.

ص: ٣٢٠

تعيين مراد الصحيحين فيه، و إنّما الإشكال فيه من جهتين، و هما الموجبان لتفصي بعضهم عن تعيين مراد الصحيحين فيه.

الجهة الأولى من الإشكال: عدم تعقل الجامع بين أفراد الصّٰلموات الصحيحة من ذوى الأعذار و غيرهم، لأن الجامع لا يمكن ان يكون ماهية الطلب، و لا الأمر، إذ يلزم تقدم الأمر على صدق الاسم، و لا القابلية لتعلق الأمر، فكلّ ما رآه الشّارع قابلا لأن يكون متعلقا للأمر أطلق عليه اسم الصلاة، فإنه إن كان المراد بها القابلية التى تحتاج فى فعليتها إلى ما عدا التسميه، فهى الجامعه بينها و بين الفاسده، و إن كان المراد ما لا تحتاج فى الفعلية إلى ما عدا التسميه، ففيه أن التسميه غير محتاج إليها فى الطلب الواقعي.

و التزم أن الطلب الواقعي لا يتعلق على (١) الصحيح بخلاف الظّاهري، كما ذكر فى الفصول (٢) لا معنى له، لأن الطلب الظاهري المطابق للواقع يتعلق بما تعلق به الطلب الواقعي و التفكيك غلط.

و يندفع هذا الإشكال بأن الجامع غير منحصر فى ذوى المحاذير المذكوره، بل هو أمر ملزوم للأمر و الطلب مساو له، و هو الحسن و المصلحه و أمثالهما.

الجهة الثانيه للإشكال: هو أن فرض الجامع أمرا ملزوما للأمر و الطلب مساويا له، و هو الحسن و المصلحه، مستلزم لذهاب الصحيحين طرا إلى الاحتياط عند الشك فى الجزئيه و الشرطيه، من حيث أن الموضوع حينئذ يكون من قبيل المبين مفهوما، المجمل مصداقا، كالظهور المأمور به لأجل الصّٰلاه، فلا محاله يكون الحكم فى مثله الاشتغال، و الحال أن أكثر الصحيحين ذاهبون إلى البراءة و آبون عن الاحتياط.

و يندفع هذا الإشكال أيضا بمنع الملازمه، بأن المراد من كون الصحيح موضوعا لذلك الأمر الملزوم للأمر و الطلب، و هو الحسن و المصلحه المساويه له، ليس اندراج وصف الصّحه أو الحسن فى المعنى، بل تفصيله أن الشارع قد استعمل

١- كذا و الصحيح (بالصحيح).

٢- الفصول: ٤٨.

ص: ٣٢١

الألفاظ أولا فى هذه المعانى فى حق المستجمع لجميع الشرائط ثم شرع أحكام المعذورين شيئا فشيئا بالتدرج، فمره أجاز صلاه ناسى القراءه حتى ركع، و يوما حكم بإجزاء صلاه المتيمم، و رخص للمريض الصّلاه قاعدا فى قضيه و هكذا، و لم يكن ذلك منه إلا بالأحكام التكليفيه، لا بالأوضاع اللغويه، و لكن العرف أعنى المتشرعه من الأصحاب و التابعين استعملوا هذه الألفاظ فى جميع المعانى توسعا، فلعله صار باستعمال واحد حقيقه، و إن قلنا ببقاء الألفاظ على معانيها، للقول بوجود المعانى أو بعضها فى الشرائع السابقه، فالشارع قد وسع فى الاستعمال، و لكن الاستعمال فى جميع هذه المعانى لم يكن من (١) سبب الاشتراك اللفظى، و لا المعنوى، بل كان شبيها باستعمال أسماء الإشاره و الضمائر قد استعملت فى معانيها من حيث اجتماعها تحت أمر واحد، و تحقق حسن مشترك بينها فى الجميع، و لكن هذا الأمر البسيط الجامع من قبيل آله الملاحظه.

فان قلت: إذا قلنا بوجود الماهيات فى الشرائع السابقه، فالجامع بين ما فى أيدينا و ما فى أيدي الأمم الماضيه هو الجامع بين صحيحه العبادات منا و فاسدتها، لأنّ ما فى الشرائع السابقه فاسده فى شريعتنا، فكيف وسع الشارع فى الاستعمال من حيث الجامع.

قلت: إن الشارع لاحظ الجامع من حيث اندراج ما فى الأمم السالفه فيه من حيث إنه صحيح عند الأمم مع قطع النظر عن فسادها عندنا، كاندراج الفاسد عند مجتهد الصحيح عند آخر فى الجامع فى زمان واحد.

بالجمله: فالصحه الواقعيه الأوليه لم تؤخذ قيذا للموضوع له اللفظ حتى يكون الشك فى حصولها شك فى حصول المصدق، فيوجب الاحتياط، بل المأخوذ قيذا له إنما هو المقدار المعلوم من الأدله الخارجيه المقتضيه لدفع الزائد بالبراءه عند الشك بعد الفحص.

و لا يخفى أنّ هذين الإشكاليين اللذين دفعناهما بحمد الله من عمدته ما حمل بعض الأعلام إلى التفصى عن الصحيحين بالقول بالأعم فلا تغفل عما قررنا فى

١- كذا و الصحيح (بسبب).

ص: ٣٢٢

دفعهما.

هذا كله فى تصورات القول بالصحيح و تشخيص المراد منها فى محل النزاع.

و أمّا القول بالأعم فيتصور أيضا على وجوه:

أحدها: كونها موضعه للمستجمعه لجميع الأجزاء المعتبره فيها من غير اعتبار للشرائط فى وضعها

، فىكون الجامع بين الأفراد هو الأجزاء المعتبره دون الشروط، و هذا الوجه و إن خص مراد الصحيحين به بعض، إلا- انه لم يخص مراد الأعميين به أحد، بل ممن أبى عن تخصيص مراد الأعميين به أستاذنا العلامة دام ظله وفاقا للهدايه(1) و غيرها.

ثانيها: كونها موضعه بإزاء الأعم من الصحيحه و الفاسده من غير مراعاة لجميع الأجزاء و الشرائط

، بل إنما يعتبر ما يحصل معه التسميه فى عرف المشرعه، و هو المحكى عن العلامة فى غير موضع من النهايه و ولده فى الإيضاح و العميدى فى موضع من المنيه و الشهيد الثانى فى التمهيد و البهائى (قدس سره) و القاضى أبى بكر و أبى عبد الله البصرى(2) و غير واحد من فضلاء المتأخرين منهم صاحب القوانين(3) و الضوابط(4) و الإشارات(5).

و بالجملة فهذا الوجه مما لا إشكال فى تعيين مراد الأعميين به، بعد تصريح هؤلاء الأجله من الأعميين بتعيينه فيه، و إنما الإشكال فيه من جهتين:

أحدهما: فى تعيين معنى اللفظ حيث، حيث أن حواله تعيينه إلى عرف

١- هدايه المسترشدين: ١٠٠، ١٠١،

٢- حكاة عنهم المحقق الأصفهانى(ره) فى هدايه المسترشدين: ١٠٠، و انظر نهايه الوصول: ٣٠ فى الأمر الخامس من الفرع الثانى من فروع النقل من مباحث الحقيقه الشرعيّه. و الإيضاح ٤: ٥٢، و المنيه: مبحث تعارض الأحوال فى الدوران بين النقل و الاشتراك، و تمهيد القواعد: قاعده ٩٦ و ٢٢. و المعتمد لأبى الحسين البصرى ١: ٢٣-٢٦. و لاحظنا من كتب البهائى(ره) الوجيزه و الزبده من الأصول و الحبل المتين و مشرق الشمسين من الفقه و ما عثرنا عليه فى مظانّه.

٣- قوانين الأصول: ٤٤.

٤- ضوابط الأصول: مبحث الصحيح و الأعمّ فى مقام بيان أدلّه الأعميين حيث قال: فاعلم أنّ الحق أنها أسام للأعم بوجوه: الأول ... إلى أن ينتهى كلامه إلى الوجه الثالث عشر.

٥- إشارات الأصول ١: ١٧.

المشرعه مستلزم للدور، لتوقف تعيين ما اعتبره الشارع فى التسميه على عرف المشرعه، و توقف عرفهم بمعرفته على بيان الشارع لهم، إذ لم يكن الأمر موكولا إليهم.

و أُجيب عنه فى الموائد و الضوابط (١) بأنّ الضابط لتعيينه ما يصدق معه الاسم عرفا على أن يكون الصدق العرفى كاشفا لا عنوانا حتى يلزم الدور، فالحواله فى الحقيقه على الشرع، نظير حواله اللغات على العرف مع توقيفيتها، فكما يكون العرف مرآه للغه، كذلك عرف أهل الشرع يكون مرآه لاصطلاح الشارع.

و ثانيها: فى تعقل الجامع المحصل للصدق العرفى بين الأفراد الصحيحه و الفاسده، حيث إنّه لا يصح فرض الأركان المخصوصه جامعا:

أما أولا: فلعدم تحقق صدق الاسم عرفا بمجرد تحقق الأركان الأربعة، أو الخمسه، بل يحتاج إلى القدر الزائد المحصل لصدق الاسم عرفا.

و أما ثانيا: فلأن فرض الأركان موضوعا للفظ الصلاه يستلزم عدم صحه عدّهم ما عدا الأركان من سائر الأجزاء أجزاء، لخروجها عن المسمى كالشرائط، و من المعلوم من ملاحظه الشرع تسميه القراءه و أمثالها أجزاء للصلاه.

و أُجيب فى الهدايه (٢) عن الوجه الثّانى:

أولا: بمنع كون سائر الأجزاء أجزاء لمطلق الصلاه، بل القدر الثابت، كونها أجزاء للصلاه الصحيحه.

و ثانيا: بمنع كونها أجزاء للصلاه مطلقا، بل يمكن كونها أجزاء ما دامت موجوده، و إذا انعدمت لا ينعدم الاسم بانعدامها، نظير ما وقع فى كثير من الأوضاع، كلفظ البيت، حيث وضع لما قام به الهيئه المخصوصه المعروفه فى العاده، و تلك الهيئه قد تقوم بجميع الأركان و الجدران، و قد تقوم بمجرد الأركان و بعض الجدران، و قد تقوم بذلك و ببعض آخر على اختلاف وجوده، إلا أن وجود

١- ضوابط الأصول: فى مبحث الصحيح و الأعم عند قوله: و أن يراد الأعم بحسب العرف فالصلاه ما يطلق عليها لفظها عرفا.
٢- هدايه المسترشدين: ١٠٠، انظر موردين من كلامه (قده): الأوّل: عند قوله و يمكن الجواب بأنّ القدر الثابت إلخ، الثّانى: عند قوله: قلت إنّما يرد ذلك إذا قلنا بكون ذلك إلخ.

ص: ٣٢٤

الأركان و نحوها قد اعتبرت فى تحقق مفهومه، لتقوم الهيئه بها بحيث لا- حصول لها بدونها و أما البواقى فغير مأخوذه بالخصوص، فإن حصلت كانت جزء لقيام الهيئه بها حينئذ أيضا، و إلا- فلا، و اختلاف الهيئه مع زياده ما تقوم به و نقصه لا توجب اختلاف المعنى، إلى آخر كلامه.

أقول: أما الجواب الأوّل، فيندفع بأن عدم اعتبار تلك الأجزاء فى مسمى مطلق الصلاه يستلزم كون استعمالها فى المستجمع للأركان و غيرها- كما هو الغالب- مجازا، لأنّ أجزاء الصلاه و نحوها أجزاء خارجيه متباينه، و ليست من الأجزاء التحليليه المتحدّه فى المصداق، فإطلاق اللفظ الموضوع لبعضها على الكل مجاز، بل قد يكون غلطا، و ليس من قبيل إطلاق الجنس على

النوع، أو النوع على الصنف، أو الفرد، كما قد يتوهم.

و أما الجواب الثانى: فهو و إن كان وجيها، إلا أنّ الإيراد الأول، أعنى عدم اتحاد تحقق الأركان مع صدق الصلاه، كاف فى عدم صحه فرض الأركان جامعا.

و لا- يصح أيضا فرض معظم الأجزاء المحصله للصدق جامعا على وجه يكون اللفظ موضوعا للتام، و يستعمل فى الفاسد و الناقص حقيقه من باب المسامحه العرفيه، نظير استعمال ألفاظ الموازين و المقادير على الزائد و الناقص بيسير، كما هو معنى قولهم: المسمى شرعى و التسميه عرفيه.

و وجه عدم صحه فرض ذلك: أن تحقق مسامحه استعمال التام فى الناقص منوط، أولا: بمعرفه خاصيه التام. و ثانيا: بتحققها فى الناقص، و المفروض عدم وجود المناط فى ألفاظ العبادات، لأن المسامح فى استعمالها، إن كان هو الشارع، فالمفروض عدم ترتيبه خاصيه التام على الناقص.

و إن كان هو العرف، فالمفروض عدم معرفتهم بخواص أحكام الشرع، و هذا هو السير فيما اشتهر فى ألسنه العلماء من أن الأحكام الشرعيه مبتنيه على التدقيقات العقلية، لا على المسامحات العرفيه، و هو لا ينافى قولهم الأخير بأن الأحكام الشرعيه مبتنيه على حسب متفاهم العرف، لا على التدقيقات الحكيمه.

ص: ٣٢٥

و ذلك: لأن تشخيص موضوعات الأحكام من وحده الموضوع و تعدده، و بقاءه و انعدامه فى جريان الاستصحاب و عدمه، و فى إثبات الحكم و عدمه، تاره يتوقف على تشخيص صدق الحكم على ذلك الموضوع و عدمه، بواسطه تشخيص وجود المناط فيه و عدمه، كموضوع الكريه لحكم الطهاره، و النصاب لحكم الزكاه، و المسافره لحكم القصر، و تاره لا يتوقف على تشخيص صدق الحكم و المناط، كموضوع النجاسه لحكم الاجتناب.

و المراد من الأحكام الشرعيه المبتنيه على التدقيقات العقلية، لا على التسامحات العرفيه، إنما هو القسم الأول.

و المراد من الأحكام الشرعيه المبتنيه على حسب متفاهم العرف، إما هو القسم الثانى، فعدم إجراء حكم السفر، و الكر، و النصاب، على موضوعاتها الناقصه عن مقاديرها بمقدار شعيره ليس من جهه مجرد عدم صدق الموضوع بحسب التدقيق العقلى، بل إنما هو من جهه ضميمه عدم صدقه العرفى بعد توقف مسامحه العرف على إحرازه تحقق المناط فى المسامح فيه، المفروض قصور فهمهم عن مناط الأحكام الشرعيه، فضلا عن إحرازهم تحققه فيه، و ان صدق الموضوع عليه مع الغض عن حكمه الشرعى، و عدم إجراء حكم النجاسه على الدخان المتصاعد عن النجس و البخار الحاصل منه مع عدم انفكاكها عن اجزاء متصاغره جدا من العين النجسه، ليس من جهه مجرد عدم صدق موضوع الحكم و العين النجسه عليها بحسب العرف، بل إنما هو من جهه ضميمه عدم صدقه العقلى لأجل ترتب حكمه الشرعى بعد قصوره عن مناط ترتبه و ان صدق عليه مع الغض عن حكمه الشرعى.

و بالجمله فتشخيص موضوعات الأحكام الشرعيه موكول على حسب متفاهم العرف و مسامحاتهم، و المراد من قولهم ليست منوطه بالمسامحات العرفيه، إنما هو عدم إناطتها بالمسامحات العرفيه التي لا مسرح لتحققها في الأحكام الشرعيه، فالمراد من هذا السلب السلب بانتفاء الموضوع لا- الحكم، و لهذا ترى الفقهاء يحكمون باستصحاب حكم الكريه على ما يتناقص من الماء بمقدار ما يتسامح العرف في إطلاق الكريه عليه.

ص: ٣٢٤

و محصّل الكلام أن المراد من ابتناء الأحكام الشرعيه على المسامحات العرفيه لا- التدقيقات العقليه هو ابتناؤها على متفاهم العرف الغير الناشئ عن تنزيلاتهم، و المراد من عدم ابتنائها على المسامحات العرفيه هو عدم ابتنائها على متفاهمهم الناشئ عن تنزيلاتهم، فلا منافاه بين القولين.

و لنرجع إلى ما كنا فيه من الإشكال في صحّحه فرض الجامع (١) هو الأركان المخصوصه أو معظم الأجزاء على وجه يكون الوضع للكلّ و استعماله في الناقص من باب المسامحه، و نقول في رفع الإشكال عن تصحيح فرض الجامع على مذهب الأعمى بإمكان فرضه معظم الأجزاء المحصله للصدق العرفي، لكن لا- على وجه يكون الوضع للكل و استعماله في الناقص من باب المسامحه حتى يرد الإشكال المذكور، بل على وجه يكون الوضع للكل من حيث المعظم، فيكون سائر الأجزاء معتبره في المسمى لا في التسميه، نظير وضع البيت، و الأعلام الشخصيه حسب ما مرّ توضيحه بما لا مزيد عليه، فتعين أن الأقرب إلى قول الأعميين هو الأعم العرفي لا الأركاني، بحكم العرف الكاشف عن الشرع.

و الثمره، بين الأعم العرفي و الأركاني نظير ثمره الصحيح و الأعم في الإجمال و البيان، فإنّ اللفظ على الأركاني مبين من جميع الوجوه، لانحصار الأركان شرعا في التيه، و التكبير، و القيام، و الرّكوع، و السجود، بخلافه على الأعم العرفي، فإنّ اللفظ قد يجمل (٢) عند الشك في محصله صدق الاسم بمرتبته من مراتب الأجزاء كما يجمل على الصحيحى.

١- كذا و الصحيح (و هو الأركان).

٢- أى يصير مجملا.

ص: ٣٢٧

المقدمه الثالثه: فى تأسيس أن الأصل هل هو مع الصحيحى، أو الأعمى أو مع كليهما، أولا أصل فى البين.

لينعرف المرجع مع الغضّ عن الأدله أو مع فرض تصادمها و عدم المرجح.

فنقول: أما الأصل العملى فإن قلنا بأنه البراءه عند الشك فى الجزئيه و الشرطيه الناشئ عن إجمال الخطاب، فهو مع كل من الصحيحى و الأعمى.

و إن قلنا بأنه الاشتغال، فان كان إطلاق ألفاظ العبادات واردا مورد حكم آخر فهو أيضا مع كل من الصحيحى و الأعم، و إلا

فالبراءة مع الأعمى، و الاشتغال مع الصحيحى، و من المعلوم أن المجرى مجرى البراءة عند الشك فى الاشتغال.

و أمّا الأصل اللفظى، فأصالة عدم الإجمال، أعنى غلبه البيان فى الألفاظ، و كذا أصالة الحقيقة فى الاستعمال، أعنى غلبه الاشتراك المعنوى من الاشتراك اللفظى و من الحقيقة و المجاز، فيلحق المشكوك الصالح لكل منهما بالأعم الأغلب مع الأعمى، لا غير.

و أما ما يتوهم للصحيحى من أصالة عدم الوضع للأعم، فمعارض بمثله، و من أصالة عدم التقييد، بتقريب أنها لو كانت أسامى للأعم لزم تقييدات كثيره فى الماهيات، و هو خلاف الأصل، و على الصحيحى لا يلزم تقييد أصلا، فممنوع بأن مجرى أصالة عدم التقييد إنما هو فى تشخيص المرادات، و كلامنا فى تشخيص الأوضاع، و تشخيص المراد فرع تشخيص الوضع.

و وجه ذلك: أن اعتبار أصالة عدم القرينه و عدم التقييد فى إثبات المرادات إنما هو من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و قبح الإغراء بالجهل الذى لا مسرح لادعائه فى إثبات الأوضاع، و لهذا لم يعدوا أصالة عدم التقييد فى جملة علائم الوضع فيما مر.

ص: ٣٢٨

المقدمه الرابعه: فى بيان الأقوال فى المسأله و هى أربعه:

أحدها: القول بظهور ألفاظ العبادات فى الصحيح المستجمع لجميع الأجزاء و الشروط المعبره فى الصحه

، و هو المشهور بين الخاصه و العامه.

فمن الخاصه المحكى عنهم السيد، و الشيخ، و علامه فى النهايه، و العميدى فى المنيه، و الشهيد الثانى فى المسالك، و الشريف، و الفقيه (١)، و جماعه من الأساطين، منهم صاحب الهدايه (٢)، و الفصول (٣)، و الموائد (٤)، و أستاذ أساتيدنا الأعلام (قدس سره).

و من العامه المحكى عنهم أبو الحسين البصرى، و عبد الجبار، و الآمدى، و الحاجبى و الأسنوى، و غيرهم (٥).

و ثانيها

: القول بظهورها فى الأعم من الصحيح و الفاسد من غير مراعاة لجميع الأجزاء و الشروط، بل المعبر ما يحصل معه التسميه فى عرف المتشرعه، و هو المحكى عن علامه فى غير موضع من النهايه (٦)، و ولده فى الإيضاح (٧)، و العميدى

١- حكاه عنهم المحقق الأصفهانى فى هدايه المسترشدين: ١٠٠، و المحقق الترقى فى مناهج الأحكام و الأصول فى مبحث الصحيح و الأعم، انظر الذريعه ١: ٣٥٣-٣٥٦، ١١٨-١٢١ عدّه الأصول ٢: ١٠ و نهايه الوصول: ١٢٣، ١٢٤، و مسالك الأفهام ٢:

٢- هدايه المسترشدين: ١٠١.

٣- الفصول: ٤٤.

٤- انظر ص ٣٥٣.

٥- حكاه عنهم المحقق الأصفهاني في هدايه المسترشدين: ١٠٠، كما حكى عن بعضهم في مناهج الأحكام و الأصول انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١: ٢٣-٢٦، و الأحكام للآمدى ١: ٣٣-٣٧، ٢: ١٦-١٨، ٢٢، ٢٣، و مختصر ابن الحاجب: ١٥.

٦- حكاه عنهم المحقق الأصفهاني في هدايته: ١٠٠، و انظر نهايه الوصول: ٣٠، مباحث الحقيقه الشرعيه، الأمر الخامس فى الفرع الثانى من فروع النقل.

٧- يمكن الاستفاده من سكوت الشارح عن بيان شىء فى قبال ما ذكره الماتن (قده) انظر إيضاح الفوائد ٤: ٥٢.

ص: ٣٢٩

فى موضع من المنيه (١)، و الشهيد الثانى فى التمهيد (٢)، و الشيخ البهائى (٣)، و القاضى أبو بكر، و أبو عبد الله البصرى (٤)، و غير واحد من فضلاء المتأخرين، منهم صاحب القوانين (٥)، و المناهج (٦)، و الضوابط (٧)، و الإشارات (٨)،

و نالها

: القول بظهورها فى الصحيح من حيث الأجزاء دون الشروط و هو المحكى عن المحقق البههاني (٩) قدس سره و قد مر بعده.

و رابعها

: التفصيل: بين لفظ الحج و سائر ألفاظ العبادات، كما نسب إلى الشهيد فى القواعد (١٠) و شارحها (١١).

و أصح الأقوال القول بالصحيح بالمعنى الأخص، وفاقا لمن ذكر من الأساطين لوجوه:

و منها: شهاده الوجدان، و الاستغراق على أنّ كل من يخترع ماهيات مركبه و يريد التعبير عنها لبيانها و بيان أجزائها، و شروطها، و أحكامها، و خواصها، و مطلوبيتها، نصب على وجه الوضع أو التجوز ألفاظا بإزاء المركب التام من تلك

١- انظر منيه اللبيب: مبحث تعارض الأحوال فى الدوران بين النقل و الاشتراك.

٢- انظر القاعده، ٩٦ و ٢٢ من تمهيد القواعد.

٣- ما عثرنا عليه فى مظانّه فى كتابيه فى الأصول الزبده و الوجيزه و كتابيه فى الفقه الجبل المتين و مشرق الشمسين.

٤- المعتمد لأبى الحسين البصرى ١: ٢٣-٢٤.

٥- قوانين الأصول: ٤٤.

٦- مناهج الأحكام و الأصول فى مبحث الصحيح و الأعم و هذا لفظه: منهاج: قد وقع الخلاف فى الألفاظ الموضوعه للمعانى المخترعه من الشارع «إلى أن قال» و اختار جماعه أنها أسماء للأعم ... و هو الحق، لنا الاستقراء المفيد للعلم، بيانه: أنا نرى أن كل من يخترع شيئاً مركباً (إلى أن قال) فلا يشك أحد فى صحه الإطلاق الحقيقى للاسم على الناقص و عدم صحه السلب، بل لا يشك فى الوضع للأعم مع عدم مشاهدته الواضع و لا علمه بكيفيه الوضع و هذا عاده الناس سلفاً و خلفاً.

٧- ضوابط الأصول: فى مبحث الصحيح و الأعم فى مقام بيان أدله الأعميين عند قوله. فاعلم أن الحق أنها أسام للأعم بوجه: الأول: الاستعمال «إلى أن ينتهى كلامه إلى الوجه الثالث عشر».

٨- إشارات الأصول ١: ١٧.

٩- انظر ص ١٥٤.

١٠- القواعد و الفوائد ١: ١٥٨.

١١- انظر هامش القواعد و الفوائد: ٧٠ عند قول الماتن (و سائر العقود) عطف على الماهيات الجعليه لا على الصلاه و الصوم لأن العقود ليست من أمثله الماهيات الجعليه ...

ص: ٣٣٠

الماهيات اقتصاراً على قدر الحاجة، و إن استعمله فى الناقص كان تسامحاً منه حقيقياً إذا كان الناقص مما يترتب عليه ثمره التام و تسامحاً مجازياً إذا لم يترتب عليه ثمره التام.

و الفرق بين التسامحين، عدم احتياج الأول فى الاستعمال إلى ترخيص الواضع، و لا إلى قرينه، و احتياج الثانى إليها، لكون الأول تصرف معنوى و هو ادعاء الاتحاد بين المعنيين، و الثانى تصرف لفظى، و هو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.

و قد يورد على الدليل المذكور بأنه أخص من المدعى، إذ غاية مفاده ثبوت ظهور الألفاظ فى الصحيح من حيث الأجزاء، لا مطلقاً من حيث الأجزاء و الشروط.

و يمكن دفعه بضميمه و هن القول بالفصل و ندوره الملحق بالعدم، أو بضميمه عدم الفرق بين الأجزاء و الشروط فى المركبات الشرعيه و إن وجد الفرق بينهما فى المركبات العرفيه فى الدخول فى التسميه.

و منها: أن مسير حاجه الشارع إلى بيان الصحيح من العبادات، و انحصار غرضه و طلبه فى الصحيح منها لا غير، يقتضى انحصار التسميه فى الصحيح لا غير، و منها: تبادل المعانى الصحيحه، و عدم تبادل المعنى الأعم منها، و قد بالغ فى الضوابط (١) فى الإيرادات على التبادر، كما بالغ فى الهدايه (٢) لردها.

و السر فى ادعاء الطرفين هو أن المتبادر من ألفاظ العبادات مثلاً أمور ثلاثه:

أحدها: التام المستجمع لجميع الأجزاء الواجبه و المندوبه، و هكذا، كتبادر الماء الصافى من لفظ الماء، و هذا تشكيك خطورى يزول بأدنى التفات و لا عبره به.

١- ضوابط الأصول في مقام الجواب عن الصحيحى، عند قوله: و الجواب عن الأول أوّلا منع تبادل الصحيح من اللفظ مجرّدا عن القرينه ...

٢- هدايه المسترشدين: ١٠١.

ص: ٣٣١

ثانيها: الصحيح المستجمع للأجزاء و الشروط التى لها مدخل فى الصحه و ترتب الآثار، و هذا كتبادل المطلق من الماء.

و ثالثها: تبادل الجامع بين الفاسد و الصحيح، و هذا عندنا مسامحه صرفه، و عند الأعمى مسامحه وضعيه و إن لم يكن لنا مستند بعد الإنصاف و إمعان النظر فى محاورات أهل الشرع و مقياستها على محاورات العرف.

و الفرق بين المسامحتين، إجراء أصاله عدم الأولى عند الشك دون الثانيه.

و القول بأصاله عدم ضم شىء آخر إلى اللفظ فى حصول تبادل الأعم، و أصاله كون تبادره وضعيا معارضه بأصاله عدم استقلال اللفظ فى إفادته، و أصاله كون تبادل الصحيح وضعيا.

مضافا إلى أن الأصل لا يثبت الأوضاع إلا إذا أريد منه الغلبه المحصله للظن، و مع تسليم تلك الغلبه فجرى ان الأصل فى تبادل الصحيح مقدم على جريانه فى تبادل الأعم، لأن الشك فى تبادل الأعم من قبيل الشك المسبب عن الشك فى كيفيه تبادل الصحيح، و قد تقرر فى محله أن الأصل فى الشك السببى مقدم على الأصل فى الشك المسببى.

و فى ذلك كلّ تأمل، بل الأصل فى التبادل المشكوك كونه وضعيا أو إطلاقيا ناشئا عن الانصراف هو الوضعى لأصاله عدم شىء من سببى الانصراف و هما غلبتا الوجود و الاستعمال و أصاله عدم بلوغهما الحدّ الموجب للانصراف على تقدير الوجود.

و منها: أن استعمال ألفاظ العباده فى الصحيحه منها أغلب جدا من استعمالها فى الفاسده إلى الحدّ الموجب لإلحاق الفاسد بالنادر بأن ندر فى الاستعمال و إن كان فى الوجود بالعكس، و لا ريب أنّ أغلبه الاستعمال من علائم الحقيقه غالبا و أندره الاستعمال من علائم المجاز غالبا، و الظن يلحق المشكوك بالأعم الأغلب و أما أغلبه الفاسد على الصحيح فى الوجود فلا يقاوم أغلبه الاستعمال فى العكس كما لا يخفى.

و منها: صحه سلب الاسم عن الفاسده فى عرف المتشرعه، بل و وقوع

ص: ٣٣٢

سلبه عنها فى لسان الشارع.

أما صحه السلب عرفا فلجواز قول المتعبد عباده فاسده من الصلاه، و الصوم، و الوضوء، و الغسل، و التيمم، و نحوها ما صليت و لا صمت، و لا تعبدت، و لا توضأت، و لا اغتسلت، و لا تيممت، و نحوها، و لم يكذب فى عرف المتشرعه، و جواز قوله صليت،

و نحوه، لا- ينافى ذلك، لأن صحه السلب نصّ في الدّلاله على المجازيه، و الاستعمال أعم من الحقيقه لجواز تأخير القرينه و البيان عن وقت الخطاب، و الممنوع تأخيرهما عن وقت الحاجه.

و أما وقوع السلب شرعا، فتاره بالالتزام، و تاره بالمطابقه، أما وقوعه التزاما، فلأن اللازم بطريق عكس النقيض من قوله تعالى (ان الصلاه تنهى عن الفحشاء و المنكر)(١)، و (إن الصّلاه كانت على المؤمنين كتابا موقوتا)(٢) و من قوله عليه السلام (الصلاه عمود الدين)(٣)، و الصلاه قربان كل تقى(٤)، و الصوم جنه من النار(٥) إلى غير ذلك من ألفاظ العبادات المعرفه بلام الجنس فى الآيات و الأخبار المتكثره جدا فى الأبواب المتفرقه هو أن كل ما لم ينه عن الفحشاء، أو لم يكن كتابا موقوتا، أو قربان كل تقى، أو جنه من النار، فليس بصلاه و لا صوم.

و أما وقوعه مطابقه فكقوله عليه السلام: (لا- صلاه إلا بطهور)(٦)، و لا- صلاه إلا- بفاتحه الكتاب(٧)، و لا- صلاه لمن لم يقم صلبه(٨)، و لا صلاه إلا إلى قبله(٩)

١- سورة العنكبوت: ٤٥.

٢- سورة النساء: ١٠٣.

٣- غوالى اللثالى ١: ٣٢٢ الحديث ٥٥.

٤- وسائل الشيعه ٣، الباب ١٢ من أبواب أعداد الفرائض الحديث ١.

٥- التهذيب: ٤ كتاب الصيام باب فرض الصيام الحديث ١.

٦- وسائل الشيعه ١، الباب ٤ من أبواب الوضوء الحديث ١.

٧- صحيح مسلم ١، كتاب الصلاه (١١) باب وجوب قراءه الفاتحه فى كل ركعه و أنّه إذا لم يحسن الفاتحه و لا أمكنه تعلّمها قرأ ما تيسّر له من غيرها و لفظ الحديث ٣٤ (لا صلاه لمن لم يقرأ بفاتحه الكتاب).

٨- سنن ابن ماجه ١: ٢٨٢ ح ٨٧١، مسند أحمد ٤: ٢٣، و فيها لا يقيم.

٩- وسائل الشيعه ٣، الباب ٢ من أبواب قبله الحديث ٩.

ص: ٣٣٣

و قوله عليه السلام فى حد الركوع و السجود و من لم يسبح فلا صلاه له(١) و لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل(٢) إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع فى الأخبار الظاهره فى نفي الحقيقه بانتفاء بعض الأجزاء و الشرائط و يتم الكلام فى البعض الآخر بعدم القول بالفصل.

و أقيا ما أورد على الاستدلال بتلك الروايات من منع دلالتها على نفي الماهيه، و أن مفادها نفي صفه من صفاتها الخارجه عن الماهيه، كالصحه و الكمال، بدعوى نقل تلك التركيب عرفا إلى المعنى الثانى، أو شهرتها عرفا فيه، أو اقترانها بما يقتضى حملها عليه من أحد القرائن الحالويه، ككون وظيفه الشارع بيان الأحكام الشرعيه، دون الموضوعات اللفظيه، كما قيل نحوه فيما أثبت فيه ذلك كقوله عليه السلام (الطّواف فى البيت صلاه)(٣)، و الاثنان فما فوقهما جماعه(٤). حيث حمل على إرادته بيان الفضيله دون بيان مسمى الموضوعات اللفظيه، أو أحد القرائن العقليه، كعدم إمكان حمل شىء من الروايات على نفي الماهيه، لاستلزام

الدور من توقف القول بالصحيح على نفيها الماهيه، و توقف نفيها الماهيه على القول بالصحيح، أو كعدم حمل بعضها على نفي الماهيه، لصحة الصلاه فى صورته نسيان الفاتحه، أو عدم التمكن من قراءتها، أو كون المصلى مأموماً، و كذا الروايه الأخيره، إذ قد يصح الصوم مع عدم بيتوته من الليل، بتقريب أنه لو بنى على ظاهر العبارة لزم ان لا تكون الصلاه الفاقده للفاتحه صلاه، و لو كان الفقد لنسيان، أو لعذر، و لا قائل به، و القول بتقييدها بصوره العمد و القدره مجاز ليس بأولى من حملها على نفي الكمال، إذ لا بعد فى كون الصلاه الفاقده للفاتحه نسياناً أو لعذر دون الصلاه المشتمله عليها فى الكمال، بدعوى عدم ترجيح التخصيص على هذا المجاز، لشيوعه

١- وسائل الشيعه ٤: ٩٢٤ ح ٥ و ٧ من باب ٤ من أبواب الركوع.

٢- سنن الدارقطنى ٢: ١٧٢، الحديث ٢.

٣- سنن الدارمى: ٢ كتاب المناسك باب الكلام فى الطواف و لفظ الحديث عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: (الطواف بالبيت صلاه إلا أن الله أباح فيه المنطق فمن نطق فيه فلا ينطق إلا بخير).

٤- وسائل الشيعه ٥: ٣٨٠ ح ٦ من باب ٤ من أبواب صلاه الجماعه.

ص: ٣٣٤

حتى قيل فيه بالنقل، مضافاً إلى كونه تخصيصاً بالأكثر، و على فرض جوازه بعيد، و لا أقل من مساواته لذلك الاحتمال الكافى فى هدم الاستدلال.

فقد أجيب عن الأول: بأن دعوى نقلها عرفاً فى نفي وجود الصفه مع انتفاء القرائن الخاصه ممّا لا شاهد عليه، و الأصل عدمه، بل ملاحظه فهم العرف المجرد عن القرائن - فى مثل قولك: لا وصول إلى الدرجه العاليه إلا بالتقوى، و لا روح للعمل إلا بالإقبال، و لا قبول للطاعه إلا بالولايه، إلى غير ذلك من الأمثله المتكثّره - شاهد على خلافه، و مجرد استعمالها فى عدّه مقامات قضت القرائن الداخليه، أو الخارجيّه بإرادته نفي الصفه، نظراً إلى القطع ببقاء الذات لا يقضى بعدم انصرافها إلى ما وضعت له مع انتفاء القرينه، كيف و ليس بأشيع من تخصيص العام و استعمال الأمر فى الندب و لم يقل أحد فيهما بالنقل.

و عن الثانى: بأن دعوى شهرتها عرفاً فى نفي الصفه على تقدير تسليمها فى هذا الزمان غير قادح بالاستدلال، و فى زمان صدور تلك التراكيب عن الشارع مستلزم لبلوغها مرتبه النقل فى هذا الزمان، لقرب مرتبه الشهره من مرتبه النقل جداً و قد عرفت خلافه.

و عن الثالث: أولاً - بمنع انحصار وظيفه الشارع فى بيان الأحكام، بل بيان الموضوعات المستنبطه أيضاً لا تخرج عن وظيفته، و إنما الخارج عنها هو بيان الموضوعات الصرفه.

و ثانياً: سلمنا خروج بيان الموضوعات المستنبطه فى الجمله، لكن لا نسلم خروج الموضوعات المخترعه التى لم يعرفها العرف و اللغه، بل بيان تلك الموضوعات كبيان نفس الأحكام ليس إلا من شأنه و وظيفته.

و الفرق بين ما نحن فيه و بين المثاليين المذكورين من حيث اللفظ هو الفرق بين النكره فى سياق النفي و الإثبات، و من حيث

الخارج بمانعيه القطع من حمل المثالين على بيان الموضوع، دون مانعيته من حمل ما نحن فيه عليه.

و عن الرابع: بمنع توقف نفى الماهيه فى تلك الروايات على القول بالصحيح، بل موقوف على الأخذ بظهور اللفظ، و البناء على أصاله الحقيقه.

ص: ٣٣٥

و عن الخامس: مضافا إلى اختصاصه ببعض الروايات، و سلامه الاستدلال بالبعض الآخر أنه مدفوع بالإجمال و التفصيل.

أما إجماله فلفهم كافه الأصحاب و غيرهم من الروايه دلالتها على وجوب الفاتحه فى الصلاه، و لو حمل على نفى الكمال لم يكن دالا على وجوب الفاتحه و هو كما ترى إسقاط للروايه عن الإفاده.

و أما تفصيله: فلا-نه لا- يرفع اليد عن المقتضى إلا بقدر مانعيه المانع، و مع ذلك كيف يصح مانعيه الأدله الداله على صحه الصلاه الفاقده للفاتحه نسيانا أو مأموما عن مطلق ظهور الروايه فى نفى الماهيه حتى فى صوره العمده، بل أقصى مانعيته هو تقييد إطلاق نفىها الماهيه بصوره العمده، لا صرفها عن مطلق نفى الماهيه إلى الحمل على نفى الكمال مطلقا حتى فى صوره العمده، و على ذلك فالأمر متعين فى التقييد، لا دائر بينه و بين المجاز حتى يحتاج إلى الترجيح، مع أن الترجيح على تقدير الدوران مع التقييد لا المجاز، لما عرفت من أن دعوى شيوعه فى هذا الزمان غير مرجح لتقديمه على التقييد فى زمان الصدور، و شيوعه فى زمان الصدور مستلزم لحصول نقله فى هذا الزمان.

و أما دعوى لزوم التخصيص بالأكثر فناظر إلى فرض المخصّص عنوان ناسى الفاتحه و عنوان صلاه المأموم فلم يبق سوى عنوان العامده، و أمّا بالنظر إلى فرضه مصاديق الناسى، و المأموم، فلا إشكال فى أن مصاديق نسيان الفاتحه و المأموم لم يبلغ معشارا من مصاديق غير الناسى لها و غير المأموم و قد تقرر أن الاستهجان العرفى إنما هو فى التخصيص بالأكثر من حيث العنوان و المصاديق معا، و أما من حيث العنوان فقط كما فيما نحن فيه، فلا استهجان فيه، كما لا استهجان فى التخصيص بالأكثر من حيث المصاديق فقط، كما لو كان خروج تلك المصاديق بعنوان واحد، كما إذا قيل أكرم الناس و دل دليل على اعتبار العداله.

هذا تمام عمدته أدله الصحيحيين و أما غير العمده فوجوه:

منها: أنه لو لم توضع لخصوص الصحيحه لزم ارتكاب التقييد فى الأوامر المطلقه، ضروره عدم تعلقها بالفاسده و هو خلاف الأصل.

ص: ٣٣٦

و فيه ما مرّ تفصيله فى مقدمه تأسيسنا الأصل فى المسأله من كونه أولا:

معارض بغلبه البيان فى الألفاظ و ندور الإجمال فيها.

و ثانيا: بأن مجرى أصاله عدم التقييد إنما هو فى تشخيص المرادات و كلامنا فى تشخيص الأوضاع بالتوجيه المتقدم فليراجع.

و منها أن من البديهي أن الصوم و الصلاه و نحوهما، من العبادات، و أن الفاسد ليس عباده، ينتج بقاعده الشكل الثانى كون الصوم، و الصلاه، و نحوهما ليست بفاسده، فيختص الاسم بالصحيحه إلى غير ذلك من الوجوه المبسوط ذكرها، و ذكر ما فيها فى كتاب الهدايه، و غيرها سيما الضوابط و من شاء فليراجع.

حجج الأعميين بالمعنى الأعم وجوه:

منها: قضاء الاستقراء فى أوضاع الألفاظ العرفيه من الدرهم، و الدينار، و الحنطه، و الشعير، و الدار و الخان، و الحمام، و البيع، و الشراء، و الأكل، و الشرب، و الضرب، إلى غير ذلك مما لا يحصى من الألفاظ العرفيه الموضوعه للأعم من الصحيح و الفاسد، و المؤثر و غيره، فإذا كان المعيب من كل شىء من تلك المسميات الكثيره الغالبه داخلا فى مصداق الألفاظ الموضوعه بإزائها عرفا كان المعيب من مسميات ألفاظ العبادات المشكوك دخوله فى مصداق ألفاظها الموضوعه لها شرعا كذلك إلحاقا للمشكوك بالأعم الأغلب.

و الجواب عنه أولا: بمنع أصل الاستقراء و دخول المعيب من كل شىء فى مصداق اللفظ عرفا، بل غايه ما يسلم إنما هو دخول الناقص فيه من باب المسامحه العرفيه التى لا مسرح لوجودها فى الأمور الشرعيه، لما عرفت من أن مسامحه العرف فرع معرفتهم بوجود خواص المسامح فيه فى المسامح له، و من المعلوم عدم معرفه العرف بخواص الأحكام الشرعيه و مصالحها، فضلا عن إحرازهم وجودها، أو من باب المسامحه المجازيه بعلاقه المشاكله التى تنافى المدعى.

و ثانيا: بمنع دلالة الاستقراء فى الأوضاع العرفيه على إلحاق المشكوك من الأوضاع الشرعيه بها، لعدم تجاوز الظن الحاصل من الاستقراء فى أحوال نوع إلى إلحاق المشكوك من النوع الآخر به، و لو سلم تجاوزه سمي بالقياس، لا

ص: ٣٣٧

الاستقراء، و القياس ليس من علائم الوضع، لإمكان تخلفه عنه، بل و لا من دلائله لمنع حصول الظن منه فتأمل.

و ثالثا: سلمنا اقتضاء الاستقراء فى الأوضاع العرفيه إلحاق الألفاظ الشرعيه بالألفاظ العرفيه، لكون عرف الشارع نوعا من العرف العام لا- نوعا آخر، لكنه مبنى على ثبوت وضع الشارع فى تلك الألفاظ، و اما بناء على ثبوت مجرد استعمال الشارع إياها فلا يقتضى الاستقراء فى الأوضاع إلحاق الاستعمال بها، كما لا يخفى.

و منها: قضاء أمارات الحقيقه به من التبادر، و عدم صحه السلب، و صحه التقسيم، و الاستثناء، و حسن الاستفهام، و قضاء دلائل الحقيقه به، من أصاله كون ما يصح استعماله فى معينين، أو تقييده بكل من المعنيين حقيقه فى القدر المشترك بين الأمرين، حذرا من الاشتراك و المجاز، و من مقايسه الألفاظ الشرعيه على الأعلام الشخصيه، و الماهيات الكليه فى الإطلاق وضعها على النواقص، كإطلاق زيد و نحوه على ناقص بعض الأجزاء الغير الرئيسيه، و إطلاق الناطق و الحيوان على ناقص الإدراك و

و الجواب أما عن التبادر، و عدم صحه السلب فبمنع كونهما حقيقيين و أن الأمر بالعكس.

و تفصيله: بأن صحه الإخبار بأن فلانا يصلى، أو يصوم، أو نحوه، مع عدم علم المخبر بصحة الفعل، بل و مع علمه بفساده:

أولاً: من جهه رجوع استعمال اللفظ فى تلك الإطلاقات إلى الاستعمال فى العبادات الصحيحه، لكون الإطلاق على المصداق المخصوص تبعاً لاعتقاد العامل كونه مصداقاً للصحيحه و لا تجوز فيه، كما لا تجوز فى استعمال اللفظ فى غير الموضوع له عنده تبعاً للوضع الثابت فى عرف آخر، نعم فيه مخالفه للظاهر تكفى النسبه المذكوره شاهده عليه.

و ثانياً: سلمنا الاستعمال فى الأعم، و عدم رجوعه إلى الاستعمال فى الصحيح، و لكن لا نسلم كونه من جهه الوضع، بل من جهه قيام القرينه الحاليه

ص: ٣٣٨

فى مقام الإخبار، على أن المقصود بالإخبار عنها بيان حال الفاعل لها من تلبسه و تشاغله بها من غير تعرض لبيان الصحه و الفساد.

و أما عن صحه التقسيم و الاستثناء و حسن الاستفهام، فبمنع دلالتها على وضع المقسم و المستثنى منه و المستفهم عنه للعموم، بل غايته الاستعمال و هو أعم من الحقيقه و المجاز.

و أما عن أصله كون ما يصح استعماله فى شئين، أو اتصافه بشئين حقيقه فى القدر المشترك فبأنه:

أولاً: مشروط بثبوت الاستعمال فى القدر المشترك على وجه الغلبه، أو على قدر المعتدّ به، و لم يثبت، و الأصل عدمه.

و ثانياً: أن الأصل على فرض وجود شرطه لا يقاوم الأدله المذكوره.

و أما عن المقاييسه فأولاً: بمنع حصول الظن منه، فإن العقل لا مسرح له فى إثبات التوقيفيات و هو معنى قولهم لا يثبت اللغات بالترجيح.

و ثانياً: بأن مقاييسه وضع المركبات الشرعيه على وضع الأعلام الشخصيه ليس بأولى من مقاييسه على وضع سائر المركبات العرفيه الموضوعه بإزاء التام و ما يحذو حذوه فى الخواصّ و المنفعه.

و ثالثاً: سلمنا، لكن القياس كالأصول لا يقاوم أدلتنا المذكوره.

و منها: أنها لو كانت موضوعه للصحيحه لزم أن يكون متعلق النذر و اليمين، فيما لو نذر أو حلف أن لا- يصلى فى مكان مرجوحه، هو الصلاه الصحيحه، و التالى باطل، فالمقدم مثله.

أما الملازمه فلأن التقدير وضعها للصحيحه، و أما بطلان اللازم، فلأن تعلق النذر و اليمين بها يستلزم النهى عنها، و هو يستلزم فسادها، يستلزم عدم تعلق النذر و اليمين بها، و عدم الحث بفعلها، إذ التقدير تعلقها بالصحيحه لا غير، و هو باطل بالاتفاق، و ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

و الجواب عنه أولا: بالنقض بما لو قيد مورد النذر و اليمين بالصحة، مع أن

ص: ٣٣٩

مجرد عدم انعقاد النذر و اليمين إلا برجحان المتعلق، و كون المقصود الانعتاق(١)، قرينه كافيه فى انصراف إطلاق موردهما إلى الصحة.

و وجه نقضه به، أنه لو التزم حينئذ بعدم صحتها فيه، نظرا إلى انعقاد النذر أوردنا عليه ما أورد علينا من أنه كيف يتحقق الحث بإيقاع ما ليس من أفراد المحلوف بتركه، و لو التزم بحصتها و منع انعقاد النذر لاتجه لنا الالتزام به على التقدير الأول أيضا.

و ثانيا: بالحل و هو أنه إن أريد من الصلاه الصحيحه اللازمه فى مورد النذر و اليمين تام الأجزاء و الشرائط الأصلية، فبطلان التالى ممنوع، و إن أريد الأعم منه و من المستجمع حتى للشروط اللاحقه من طرو النذر و اليمين، فالملازمه ممنوعه، لأن المراد من الصحه المأخوذه قيدا فى ألفاظ العبادات هى الحسن و المصلحه الواقعيه الملزومه للأمر و المساويه له لو لا المانع الاختيارى من النذر و شبهه، فالمراد من الصحيح فى محل النزاع هو تام الأجزاء و الشروط الأصلية، دون المستجمع حتى للشروط اللاحقه المنتزعه من طرو الموانع الاختياريه من النذر و شبهه، و على ذلك فيحتمل النادر بترك الصلاه فى مكان مرجوح بفعله فيه و إن وقع فاسدا من جهه خصوص طرو النذر، لكونه من أفراد الصحيح المحلوف على تركه قبل طرو تلك الجبهه الخاصه، كما يحتمل النادر بترك المكروهات، أو المباحات فى يوم معلوم بإتيانه فى ذلك اليوم مكروها، أو مباحا قبل النذر و الحلف، مع أن المأتى به ليس من المكروهات و المباحات، و مع ذلك لا تجوز فى لفظ المكروه و لا المباح المتعلق للنذر و الحلف المفروضين، فكذا الحال فيما نحن فيه من العباده المحلوف على تركها فى المكان المرجوح.

نعم لو لم يتمكن الحالف من قصد القربه فى إتيان العباده المحلوف على تركها إلا مع زعمه عدم الفساد كان أثر النذر و الحلف فيه مجرد الفساد من غير حث، كما زعمه الفصول(٢) رحمه الله.

١- كذا و الصحيح: الانعتاق.

٢- الفصول: ٤٨.

ص: ٣٤٠

و لكنه مدفوع بإمكان تحقق نيه القربه من العالم بالفساد أيضا، كما لا يخفى.

و ثالثا: سلمنا استعمال مورد النذر و اليمين فى الأعم من الصحيح و الفاسد، و لكن الاستعمال أعم من الحقيقه، بل الدعوى

المذكوره من بطلان اللازم و استحاله استعمال موردهما فى الصحيح- على فرض تسليمها- قرينه تعيين المجازيه فيه، على أنّ استعمال مورد النذر و اليمين فى الأعم يستلزم تعلقهما بقسميه من الصحيح و الفاسد، فيعود الإشكال المذكور بالنسبه إلى تعلقهما بالصحيح إلا أن يقيد بالفاسد حذرا من التناقض.

و منها: أنها لو كانت أسامى للصحيح للزم التفتيش عن صحه صلاه المصلى فى إبراء الذّمه بإعطائه شيئا من حقوق المصلين بالنذر و شبهه، و فى جواز الاقتداء به، و لو كان المصلى فى أعلى مراتب العدالة.

أما الملازمه فلأن عداله المصلى إنما تعصم من تعمده الإتيان بالفاسد.

و أما إتيانه بما يحكم المقتدى و الناظر بصحته فلا.

و أما بطلان اللازم فلأننا لم نقف إلى الآن على من التزم بهذه التصفحات و التفتيشات و قال بتوقف البراءه عليها.

و الجواب عنه أما إجمالا: فبأنّ اللازم المذكور مشترك الورود بين الصحيحى و الأعمى، أما وروده على الصحيحى فلوضع مورد النذر و اليمين لخصوص الصحيح، و أما على الأعمى فلانصراف مورد النذر إليه بقرينه عدم انعقاد النذر إلا بالراجح، و لا رجحان فى غير الصحيح، و ثبوت الإطلاق للأعمى لا يشخص موضوع صحه مورد النذر حتى يختص الصحيحى بالتفتيش فى تشخيصه، بل الإطلاق الثابت للأعمى مستلزم لإبراء النذر بإعطاء المنذور لكل من صلى، و لو تبين فساد صلاته قبل الإعطاء، و هو من أقيح المفاسد اللازمه عليه.

و القول بأن القدر المعلوم خروجه عن مورد النذر- بقرينه عدم انعقاد النذر بغير الرّاجح- هو معلوم الفساد، فيبقى غيره تحت الإطلاق، مدفوع بأن الباعث على خروج ذلك إنما هو فساد من غير مدخله لنفس العلم فيه، و إنما العلم به طريق

ص: ٣٤١

إليه، فإذا لم يكن هناك طريق إلى ثبوت الفساد و لا الصّحه و جب الوقف، لا الحكم بالصّحه.

و أما تفصيلا، فأولا: بالنقض بأنه لو لزم التفتيش المذكور لتشخيص الصّحه- على القول بالصّحيح- للزم على القول بالأعم أيضا فيما لو نذر شيئا لمن يصلى صلاه واجبه أو مندوبه، ضروره عدم اتصاف الفاسده بشىء منها مع أنا لم نقف على من التزم التفتيش فيه، و لا على من التزم التفصيل بينه و بين الصوره المتقدمه.

و ثانيا: بالحل و قرّبه فى الهدايه.

أولا: بأن عدم التفتيش و البحث فى المقامين إنما هو من مقتضيات أصله صحه أفعال المسلمين المقرره فى الشرع.

و القول بأن أقصى ما يقتضيه الأصل المذكور هو الحمل على الصّحه عند العامل، لا الحامل، مدفوع بأنّ الذى يظهر من ملاحظه الطريقه الجاريه هو الحمل على الصّحه الواقعيه.

كيف، و لو لا- ذلك لم يقيم للمسلمين سوق، لاختلافهم فى أحكام الذبائح، و الجلود، و غيرها، و كثير من العامه لا يشترطون الإسلام فى المذكى و يحللون ذبائح أهل الكتاب، و جماعه منهم يقولون بطهر جلد الميت بالذبائح، فلو لم نقل بأصالة فعل المسلم على الصحة الواقعيه لم يجوز لنا أن نأخذ منهم شيئاً من اللحوم و الجلود مع عدم علمنا بحقيقه الحال، و هو خلاف الطريقه الجاريه من لدن أعصار الأئمه عليهم السلام، بل يجرى ذلك بالنسبه إلى أهل الحق أيضاً، لاشتباه العوام فى كثير من الأحكام، فيزعمون صحه ما هو فاسد عند العلماء، فإذا كان مفاد الأصل المذكور مجرد إفاده الصحة بزعم العامل، صعب الأمر جداً، و لم يمكن الحكم بصحة شىء من العقود و الإيقاعات، و لم يجوز أخذ شىء من اللحوم و الجلود و لو من أهل الحق إلا- بعد التجسس عما يعتقد ذلك الشخص، و هو مما يقتضى الضروره بفساده.

و ثانياً: سلمنا أن مقتضى الأصل هو الصحة عند الفاعل، لا الحامل،

ص: ٣٤٢

لكن نقول: إن هذه الصحة و إن فرض مخالفتها للصحة الواقعيه، إلا أنه بعد كونها تكليفاً شرعياً و واقعياً ثانوياً فى حق معتقده من ملاحظه المقدمتين المشهورتين للمجتهد أو المقلد، لا يبعد شمول الصحة الواقعيه لها، و إمضاء ترتب آثار الواقع الأولى عليه للغير.

نعم لو لم يكن تكليفاً شرعياً و لا ثانوياً فى حقه، صح الحكم بفساده شرعاً، كما فى صلاه المخالفين و إن بذلوا جهدهم فى تحصيل الحق، و قلنا بإمكان عدم الوصول حينئذ إلى الحق، إذ غاية الأمر حينئذ معذوريتهم فى عدم الإتيان بما تعلق بهم من التكاليف الواقعيه، و ذلك لا- يقضى بتعلق التكليف بالإتيان بما زعموه، كما هو الحال بالنسبه إلى سائر الأديان انتهى محصل جوابى صاحب الهدايه، و قد وافقه على الأول منهما صاحب الفصول، و الموائد، قدس سرهما.

و لكن لا يخفى ما فيهما من بعد الأول و أبعديه الثانى.

أما وجه بعد الأول، فلأن مفاد أصالة الصحة المقرره فى الشرع لأفعال المسلمين:

إما إثبات حكم الصحة من الحليه و الإباحه الظاهريه على أفعالهم المشتبهه من غير إثبات موضوع الصحة اللازم للحكم عقلاً، لكون الملازمه من آثار الحكم الواقعي، لا الظاهري.

و إما إثبات حكم الصحة من الحليه و الإباحه الظاهريه الملازمه لإثبات موضوع الصحة أيضاً، دون إثبات موضوع الفعل و عنوانه اللازم للصحة عقلاً، لكون الملازمه من آثار الصحة الواقعيه لا الظاهريه و إما إثبات الصحة الواقعيه الملازمه لموضوع الفعل أيضاً، و أصالة الصحة بالمعنى الأول لا تعارض أصالة الفساد فى المعاملات و العبادات المشتبهه بصحتها، و بالمعنى الثانى و إن عارضه و كان حاكماً عليه، إلا أنه لا يثبت موضوع الصلاه التى هى مورد النذر حتى يبرأ الناظر بإعطاء المنذور لفاعلها، فانحصر ابتناء الجواب المذكور على أصالة الصحة بالمعنى الثالث، و أنى له بتعيينه فيه، فإن أقصى مفاد

ص: ٣٤٣

قوله عليه السلام (ضع أمر أخيك على أحسنه)⁽¹⁾ هو المعنى الثانى، أعنى إثبات الصحة الظاهرية الغير الملازمة لإثبات موضوع الصلاة التى هى مورد النذر، لكون الملازمة من آثار الصحة الواقعية لا الظاهرية، فعاد الإشكال فى إبراء الناظر بإعطاء المنذور لفاعل تلك الصلاة المشتبهه على القول بالصحيح.

نعم يندفع هذا الإشكال على القول بالأعم خاصه حيث أنه يحرز الموضوع بالإطلاق، و الصحة بالأصل، و أما القائل بالصحيح فليس له إطلاق يحرز به الموضوع حتى يجديه الأصل، بل الألفاظ عنده مجمله.

و اما وجه أبعديه الثانى: فلما سيأتى فى محله من أن أقصى مفاد أدله الاجتهاد إنما هو إمضاء الحكم المجتهد فيه بالنسبه إلى ذلك المجتهد و من يقلده، فلا يتجاوز إلى الغير و لو قلنا بموضوعيه ما فى يد المجتهد من الطرق الظاهرية، فإن موضوعيه ما فى يده أيضا لا تتجاوز إلى غيره.

و التفرقه المذكوره بين خطأ اجتهاد أهل الحق و خطأ اجتهاد أهل الخلاف لا يرجع إلى محصل بعد فرض مساواتهما فى القصور و عدم التقصير، فمعدوريه المخطئى فى اجتهاده من غير تقصير إنما ثبتت فى حق نفسه و من يقلده، و لا دليل على تجاوزها إلى الغير لا عقلا و لا شرعا، إن لم يكن الدليل على خلافه، و لا فرق فى كون الخطأ من اجتهاد أهل الحق أو أهل الخلاف.

غايه الفرق أن يقال بترتب الأجر على اجتهاد أهل الحق مضافا إلى معدوريتهم فى الخطأ دون ترتبه على اجتهاد أهل الخلاف بناء على اختصاص حديث (ان لله فى كل واقعه حكما فمن أصابه فله أجران و من لم يصبه فله أجر) بأهل الحق.

و حينئذ فالصواب فى الجواب الحلى: أما فى مسأله النذر، فبمنع ملازمه القول بالصحيح لوجوب التفتيش، بتقريب ان تعسر اطلاع أغلب الناس على مصداق الصلاة الصحيحه و لو عند الفاعل، و جريان طريقتهم، بل و طريقه الشارع على المسامحات، و عدم التدقيقات الموجهه للعسر و الحرج، قرينه على أن مقصودهم

١- وسائل الشيعه ٨: ٦١٤ ح ٣ من باب ١٦١ من أبواب أحكام العشره.

ص: ٣٤٤

فى موارد النذر و اليمين مطلق ما يصدق معه الصلاة الصحيحه شرعا و لو فى حق الغير، فإن مجرد ذلك كاف فى الرجحان الشرعى المتوقف عليه انعقاد النذر و اليمين.

مضافا إلى أن مجرد عدم تفتيش الناظر و الحالف عن أحوال المصلى فى إعطائه المنذور و المحلوف عليه كاف فى قرينته على ذلك بالنسبه إلى الحاكم، و أما بالنسبه إلى نفسه فلا نأبى من الالتزام بالرجوع إلى قصده فيما بينه و بين ربه، و بلزوم التفتيش عليه لو قصد الموضوع الخاص.

لا يقال: إن مطلق ما يصدق معه الصلاة الصحيحه شرعا معنى مجازى لا ينصرف إليه إطلاق مورد النذر.

لأننا نقول أولا: قد عرفت فى مقدمات المسأله، أن الجامع الموضوع بإزائه ألفاظ العبادات عند الصحيحى ليس هو الصحيح

الواقعي الأولى الثابت في كل واقعه في حق العالم والجاهل، بل هو أعم منه و من الصّحيح عند مجتهد، الفاسد عند آخر، بل و من الصحيح في الأمم السالفه، الفاسد في هذه الأمه، كما نصّ عليه من الصحيحين صاحب الهدايه و الموائد.

و ثانيا: سلمنا، لكن القرينه المذكوره من المسامحات و عدم التدقيقات الموجه للعسر و الحرج كافيه في الانصراف.

و أما في مسأله الاقتداء به، فبمنع ملازمه القول بالصحيح لوجوب تفتيش المأموم عن صلاه الإمام في جواز الاقتداء به أيضا، بتقريب أن غلبه مراعاة أئمه الجماعات الاحتياط و الآداب في الصلوات التي يقصدون فيها الإمامه موجب لاعتقاد المأمومين تطبيق الإمام صلواته على حسب معتقدهم في العمل و إن كان مخالفا لهم في القول، و هذا الاعتقاد الحاصل من الغلبه الثابته في نوع الأئمه هو الباعث لعدم التفتيش عن حال صلواتهم لمن أراد الائتمام بهم، و لو أبيت عن حصول هذا الاعتقاد في خصوص بعض المقامات(1)...

على الركوع الزائد الفاسد بالنهاى عنه، و هذا الإطلاق حقيقي لا صوري،

١- سقطت من النسخه الأصليه ورقه كامله في هذا الموضوع.

ص: ٣٤٥

لعدم بطلان الصلاه بمجرد إيجاد صوره الركوع لأجل الهوى إلى السجود، أو أخذ شىء من الأرض.

و الجواب عنه أولا: بخروج نحو الركوع و السجود عن أسماء العبادات، بل هي أسماء لأجزاء العبادات، و من البين عدم تعلق أمر بالخصوص على أجزاء العبادات حتى يعتبر الصحه و الفساد فيها من حيث هي.

و ثانيا: سلمنا دخولها في أسماء العبادات، لكنها خارجه عن المعانى المستحدثه بتصرف الشارع، كالزياره و الدعاء و تلاوه القرآن و نحوها، من ألفاظ العبادات الباقية في معانيها الأصليه، و اعتبر الشارع في صحتها شروطا خارجيه، كألفاظ المعاملات.

و ثالثا: سلمنا كل ذلك لكن استعمال الركوع في الركوع الزائد الفاسد إنما هو تبع لمعتقد عامله و قصد أنه من مصاديق الركوع، فيندرج في الحقيقه الادعائيه.

و رابعا: سلمنا عدم التبعيه في الاستعمال، لكن و مع ذلك الاستعمال أعم من الحقيقه لاحتمال المجازيه.

و منها: أنها لو كانت موضوعه للصحيح للزم من قوله عليه السلام (دعى الصلاه أيام أقرئك) و نحوها من جميع أقسام النهى عن العباده واحد من المحاذير الثلاثه على سبيل منع الخلو:

إما دلالة النهى على الصحه من جهه ماده نظرا إلى امتناع تعلقه بغير المقدور و هو الصحيحه، و لا يقول به أحد من الفريقين سوى أبى حنيفه و صاحبيه.

و إما تخريج النهى عن حقيقته فى الإنشاء إلى الإخبار، و الإرشاد بمانع الحىض، و شرطه خلوه فى الصلاه، فىكون معنى (دعى الصلاه أيام أقرائك) لا صلاه أيام أقرائك، و هو من المجازات البعيده، بل عديمه النظر.

و إما تخريج المنهى، و هو الصلاه عن حقيقته المفروضه، و هى الصحيحه إلى المجاز الرّاجح المساوى احتمال له لاحتقال الحقيقه، فإن بيان نصف الفقه من الطهاره إلى الدّيات إنّما هى بلفظ المناهى، فىلزم مجازيه متعلق النهى فى

ص: ٣٤٤

جمع تلك المناهى، و لعله أبعد من سابقه، فىتعين كونها اسما للأعم حذرا من لزوم شىء من المحاذير المذكوره.

و يمكن للصحيحى الجواب أولا: بمنع استلزام الصحيحه لشىء من المحاذير المذكوره.

أمّا المحذور الأول، و هو دلالة النهى على الصحه فى العبادات فلابتناء لزمه على امتناع تعلق النهى بالأعم من الصحيح و الفاسد و هو ممنوع:

نقضا: بوقوع تعلقه بالأعم فى جميع ألفاظ المعاملات بوفاق من الخصم، فلو لا- جوازه لما وقع أصلا و رأسا، لعدم جواز تخصيص المانع العقلى من جوازه، و هو امتناع تعلق النهى بالمتنع و غير المقذور.

و حالا: بأن الممتنع هو تعلق النهى بغير الصحيح و غير المقذور قبل النهى، لا غير المقذور بعد النهى و بواسطه عروض النهى، و إلا- لامتنع عروض الفساد على شىء من المناهى بتطرق النواهى حتى فى مثل نكاح المحارم، و ارتكاب الجرائم، و من ذلك يعلم أن الصحه الاستصحابيه و المقدوريه القبليه كافيه فى صحه النهى قطعا و جزما.

و أما المحذور الثانى، و هو لزوم تجريد النواهى عن الإنشاء إلى الإخبار عن نفى الماهيه أو الصّحه أو الكمال، فلابتنائه على القول بعدم اجتماع الإرشاد مع الطلب، و لا- مانع من اجتماعهما عندنا فى الإلزامات الإرشاديه، بل لو سلمنا كونهما مانعتى الجمع، كما عن الفصول، فلا نسلم بطلان ما زعمه المستدل من المحذور اللزوم، و هو تجريد النواهى عن الطلب، لمنع كونه من المجازات البعيده العديمه النظر، لكفايه الإرشاديات له نظيرا على زعم من زعم عدم اجتماعها مع الطلب.

و أما المحذور الثالث، فكذلك ممنوع اللزوم أولا و ممنوع البطلان ثانيا، فإن تعلق النواهى بغير الصحيح من أول الفقه إلى آخره ليس بأكثر من استعمالها فى التنزيه و الكراهه و نحوهما من المعانى المجازيه كما لا يخفى.

ص: ٣٤٧

و منها أنها لو كانت أسامى للصحيحه لزم أن يكون لكل صلاه ماهيات متكثره بحسب اختلاف أحوال المكلفين، كالحاضر، و المسافر، و الحافظ، و الناسى، و الشاك، و الصحيح، و المريض، و المضطر، و الآمن، و الخائف إلى غير ذلك مع اشتمال كل واحد من هذه الأقسام على أقسام عديده، أما الملازمه فظاهره، و أما بطلان اللزوم فلاستلزامه- على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه- تعدد وضع الصلاه مثلا إلى مالا يحصى، و على القول بعدم استعمال لفظ الصلاه مثلا فى أكثر من معنى مجازى فى

و الجواب عنه أنه إن أريد لزوم ماهيات متعددة على وجه الاستقلال، فالملازمه ممنوعه بما عرفت في مقدمات المسأله من إمكان فرض جامع مشترك بين أفراد الصلاه الصحيحه، المختلفه بحسب اختلاف أحوال المكلفين و هو المصلحه المحصله للتقرب، الملزومه للطلب، المختلف باختلاف أحوال المكلفين، المساويه له، فيكون الزيادات و النقيصات على القول بالصحيح أيضا من طوارئ الماهيه و عوارضها، و لا اختلاف في الماهيه بحسب اختلافها.

و إن أريد لزوم ماهيات متعددة على وجه البدليه عما هو المعتبر في حق المختار المستجمع لجميع الشرائط، و الفاقده لجميع الموانع، فبطلان اللازم ممنوع، لعدم استلزام تعدد ماهيه العباده على وجه البدليه لتعدد الوضع، أو استعمال اللفظ في أكثر من معنى مجازي، و ذلك لإمكان اندراج الأبدال في مصداق المبدل منه كاندراج الحقائق الادعائيه و الزعميه في مصاديق الحقائق.

و منها: أنها لو كانت موضوعه لخصوص الصحيحه لزم دخول وصف الصحه في مفاهيمها، و هو باطل لاستلزامه الدور، و تكرار معنى الطلب في الأوامر المتعلقة بها، لتوقف الطلب حينئذ على الصحه، و الصحه على الطلب.

و الجواب عنه بمنع الملازمه بما تقدم في المقدمات من أن المراد [من] (1) الصحه المأخوذه في مسمى الألفاظ ليست هي الصحه المصطلحه عند المتكلمين

١- زياده يقتضيها السياق.

ص: ٣٤٨

و الفقهاء من موافقه الأمر أو إسقاط القضاء حتى يستلزم ما ذكر، بل هي الصحه اللغويه المقابله للمعيوب، أعني تام الأجزاء و الشروط حسبما عرفت.

و منها: أنها لو كانت موضوعه للصحيح لزم أن يدل النهي على صحتها، و التالي باطل، فالمقدم مثله إلى غير ذلك من الوجوه التي استقصى تفصيلها و تفصيل ما فيها كتاب الهدايه.

حجه القول بالتفصيل بين الأجزاء و الشروط

أما في اعتبار الأجزاء فبظهور عدم تحقق الكل مع انتفاء الجزء، فإذا تحققت الجزئيه لم يعقل صدق الكل حقيقه بدونه، و أما في عدم اعتبار الشروط فبظهور خروج الشروط عن ماهيه المشروط، كيف، و لولا ذلك لما تحقق فرق بين الجزء و الشرط، و امتناع وجود المشروط بدون الشرط لا يقتضى أخذه في مفهوم لفظ المشروط.

و الجواب أما عن عدم إمكان تحقق الكل مع انتفاء الجزء، فبما مر في تصوير القول بالأعم، من إمكان منع كون الأجزاء الغير المقومه أجزاء لمطلق الصلاه، بل القدر الثابت كونها أجزاء للصلاه الصحيحه أولا.

و من إمكان منع كونها أجزاء للصلاه مطلقا، بل القدر الثابت كونها أجزاء ما دامت موجوده، و إذا انعدمت لا ينعدم الاسم بانعدامها، نظير ما وقع فى كثير من الأوضاع العرفيه كلفظ البيت و نحوه، حسبما تقدم تفصيله ثانيا.

و أما عن خروج الشروط عن ماهيه المشروط فبما تقدم من أن دخول التقيد بالشروط فى مسمى اللفظ كاف فى إثبات مذهب الصحيحى بالمعنى الأخص و إن خرجت نفس الشروط عنه، و فى هذا المقدار من الفرق بين الأجزاء و الشروط كفايه واضحه كما لا يخفى.

حجه التفصيل بين لفظ الحج و سائر ألفاظ العبادات

إشاره

، المستفاد من كلام الشَّهيد على تقدير إفادته له، هو وجوب المضى فى فاسد الحج دون فاسد سائر العبادات.

و أنت خبير بأن وجوب المضى فى فاسد الحج لا يقتضى كونه موضوعا

ص: ٣٤٩

بإزاء الأعم، فإنه مع انتقاضه بفاسد الصوم حيث يجب المضى فيه مدفوع بعدم دليل على الملازمه.

تذنيب

: قال الشهيد (فى القواعد)(١) الماهيات الجعليه كالصلاه و الصوم و سائر العقود، لا تطلق على الفاسد إلا الحج، لوجوب المضى فيه، فلو حلف على ترك الصلاه، و الصوم اكتفى بمسمى الصحه، و هو الدخول فيها، فلو أفسدها بعد ذلك لم يزل الحنث، و يحتمل عدمه لأنها لا- تسمى صلاه شرعا، و لا- صوما مع الفساد، و أما لو تحرم فى الصلاه، أو دخل فى الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى.

أقول: هذا الكلام منه موهم لأمر:

الأول: ما وقع فيه الفصول(٢) و غيره، من نسبه التفصيل فى المسأله بين الحج و سائر ألفاظ العبادات إلى الشهيد، و الموهوم لذلك من كلامه هو ظاهر نفى الإطلاق، و تفریع مسأله الحنث عليه.

و يدفع هذا الوهم أنّ تعليل الإطلاق بوجوب المضى قرينه لفظيه على كون مراده الإطلاق على وجه المطلوبيه، لا التسميه و أن أقربيه شأن الشهيد سيما فى القواعد إلى الاستقراء فى المطلوبات الشرعيه من الاستقراء فى المسميات قرينه حاله على أن مراده ما ذكر، و مع قيام هذه القرينه الحالیه و المقاليه، لا وجه بل لا مسرح لإبقاء كلامه على ظاهره، من بيان حال التسميه، ثم توجه الإيراد عليه بعدم مساعدته التعليل، كما ارتكبه الفصول و غيره.

الثانى: ما وقع فيه القوانين(٣)، من نسبه القول بثبوت الحقيقه الشرعيه فى المعاملات إلى الشهيد رحمه الله و من اختياره له، و الموهوم لذلك من كلامه هو المركب مما يوهم الأمر الأول، و من أقربيه عطف سائر العقود على الصلاه من عطفه على الماهيات الجعليه.

١- القواعد و الفوائد ١: ١٥٨.

٢- الفصول: ٥٢.

٣- قوانين الأصول: ٥٢.

ص: ٣٥٠

و يدفع هذا الوهم أولا: بقيام القرينه الحاليه و المقاليه المذكوره على دفع الجزء الأول مما يوهمه.

و ثانيا: بقيام الدليل الخارجى على دفع الجزء الآخر مما يوهمه، بتقريب أن أقربيه عطف سائر العقود على الصلاه من عطفه على الماهيات أقربيه اعتباريه، لا ربط لها بدلاله الألفاظ التوقيفيه.

مضافا إلى ما ادعاه الفصول(١)، و أستاذنا العلامه من عدم الظفر بحكاية القول بثبوت الحقيقه الشرعيه فى المعاملات عن أحد، مع أن مجرد أصاله عدم النقل كافيته فى عدم ثبوته.

و أما ما ثبت لها فى الشرع من شرائط مستحدثه، فإما خارجه عن معانيها شرعا و لغه، كما عليه المشهور، أو محققه لمعانيها اللغويه من الآثار، أو العقد المستتبع للآثار، كما عليه الفصول(٢)، و على أى من التقديرين فليست منقوله عن معانيها اللغويه إلى معان شرعيه.

أما على الأول: فلخروج التقييد بها عن معانيها شرعا و لغه، أما لغه فظاهر، و أما شرعا فلدخوله فى وصفها الخارجى، و هو الصحه، لا فى ذاتها الشرعيه، فإرادته الشارع المعانى المشروطه من ألفاظ المعاملات من قبيل الدالين و المدلولين لا دال و مدلول.

و أما على الثانى: فلدخول التقييد بها فى معانيها اللغويه على الوجه الآتى بيانه.

الثالث: التفرقه بين ما إذا كان المركب من الأجزاء فى حيز النفى و بين ما إذا كان فى حيز الإثبات، و الموهوم لذلك صريح إفتائه بلزوم الحنث بمجرد الدخول على وجه الصحه فى العباده، المحلوف على تركها و إن أفسدها فى البين، و عدم لزوم الإبراء بمجرد الدخول على وجه الصحه فى العباده المحلوف على إتيانها.

و يؤيد التفرقه المذكوره أمران:

١- الفصول: ٥٣.

٢- الفصول: ٥٢.

أحدهما: افتراق الفعل فى سياق النفى من الفعل فى سياق الإثبات فى الدلالة على العموم عرفا و عدمه.

ثانيهما: افتراق مقدمات الفعلية للحرام من المقدمات الفعلية للواجب فى قيام الأدله الأربعة على الحرمة فى الأول، دون الوجوب فى الثانى كما سيأتى تفصيله فى محله.

و أما ما أورد فى القوانين(١) من أن البناء على عموم سياق النفى يقتضى لزوم الحث بمجرد الدخول فى الفعل المحلوف على تركه و لو على وجه الفساد و المنع من الدخول، و من المعلوم بل المصرح به فى كلام الشهيد هو عدم حثه فى تلك الصوره قطعا، فمدفوع بأن القدر المعلوم خروجه عن مورد النذر بقريته عدم انعقاد النذر بغير الراجح هو هذه الصوره، فيبقى غيرها تحت إطلاق النفى كما لا يخفى.

الرابع: من موهمات كلام الشهيد، ما وقع فيه صاحب القوانين(٢) أيضا، من إجراء نزاع الصحيح و الأعم فى ألفاظ المعاملات أيضا، و عدم اختصاصه بألفاظ العبادات، و من اختياره له.

و الموهم لهذا الأمر من كلامه هو الموهم للأمر الأول، و الدافع له هو الدافع له.

مضافا إلى أنه يكفى فى دفعه، أنه لم يعهد القول بإجمال ألفاظ المعاملات عن أحد من العلماء، مع اتفاقهم على أن ثمره نزاع الصحيح و الأعم هو الإجمال و الإطلاق، فعدم صدور القول بإجمال ألفاظ المعاملات عن أحد أقوى شاهد على عدم إجراء نزاع الصحيح و الأعم فى ألفاظ المعاملات، و على دفع كل ما يوهم جريانه فيها من كلام الشهيد، و المحقق(٣)، و غيرهما حيث قالوا: بانصراف البيع و سائر العقود إلى الصحيح، دون الفاسد، و من كلام الشهيد فى المسالك(٤) حيث قال: عقد البيع و غيره من العقود حقيقه فى الصحيح، مجاز فى الفاسد،

١- قوانين الأصول: ٥٢.

٢- قوانين الأصول: ٥٢.

٣- شرائع الإسلام ٣: ١٧٧.

٤- مسالك الأفهام ١: ١٥٩.

لوجود خواص الحقيقه و المجاز فيها، للتبادر فى الصحيح، و صحه السلب عن الفاسد، و من ثم حمل الإقرار به عليه حتى لو ادعى إرادته الفاسد لم يسمع إجماعا، و من كلام الفقهاء فى مقام التحديد حيث قالوا: البيع مثلا لغه كذا، و شرعا كذا، إلى غير ذلك من الكلمات الموهمه إجراء نزاع الصحيح و الأعم فى المعاملات.

أما وجه الإيهام فلما فيها من إيهام استناد تبادر ألفاظ المعاملات فى الصحيح، و انحصار مسمياتها فيه إلى تصرف الشارع،

المنوط به عنوان مسأله الصحيح و الأعم.

و أما وجه دفعه فأما على ما عليه المشهور- من أن الشروط المستحدثه من الشارع شروط لصحتها و إمضائها- فباستناد تبادرها و انحصار مسمياتها فى الصحيح إلى أن الظاهر و الغالب من حال المسلم و أهل الشرع فى العقود و الإيقاعات، إرادته الصحيح، لا الفاسد، أو إلى تصرف المتشرعه بنقلهم إياها إلى الصحيح، أو تغليبهم استعمالها فى الصحيح.

و أما على ما عليه الفصول(1)- من أن الشروط المستحدثه من الشارع شروط لتحقيق معانيها اللغويه- فباستناد تبادرها و انحصار مسمياتها فى الصحيح إلى الوضع اللغوى لا- إلى تصرف الشارع، لأنّ بيان الشارع الشروط حينئذ إنما هو لأجل الكشف عن المعانى الأصلية، إرشادا للعرف إليها و دفعا لخطئهم فى مصاديقها، كما فى تحديده الحيض بأن أقله ثلاثه أيام و أكثره عشره أيام، و غير ذلك من الألفاظ اللغويه التى بينها الشارع على وجه التنبيه و التعليم لمعانيها الأصلية لها بخصوصها الشرعيه، فهما واحد بالذات، مختلفان بالاعتبار، فمن حيث أنها متصوره بالوجه اللغوى لغويه، و بالوجه الشرعى شرعيه، و لا استبعاد فى خفاء بعض المعانى اللغويه و قواعدها على العرف، بل قد اتفق رجوعهم فى معرفه بعض الألفاظ اللغويه و قواعدها إلى المعصوم عليه السلام، فى حكايات لم يحضرنى الآن مظان تفصيلها من كتب التواريخ و اللغه، كما لا يخفى على المتدرب فيها.

١- الفصول: ٥٢.

ص: ٣٥٣

بقى الكلام فى الفرق و الثمره بين الصحيح و الأعم:

فنقول: إن بينهما فرقا موضوعيا و فرق حكما.

أما الفرق الموضوعى ففى استلزام القول بالصحيح لإجمال اللفظ، و اقتضاء القول بالأعم لبيانه و إطلاقه، ما لم يطرأ عليه الإجمال العرضى، كالتقييد بالمجمل، أو ورود الإطلاق مورد حكم آخر، أو نحو ذلك مما يسقط اعتبار إطلاق اللفظ و يلحقه بالمجمل فى الحكم.

و أما الفرق الحكمى بينهما، فيظهر فى المشكوك جزئيه و شرطيه، حيث أن كل من قولى الصحيح و الأعم يستلزم وجوب الإتيان به على وجه، و عدم وجوب الإتيان به على وجه آخر.

و تفصيل ذلك أن يقال: أما القول بالصحيح فيستلزم وجوب الإتيان به من باب الاحتياط، بناء على رجوع مسأله الشك فى الشرطيه و الجزئيه إلى مسأله الشك فى المصداق و المكلف به، و عدم وجوب الإتيان به لأصالة البراءه، بناء على رجوعه إلى مسأله الشك فى التكليف، كما هو المشهور المنصور.

و أما ما صدر عن صاحب الهدايه(1) و غيره، من ترتب الاحتياط على القول بالصحيح مطلقا فمبنى اما على مختاره، أو مختار من

أخذ ذلك منه على وجه الاقتباس، من رجوع الشك في الشرطيه و الجزئيه إلى الشك في المصدق لا المفهوم.

و لنا على تزييف مبناهم المذكور، أن المعيار المائز بين الشك في المصدق و المفهوم، كون الشك في المصدق ناشئا عن عروض الأمور الخارجيه، كالظلمه و نحوها و فى المفهوم ناشئا عن الجهل بالمراد من اللفظ، و من البين أن الشك فى الشرطيه و الجزئيه على القول بالصحيح ناشئ عن الجهل بالمراد، لا عن الأمور الخارجيه، كالظلمه و نحوها حتى يكون من قبيل الشك فى المصدق.

و أما القول بالأعم، فلا يستلزم وجوب الإتيان بالمشكوك جزئيه أو

١- هدايه المسترشدين: ١١٣ و ١١٤.

ص: ٣٥٤

شرطيته بأصالة الإطلاق، بناء على إحراز الأجزاء المقومه التى يتوقف عليها صدق الاسم بالدليل الاجتهادى، و بأصالة البراءه بناء على إحرازها بالبراءه، و يستلزم وجوب الإتيان بالمشكوك جزئيه أو شرطيته من باب الاحتياط، بناء على إحراز تلك الأجزاء التى يتوقف عليها صدق الاسم بالاحتياط.

و ذلك لأن الأجزاء المقومه التى يتوقف عليها صدق الاسم، إن أحرزت بالدليل الاجتهادى حصل للفظ إطلاق و اورد على البراءه عند الشك فى سائر الأجزاء و الشروط الغير المقومه، و إن أحرزت بالدليل الفقاهتى، كان المعول عليه عند الشك فى سائر الأجزاء الغير المقومه هو ذلك الدليل الفقاهتى، إن كان هو البراءه فالبراءه، أو الاحتياط فالاحتياط، فإن صدق اللفظ و إطلاقه من الآثار الخارجيه و الواقعيه التى ليس من شأن الدليل الفقاهتى إثباتها و لو كان الدليل الفقاهتى هو الاحتياط، ضروره أن أثر الاحتياط، و هو الإتيان بجميع ما يحتمل اعتباره فى الصدق، لا يجعل المحتمل جزئيه أو شرطيته جزء أو شرطا للماهيه، كما توهمته فى سابق الزمان تبعا لغيرى.

هذا، و قد رتب على الإطلاق المبتنى على القول بالأعم و الإجمال المستلزم للقول بالصحيح أحكام أخرى.

منها: ترتب لزوم وقف المساجد على صلاه من لم يعلم فساد صلاته فيها بإذن الواقف، القائمه مقام القبض المتوقف عليه لزوم الأوقاف، بناء على القول بالأعم، و عدم ترتب لزومه عليه ما لم يتفتش عن صحه صلاته، بناء على القول بالصحيح.

فإن قلت: إنَّ للقائل بالصحيح أن يحرز الصحه بقاعده حمل أفعال المسلمين على الصحه، فلا احتياج له بالتزام التفتيش حتى يفترق بينه و بين القائل بالأعم.

قلت: قد تقدم أن قاعده الحمل على الصّحّه لا يستلزم تحقق موضوع الصّلاتيه إذا كان مستندها الأخبار الشرعيه، دون العقل و الغلبه الظنيه الغير الثابته الحجيّه إلا أن يدعى بأن لزوم وقف المساجد غير مبتن على تحقق موضوع

ص: ٣٥٥

الصلاه فيها ياذن الواقف، بل يكفى فى لزومه مجرد أن يتحقق فيها ياذن الواقف صلاه مشروعه و لو فى حق بعض دون بعض، كما ادعاه الأستاذ دام ظلّه إلا أنه لم يأت له بينه و برهان.

و منها: ترتب جواز الاقتداء بكلّ من لم يعلم فساد صلاته، و جواز إعطائه الحق المنذور للمصلين على القول بالأعم، و عدم جوازهما إلا بعد التفثيش عن صحه صلاته فى الواقع على القول بالصحيح، و قد مر تفصيل منع ترتب هذين الحكمين على القولين المذكورين، فلا نطيل بالإعاده.

و منها: ترتب الفرق و الثمره الحكميه بين قولى الصحيح و الأعم فى بعض صور الواجب المشكوك نفسيته و غيريته.

و تفصيل ذلك: أن المشكوك إما معلوم الوجوب و مشكوك النفسيه و الغيره كوجوب غسل الميت، أو معلوم الوجوب نفسا و مشكوك الغيره باعتبار آخر، كوجوب الإسلام، أو بالعكس كوجوب الوضوء و غسل الجنابه.

أما المشكوك فى القسم الأول: فيحمل على النفسى، بناء على القول بالأعم لأصالة الإطلاق و عدم التقييد.

لا يقال: إن الأصل المثبت غير حجه.

لأننا نقول: عدم حجه الأصل المثبت إنما هو فى الأصول العمليه التى مستندها الأخبار التعبدية، و أصالة الإطلاق و عدم التقييد من الأصول اللفظيه التى مستندها الظن و الغلبه.

و أما بناء على القول بالصحيح، فإن قلنا بلزوم الاحتياط فى مسأله الشك فى الشرطيه و الجزئيه، بنى على الغيره، بمقتضى الاحتياط و أصالة البراءه عن النفسيه.

و إن قلنا بالبراءه فى تلك المسأله، كما هو المختار، فقد يقال بالاحتياط ها هنا، نظرا إلى استلزام العمل - بمقتضى البراءه عن الغيره و بمقتضى البراءه عن النفسيه - لمخالفه العلم الإجمالى، فلا بد من الرجوع إلى قاعده الاحتياط بعد تساقط الأصلين المتعارضين، و عدم المرجح بينهما.

ص: ٣٥٦

و لكنه مدفوع: بأن العقل لا يحكم بحرمة مخالفه العلم الإجمالى إلا- إذا استلزم مخالفه خطاب تفصيلى، كما فى الشبهات الموضوعيه على ما هو المختار، و مخالفه العلم الإجمالى الحاصل من أعمال الأصلين فيما نحن فيه لا يستلزم مخالفه خطاب تفصيلى، إذ المراد من الخطاب التفصيلى تعلق الأمر، أو النهى بعنوان خاص، كاجتناب عن النجس و الحرام فى الشبهات الموضوعيه، و ليس فيما نحن فيه تعلق خطاب بعنوان النفسيه أو الغيره بالخصوص، و إنما هو بالانتزاع.

فظهر من ذلك أن ليس فى الشبهات الحكميه خطاب تفصيلى أبدا، فيجوز فيها مخالفه العلم الإجمالى بإجراء البراءه عن غيره المشكوك الموجه لعدم وجوب إتيانه فى أول الوقت، و بإجراء البراءه عن نفسيته الموجه لعدم وجوب إتيانه فى آخر أوقات الإمكان المظنون فيه الموت.

و أما المشكوك في القسم الثاني: أعنى معلوم الوجوب نفسا و مشكوك الغيريه باعتبار زائد و عدمه، فيحمل على عدم الغيريه، بناء على القول بالأعم لأصالة الإطلاق و عدم التقييد.

و أما بناء على القول بالصحيح، فيبنى فيه على الغيريه أيضا، بناء على القول بالاحتياط فى مسأله الشك فى الشرطيه، و على العدم بناء على القول بالبراءه فيها، كما هو المختار.

و أما المشكوك فى القسم الثالث: أعنى معلوم الوجوب غيرا و مشكوك النفسيه و عدمه، فيبنى فيه على العدم سواء فيه القول بالصحيح و الأعم، لمجرى البراءه عند الشك فى التكليف إلا عند بعض الأخباريه البانين على الاحتياط فى صوره الدوران بين الوجوب و عدمه.

و منها: ترتب الفرق و الثمره الحكميه بين قولى الصحيح و الأعم فى بعض صور المشكوك كونه شرطا علميا، أو واقعيًا، حيث إن الشرطيه إن ثبتت بالدليل اللبى اقتصر فيه على الشرطيه حال العلم، بناء على القول بالأعم، لأصالة الإطلاق و عدم التقييد بأزيد من حال العلم.

و أما على القول بالصحيح، فإن قلنا بلزوم الاحتياط فى مسأله الشك فى

ص: ٣٥٧

الشرطيه بنى على الشرط الواقعي، للاحتياط.

و إن قلنا بالبراءه فيه، كما هو المختار، بنى على الشرط العلمى، لكن لأصالة البراءه، لا لأصالة الإطلاق، إذ لا إطلاق للصحيحى.

و إن ثبتت الشرطيه بالدليل اللفظى بنى فيه على الشرط الواقعي مطلقا.

أما على القول بالأعم، فلحكومه إطلاق الشرط الشامل لحال العلم و الجهل على إطلاق المشروط المبتنى على القول بالأعم.

و أما على القول بالصحيح فلأولويه و سلامه إطلاق الشرط عن شائبه إطلاق المشروط.

و على هذا القياس و التفصيل يظهر الفرق و الثمره الحكميه بين قولى الصحيح و الأعم، فى المشكوك كونه شرطا أو جزء فى حال الاختيار فقط، أو فى حال الاختيار و الاضطرار معا.

و تظهر الثمره بين الحالين فى سقوط أصل التكليف بالمشروط عند عدم التمكن من الشرط و عدمه.

ثم إن الحكم فى الجزء المشكوك ركنيته و عدم ركنيته قيل كالحكم فى المشكوك كونه شرطا اختياريا، أو شرطا مطلقا فى ترتب الفرق، و الثمره الحكميه بين قولى الصحيح و الأعم إذا ثبت الجزئيه بالدليل اللبى، و عدم ترتبه عليها إذا ثبتت بالدليل اللفظى على حسب ما فصل.

و لكن التحقيق عدم ترتبه عليها مطلقا، أى سواء ثبتت الجزئيه بالدليل اللفظى أو اللبى، و ذلك لأن الركنيه التى اصطلحها الفقهاء، فيما يبطل العباده بنقصه عمدا و سهوا هى عين معنى الجزئيه الحقيقيه، و أما الجزئيه التى اصطلحها فى مقابل الركنيه بما يبطل العباده بنقصه عمدا لا سهوا، فهو تقييد فى معنى الجزئيه لا يحمل عليه إطلاقها إلا بالنص الخارج، كقوله عليه السلام (لا تعاد الصلاه إلا من خمس الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود).

و الحاصل أن السهو ليس كالأضطرار فى إمكان إسقاط حكم الجزئيه به، فإن السهو و النسيان لا- يمكنه إسقاط الجزء عن الجزئيه، و الحكم بالإجزاء فى المأتى به

ص: ٣٥٨

ناقصا بعد الالتفات لنقصانه الا بنص خارج، بخلاف الاضطرار، فإنه يسقط الجزء عن الجزئيه، و يحكم بإجزاء ما أتى به ناقصا، و عدم وجوب إعادته بعد رفع الاضطرار.

و بالجملة فالعلم و الجهل لا يغيران الأحكام الواقعيه، بخلاف القدره و الاضطرار، فإن الأحكام الواقعيه تتغير بهما، كما تتغير بتغير موضوعاتها من السفر و الحضر و نحوهما، و على ذلك فحكم الجزء المشكوك ركنيته و عدم ركنيته، هو الحمل على الركنيه الموجبه لبطلان العباده بنقصه عمدا و سهوا، سواء ثبتت الجزئيه بدليل لبي أو لفظى مطلقا، أما على القول بالأعم فلحكومه معنى الجزئيه على إطلاق العباده، و أما على القول بالصحيح فبالأولويه و سلامه معنى الجزئيه عن إطلاق العباده.

و منها: ما حكى عن بعض المتأخرين من ترتيبه حكيم آخرين على مسأله الصحيح و الأعم، مدعيا أنه لم يسبقنى إليهما أحد.

أحدهما: ترتيب عدم شرطيه تقديم فعل الأمور به فى صحه ضده الخاص من العبادات على القول بالأعم، و رجوعه إلى مسأله لزوم الاحتياط أو البراءه- فى مسأله الشك فى الشرطيه و الجزئيه- على القول بالصحيح بناء على القول بالتوقف- فى مسأله اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص- و أما بناء على عدم التوقف- فى تلك المسأله- فلا يترتب شىء على القولين.

ثانيهما: ترتب جواز اجتماع الأمر و النهى على القول بالأعم، و ترتب النزاع فى الجواز و العدم على القول بالصحيح، بتقريب أن النزاع فى تلك المسأله لما كان مرجعه إلى النزاع فى الصغرى، أعنى النزاع فى تعلق الطلب بالطبائع أو الأفراد، كان مقتضى الإطلاق المبنى على القول بالأعم هو تعلق الطلب بالطبائع، و مقتضى الإجمال المستلزم للقول بالصحيح، هو إمكان تعلقه بالأفراد و عدمه.

انتهى.

و لكن نقول: أما ترتيب الحكم الأول على قول الصحيح و الأعم، فهو من جزئيات ما ذكرناه، تبعا لمن سبق- من ترتيب كلى الشك فى الشرطيه و الجزئيه عليهما، فليس مما لم يسبقه فيه أحد إلا فى خصوص التمثيل بذلك المثال الجزئى.

ص: ٣٥٩

و أما الحكم بترتيب جواز اجتماع الأمر و النهى على الإطلاق المبني على القول بالأعم فممنوع، و ذلك لعدم الخلاف ظاهرا في وجود المقتضى لجواز الاجتماع من الإطلاق على القول بالأعم، و من الأصل على القول بالصحيح، و إنما الخلاف في وجود المانع العقلي من امتناع تعلق الطلب بالطبيعه و عدمه، حسبما يأتي تفصيله، و إذا ثبت المانع العقلي فلا يترتب على وجود المقتضى أثر، سواء كان المقتضى هو الإطلاق أو غيره.

هذا كله في الثمرات الحكميه المبنيه على الفرق الموضوعي، و هو الإجمال و الإطلاق المترتبان على قولي الصحيح و الأعم، من حيث الأجزاء و الشروط، و منها يعلم حال ما يترتب على قولي الصحيح و الأعم من حيث الشروط، لا الأجزاء من ترتب الإجمال و الإطلاق بالنسبه إلى الشروط لا الأجزاء المبني عليهما جميع الثمرات الحكميه بالنسبه إلى الشروط، لا الأجزاء.

هذا كله مما لا إشكال فيه، إنما الإشكال في التعبير المائز بين مصداق الشرط عن مصداق الجزء من كلام الشارع، و إن علم من الخارج تحديد الشرط بما كان خارجا عن ماهيه المشروط، و الجزء بما كان داخلا فيه، إلا أنه لم يحصل من التعبيرات الواردة في ألفاظ الكتاب و السنه ما يفيد امتياز الشرطيه عن الجزئيه إلا من الخارج، حيث إنه كثيرا ما يعبر عن الشرطيه و الجزئيه بتعبير واحد، كما في قوله عليه السلام (لا صلاه إلا بطهور)^(١) و (لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب)^(٢) بل قد يعبر عن الجزء بما يقتضى الشرط، و عن الشرط بما يقتضى الجزء، إذ كما يمكن أن يقال: يجب الطمأنينه في القيام بعد الركوع، يمكن أن يقال: يجب المقدار الزائد عن تحقق طبيعه القيام بعد الركوع، فانهصر سبيل الامتياز بينهما في الخارج عن التعبير و الثمرات المتوقفه على الامتياز، من جريان قاعده الفراغ عند الشك، و غير ذلك مما لا يخفى.

١- وسائل الشيعه ١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢- صحيح مسلم ١، كتاب الصلاه (١١) باب وجوب قراءه الفاتحه في كل ركعه و أنه إذا لم يحسن الفاتحه و لا أمكنه تعلمها قرأ ما تيسر له من غيرها، الحديث ٣٤ (لا صلاه لمن لم يقرأ بفاتحه الكتاب).

ص: ٣٦٠

ثم اعلم ان كلّ ما ذكرنا من الفروق الحكميه التكليفيه أو الوضعيه، بين قولي الصحيح و الأعم إنما هي مبنيه على تقدير بقاء الفرق الموضوعي بينهما بالإجمال و البيان، و أما بالنظر إلى زوال ذلك الفرق الموضوعي بينهما بواسطه عروض الموانع الخارجيه على بيانها و إطلاقها، فلا شبهه في انتفاء الفروق الحكميه المذكوره طرا.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الموانع التي ادعى طروها على اعتبار الإطلاق المبني على القول بالأعم إذا أحرز صدق الاسم بالدليل الاجتهادي لا الفقاهتي كثيره، إلا أن المرضي منها هو ما ارتضاه الأستاذ تبعا لأساتيده الأعلام، من ورود إطلاق ألفاظ العبادات الواردة في الكتاب و السنه مورد حكم آخر، من بيان تشريع أصل العباده، كقوله: (أقيموا الصلاه و آتوا الزكاه)^(١) (و أمر بالعرف)^(٢) و (فلم تجدوا ماء فتيّموا)^(٣) (و لله على الناس حج البيت)^(٤) نظير قول الطيب للمريض: اشرب الدواء غدا، أو من بيان أصل ما يقتضيه الفعل من الخواصّ، و الترك من المضار، كقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله (الصلاه عمود الدين)^(٥) (و أن صلاه فريضه خير من عشرين أو ألف حجه)^(٦) (و من تركها فهو كذا و كذا)^(٧) نظير توصيف الطيب خواص الدواء إما قبل بيانه له حتى يكون إشاره إلى ما يفصله له حين العمل، و إما بعد البيان حتى يكون إشاره إلى المعهود المبين له في غير هذا

فالأوامر الواردة بالعبادة في الكتاب و السنه، ليست في مقام بيان الإطلاق و كيفية الأمور به، بل في مقام بيان حكم آخر من أحد الوجهين المذكورين

١- البقره ٢: ٤٣.

٢- الأعراف ٧: ١٩٩.

٣- المائده ٥: ٦.

٤- آل عمران ٣: ٩٧.

٥- غوالى اللثالى ١: ٣٢٢ الحديث ٥٥.

٦- وسائل الشيعة ٣: ٢٧ الحديث ٨، ٩.

٧- وسائل الشيعة ٣: ٢٧ باب (١١) من أبواب أعداد الفرائض الأحاديث.

ص: ٣٦١

المنضم إلى إحدى الإشارتين المذكورتين، كما يؤيده كثره تكرر الأمر بالعبادة في الكتاب و السنه، و كثره طرو التقييدات عليه بعد مجلس الإطلاق.

و من جمله الموانع المدعاه ما قد يقال: من أن العلم الإجمالى بأن المراد من الصلاه، و نحوها من مطلقات الكتاب و السنه شىء معين عند المتكلم يوجب إجمال المطلق، فلم يبق مسرح للتمسك بإطلاقها.

و لك أن تجيب عنه أولاً: بالنقض بأن المراد من جميع الألفاظ الصّادره عن المتكلم شىء معين عنده من المعانى الحقيقيه و المجازيه.

و ثانياً: بالحل، و هو أن إجمال الإراده لا يوجب إجمال الدلاله بعد ثبوت ظهورها و لو بالأصل، كما أن إجمال الدلاله لا يوجب إجمال الإراده بعد ظهورها، بل كل منهما يستتبع الآخر، فيرتفع بذلك إجماله إلا في صورته تساويهما في الإجمال.

و من جمله الموانع: دعوى طرو التقييد على ألفاظ العبادات بالأجزاء و الشروط الكثيره، الموجه لوهن إطلاقها، و سقوطه عن درجه الاعتبار، و مقتضاه رجوع القول بالأعم بالآخره إلى إجراء حكم الإجمال، المستلزم للقول بالصحيح في مقام العمل، فلم يبق بينه و بين القول بالصحيح فرق سوى الإجمال الذاتى و العرضى.

و للأعمى أن يجيب أولاً: بمنع الصغرى، أعنى منع طرو التقييدات الكثيره على جميعها، و ان كان في بعض الألفاظ محتملاً.

و ثانياً: بمنع الكبرى، أعنى منع مانعيه طرو التقييدات الكثيره عن الإطلاق، و وهنها فيه، و إن بلغت في الكثره إلى حد لم يبق تحت الإطلاق سوى فرد واحد، بل الظاهر من أساتيدنا الأعلام دعوى الوفاق، على أن ذلك من فروق المطلق عن العام و أن

كثرة التخصيصات موجبه للوهن فى العموم، و كثره التقييدات غير موجبه للوهن فى الإطلاق، سيما على القول بأن المطلق حقيقه فى المقيد، بل لو سلم الوهن فإنما هو فى خصوص ما إذا بلغ التقييد فى الكثره إلى حد العجز عن إحصائه.

ص: ٣٦٢

و من جمله الموانع المدعاه ما يقال: من أن اعتبار إطلاق ألفاظ العبادات على القول بالأعم إنما هو فرع معرفه العرف بمعانيها، و المفروض عدم حصول معرفتهم بها حتى يجوز التمسك بإطلاقها.

و للأعمى أن يجب بحصول معرفتهم بها بعد زمان الصادقين عليهم السلام، بل و قبله أيضا.

فإن قلت: إن حصول المعرفه بمعانيها فى زمان الصادقين عليهم السلام لا يثمر جواز التمسك بإطلاقها فى زمان الصدور.

قلت: حدوث حصول المعرفه بالمعنى الأعم بعد زمان الصدور بواسطه كثره الاستعمال، أو بيان المعصومين عليهم السلام، ليس موجبا لحدوث صدق اللفظ فى الأعم و إطلاقه فيه، بل إنما هو كاشف عن صدقه و إطلاقه فيه فى زمان الصدور، و ان لم يعرفه العرف فى ذلك الزمان، مع أن التحقيق معرفتهم فى زمان الصدور بمعنى الصلاه، و الصوم، و الزكاه، و الحج، و نحوها من المعانى المشروعه فى الأمم السابقه.

و من جمله الموانع المدعاه دعوى طرو التشكيك على مصاديق مطلقات ألفاظ العباده بواسطه غلبه استعمالها الشارع فى الصحيحه، و من المعلوم أن اعتبار الإطلاق فرع تواطؤ صدق المطلق على أفراده بالسويه و عدم طرو التشكيك عليه.

و للأعمى أن يجب أولا: بمنع بلوغ الاستعمال فى الصحيح إلى حد يوجب تشكيك المطلق، و انصرافه إلى الصحيح من غير قرينه، كما عرفت منه هذا المنع عند الاستدلال على مذهبه.

و ثانيا: بدعوى حدوث تشكيكه الحاصل من غلبه الاستعمال فى الصحيح بعد زمان الصدور بكثير، و هو لا يصلح للقدح فى جواز التمسك بإطلاقها الثابت حين زمان الصدور.

و من جمله الموانع دعوى طرو التقييد على إطلاقها بالأخبار البيانيه

ص: ٣٦٣

المجمله، من حيث اشتمالها على الأمر بافعال لم يتميز الواجب عن المندوب فيها، كقوله صلى الله عليه و آله (صلوا كما رأيتمونى أصلى) (١) و قوله عليه السلام فى صحيحه حماد (هكذا صلى) (٢) مشيرا إلى فعله عليه السلام، و قوله عليه السلام (هذا وضوء لا يقبل الله الصلاه إلا به) (٣) مشيرا إلى فعله عليه السلام، و قوله صلى الله عليه و آله (خذوا مناسككم عنى) (٤).

و للأعمى أن يجب أولا: بمنع طرو التقييد على الإطلاقات بالأخبار البيانيه المذكوره.

و تفصيل هذا الجواب: أما عن قوله صلى الله عليه و آله (صلوا كما رأيتمونى) فبأنه.

أولاً: محتمل لمطلوبيه مقدار ما يحصل معه التسميه مما رأوه، دون مطلوبيه ما يزيد على المسمى مما هو غير معين، فيكون قوله (كما رأيتموني) بيانا لمسمى المطلق، لا تقييدا له بما هو مجمل.

و لكن هذا الجواب مبنى على أن يكون صدور قوله عليه السلام (صلوا كما رأيتموني) واقعا في أوائل البعته، ليكون من جملة التكاليف المبينه شيئا فشيئا، و لم يثبت وقوعه فيها، بل الثابت في صحيحه حماد و بيان الوضوء عدم الوقوع فيها، مع أنه لو ثبت وقوعه فيها، لكن لم يثبت وقوع التشريع في العباده الارتباطيه شيئا فشيئا، فإن القدر المتيقن ثبوته في العبادات الاستقلاليه.

و ثانيا: محتمل لأن يكون المراد الإخبار عن أن الملائكه صلوا في ليله المعراج كما رأيتموني أصلى، فيكون صلوا فعل ماض لا أمر، كما يرشد إليه كونه في ذيل حكايات ليله المعراج، و لكن لا مسرح لهذا الاحتمال في صحيحه حماد، و خبر

١- عوالى اللثالى ١: ١٩٨ الحديث ٨، سنن البيهقى ١: ١٢٤ صحيح البخارى كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعه و الإقامه. قطعه من الحديث.

٢- الوسائل ٤: ٦٧٤ باب (١) من أبواب افعال الوضوء الحديث ١.

٣- الوسائل ١: ٣٠٨ باب (٣١) من أبواب الوضوء الحديث ١١. الأبواب حديث ١١.

٤- رواه ابن ميثم البحرانى (قده) فى شرحه على نهج البلاغه ١: ٢٢٥ من الطبعة الحديثه، و رواه فى المستدرک كتاب الحج باب (٥٤) من أبواب الطواف حديث ٤ نقلا عن العوالى.

ص: ٣٦٤

بيان الوضوء.

و ثالثا: سلمنا، لكن المطلوب من تلك الأحاديث إن كان تطبيق عمل المصلى على عمله عليه السلام فى جميع خصوصيات الحركة و السكون، و الوقف و الوصل، و غير ذلك من الكيفيات الخاصه المتعذره للمكلف، فمن المعلوم امتناعه مطلقا سواء كان الطلب للوجوب أم للندب، و إن كان المطلوب وجوب التطبيق عليه بحسب قدره و الإمكان، فمن المعلوم منعه، للعلم الإجمالى باشتمال فعله عليه السلام على كثير من المستحبات، فلا وجه لوجوبها على المكلف، و إن كان المطلوب استحباب التطبيق عليه بحسب قدره و الإمكان، فمن المعلوم عدم لزوم الإتيان بمعلوم الاستحباب، فضلا عن مجهوله و مجمله.

و رابعا: بأن المراد من قوله صلى الله عليه و آله كما رأيتموني أو كما أصلى ليس التشبيه الحقيقى، بل هو للترغيب و التهيج، كقولك للمريض: اشرب الدواء كما أشرب أنا، و يقرب من ذلك قولهم (اللهم صلّ على محمد و آل محمد كما صليت على إبراهيم و آل إبراهيم) فإن الكاف فيه ليس للتشبيه فى جميع الخصوصيات، بل للتشبيه من جهه خاصه من الكيفيه أو الكميه، ضروره أفضليه المشبه من المشبه به.

و أما عن قوله صلى الله عليه و آله (خذوا مناسككم عنى):

فأولاً: بأن المقصود الأخذ بأحكام المناسك عنه، لا الأخذ بموضوعاتها عنه، سواء أريد من المنسك المذهب الذى يلزم العمل

به، أو ما يختص بأفعال الحج و عباداته.

و ثانيا: بأن المقصود من الأخذ عنه ردع الأخذ بالقياس، و الاستحسان، و سائر المصالح المرسله التي هي دأب المخالفين، لا ردع الأخذ بالإطلاق و الظهور فإن الأخذ بهما أخذ عنه، لا عن غيره.

و ثانيا: لو سلم الأعمى طرو التقييد بتلك الأخبار البيانيه المجرمله على الإطلاقات، لكن له أن يجيب برفع إجمال تلك الأخبار الوارده في بيان العباده فعلا بالأخبار الأخرى الوارده في بيان العباده تقريرا، كقوله عليه السلام (الوضوء

ص: ٣٦٥

غسلتان و مسحتان)(١) و قوله عليه السلام (لا- صلاه إلا- بفاتحه الكتاب)(٢)، و (لا- صلاه إلا بطهور)(٣)، و (لا- صلاه إلا إلى القبلة)(٤) إلى غير ذلك من الأخبار الوارده في بيان الشروط و الأجزاء الظاهره في الاقتصار المقتضى للانحصار.

و من جمله الموانع أن ألفاظ العباده و إن كان بالذات لها إطلاق من حيث الوضع للأعم من الصحيح و الفاسد، إلا أن وقوعها عقيب الأمر و الطلب قرينه صارفه عن إطلاقها، و معينه لإرادته الصحيح منها، ضروره أن الشارع لا يأمر إلا بالصحيح.

و للأعمى أن يجيب أولا: بالنقض، بألفاظ المعاملات، بل بجميع المطلقات الواقعه عقيب الأمر و الطلب، كقوله تعالى (أوفوا بالعقود)، و (أحلّ الله البيع). و (أعتق رقبه) إلى غير ذلك، حيث اتفق سيره الفقهاء وديدن العلماء على الأخذ بإطلاقها مع وقوعها عقيب الأمر و الطلب.

و ثانيا: بالحل، و هو أن معنى الصحه إما موافقه الأمر، كما هو مصطلح المتكلمين، أو إسقاط القضاء، كما هو مصطلح الفقهاء، أو مفهوم تام الأجزاء و الشروط النفس الأمريه، أو مصداقه الحاصل من صدق اللفظ المقيد بالأجزاء و الشروط المعلومه من الأدله الخارجيه، لا الواقعيه.

إذا عرفت ذلك فنقول: وقوع المطلق عقيب الأمر و الطلب لا يصلح قرينه لتقييده بالصحه بأحد المعنيين الأولين، لما مر من تأخر الصحه بأحد المعنيين الأولين عن الطلب بمرتين، و المتأخر عن الشيء يمتنع عقلا أخذه في عرض الشيء و قيده للشيء، و لا لتقييده بالصحه بالمعنى الثالث، فإنه و ان لم يمتنع عقلا إلا أنه يقبح عرفا، ضروره استلزام التقييد بالمعنى الثالث، و هو مفهوم تام الأجزاء و الشروط الواقعيه لازدياد القيد، و إجماله الموجب لإجمال المقيد، و أصاله الإطلاق و عدم التقييد و غلبه البيان تدفعه، فإن قرينه وقوع المطلق عقيب الطلب لا يقتضى

١- روى نحوه في السنن الكبرى ١: ٧٢، عن ابن عباس.

٢- انظر ص ٣٣٢ هامش ٧ و ص ٣٥٩ هامش ٢.

٣- انظر ص ٣٣٢ هامش ٦ و ص ٣٥٩ هامش ١.

٤- انظر ص ٣٣٢ هامش ٩.

ص: ٣٦٦

أزيد من تقييده بالمعنى الرابع و هو مصداق تام الأجزاء و الشروط، المعلومه من الأدله الخارجيه و من الواضح أن مقتضى ذلك بيان القيد و إطلاق المقيد، لا إجمال القيد و إجمال المقيد كما توهم.

و بالجمله فقريته وقوع المطلق عقيب الطلب إنما تصلح لصرف الإطلاق بمقدار ما علم التقييد به من الأدله الخارجيه لا لصرف الإطلاق بالكليه(1).

و أمّا ما أورد على الثمره على قول الأعمى فأمتنها أيضا وجهان: حاصلهما دعوى إجمال الخطاب على هذا القول أيضا فتنفى الثمره.

أولهما: أنّ الألفاظ على هذا القول و ان كانت مبيته ذاتا لكنّها صارت مجمله لعارض، و تقرير الإجمال بوجهين:

الأول: أنّ تلك الألفاظ على هذا القول ظاهره بالذات فى الطبائع المطلقه، لكننا نقطع بخروج كثير من أفرادها عن تحت الأوامر الشرعيه، بل بخروج أكثرها إجمالاً- فإنّ أكثرها فاسده و هو لا يريد الفاسده قطعاً، و ليس فى المقام ما دلّ على تعيين تلك الأفراد المخرجه فتشبهه بغيرها من أفراد الطبيعه، فتكون الخطابات مجمله من باب العرض لإجمال مصاديق موضوعها.

الثانى: أنّ تلك الألفاظ على هذا القول و ان كانت بأنفسها ظاهره فى الطبيعه الأعم من الصحيحه، لكن مراد الشارع فى أوامره هى الصحيحه لا غير باتفاق الفريقين، فعلى هذا يلزم إجمال مفهوم المأمور على هذا القول أيضا فانتفت الثمره.

و الجواب عن الوجه الأول: أنّ العلم الإجمالى بخروج بعض الأفراد عن تحت العام، أو المطلق إنّما يوجب إجمالهما و سقوطهما عن الاستدلال إذا لم يعلم بعد الفحص عن مظان هذا البعض بعده أفراد خارجه عن تحتها تكون بمقدار المعلوم الإجمالى، و أمّا مع العلم التفصيلي بعد الفحص بتلك العده الموافقه لعدد المعلوم

١- تمت التقريرات من مبحث الصحيح و الأعم بقلم السيد عبد الحسين الموسوى الدزفولى اللارى رحمه الله عليه، و ما يليها بقلم الروزدرى «ره».

ص: ٣٦٧

بالإجمال فلا وجه للتوقف عن الاستدلال بهما بالنسبه إلى سائر الأفراد المشكوك خروجها، فإنّ الشك حينئذ بالنسبه إلى ما بقى من الاحتمالات بدوى، و معه لا وجه للمنع من التمسك بهما على عدم ورود التخصيص أو التقييد بالنسبه إليهما كما سيأتى بيانه.

فحينئذ فإن كان المراد أنّ ما نحن فيه، أعنى ألفاظ العبادات الواقعه فى حيز الأوامر الشرعيه من قبيل الأول إمّا بعدم العلم التفصيلي بشىء من الأفراد المخرجه أصلاً، و إمّا معه، لكن لا بما يطابق المعلوم الإجمالى فمنعه ظاهر.

و لو سلّمنا فهو إنّما فى بعض الموارد، و أمّا فى أكثرها فالظاهر أنّها من قبيل الشق الثانى أى العلم التفصيلي بالعهده الموافقه

و إن كان مراده حينئذ تسليم أنها من القسم الثاني، لكن يمنع من التمسك به حينئذ فقد عرفت ما فيه.

و عن الوجه الثاني: أن الأوصاف العارضة للفعل إمّا ينترع من الحكم المتعلق به، ككونه مأمورا به، أو منهيّا عنه، و إمّا من قبيل الأغراض و الغايات الدّاعية إلى تعلّق الحكم به، ككونه مقربا، أو خضوعا، أو مبعّدا و موقعا للمفسده، و إمّا مما يعتبر في موضوعيته للحكم شطرا أو شرطا، ككونه مع الجزء الفلاني أو الشرط كذلك، سواء كان من الأمور الوجودية كالطّهاره بالنسبه إلى الصّلاه، أو من العدميه كعدم وقوعها في المكان المغصوب مثلا.

لا ريب في امتناع تقييده في هذا الخطاب (1) بما يكون من القسم الأوّل عقلا، لاستلزامه الدّور ضروره توقّف حصوله على ورود الحكم، فلا يعقل تعلقه بشيء لا يصير موضوعا له إلا بنفس ذلك الحكم.

و اما القسم الثاني، و إن أمكن تقييده به عقلا إلا أنّه ممتنع عرفا، لاستهجانهم عندهم، نظرا إلى أنّه إن كان سببا تامّا لحصول الغايه فيلغى اعتبارها

١- و إنّما قيّدنا الامتناع بكونه في هذا الخطاب لإمكان ذلك بخطاب آخر متأخر عنه و كلامنا مع المعترض في الخطابات الابتدائية، و أمّا تقييده بالقسم الثاني فهو ممتنع، عرفا مطلقا لما عرفت من الوجه. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٦٨

معه، إذ بدون ذلك أيضا يحصل الغرض، و إن لم يكن تامّا في حصولها فلا- ينفع ذلك الاعتبار، لأنّ الغايه ليست من فعل المكلف، بل هي أثر فعله، بل لا بد حينئذ من اعتبار شيء آخر يتم به سببته لحصولها فيلغى اعتبارها على هذا التقدير أيضا.

و كيف كان فلا يعقل الشك في أنّ الشارع مثلا هل اعتبر أحد هذين الوصفين في موضوع الخطاب أو لا، بل ينبغي القطع بعدم اعتبارهما.

مثال الأوّل، كأن يقول الشارع: (صلّ) مريدا بها الصلاه المأمور بها أو يقول (لا تشرب الخمر) مريدا بها الخمر المنهى عنها.

و مثال الثاني: كأن يقول (صلّ) مريدا بها الصلاه المقربه إلى حضرته أو النّاهيه عن الفحشاء، و كقول الطّيب: (كل السّيّمونيا) المسهل للصّفاء، و (كل الرّمان) المبرّد.

و اما القسم الثالث فهو مما يمكن فيه ذلك مطلقا فيمكن الشك في اعتباره في المأمور شطرا أو شرطا.

فحينئذ إن كان منشأ الشك اكتناف الخطاب و اتّصاله بشيء يمكن جعله قرينه على الاعتبار و إرادته من اللفظ في هذا الخطاب فيكون الخطاب مجملا، لسقوط اللفظ حينئذ عن الظهور العرفي الذي هو مناط الاعتبار في مطلق الطّواهر اللفظيه على المختار.

و إن كان منشأ الشك أمرا منفصلا عنه، من عقل، أو خطاب آخر، أو إجماع فهذا على ضربين:

الأول: أن يكون الشك بسبب هذا الأمر المنفصل من جهة الإجمال في مفهوم موضوع الحكم الذي دل عليه و هذا إنما يتصور في غير العقل.

الثاني: ان يكون الشك بسببه من جهة الأمر الخارجى.

فعلى الأول: لا ينبغي الشبهه فى جواز الاستدلال بإطلاق هذا الخطاب، أو عمومه على نفي اعتبار المشكوك فى موضوعه لعدم إيجاب ذلك سقوطه عن الظهور العرفى و هو الحجه.

ص: ٣٦٩

بل ربما يجعل هذا الخطاب بظهوره قرينه على تعيين المراد فى هذا الأمر المنفصل و رفع الإجمال عنه، كما إذا ورد (أكرم العلماء) ثم ورد (لا تكرم زيدا) و فرضنا أن زيدا مشترك بين شخصين، أحدهما من أفراد العالم و الآخر من غيرها بأن يكون جاهلا- مع عدم القرينه على التعيين، فإنه لا- ينبغي التوقف عن التمسك بعموم العام على إثبات الحكم لزيد العالم أيضا بمجرد احتمال أن المراد من ذلك الخطاب المنفصل لعل زيدا العالم، فيكون المراد بالعام غيره، فيكون موضوع الحكم مقيدا بكونه غير زيد.

و كذا الظاهر من العرف جعله قرينه على المراد من هذا المجمل، و لا بد من ذلك بعد اختيار أن الظواهر اللفظية انما اعتبرت من باب الكشف و الطريقيه و لو نوعا، كما هو المختار فإن كل ما اعتبر من هذه الحثيه فهو معتبر فى جميع ما دل عليه مطابقه أو تضمنا أو التزاما، و لا ريب أن المفاد المطابقى للعام هو جميع الافراد التى منها زيد العالم، و لازم إرادته ذلك منه إرادته غير زيد العالم من الخطاب الآخر، و هو زيد الجاهل و إلا لزم التناقض.

و كذلك الحال فيما إذا كان الخطاب مطلقا، هذا إذا لم يعلم بتخصيص العام أو تقييد المطلق أصلا.

و أمّا إذا علم بأحدهما فى الجملة و شك فيه بالنسبه إلى أزيد من القدر المعلوم، كما إذا علم بتقييد المطلق فى قوله (صل بالطهاره بالنسبه إلى حال تيسرها، و شك فيه بالنسبه إلى حال التعسير نظرا إلى إجمال ما دل على اعتبارها بالنسبه إلى تلك الحاله، و كما إذا ورد (أكرم العلماء) و علم بتخصيصه بالنسبه إلى مرتبى الكبائر، و شك فيه بالنسبه إلى مرتبى الصغائر لإجمال المخصص بالنسبه إليهم بان يكون من الألفاظ المجمله ذاتا أو لاكتنافها بما أوجب إجمالها، أو إجماعا^(١) فالظاهر جواز التمسك بالعام و المطلق على نفي التقييد و التخصيص بالنسبه إلى مورد الشك، إذ الشك بالنسبه إليه بدوى، كما إذا لم يعلم بالتخصيص أصلا و هو لا

١- هنا هامش للمقرر الا انه ناقص احتملنا كونه من المتن و لكن الظاهر أن مطلب المتن تام من دون احتياج إلى الضميمة.

يوجب ارتفاع مناط الاستدلال، كما أشرنا إليه آنفا، فإنَّ خروج بعض الأفراد عن أحدهما لا يوجب إجمالهما بالنسبة إلى أزيد، بل هما حينئذ أيضا ظاهرا عرفا في غير معلوم الخروج، وهو الحجّة.

نعم يشكل التمسك بناء على أنّ اعتبار الظواهر اللفظية من باب أصالة عدم القرينه، بمعنى أنّ أهل العرف بنوا على حمل الألفاظ على ظواهرها عند عدم القرينه، فيحملونها عليها عند الشك استصحابا لعدم القرينه، وهذا الاستصحاب غير جار في المقام، إذ خروج الأزيد من المعلوم لا يحتاج إلى قرينه أخرى غير ما قامت على إخراج الأقل، بل القرينه متّحده على التقديرين قطاعا، فالقرينه الواحده متيقنه الوجود و الأزيد متيقنه العدم، فلم يبق للأصل المذكور مورد أصلا فلا وجه للتمسك بهما بالنسبة إلى الأزيد من المعلوم.

لكنّا مستريحون عنه، فإنّ الظاهر أنّ اعتبار الظواهر من جهه الكشف و الطريقيه النوعيه، كما أشرنا إليه لا للتعيّد بعدم القرينه، و هذا المناط موجود فيما نحن فيه فعلا.

أقول: يمكن المناقشه على ما اخترنا أيضا بمنع ظهور اللفظ حينئذ في إرادته الأزيد، ضروره أنّ الظهورات اللفظيه إمّا أن تكون مستنده إلى الوضع، أو إلى القرينه المتّصله و كلاهما مفقود في المقام.

أمّا الثّاني: فبالفرض، فإنّ المفروض دعوى ظهور العام و المطلق بأنفسهما في إرادته المشكوك.

و أمّا الأوّل: فلأنّ العام إنّما كان موضوعا لجميع الأفراد، و المفروض عدم إرادته الجميع و ليس له وضع آخر بالنسبه إلى ما بقى، و كذا الكلام في المطلق حيث أنّه لم يوضع للأخص.

و يمكن دفعها عن العام، بأنّ الظاهر أنّه و إن كان موضوعا لجميع الأفراد، إلّا أنّه في قوه قضايا جزئيه و منحلّ إليها، فأكرم العلماء في قوه أكرم زيدا و أكرم عمرا أكرم خالدا و هكذا، فدلالته على كلّ من الأفراد تكون بطريق الاستقلال، فخرج بعضها لا يسقط أثر الوضع عن الباقيه، فيكون العام حينئذ

ص: ٣٧١

ظاهرا في إرادتها لأجل الوضع.

و أمّا المطلق، فلا- يجرى فيه الجواب بناء على أنّ الإطلاق ليس بسبب الوضع و مأخوذا فيه، بل بسبب حكم العقل، نظرا إلى تجريد اللفظ عن القيد مع تساوى أفراد الطّبيعه في إيجادها، و المفروض ثبوت القيد في المقام و أنّ الطّبيعه ليست مطلوبه بما هي.

و يمكن أن يجاب بأنّ المعلوم تقييدها ببعض الصّور لكنّ اللفظ مجرّد عن القيد بالنسبه إلى المشكوك، فيحكم العقل بالإطلاق بالنسبه إليه فتأمل.

و كذا على أن يكون الإطلاق بسبب الوضع و مأخوذا فيه، بل وجود الإشكال حينئذ أظهر فإنّ المقيد خارج عن الموضع له، فلم

يكن اللفظ دالا عليه بسببه، ولا بالقرينه، كما هو المفروض.

و الأولى أن يقال: الظاهر أنّ المطلقات موضوعه في الأصل لنفس الطباع اللابشرط، لكنّها ظاهره عرفا في جميع الأفراد بسبب تجريدها عن القيد، بمعنى أنّ التجريد عندهم قرينه عامه على إرادته الجميع كسائر القرائن العامه، فكأنّها موضوعه عندهم بالوضع الثانوى لما ذكر، إلاّ أنّ دلالتها على جميع الأفراد بطريق التعيين إذا وقعت في حيز النفي، و بطريق البدليه إذا وقعت في حيز الإثبات.

ثم إنّ دلالتها على كلّ واحد من الأفراد بطريق الاستقلال، بمعنى أنّها في قوه القضايا الجزئيه، كالعمومات، فيكون الفرق بينها و بين العمومات أنّ دلالة هذه على الجميع بواسطه القرينه و دلالة تلك عليها بسبب الوضع.

و أيضا دلالة هذه تختلف باختلاف مواردّها بالنفي و الإثبات من حيث العينه و البدليه و دلالة تلك من باب العينه مطلقا.

فنقول: حينئذ أنّ المقتضى للدلالة على الإطلاق و هو التجريد عن القيد، موجود بالنسبه إلى ما لم يعلم خروجه من الأفراد، فيقتضى أثره و هو ظهور اللفظ فيما لم يقيدها بالنسبه إليه، و هذا الظهور مستند إلى القرينه، فاندفع الإشكال فتأمل.

و من هنا يظهر أنّ التخيير بين أفراد المطلقات الواقعه في حيز الأوامر الشرعيه شرعى لا عقلى.

ص: ٣٧٢

هذا، و أمّا على الضرب الثانى: و هو ما كان الشك بسبب الأمر المنفصل من جهه الاشتباه الخارجى، كأن دلّ دليل شرعى عام أو مطلق على حكم لموضوع عام أو مطلق، ثم دلّ دليل آخر منفصل من عقل أو نقل أو إجماع على ثبوت نقيض ذلك الحكم لموضوع آخر عام أو مطلق، فشك في ثبوت الحكم في الدليل الشرعى لبعض أفراد موضوعه، من جهه الشك و احتمال أن يكون بعض أفراد موضوع ذلك الدليل المنفصل داخلا في جملة أفراد العام أو المطلق في الدليل الشرعى المذكور، و يكون بعض المذكور هو هذا الفرد.

فها هنا مقامات ثلاثه:

الأول: أن لا يحصل القطع بالدخول أصلا، بل يكون مجرد الاحتمال.

الثانى: أن يعلم به إجمالا مع ان يجد بعد الفحص عن مظانّه عده من الأفراد الداخلة مطابقه لمقدار المعلوم بالإجمال.

الثالث: أن يعلم به لكن لم يجد بعد الفحص مقدارا مطابقا له، إمّا بعدم وجدانه شيئا أصلا، و إمّا معه لكن لا بمقداره.

أمّا مثال كلّ منها في العرف:

فالأول: أن يقول المولى لعبده: أضف الجار أو جيرانى، ثم علم العبد من عقله أو من كلام آخر أنّه لا يريد إضافه عدوّه، لكن شك في أنّ بعض الجيران من أعدائه أو ليس أحد منهم عدوا له، فلذا شك في وجوب إضافه بعضهم لاحتمال كونه عدوا

لمولاه.

و للثاني: المثال المذكور مع علم العبد بعداوه البعض المعين من الجيران و الشك في عداوه غيره.

و للثالث: أيضا المثال المذكور مع علم العبد إجمالا بعداوه بعضهم، و لم يبين له ذلك البعض أصلا، أو لم يجد بمقدار المعلوم الإجمالي.

لا إشكال في البناء على العموم أو الإطلاق في هذا الخطاب في المقام الأول و الثاني.

أما الأول: فلعدم معلومته أصل التخصيص، فالأصل عدمه.

ص: ٣٧٣

و اما الثاني: فلما مرّ في مثله أنّ الشك في الزائد عن القدر المعلوم إجمالا بدوى، فيدفع بالإطلاق أو العموم، فإنّ التخصيص كما أنّه خلاف الأصل كذلك زيادته خلاف أصل آخر كما عرفت مفصلا.

و أما المقام الثالث: فلا بد من البناء على إجمال الخطاب جدا، فإنّ العموم و الإطلاق مثبتان للحكم للمشكوك بعد إحراز كونه فردا من أحدهما، و أمّا إذا كان الحكم معلوما، فاشتبه بعض الأفراد ببعض، فلا معنى للتمسك بهما في تعيين الفرد.

لا- يقال: يجب البناء على الإجمال في المقامين الأولين أيضا، لأنّ الواجب على الشارع كغيره من الموالي إنّما هو مجرد بيان الحكم لموضوع يعلمه المكلف، و أمّا بيان حال مصاديق ذلك الموضوع فلا، و المفروض في المقامين أنّه حكم- مثلا- بثبوت الحكم لموضوع مبيّن و هو الجيران- مثلا-، و المفروض أيضا العلم بحكمه بحكم آخر، و هو حرمة الإضافه- مثلا- بالنسبه إلى موضوع آخر و هو العدو، و أمّا وقع الشك في التخصيص و عدمه بسبب الاشتباه الخارجى لا لإجمال أحد الخطابين، و لا يجب عليه بيان المشتبه الخارجى، فلا يجب عليه نصب القرينه و المخصّص على تقدير دخول بعض أفراد ذلك الدليل المنفصل في ذلك العام، و هو الجيران، فيصير عدم القرينه قطعيا على تقدير التخصيص و عدمه، فلا يجرى أصاله عدمها المعلق عليها اعتبار الظواهر اللفظية، فلا يجوز التمسك بالعام لفقد منشأ اعتباره و هو جريان أصاله عدم المخصص فتأمل.

لأنّا نقول: الإشكال بعد تماميته فهو إنّما يرد على من يعمل بالظواهر اللفظية من باب أصاله عدم القرينه.

و اما على ما نراه من أنّ العمل بها إنّما هو من باب الكشف و الظن النوعى، فلا ريب في وجود هذا المناط بالنسبه إلى عموم العام في قوله: أضف جيرانى، أو الجيران، لظهوره في تعلق الحكم بجميع الجيران و إرادتهم من الخطاب، و المفروض أنّ المانع إنّما هو كون بعض أفراده من مصاديق الدليل الآخر أيضا، فيجتمع الأمر و النهى فيرفع الأمر عنه، و هذا المعنى بالنظر إلى الفرد المشكوك غير

ص: ٣٧٤

معلوم، فيتمسك بظهور العام، نظرا إلى أن أصل التخصيص كزيادته خلاف الظاهر من العام، فيطرح احتمالهما و يؤخذ بالحجة و هو ظهور العام، فيتمسك به على إثبات حكمه للفرد الذي فرض فرديته له، و إنما الشك في كونه فردا لعنوان آخر أولا.

فلا- يرد أيضا أن هذا إثبات و تعيين الموضوع بالعموم، فإنّ كونه من أفراد موضوع العام معلوم، و إنما الشك في حكمه، فيتمسك على إثبات ذلك الحكم له بالعموم، و ان كان منشأ الشك في ثبوت الحكم له الاشتباه الخارجى.

فإذا تمهدت هذه كلها فنقول: إن المراد بالصحيح- في قوله المعترض و هو أن المراد هو الصّحيح باتفاق الفريقين- إن كان الموافق للأمر، كما فسّره به بعضهم و نسبه إلى الاصطلاح، فقد عرفت أن كون الشىء مأمورا به أو موافقا للأمر من الأوصاف المنتزعه من الأمر، فلا يعقل إرادته مقتيدا بهذا الوصف للدور، فلا يعقل الشك في عدم اعتباره.

و إن كان المراد به ما فسّره به بعضهم و اخترناه أيضا، و هو المقرّب أو الخضوع و أمثال ذلك، فقد عرفت أنه يمتنع حينئذ تقييد المأمور به بهذا الوصف عرفا، فإنّه من الغايات و الأغراض، فلا يمكن إرادته هذا العنوان أيضا.

و إن كان المراد ما فسّره به بعضهم، من أنه تام الأجزاء و الشرائط فسلمنا أن مراد الشارع هذا، إذ لا محذور حينئذ، فإنّ التقييد بهذا الوصف، أعنى تمامية الأجزاء و الشرائط- ليس كالتقييد بأحد الأولين، فإنّه من الصنف الثالث الذى يصلح لكونه قيّدا عقلا و عرفا، فإنّ تقييد الصّلاه بذلك معناه إرادتها مع جميع أجزائها من الأركان و غيرها و الأذكار و الشرائط، كاستقبال إلى القبلة و الطّهارة و هكذا.

لكن نقول: إنه على قول الأعمى لئلا كان اللفظ موضوعا للأعم، فعند وقوعه فى حيز الأوامر الشرعية ظاهر فى أن الشارع أراد نفس الطبيعه، و المفروض أنه إنما يريد تام الأجزاء و الشرائط لا غير، فيكون اللفظ دالا التزاما على كون الطبيعه تامه الاجزاء و الشرائط، و مجرد احتمال اعتبار شىء آخر فيه شطرا أو

ص: ٣٧٥

شرطا لا يوجب انتفاء هذا الظهور، أو سقوطه عن الحجّيه و الاعتبار، فعلى هذا القول تحرز الصّححه من ظاهر اللفظ، و على القول الآخر فلا، بل لا بد من الإجمال كما عرفت.

و إن ادعى المعترض العلم الإجمالى فى كافه الأوامر الشرعية باعتبار أمور شطرا أو شرطا فى ماهيات العبادات المأمور بها، مع عدم العلم بخصوص تلك الأمور من جهة إجمال ما دلّ على اعتبارها مفهوما أو مصداقا، و مع عدم إمكان تحصيل العلم التفصيلي بالفحص بعده أمور مطابقه للمعلوم الإجمالى، فتكون الخطابات بأسرها مجمله لذلك، حيث إنّ المعلوم حينئذ أن الشارع لم يرد تلك الماهيات بما هى، بل مع تقييدها بتلك الأمور المجمله التى لا نعرفها بعينها، فتكون الألفاظ مجمله من جهة المراد.

ففيه: منع ظاهر، بل أكثرها أو كثير منها يمكن فيها العلم بعده أمور معتبره فيها مطابقه للمعلوم الإجمالى، فبقى اعتبار الأزيد محلا للشك البدوى كما عرفت سابقا، فيمكن التمسك بإطلاق المأمور به بالنسبه إلى هذا المشكوك، و نفيه به نظرا إلى أن زياده

التقييد كأصله مخالفه للأصل، فلا تنتفى الثمره على هذا القول.

و إن ادعى ذلك فى بعضها، فهو لا يوجب صيروره الثمره كالمعدومه، لحصولها فى غير هذا البعض مع كثيره مواردها.

و إن ادعى منع التمسك بالإطلاق أو العموم، و لو بعد العلم التفصيلي بعده مخصّصات أو مقيدات، مطابقه للمعلوم الإجمالى بالنسبه إلى الأزيد المشكوك الثبوت.

ففيه: ما عرفته سابقا، من أنه لا وجه للتوقف عن الاستدلال بأحدهما حينئذ.

و إن ادعى أنّ مجرد الشك فى اعتبار أمور فى المأمور به، و لو مع عدم العلم الإجمالى يسقط إطلاقه، أو عمومه عن التمسك به.

ففساده أوضح من أن يذكر.

الثانى: من وجهى الإيراد على الثمره على هذا القول، أنّ غايه ما لهؤلاء- أى القائلين بوضع تلك الألفاظ للأعم- تبين مفاهيم تلك الألفاظ بمعنى العلم بما

ص: ٣٧٦

وضعت لها تفصيلا، لكن هذا المقدار لا يكفى فى جواز التمسك بها على نفي محتمل الشرطيه أو الجزئيه عند إطلاقها، فإن من شرائط التمسك بالإطلاق ظهور الخطاب فى بيان حكم المطلق، فإنّ المعتبر فى المطلق الذى يتمسك بإطلاقه أمور ثلاثه:

أحدها: تبين المفهوم.

و الثانى: تجريد اللفظ عن القيد.

و الثالث: ظهور الكلام بسياقه فى أنّ المقام لبيان حكم المطلق، لا لبيان حكم آخر، أو يظهر ذلك من قرينه أخرى غير سياق الكلام بحيث توجب ظهوره فى إرادته الإطلاق.

و كيف كان، فلا بد مضافا إلى الأمرين الأولين من إحراز أنّ الخطاب فى بيان حكم نفس المطلق، و نحن لم نظفر بعد على حصول الشرط الأخير فى واحد من ألفاظ العبادات المأمور بها فى خطابات الشارع.

بل الظاهر عدمه فى جميع الموارد، فإنّ خطابات الشارع الواقعه فيها تلك الألفاظ كما يظهر للمتتبع إمّا يكون فى مقام مجرد التشريع و جعل الحكم لتلك الماهيات فى الجملة، بمعنى أنّ الغرض فى قوله: (صلّ) اسماع المكلفين أنّ الوجوب ثابت للصلاه فى الجملة، و ليس فى مقام تعيين أنّها واجبه مطلقا، أو باعتبار بعض أفرادها، بل يكون غرضه هو مجرد التشريع و الإسماع، ثم بيان موضوع هذا الحكم من أنّه الطبيعيه مطلقا، أو هى مع أمور أخرى فيما بعد.

و إِمَّا مَّا يَكُونُ لِلْعَهْدِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ يَبِينُ الْأَجْزَاءَ وَالشَّرَائِطَ، وَ عَرَّفَهَا الْمَكْلَفِينَ الْمَشَافِهِينَ، ثُمَّ قَالَ: (صَلُّوا) مَثَلًا، فَأَحَالَ بَيَانُ مَرَادِهِ مِنْهُ إِلَى مَا عَرَّفَهُ سَابِقًا وَ أَحَالَهُ إِلَيْهِ، فَيَكُونُ قَوْلُهُ: (صَلُّوا) مِنْ قَبِيلِ قَوْلِ الْوَعَاظِ فِي حَثِّهِمْ عَلَى فِعْلِ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ وَ غَيْرِهِمَا مِنَ الْعِبَادَاتِ، فَإِنَّ غَرَضَهُمْ لَيْسَ الْحَثُ عَلَى فِعْلِ مَطْلُوقِ تِلْكَ الْعِبَادَاتِ، بَلْ عَلَى فِعْلِ أَفْرَادِهَا الْخَاصَّةِ الْمَعْهُودَةِ مِنْهَا عِنْدَ النَّاسِ الْمَعْلُومَةِ لَهُمْ قَبْلَ ذَلِكَ، فَلَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَحْتَمَلَ ذَلِكَ فِي كَلَامِ الْوَعَاظِ، فَكَذَلِكَ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ.

و كَيْفَ كَانَ فَيَلِيسَ لَنَا التَّمَسُّكُ بِإِطْلَاقِ وَاحِدٍ مِنْ أَلْفَاظِ الْعِبَادَاتِ الْوَارِدَةِ فِي خُطَابَاتِ الشَّارِعِ لِذَلِكَ، لِاسْتِزْمَامِهِ إِجْمَالَهَا حَيْثُ نَبْتَذُ مِنْ حَيْثُ الْمَرَادِ فَلَمْ يَبْقَ فَرْقٌ

ص: ٣٧٧

بَيْنَ هَذَا الْقَوْلِ وَ بَيْنَ الْقَوْلِ بَوَاضِعِهَا لِلصَّحِيحِ فِي جِهَةِ الْإِجْمَالِ.

فَلَا بَدَّ عَلَى الْقَوْلَيْنِ، فِي مَقَامِ تَشْخِيسِ أَجْزَاءِ الْعِبَادَاتِ وَ شَرَائِطِهَا، مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى الْآثَارِ الْمَأْثُورَةِ مِنَ الْأَثْمَةِ الْأَطْهَارِ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ خُصُوصًا أَوْ عُمُومًا الْمَحْكِيَةِ بِالْفَاظِ الْعِبَادَاتِ، فَإِنَّ الْغَالِبَ فِي الْآثَارِ الْوَارِدَةِ فِي بَيَانِ الْأَجْزَاءِ وَ الشَّرَائِطِ كَوْنُهَا ظَاهِرًا فِي مَقَامِ تَشْخِيسِ تَمَامِ الْأَجْزَاءِ وَ الشَّرَائِطِ، فَيَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِإِطْلَاقِهَا أَوْ عُمُومِهَا فِيمَا يَحْتَمَلُ جَزْئِيَّةَ شَيْءٍ أَوْ شَرْطِيَّةَ.

هَذَا، وَ الْإِنْصَافُ أَنَّهُ لَا مَحِيصَ عَنْ هَذَا الْإِشْكَالِ، لِصَدَقِ مَا تَضَمَّنَهُ مِنَ الدَّعْوَى مِنْ وَقُوعِ أَلْفَاظِ الْعِبَادَاتِ وَارِدَةِ فِي مَقَامِ حُكْمِ آخِرٍ غَيْرِ الْإِطْلَاقِ، فَتَصِيرُ الْمَسْأَلَةُ مَعَهُ عَدِيمَةَ الثَّمَرَةِ.

وَ مِمَّا يَشْهَدُ عَلَى صَدَقِ الدَّعْوَى الْمَذْكُورَةِ، امْتِنَاعُ حَمْلِ الْأَلْفَاظِ الْمَذْكُورَةِ إِذَا وَرَدَتْ فِي حَيْزِ الْأَوْامِرِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى الطَّبَائِعِ الْمَطْلُوقَةِ اللَّابِشْرِطِ، لِاسْتِزْمَامِهِ تَخْصِيصَ الْأَكْثَرِ أَوْ تَقْيِيدَهُ، ضَرْورُهُ أَنَّ أَكْثَرَ أَفْرَادِهَا فَاسِدَةٌ وَ خَارِجَةٌ عَنِ الْخُطَابَاتِ جَدًّا، فَلَا بَدَّ مِنْ حَمْلِهَا عَلَى الْمَعْهُودِ، أَوْ عَلَى كَوْنِهَا فِي مَقَامِ التَّشْرِيعِ مَعَ سَكُوتِهَا عَنْ أَنَّ الْمَرَادَ مَطْلُوقِ الطَّبِيعَةِ، أَوْ بَعْضِ الْأَفْرَادِ فَرَارًا عَنْ هَذَا الْمَحْذُورِ، فَتَدْبِرُ وَ أَنْصَفَ.

ثُمَّ إِنَّهُ قَدْ يَجْعَلُ مِنْ ثَمَرَاتِ الْمَسْأَلَةِ أَمْرَانِ:

الْأَوَّلُ: جَوَازُ إِجْرَاءِ الْأَصْلِ فِي نَفْيِ الْجَزْئِيَّةِ وَ الشَّرْطِيَّةِ عِنْدَ الشُّكِّ فِيهِمَا عَلَى الْقَوْلِ بَوَاضِعِهَا لِلْأَعْمِ، وَ الْبِنَاءُ عَلَى الْإِشْغَالِ عَلَى الْقَوْلِ بَوَاضِعِهَا لِلصَّحِيحِ، بَلْ ظَاهِرُ كَلَامِ بَعْضِهِمْ انْحِصَارُ الثَّمَرَةِ فِي ذَلِكَ.

وَ كَيْفَ كَانَ فَعَلَّلَ ذَلِكَ بَعْضُهُمْ، بِأَنَّهُ عَلَى قَوْلِ الْأَعْمَى لَمَّا كَانَ الْمَسْمُوعُ مَعْلُومًا، فَيَصْدُقُ الْإِطَاعَةُ بِالْإِتْيَانِ بِهِ مَا لَمْ يَعْلَمْ بِفَسَادِهِ وَ اعْتِبَارَ أَمْرَ زَائِدٍ عَلَى الْقَدْرِ الْمَعْلُومِ، فَلَهُ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى الْأَصْلِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا شَكَّ فِي اعْتِبَارِهِ شَرْطًا أَوْ شَطْرًا.

هَذَا بِخِلَافِ الْقَوْلِ الْآخِرِ أَيْ وَضَعِهَا لِلصَّحِيحِ إِذْ عَلَيْهِ لَيْسَ فِي الْمَقَامِ مَسْمُوعٌ مَعْلُومٌ حَتَّى يَأْتِيَ بِهِ وَ يَكُونُ شَكُّهُ رَاجِعًا إِلَى أَمْرٍ زَائِدٍ عَنِ حَقِيقَةِ الْمَسْمُوعِ، لِأَنَّ الْمَطْلُوبَ وَ الْمَسْمُوعَ وَاحِدًا عَلَى هَذَا الْقَوْلِ، فَيَكُونُ الشُّكُّ فِي أَحَدِهِمَا شَكًّا فِي الْآخَرِ، فَلَا يَصْدُقُ الْإِشْكَالُ عَلَى فِعْلِ مَا يَعْلَمُهَا مِنَ الْأَجْزَاءِ وَ الشَّرَائِطِ، لِلشُّكِّ فِي

كونها العباده الفلانيه، فإن الآتى بما يعلمها من أجزاء الصلاة و شرائطها على هذا القول يشك في أنه أتى بالصلاه أولاً، إذا شك في اعتبار أمر زائد، و قد نشأ ذلك من بعض من تأخر عن المولى البهبهاني (قدس سره).

و لعله استنبطه من بعض كلمات المولى المذكور في حواشيه على المدارك (١)، حيث أنه (قدس سره) ذكر في طيها في موارد الشك في جزئيه شىء أو شرطيه في العبادات أنه لو قلنا بأن ألفاظ العبادات موضوعه للصحيحه فالحكم الاشتغال، و يجب الاحتياط بإتيان جميع المحتملات، فزعم ذلك البعض من مفهوم هذا الكلام أنه على القول بوضعها للأعم، فالمرجع إلى أصله العدم و نفى ما يحتمل دخليته في العباده بها، أبى لكن الإنصاف: أنه اشتباه صدر من قلبه التدبر في سائر كلماته (قدس سره) فإنه (قدس سره) لما كان مذهبه في مسأله إجمال النص - في مبحث البراءه و الاحتياط - هو الاحتياط مطلقاً (٢)، و كان اللازم على القول بوضع تلك الألفاظ للصحيحه الإجمال فقال: إنه على هذا القول يجب الاحتياط لدخولها حينئذ فيما اختاره ثمه، و أما على القول الآخر لما كانت الألفاظ تختلف حالها بالنسبه إلى الموارد في التبين و الإجمال - كما عرفت - فتكشف عن ذلك بالنسبه إلى هذا القول، و ليس في مقام بيان أنه على هذا القول، فالمرجع هو أصله العدم مطلقاً.

ثم إن القول بالرجوع إلى أصله العدم لا يتم على القول بوضعها للأعم مطلقاً أيضاً، فإن الظاهر من أصله العدم هي البراءه الأصلية، و لا ريب أنها من الأصول العمليه، و لا مريه أنه إذا كان للفظ إطلاق، فالمرجع هو أصله الإطلاق التي هي من الأصول الاجتهاديه في نفى ما يحتمل الجزئيه - أو الشرطيّه، لا أصل البراءه، لأن الأصول العمليه لا مجرى لها إذا كان في المقام دليل اجتهادى أو أصل

١- مدارك الأحكام: ١٦٦ انظر حاشيته عليه عند قوله: و الأصل إنما يجرى إذا كان اسماً لمطلق الأركان لا خصوص الصحيحه منها ... و عند قوله: إلا - ان يتمسك بالأصل فلم يكن الروايه داله و مع ذلك انما يتم التمسك به إذا كان الصلاه اسماً لمجرد الأركان لا خصوص الصحيحه و إلا لا شكل التمسك فتأمل.

٢- قولنا مطلقاً أى سواء كان الإجمال من جهه المفهوم المأمور به أو من جهه إجمال مصداقه مقابل القول بالاحتياط في الصوره الثانيه أى الإجمال في المصداق لمحززه عفا الله عنه.

كذلك، مخالفه كانت أم موافقه.

و يمكن توجيه كلام هذا القائل بأحد وجهين على سبيل منع الخلو:

الأول: أن يكون هو ممن يرد جريان الأصول العمليه مع وجود غيرها من الأدله و الأصول الاجتهاديتين في صورته الموافقه، و تكونان أى الأدله و الأصول الاجتهاديتين عند المخالفه حاكمتين عليها [لا واردتين (١)] - كما هو المختار عندنا - فيصح الرجوع بالنسبه إلى كل من هاتين و من الأصول المذكوره.

الثانى: أن يكون مراده بأصل العدم أعم من أصاله البراءه بحيث يشمل أصاله العموم و الإطلاق أيضا، فإنهما أيضا راجعان إلى أصاله عدم المخصّص و المقيد، و لعلّ الثانى أوجه.

ثم إنّه يرد على الثّمرة (٢) أنّ الرّجوع إلى أصل العدم- على القول بالأعم- إنّما يتمّ فيما إذا كان فى المقام إطلاق لفظى، و أمّا إذا لم يكن، بأن لم يكن لفظ أصلا، أو كان و لم يظهر كونه فى مقام بيان [حكم] المطلق، و احتمال وروده فى مقام بيان حكم آخر، فصار مجملا لذلك، فحينئذ لا يقتضى القول بأعميه الموضوع له جواز الرّجوع إلى الأصل فى نفى المحتمل شرطيته أو جزئيته، إذ غايته معرفه معنى اللفظ، و لا- مريه أنّها بنفسها غير كافيه فيما ذكر، بل لا بدّ معها من ظهور الكلام فى إرادته هذا المعنى، و المفروض إجماله.

و كيف كان، فالأعميه غير فارقه فى هذا المقام، بل الفارق حينئذ ما اختاره الشخص من المذهب فى مسأله إجمال النصّ، فعلى هذا فربما يكون الأعمى اشتغائيا، و الصحيحى برائيا، لعدم ابتناء تلك المسأله على هاتيك، فتنفى الثّمرة رأسا، نظرا إلى أنّ صورته وجود الإطلاق اللفظى أيضا غير محتاجه إلى التمسك

١- الصحيح ما أثبتناه و فى الأصل: لا وارده.

٢- قال دام ظلّه و هذا التوجيه على فرض تماميته إشكال عظيم على المشهور لا يكاد يمكن دفعه، فإنهم قائلون بالصّحيح و مع ذلك ذهب أكثرهم إلى البراءه فى مقام الشك فى الجزئيه و الشرطيه، بل هذا إشكال على كافه المتقدمين حيث أنّ الظاهر اتّفاقهم على هذا القول، أى القول بالصّحيح مع ذهاب أكثرهم إلى البراءه فيما ذكر، لكن سيجىء إن شاء الله تعالى دفع هذا التوجيه و إبطاله منّا، فيثبت به لنا حقّ عليهم جزانا الله عنهم خير الجزاء بمحمّد و آله الطاهرين لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٨٠

بأصل البراءه على القول بالأعم، لكفايه إطلاق اللفظ حينئذ فى المطلوب.

و ربما يوجّه بأنّ المراد ليس جواز الرّجوع إلى أصاله البراءه مطلقا على قول الأعمى، بل المراد أنّه على هذا القول يمكن إجراء الأصل المذكور فى الجملة و لو فى بعض الموارد، بخلاف القول بالصّحيحى، فإنّ لازمه الحكم بالاشتغال و البناء على الاحتياط بإتيان جميع المحتملات، من مشكوك الشرطيه أو الجزئيه.

و ذلك: لأن مفهوم الأمور به على القول بوضع الألفاظ للصّحيحه يكون مبيّنا، و يرجع الشك فى الجزئيه و الشرطيه إلى الشك فيما يتحقق به هذا المفهوم المبيّن، فيجب فيه الاحتياط اتّفاقا.

هذا بخلاف القول بوضعها للأعم، فإنّ الشك فى الشرطيه و الجزئيه على هذا القول، قد يرجع إلى الشك فيما يتحقق به الأمور به مع تبين مفهومه، و قد يرجع إلى الشك فى مفهوم الأمور به، و قد اختلفوا فى البناء على الاحتياط أو البراءه فى الصوره الثانيه، فذهب إلى كلّ فريق، فلا يلزم الاحتياط على هذا القول، بل يمكن البناء على البراءه لوجود القول بها حينئذ.

أما تبين مفهوم الأمور به على القول بالصّحيح، فيفرض بوجهين:

الأول: أن يجعل المأمور به عبارته عن أمر مركب من الأجزاء الخارجيه، صادق على جميع أفراد العبادات، فإن المركب منها و إن كان في نفسه مجملا- إلا- أنه يمكن تأويله إلى المسمى أى مسمى اللفظ، أو المراد منه، و كل منهما مفهوم مبين و متحد مع الموضوع له على هذا القول، فيرجع الشك في اعتبار شئ ء فيهما إلى الشك فيما يتحققان به.

أما اتحاد الأول معه فلاّئ المراد بالأمر حينئذ عين معنى اللفظ.

و أما اتحاد الثاني معه فواضح.

أقول: الظاهر أن فرض مفهوم المأمور به عبارته عن المركب من الأجزاء الخارجيه نظرا إلى جعل الصحيح عبارته عن تام الأجزاء و الشرائط، فإن المسمى هو الصحيح، و إذا فرضنا كونه مركبا مما ذكر، فلا بد أن يكون هو هذا المعنى، و إنما لم يعبر بتام الأجزاء و الشرائط، لأنه مفهوم مجمل باعتبار إجمال أجزائه

ص: ٣٨١

و شرائطه.

الثاني: أن يجعل عبارته عن معنى آخر (١) غير المركب من الأجزاء الخارجيه، بحيث يكون الأجزاء الخارجيه أجزاء لفرد لا لنفسه، و يكون ذلك المعنى صادقا على كافة الأفراد، فيجعل ذلك المعنى عبارته إما عن عنوان المقرب أو الخضوع، أو غير ذلك ممّا مر في أول المسألة في تصوير القدر المشترك على القول المذكور بعد إبطال جعله عبارته عن تام الأجزاء و الشرائط، و كل واحد من تلك العناوين مفهوم مبين يرجع الشك في اعتبار شئ ء في تحقّقه إلى الشك فيما يتحقّق به، لا في نفسه.

هذا و أنت خبير بما في هذا التوجيه من التكلف و التعسف.

أما على فرض جعل المأمور به عبارته عن الأمر المركب من الأجزاء الخارجيه، فلامتناع جعله عبارته عن عنوان المراد من اللفظ، لاستحاله اعتبار هذا العنوان في الإرادة، لتوقفه عليها، فإن المعنى إنما يصير مرادا بعد الإرادة و ينتزع اتصافه بكونه مرادا منها، فيمتنع اعتباره بهذا العنوان في الأمر.

مضافا إلى أنه على تقدير صحته يمكن فرض مثله للأعمى أيضا، إذ على ذلك القول أيضا المأمور به هو المراد لا غير، فينفى الفرق بين القولين.

و أما على فرض جعله عبارته عن عنوان المسمى، فهو و إن [كان] ممكنا في مقام الإرادة، و لا يمكن فرض مثله للأعمى، لأن المسمى عنده أعم من المأمور به، إلا- أنه يلزم المجازيه في اللفظ، و لا يلتزم به الصّحيحى، إذ لا ريب أن لفظ العباده موضوع لذات المعنى لا بعنوان كونه مسمى له، لاستحاله اعتبار هذا العنوان في مقام التسميه، لتوقفه عليها، فإذا فرضنا أن المراد به المعنى بعنوان كونه مسمى له، فقد استعمل في غير معناه، فيكون مجازا.

هذا مضافا إلى ما يرد على التقديرين بعد تسليم صحه الأول و حقيقه الثاني، من منع الاتفاق على وجوب الاحتياط فيما شك

فيما يتحقق به الأمور به مع تبين مفهومه مطلقا، بل القدر المسلم إنما هو فيما إذا كان من المفاهيم المتأصله أى

١- بسيطا كان ذلك المعنى أو مركبا من الأجزاء العقلية لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٨٢

الغير المنتزعه من الأمور به.

و أما إذا كان منتزعا منه مع إجمال نفسه، كما فيما نحن فيه فممنوع، بل هذه الصوره داخله فى إجمال مفهوم الأمور به، لرجوع الشك إلى المفهوم حينئذ حقيقه، فيمكن حينئذ الرجوع إلى البراءه، بناء على القول بها فى إجمال النص من جهه المفهوم فى مبحث البراءه و الاحتياط، لا أنه يلزم الاحتياط.

و أمّا على فرض جعله عباره عن معنى غير مركب من الأجزاء الخارجيه، فلأنه لم يعين أن هذا المعنى أى معنى من المعانى المذكوره، بل لا يمكن العلم به فى العبادات، لعدم دليل على تعيينه فيها على أن يكون هو الأمور به فى الواقع و يكون الأجزاء الخارجيه أجزاء لفرد المحصل له خاصه.

فعلى هذا فالشك فى جزئيه شىء أو شرطيته للعباده، و إن كان راجعا إلى ما يتحقق به الأمور به، إلا [أن] نفس الأمور به أيضا مجمل من جهتين:

الأولى: أنه مردّد بين ما يكون محصله الأجزاء و الشرائط المعلومه المعبر عنها بالأقل، بمعنى أنه يكفى الأقل فى تحققه من غير حاجه إلى الإتيان بالأمر الزائد المشكوك الاعتبار شرطاً أو شطراً، و بين ما يكون محصله الأكثر لا غير بحيث لا يكفى فى تحققه الأقل.

الثانيه: أنه مردد بين ما يكون يحصل شىء منه بإيجاد الأقل على تقدير أن يكون محصله بتمامه الأ-كثر، و بين ما لا يكون كذلك، بمعنى أنه على التقدير المذكور لو أتى بالأقل فقط لا يحصل شىء منه أصلا.

و ذلك: لأنه لا ريب أنّ كل أقل إذا أتى به محصل و مصداق لعنوان مغاير للعنوان الذى يحصله و يصدق هو عليه لو أتى به مع أمر زائد يعبر عنهما بالأكثر، فيكون كل أقل و أكثر محصلا لعنوان مغاير لما يحصله الآخر و يصدق هو عليه، و لا مريبه أيضا أنه قد تكون النسبه بين العنوانين المذكورين هى التباين الكلى، بمعنى أن كلا منهما معنى بسيط، ينحصر صدقه فى واحد من الأقل و الأكثر، بأن لا يكون الأقل محصلا لما يحصله الأكثر أصلا، و كذلك الأكثر، و قد تكون النسبه بينهما هى العموم المطلق، بمعنى أنهما من قبيل المطلق و المقيد،

ص: ٣٨٣

فيكون الأقل محصلا لذات المقيد، و الأمر الزائد محصلا لقيده، فعلى تقدير أن يكون الأمور به هو المعنى الذى يحصله الأكثر يكون الأقل محصلا لشىء منه فى الجملة، كالرقبه و الرقبه المؤمنه، حيث أن مطلق الرقبه و لو كانت كافره محصله للرقبه المقيده

فى الجملة، إلا أن قيده الزائد يحصل بأمر زائد و هو الإيمان.

و كيف كان فالمعنى المأمور به المفروض بملاحظه جهتي الإجمال فيه يتردد بين احتمالين:

على أحدهما: يكون الشك فيه من قبيل الشك فى المتباينين اللذين لا يجرى فيهما الأصل، و ذلك بناء على احتمال أن يكون المعلوم الإجمالى أمرا بسيطا مطلقا (١)، و لا يكفى فى حصوله الأقل و لو فى الجملة على تقدير كونه هو المعنى الذى يحصله الأكثر.

و على ثانيهما: يكون الشك فيه، من قبيل الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين اللذين يمكن فيهما إجراء الأصل بالنسبة إلى الأ-كثر، بمعنى أنه لم يثبت الاتفاق على وجوب الرجوع إلى الاحتياط فيهما، و لو فى الأجزاء العقلية، كما فيما نحن فيه، بناء على هذا الاحتمال، فإن المطلق و المقيد من قبيل الأقل و الأكثر بالنسبة إلى الأجزاء العقلية.

مضافا إلى ما اطلعنا عليه من القول من جماعه بالرجوع إلى البراءة الأصلية فيهما مطلقا، و منهم الشيخ الأستاذ دام ظلّه و السيد الأستاذ أدام الله ظلّاه.

و لا-شبهه أنه إذا تردد المعلوم الإجمالى بين احتمالين، يجرى الأصل فيه بالنسبة إلى الأمر الزائد المشكوك اعتباره على أحدهما، يجوز إجراؤه بالنسبة إلى الأمر المشكوك، فيجوز فيما نحن فيه لتردده بين الاحتمالين المذكورين إجراؤه، بناء، على جواز إجرائه فى الأقل و الأكثر الارتباطيين فى الأجزاء العقلية، و يكفينا فى المقام إمكان (٢) هو كذلك، بمعنى أنه ممكن، لعدم ثبوت الاتفاق على لزوم

١- أى سواء كان هو المعنى الذى يحصل بالأقل أو الذى يحصل بالأكثر. لمحزره عفى الله عنه.

٢- كانت بين لفظ إمكان و لفظ هو كلمه غير مفهومه تشبه كلمه (صح) و كيف كان المقصود واضح أى و يكفينا فى المقام إمكان كونه كذلك.

ص: ٣٨٤

الاحتياط حينئذ كما هو مراد الموجّه.

مضافا إلى ثبوت القول به من جماعه من الأعلام، مع ذهاب بعضهم إلى كون الألفاظ المذكوره أسامى للصّحّيح، كشيخنا الأستاذ دام ظلّه.

و كيف كان فلا-ملازمه بين القول بذلك و بين الرجوع إلى الاحتياط، فإن جواز الرجوع إلى الأصل و عدمه فى الصوره المذكوره ليس مبنيًا على مسأله الصحيح و الأ-عم، بل متفرعا على مسأله جواز الرجوع إليه فى الأقل و الأكثر الارتباطيين فى الأ-جزاء العقلية، و رب صحيحى اختار جوازه، فحينئذ بطل دعوى الملازمه بين الاحتياط و بين القول المذكور فى الفرض المذكور.

و حاصل ما ذكرنا من منع الملازمه حينئذ رجع إلى منع الصغرى التي ادعاها الموجه، و هي تبين مفهوم المأمور به، و أن مجرد الشك فيما يتحقق به لا يكفي في إثبات ما ذكره مع إجمال مفهومه أيضا.

و الفرق بينهما أن الحجة قد تمت من قبل الشارع في الصورة الأولى بالنسبة إلى المأمور به المعلوم الإجمالى، حيث أنه لا يجب عليه إلا بيان ما أمر به تفصيلا، بحيث يحصل منه العلم به كذلك، كما في الصورة المذكورة، أو بيانه إجمالا، كما في المتباينين بأن يحصل منه العلم به كذلك، و اما بيان الفرد المحصل له فلا فيجب بحكم العقل الإتيان بجميع ما يحتمل مدخليته في حصوله، ليحصل القطع بالامثال.

هذا بخلاف الصورة الثانية، لعدم تماميتها بالنسبة إلى الأمر الزائد المشكوك اعتباره بأحد من وجهي البيان.

أما الأول: فواضح.

و أما الثاني: فلانحلال العلم الإجمالى إلى علم تفصيلي، و هو التكليف بالأقل، و شك بدوى، و هو التكليف بالزائد المشكوك، فإن الأقل مكلف به على جميع التقادير، فيكون متيقنا في المطلوبيه و يكون هو واجبا على التفصيل، و لو من باب المقدمه، كما في الفرض المذكور، حيث إن المفروض أن المأمور به معنى يحصل بالأجزاء الخارجيه و ليست هي من أجزائه، بل هي مقدمه لحصوله، فيكون

ص: ٣٨٥

احتمال وجوب الزائد شكاً بدوياً، كما في الأقل و الأكثر الارتباطيين في الأجزاء الخارجيه، فحينئذ فالذى يحكم به العقل، من لزوم الإتيان به هو الأقل، للقطع باستحقاق العقاب على تركه كائنا ما كان، لتمايمه الحجة بالنسبة إليه، و أما الزائد عليه فيحكم بالبناء على عدمه، لعدم الحجة عليه.

فطن قيل: فرق بين ما نحن فيه و بين الأقل و الأكثر الارتباطيين في الأجزاء الخارجيه، فإنه لما كان المأمور به ثمه عبارته عن المركب من الأجزاء الخارجيه، فيكون الأقل متيقنا في المطلوبيه.

هذا بخلاف ما نحن فيه، فإن الأقل ليس هو المعلوم الإجمالى مطلقاً قطعاً، فإنه عبارته عن معنى يكون مقدمته و محصيه له، هو أو الأكثر، فهو متيقن في المقدميه للمطلوب، لا في المطلوبيه، و لا عبره بكونه قدراً متيقناً من هذه الجهة، فيكون الحال فيما نحن فيه كالحال في المتباينين، فيجب الاحتياط.

قلنا: إن مناط تماميه الحجة عند العقل و عدمها ليس هو الوجوب النفسى و عدمه، بل إنما هو مطلق المطلوبيه (١)، و هو ثابت للأقل فيما نحن فيه، كما اعترف به هذا القائل.

مع أنه لو لم يكتف به لزومه وجوب الاحتياط في الأجزاء الخارجيه أيضاً، ضروره أن الأقل ثمه ليس متيقنا في الوجوب النفسى، بل أمره مردد بينه و بين الغيرى، لاحتمال أن يكون الواقع هو المركب من الأ-كثري، فيكون هو جزء من المأمور به و مقدمه له، فيكون الحال ثمه أيضاً من قبيل المتباينين، و لا ريب أن الالتزام به رجوع عما اعترف به جواز الرجوع ثمه إلى الأصل بالنسبة

و ان كان و لا بد من المنع و الإيراد فلا بد من منع الرجوع إليه ثمه أيضا، و عدم كفايه المطلوبيه المرده بين النفسيه و الغيريه.

هذا، و يمكن منع الملازمه المذكوره بأن المعنى المذكور فى الفرض المسطور مع

١- لم يتبين لى بعد كفايه القدر المتيقن فى مطلق المطلوبيه فى جواز الرجوع إلى البراءه الأصلية بالنسبه إلى الزائد المشكوك فى الأجزاء الخارجيه مضافا إلى الأجزاء العقلية، بأن يكون ذلك فارقا عند العقل بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و ملحقا لهما بالاستقلاليين و بين المتباينين. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٨٦

تسليم تعينه و فرض تبينه يحتمل أن يكون حصوله متوقفا على قصد الوجه فى أجزاء ما يتحقق به و تمييز واجباته عن غيرها، لثبوت القول به من جماعه، و تحصيل هذا الشرط فى المقام متعذر، إذ المفروض الشك فى الأجزاء و الشرائط الواجبه و اشتباهاها غيرها، و لا ريب أنه لو كان مقيدا بهذا الشرط فى الواقع، لارتفع التكليف عنه بتعذر هذا القيد، إذ المفروض تقيد مطلوبيته به، فمع تعذره لا- يعقل التكليف بتحصيله، فإذا ارتفع التكليف عنه فهو مستلزم لارتفاعه عن ذات الفعل أيضا، فهذا الاحتمال يوجب الشك فى التكليف بالعباده فعلا و لا- يبقى معه علم إجمالى بالتكليف، لاحتمال ارتفاعه رأسا، و مقتضى الأصل حينئذ الرجوع إلى البراءه الأصلية رأسا حتى بالنسبه إلى الأجزاء و الشرائط المعلومه و إن قلنا بوضع الألفاظ المذكوره للصحيحه، حيث أن وجوبها مقدمه يستلزم الشك فى وجوب المعنى المذكور نفسا (١) الشك فى وجوبها مقدمه أيضا إلا أن الإجماع و الضروره قد قاما على عدم جواز طرح التكاليف رأسا فى مقام هذا الشك، و القدر المتيقن منهما إنما هو وجوب الإتيان بالأقل فبطل دعوى الملازمه المدعاه، بل ثبت عكسها و مثال ما نحن فيه ما إذا اضطر إنسان إلى ارتكاب أحد أطراف الشبهه المحصوره اضطرارا مجوّزا لارتكابه المحزّم، كالعطش المشرف للإهلاك لو لم يشرب فإنه يجوز له تناول كل ما شاء من تلك الأطراف.

أما فى صوره اضطراره إلى ارتكاب أحدها بالخصوص، كما إذا كان عنده إناءان مع علمه بنجاسه أحدهما إجمالا، و يكون أحدهما مملؤا من الماء، و الآخر من مائع آخر طاهر بالأصل، جائز الأكل كذلك، لكنه لا يرفع العطش مع كون الشخص عطشان عطشا أشرف إلى الإهلاك فواضح، حيث إنه يجوز له تناول كل منهما، أما تناول الماء فلأنه على فرض نجاسته فهو حلال له الآن شربه يقينا، و أمّا المائع الآخر فلا احتمال أن يكون النجس هو الماء المقطوع بعدم حرمة على فرض نجاسته، فيكون هو فعلا شاكا فى وجوب الاجتناب عليه بالنسبه إلى المائع الآخر، لعدم العلم الإجمالى له حينئذ به.

١- الظاهر سقوط واو العطف من قلم المقرّر فصحيح العبارة هكذا: و الشك فى وجوبها ...

ص: ٣٨٧

و أما فى صوره اضطراره إلى ارتكاب أحدها على البدل، بمعنى أنه يكفى فى قضاء ضرورته كل من الأطراف، كإناءين

مملوءين عنده من الماء مع عطشه المشرف معه على الهلاك مثلا فلأنه لما لم يعلم بتمييز الحرام عن غيره، و المفروض اضطراره إلى ارتكاب أحد الأطراف فيجوز له تناول أيها شاء منها ابتداء و قضاء وطره (1) به، و لا يعقل بقاء التكليف لما ارتكبه لو كان هو الحرام، و أما الأطراف الأخرى، فيكون الشك فيها بدويا، لاحتمال أن يكون المحرم هو المذى تناوله أولا، فهو الآن شاك في أن عليه شيئا أو لا؟

و إن شئت قلت: إنه جاز له تناول الجميع على البدل في ابتداء الأمر، فبعد ارتكابه أحدها يشك في تنجيز شيء عليه أولا، فيرجع إلى البراءة.

هذا، و لكنّ الإنصاف عدم استقامه هذا الجواب:

أما أولا: فلمنع وجوب قصد الوجه، و اشتراط العبادة به، و القطع بعدمه، سيما في صورته عدم التمكن منه.

و أما ثانيا: فبعد تسليم احتمال وجوبه مطلقا فالرجوع إلى البراءة إنما يتم إذا قلنا أن تعذر أحد قيود المأمور به يقتضى ارتفاع التكليف عنه رأسا، و أنه لو ثبت التكليف بعده بالأجزاء الباقية فهو تكليف و حكم جديد لموضوع آخر، فيقتصر في خلاف الأصل على المتيقن منه.

لكنه خلاف التحقيق، بل الحق أن تعذر أحد القيود كتعسره بسقوط ذلك القيد وحده، لا مطلقا، بل يبقى التكليف بالأجزاء الباقية الميسورة على حاله، نظير بقائه في سائر أفعال الوضوء عند تعسر مباشره الماسح للممسوح على حاله.

و على هذا فلا ريب أن القيد المتعذر فيما نحن فيه هو قصد الوجه، فهو الساقط على تقدير اعتباره، و أما غيره فيجب تحصيله و لو بالاحتياط، فيجب الإتيان بالأكثر لاحتمال كونه هو تمام الباقي.

١- قال في المنجد: الوطر الحاجه، و قال بعض اللغويين أيضا: يقال قضى منه وطره و أوطاره.

ص: ٣٨٨

و يمكن أن يقال: إن ذلك مسلم في المركبات الخارجيه، حيث أن المقيد و القيد عندهم فيها كأنهما فعلا و واجبان مستقلا، فلذا يبنون على وجوب ذات المقيد عند تعذر قيده أو تعسره.

و أما في المركبات العقلية، كما فيما نحن فيه بناء على تقييد المعنى المذكور بالقيد المذكور فلا، فإنهما يعدان أمرا واحدا عندهم فإذا تعذر أو تعسر أحدهما فارتفع التكليف عنه لذلك، فيبنون على عدم التكليف رأسا، بحيث لو ثبت التكليف عندهم بالباقي، و هو ذات المقيد فيرونه تكليفا حادثا لموضوع آخر غير الأقل، لارتفاع الأقل بارتفاع قيده، لكونه معه واحدا، فعلى هذا فمع تسليم الاحتمال المذكور اتجه الجواب بذلك في الفرض المذكور فيه.

الأمر الثاني (1): امتثال النذر و البرء منه على القول بأن الألفاظ أسام للأعم إذا نذر أن يعطى لمن صلى أو زكى أو حج مثلا درهما، ثم رأى أحدا يفعل صورته أحد هذه الأفعال و شك في صحه الفعل الصادر منه، فأعطاه الدرهم المنذور، و عدم حصول

الامتثال حينئذ بذلك على القول الآخر، لعدم إحراز متعلق نذره أصلا حينئذ، إذ الشك في الصحة على هذا القول راجع إلى المسمى فيشك حينئذ في كون الصادر منه صلاه، هذا بخلاف القول بالأعم، فإن كونه صلاه محرز بالحس و موضوع نذره هو الصلاه، فتبرأ ذمته بإعطائه الدرهم إياه، و أما الشك في الصحة فهو يرجع إلى أمر خارج عن المسمى.

وفيه: أن النذر إنما يدور مدار قصد الناذر، إذ لا ريب أنه قد يكون النذر متعلقا بالصحيح مع كون الناذر أعميا، و قد يكون متعلقا بالأعم مع كونه صحيحا، و مجرد وجود المسمى للفظ عند الناذر لا يكفي في امتثال نذره، بل لا بد لكل ناذر من امتثال نذره على طبق مقصوده.

فقول: حينئذ إن قصد الناذر إن تعلق بالصحيح فلا بد من إحرازه، و لو كان أعميا، فإنه لولاه يشك في كونه موضوعا لنذره، و لا يحصل الامتثال للنذر إلا بتحصيل ما يعلم أنه موضوعه، و مجرد كونه مسمى للفظ من غير تعلق القصد

١- أي الأمر الثاني من ثمرات المسألة حيث قال سابقا و قد يجعل من ثمرات المسألة أمران: الأول ...

ص: ٣٨٩

به غير كاف، فلا فرق حينئذ بين الصحيحى و بين الأعمى.

و إن قصد الأعم بمعنى الأمر الشامل لهذا الفعل الصادر من هذا الشخص و ان لم يسم صلاه حقيقه عند القائلين بالصحيح، فيكفى إعطاؤه حينئذ و لو كان الناذر صحيحيا، إذ ليس عليه إلا امتثال النذر حسب ما قصد، و المفروض تعلق قصده بهذا الفعل لا بالمسمى.

و إن أطلق فإن قلنا بانصرافه إلى الصحيح بناء على وضع اللفظ للأعم، فينفى الفرق حينئذ أيضا و يكون الحال كما في الصورة الأولى، و إلا فنسلم أنه يحمل نذره على الأعم لو كان أعميا، أو على الصحيح لو كان صحيحيا، و يحصل الامتثال على الأول، و لا يحصل على الثانى.

لكن ذلك ليس حقيقه من ثمرات مسألتنا هنا، بل هو ثمره مسأله أصاله الحقيقه، أى الأصل فى الاستعمال الحقيقه.

و ربما يقال على تقدير تعلق النذر بالصحيح بتوجه القصد إليه بالخصوص أو بناء على انصراف المطلق إليه، إنه على القول بوضع الألفاظ للأعم فقد أحرز الناذر موضوع نذره فى الجملة بالحس، و يكون شكه راجعا إلى قصد وصف زائد، و هو الصحة، فيمكن له إحرازه بأصاله الصحة، فيحصل الامتثال حينئذ بإعطائه الدرهم للشخص المذكور.

هذا بخلاف القول الآخر، إذ عليه يكون الشك فى الصحة راجعا إلى الشك فى المسمى، و معه لا يعلم بكونه صلاه و كونه متعلقا لنذره فى الجملة، فإن الصلاه على مذهبه ليس إلا الصحيح، فبدون إحراز وصف الصحة لا تحرز الصلاه و لو فى الجملة، و لا ريب أنه لا يجوز إحرازه حينئذ بالأصل المذكور، فإن إحرازه عبارة أخرى عن إحراز الصلاه التى هى من الموضوعات، و ليس شأن الأصول العمليه إثباتها.

و فيه: أن الأصول العمليه كما اعترف به ليس شأنها إثبات الموضوعات، لكن المراد بالموضوعات التي لا يثبت بها غير الأحكام، الأعم من الذوات والأوصاف لا خصوص الذوات، كما يتوهم، و لا إثبات غير الأحكام

ص: ٣٩٠

الشرعيه المجعوله من الشارع للشئى ء على تقدير كونه هو الواقع، و لذا لو نذر أن يتصدّق كلّ يوم من أيام حياه ولده بدرهم، فشك يوما فى حياهه، فلا يجوز التمسك باستصحاب الحياه على المختار على وجوب التصديق عنه بالدرهم فى ذلك اليوم، فإن موضوع نذره هو يوم الحياه، و لا ريب أن الاستصحاب لا يجعل هذا اليوم يوم حياهه له و لا يثبت، و ليس وجوب إعطاء الدرهم أيضا من الأحكام الشرعيه المجعوله لحياه ولده، بل هو من الأحكام الثانويه التى أمضاها الشارع، فحينئذ نقول:

إن أصاله الصحه لا- يجوز التمسك بها على إثبات وصف الصحه، و لا- على وجوب إعطاء الدرهم، فإنه ليس من الأحكام الشرعيه المجعوله من الشارع فى الصلاه الصحيحه مثلا.

نعم نفى الفساد بمقتضى الأصل المذكور و لازمه العقلى الصحه، لكنه لا يثبت به أيضا فإنه بالنسبه إليه مثبت.

فإذا تمهدت هذه المقدمات، فلنشرع فى المقام بعون الله الملك العلام فنقول: المنسوب إليهم فى المسأله أقوال:

ثالثها: التفصيل بين الشرائط و بين الأجزاء بمعنى كون ألفاظ العبادات أسامى للصحيحه بالنسبه إلى الثانيه و للأعم بالنسبه إلى الأولى، و أشهرها بل المجمع عليه ظاهرا بين القدماء (١) هو وضعها للصحيحه مطلقا.

و احتج لكل واحد من الأقوال بالتبادر، و بعدم صحه السلب عن الفاسده مطلقا للقول بوضعها للأعم مطلقا، و به بالنسبه إلى الفاقده للشرائط للقول بالتفصيل، و بصحه السلب عن الفاسده مطلقا للقول بوضعها للصحيحه مطلقا، و بها عن فاقده الاجزاء للقول بالتفصيل.

و لا- يخفى ما فى دعوى كلّ من الفرق الثلاث للتبادر على طبق مدعاها من التهافت و التناقى، و كذا فى دعواهم عدم صحه السلب، أو صحته عن الفاسده

١- كما ادّعه بعض حيث قال: إنّ القولين الآخرين قد حدثا من المتأخرين. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٩١

مطلقا، أو عن الفاقده للشرائط، و لا يكاد يمكن الجمع (١) بين تلك الدعاوى إلا بتكذيب إحداهما أو بتخطئتها حيث إنّه لا يمكن حصول التبادر على طرفى النقيض، و كذا تحقق صحه السلب و عدمها بالنسبه إلى مورد واحد حقيقه، لكن التكذيب غير ممكن ضروره أنّ كلّ واحده من الفرق لم يتعمدوا الكذب، و إنما ادّعوا ما ادّعوا حسب معتقدهم، فحينئذ انحصر طريق الجمع فى تخطئه إحدى الدعاوى فى منشأ اعتقاد المدعى.

فنقول: إنَّ ما يمكن به تخطئه القائلين بالأعم في دعواهم تبادر الأعم، و عدم صحه السلب عن الفاسده هو أنهم لما رأوا إطلاق تلك الألفاظ كثيرا على الفاسده مع كونه واقعا مبنيًا على التجوز أو التأويل، فاعتقدوا من ذلك أن هذا الإطلاق حقيقي و أنها موضوعه للأعم، فلما ارتكز في أذهانهم ذلك، فادعوا التبادر، و عدم صحه السلب عن الفاسده لذلك، ضروره أن من قطع بأن البليد حمار مثلا- و ارتكز في ذهنه ذلك، فمتى أطلق لفظ الحمار يتبادر عنده الأعم من الحيوان الناهق، و هو الحيوان القليل الإدراك، و كذا إذا راجع نفسه يراها ممتنعه عن نفى الحمار عن البليد.

و أما ما يمكن به تخطئه القائلين بالصحيح مطلقا على فرض إصابه القائلين بالأعم، و كون تبادر الأعم ناشئا من جوهر اللفظ فهو أن يقال: إنهم لما رأوا سلب تلك الأسمى عن الفاسده في لسان الشارع، و كذا عند المشرعه، مع أنه كان مبنيًا إما على التجوز في أدوات النفي بحملها على نفى الصحه أو الكمال، أو على التأويل، بتزليل الفاسده منزله المعدومه، فاعتقدوا غفله عن حقيقه الحال أن هذا السلب على وجه الحقيقه و الواقع، فقطعوا بوضعها للصحيحه، فلما ارتكز في أذهانهم ذلك، فادعوا التبادر، أو صحه السلب عن الفاسده لذلك، أو اعتقدوا ما ذكر، نظرا إلى وجوه أخرى كدليل الحكمه الآتى و غيره، فلما قطعوا بوضعها للصحيحه من

١- إذ لا ريب أن التبادر و عدم صحه السلب اللذين هما علامتان للوضع هما اللذان يستندان إلى ذات اللفظ، و كذا صحه السلب التي هي علامه المجاز، و لا ريب أنه لا يمكن تبادر معنى من جوهر اللفظ و عدم تبادره و صحه سلبه عنه بالنسبه إلى جوهر اللفظ لرجوعه إلى اجتماع النقيضين. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٣٩٢

تلك الوجوه فادعوا التبادر، و صحه السلب عن الفاسده.

و اما ما يمكن به تخطئه القائلين بالتفصيل فهو أنهم نظرا إلى دليلهم الآتى- في آخر أدله الأقوال- قطعوا بوضعها للصحيحه بالنسبه إلى الأجزاء، و للأعم بالنسبه إلى الشرائط، فلما ارتكز في أذهانهم ذلك، فادعوا التبادر، و صحه السلب و عدمها لذلك.

و كيف كان فلا فائده مهمه في التعرض لذلك بل المهم تحقيق أن أيهم مصيبون في دعواهم، و أن الحق من الأقوال ما ذا؟

فنقول: الذى يشهد به المنصف المتأمل بعد تخليه الذهن عن شوائب الأوهام و غواشى الشبهات و إخراجه إلى النور من الظلمات، هو أنه لا- يتبادر من تلك الألفاظ مجردة عن القرينه إلا ما أمر الله تعالى به، أعنى ما يكون موضوعا لأمر الله تعالى و طلبه، بحيث لا نقصان فيه، و لا حاله منتظره فيه إلى أمر آخر في توجه الأمر إليه من شرط أو جزء، و أنه يصح سلبها حقيقه عن فاقده بعض الأجزاء، أو الشرائط المعبره في الفعل قبل تعلق الأمر به، و بعبارة أخرى: الشرائط الراجعه إلى قيود موضوع الأمر، لا المعبره في تحققه الخارجى (١).

نجد ذلك من أنفسنا، و من الرجوع إلى عرف المشرعه أيضا، فإننا نراهم أن المتبادر عندهم ما ذكرنا، و أن أنفسهم لا تمتنع عن نفى تلك الأسمى عن فاقده بعض الأجزاء، أو شرط من الشرائط المذكوره.

فحينئذ إن عنى القائلون بالصحيح تبادر ما ذكرنا، و أن مرادهم بالصحيح ذلك، كما احتملناه فى أوّل المسأله، بل استظهرناه فنعم الوفاق، و إن عنوا تبادر عنوان الموافق للأمر، كما هو أبعد الاحتمالين، فمع ما عرفت من امتناع جعل ذلك موضوعا له لتلك الألفاظ، يكذبه العيان و الوجدان (٢).

فمن هنا ظهر ضعف القولين الآخرين.

- ١- فيخرج بذلك مثل نيه القربه حيث أنها من الشرائط لكنّها ليست ممّا اعتبرت فى موضوع الأمر، لامتناع اعتبارها كما عرفت، فتكون هى من شرائط تحقّق المأمور به فعلا فى الخارج لا من شرائط تحقّق مفهومه. لمحزّره عفا الله عنه.
- ٢- أمّا العيان فمن العرف، و أمّا الوجدان فمن أنفسنا.

ص: ٣٩٣

لا يقال: إن الذى اخترته التزام بوضعها للأعم، إذ لا ريب أن المعنى الذى يكون موضوعا لأمر الشارع و ان لم يتصوّر فيه الفساد من جهه فقد بعض الأجزاء أو الشرائط المأخوذه فيه قبل الأمر، و إلّا لخرج عن كونه موضوعا للأمر، إلّا أنّه يمكن تحقّقه فى الخارج فاسدا إما من جهه عدم الأمر، أو من جهه عدم نيه القربه، فيكون أعم من الصحيح.

لأننا نقول: إن القائلين بالأعم لا يقتصرون بذلك، بل يقولون بوضعها للأعمّ من الفاسده بفقد بعض الأجزاء أو الشرائط المعتره فى موضوع الأمر أيضا، فلا يكون هذا التزاما بوضعها للأعمّ بالمعنى المعروف الذى أنكرنا عليه، فحينئذ فهو:

إما قول بالصحيح بالمعنى المتنازع فيه على أن يكون مرادهم بالصحيح ذلك.

أو قول بالأعمّ بنحو آخر غير المعروف إن كان مرادهم به ما استضعفناه من الاحتمال، أو كان مرادهم به هو موضوع أمر الشارع، لكن مع تقييده بكونه ملزوما فعليا للصحه بالمعنى المعروف، أعنى الموافقه لأمر الشارع الموجبه لإسقاط القضاء و الإعاده، لكنه أيضا راجع إلى الاحتمال المذكور، و قد عرفت ما فيه.

أو قول بالتفصيل بنحو آخر غير المعروف.

و كيف كان، فهذا ما ساعد عليه الدليل، فلا ينبغى التوحش من الانفراد.

نعم لما كان أى الدليل المذكور، و هو التبادر و صحه السلب من الأمور الوجدانيه التى لا يمكن إقامه البراهين عليها، فلا يمكن إلزام الخصم به، لكنه دليل إقناعى ينبغى الركون إليه فى عمل نفس الشخص، حيث أنه طريق قطعى إلى الوضع.

و توهم أن تلك الألفاظ على تقدير وضعها للأعم تكون معانيها أمور مجمله، فكيف يمكن دعوى تبادرها، إذ لا معنى لتبادر معنى مجمل لا ندرى أنه ما ذا؟ و كذا توهم أن غايه ما يثبت به على تقدير التسليم إنما هو وضعها للصحيحه

ص: ٣٩٤

عند المشرعه، و المطلوب ثبوت وضعها لها عند الشارع مدفوعان.

أمّا الأول: فبأن الإجمال إنما هو بالنظر إلى ذات المعانى و كنهها، و هذا ينافى تبادلها بتفاصيلها و كنهها أعنى بتمام أجزائها و شرائطها تفصيلا، لكن لما كان لا- يلزم من الجهل بمعنى بكنهه الجهل به بجميع وجوهه و عناوينه، بل يمكن معرفته بوجه من وجوهه و إن لم يكن ذلك الوجه معتبرا فى وضع اللفظ بإزائه، كما هو الحال فى كثير من المعانى العرفيه حيث أنا لا نعلمها بتفاصيلها، لكن نعرفها بوجه من وجوهها، بحيث تمتاز به عما عداها، كالسّماء و الأرض و الجنّ و الملك و الجنه و جهنم و غير ذلك، فيمكن دعوى انفهام تلك المعانى من تلك الألفاظ، و تبادلها منها بأحد من وجوهها، بحيث تمتاز به عما عداها، و لو بعنوان كونها مأمورا بها عند الشارع، و ان لم يكن ذلك الوجه معتبرا فى وضعها، و هذا المقدار كاف فى إثبات ما نحن بصدده، فإن الغرض معرفه معانى تلك الألفاظ على وجه تمتاز على عداها، و هو حاصل بذلك.

و أما الثانى: فبأنه لا- ينبغى الارتياب فى أن صيروره تلك الألفاظ حقائق فى تلك المعانى فى الآن إنما هى من جهه غلبه الاستعمال إما من الشارع، أو منه و من الحاضرين فى زمنه التابعين له معا، أو من المشرعه الذين هم بعد زمانه و يكون النقل حادثا فى زمان المشرعه.

فإن كان الأول، كما هو غير بعيد فلا إشكال.

و إن كان الثانى، فحينئذ و إن أمكن دعوى حدوث استعمال بعض تلك الألفاظ، كحدوث نقل جميعها فى زمن المشرعه إلا أن تقدم استعمال أكثرها و ثبوته فى زمن الشارع ممّا لا يمكن إنكاره، و لا مريه أنّ استعمالات هذا الأكثر الحاصله من المشرعه الموجبه للنقل ليست مغايره لاستعمال الشارع من حيث الصحيح و الأعم.

بل من المعلوم تبعيه العرف للشارع فى الاستعمال و لو مجازيا، فيثبت استعمال الشارع للألفاظ التى علم استعماله إياها فى المعانى المخترعه فى الصحيحه و هو المطلوب، إذ ليس الغرض إلا إثبات أن استعمال الشارع لتلك الألفاظ هل

ص: ٣٩٥

هو فى الصحيحه أو فى الأعم، و معلوم أن هذا فرع إحراز استعماله لها، و أن العبره فيما إذا ثبت منه استعمال لها فى غير المعانى اللغويه، و دار الأمر بين أن يكون المستعمل فيه هو الصحيح أو الأعم.

مع أن من المقطوع استعماله لجميع ألفاظ العبادات فى غير معانيها اللغويه، و هى المعانى المخترعه.

هذا، ثم إن هذه هى الوجوه المشتركه بين الفرق الثلاث.

و قد احتج لكل أيضا بوجه خاصه:

فمما للقول بوضع الألفاظ للصحيحه مطلقا

تنص: ، الشا، ع بكنها أسامه ، للصحيحه

، أعنى ملزوم الصحه بالمعنى المعروف، و ذلك من وجهين:

أحدهما: تصريحه بنفى تلك الأسامى عن فاقده بعض الأجزاء و الشرائط، كقوله: لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب، و لا صلاه إلا بطهور، و لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل، و أمثال ذلك.

و ثانيهما: تصريحه بكون تلك الألفاظ أسامى لمعان ملزومه للصحه بطريق الإثبات و الحمل، كقوله: الصلاه قربان كل تقى، أو أنها معراج المؤمن، و أن الصوم جنه من النار، فيدل بمقتضى عكس النقيض، و هو أن ما ليس بقربان أو جنه أو معراج، ليس بصلاه أو صوم، على أنها أسامى للصحيحه، إذ لا يمكن كون الفاسده صاحبه لتلك الخواص.

هذا، و فيه: أولا أن هذه أخبار آحاد لا تنهض حجه لإثبات الأوضاع، و إنما هي حجه فى إثبات الأحكام فحسب، فتأمل (1).

و ثانيا: أن التنصيص عباره عن القضية التى يكون الموضوع فيها اللفظ نفسه، أى اللفظ أو مصداقه باعتبار لفظه، لا معناه، و المحمول الوضع أو ما فى معناه، كقولك: لفظ الأرض موضوع لكذا، أو أن الأرض موضوع لكذا، أو ليس عباره عن كذا، أو معناه كذا، أو ليس الأمر الفلانى معناه مريدا

١- وجهه أنه لا يبعد حجيتها فى إثبات الأوضاع فحينئذ لا وجه للرد بذلك لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٣٩٦

بالأرض لفظه، و لا- ريب أن الموضوع فى تلك الأخبار إنما هو معانى تلك الألفاظ، لا هى بتأويلها إلى اللفظ، مضافا إلى أن المحمول فيها أيضا ليس الوضع، أو ما يفيد معناه فيخرج عن باب التنصيص، فبطل الاستدلال.

هذا مضافا إلى ما يرد على الاستدلال بالطائفة الثانية منها، من أنه لا- مريه أنها فى مقام إثبات هذه الخواص لتلك الماهيات المخترعه فى الجملة، و ليست فى مقام العموم أو الإطلاق، ليستدل بعمومها أو إطلاقها على إثبات تلك الخواص لجميع الأفراد، ثم إثبات كون جميع مصدايقها صحيحه لذلك بقاعده عكس النقيض، بل لا يمكن حملها على العموم و الإطلاق، ضروره أن كون العباده مقربه أو معراجا إنما هو من لوازم القبول، و لا ريب أن القبول ليس مساويا للصحة، بل أخص منها، فإنها عباره عن كون العمل موافقا لأمر الشارع، بحيث يسقط معه القضاء و الإعاده، و هذا قد يبلغ إلى درجة القبول و قد لا يبلغ، بل أكثر ما يوجد منه أنه مما لا يبلغ حد القبول، كما هو الحال فى عبادتنا وفقنا الله لطاعته المقربه إليه بعد بجاه محمد صلى الله عليه و آله عليهم السلام.

و كيف كان، فيلزم على المتمسك بتلك الأخبار إخراج أكثر افراد الصحيح عن حقائق تلك الألفاظ، و هو كما ترى.

و بالجملة: فتلك الأخبار نظير قول الطبيب: إن السقمونيا مسهل، فإنه لا يمكن حمله على الإطلاق، لعدم ثبوت تلك الخاصية فى جميع مصدايق السقمونيا، بل فى بعضها، و هو المشتمل على كافه شرائط التأثير الفعلى.

ثم إنه بعد ما لم تكن الأخبار المذكورة من باب التنصيص، فهل يمكن التمسك بالطائفة الأولى؟ من جهة كونها من باب صحه السلب المتحققه من عارف اللسان، بل صاحبه، حيث أن الشارع صاحب لسان المتشرعه و تحقق صحه السلب عنده علامه قطعيه لخروج الفاسده عن حقائق تلك الألفاظ.

فيه إشكال أيضا، فإن صحه السلب و عدمها اللذين هما علامتان للوضع و عدمه، ليسا من مقوله اللفظ، بل الأول عباره عن امتناع نفس العارف باللسان من السلب، و الثانى عباره عن تجويزه إياه و قولنا: البليد ليس يصح أن لا يكون

ص: ٣٩٧

إنسانا أو يصح، كاشف عن هذا الأمر الوجدانى، و العلامه هى هذا، فكلما علمنا به من أنفسنا أو من أهل العرف على سبيل القطع، فلا- إشكال، و أما إذا رأينا وقوع السلب من العارف باللسان، كما فيما نحن فيه، حيث إن تلك الطائفة من باب وقوع السلب مع احتمال أن يكون مبتيا على التجوز أو التأويل، فلا يمكن التمسك به فى إثبات الوضع و عدمه، فإن العلامه إنما هى صحه السلب حقيقه و واقعا عند نفس العارف باللسان، و الوقوع أعم منها، و هو لا يدل على الأخص.

و الالتجاء إلى أصاله الحقيقه فى المقام لا وجه له، فإن الركون إليها إنما هو فى صوره الجهل بالمراد مع تميز الموضوع له عن غيره، و أمّا فى صوره معلومته المراد مع الجهل بصفته من أنه الموضوع أو غيره، فلم يقدّم دليل على اعتبارها حينئذ.

و كيف كان فووق السلب أعم من صحته حقيقه و واقعا التى هى علامه المجاز فلا يدل عليها.

نعم لو كان السلب و عدمه بلفظ يصح أو لا يصح، فيكون هذا إخبارا من العارف باللسان بصحه السلب حقيقه و عدمها كذلك، نظرا إلى ظهور لفظ الصحه فى الصحه على وجه الحقيقه و الواقع، لا- التجوز و التأويل، فيتمسك بأصاله الحقيقه على إرادته الحقيقه، و هو صحه السلب على وجه الحقيقه، أو عدمها كذلك، فيحرز بهذا الأصل كون ذلك إخبارا عن صحه السلب أو عن عدمها، لرجوع الشك حينئذ إلى الشك فى المراد.

لكنّ الإخبار بهذا النحو أيضا ما لم يفد القطع بأن نفس ذلك المخبر العارف باللسان يمتنع من السلب أو يجوزه، يشكل الركون إليه حيث [إن] العلامه إنما هى امتناع نفس العارف باللسان عن السلب، أو تجويزه ذلك، لا الإخبار عن ذلك، فإنه طريق إلى ثبوت العلامه لا- نفسها، و لا بد من إحراز تلك العلامه، إما بالقطع، و إما بما قام مقامه شرعا، فإذا فرض انتفاء الأول فإحرازها بمجرد إخبار المخبر العارف متوقف على حجيه أخبار الآحاد فى الأمور الغير الحسيه أيضا، و ثبوت ذلك فى غايه الخفاء ان لم نقل بظهور عدمه.

ثم إنه لا يخفى أن الاستدلال بالطائفة الأولى من الأخبار- على تقدير

ص: ٣٩٨

تماميته- إنما ينفذ فى رد القائلين بالأعم، حيث إنهم ذاهبون إلى وضع تلك الألفاظ للأعم من فاقده الطهور أو الفاتحه، و هى تردّهم، لكنّها لا تثبت وضعها للصحيحه مطلقا، أعنى بالنسبه إلى جميع الأجزاء و الشرائط، كما هو المدعى، ضروره توقف تحقق

الصحة على أمور آخر غير الطهارة و الفاتحه.

هذا، و منها: دليل الحكمة.

و بيانه: أن حكمه الوضع إنما هي سهوله البيان عن الغرض و المقصود الأصلي، و رفع كلفه الإتيان بالقربنه في كل استعمال، فيكون الموضوع له هو المعنى الذى يكون متعلقا للغرض أصاله، و هو في المقام المعانى الصحيحه لا غير، ضروره أن غرض الشارع أصاله إنما يتعلق بها، و لو اتفق إرادته الأعم أو الفاسده، فهو من باب البيان للصحيح، فقله: دعى الصلاه أيام أقرائك مثلا لبيان الفرد الصحيح الذى هو متعلق غرضه الأصلي.

و يؤيد ذلك و يعضده التبع و الاستقراء في حال أرباب الصنائع و الحرف المخترعه، حيث إنهم يضعون الألفاظ لما يكون متعلقا لغرضهم أصاله في مقام البيان، و لا ريب أن هذا الدليل على تقدير ثبوت الحقيقه الشرعيه بالوضع التعيينى في غايه المتانته و الحسن، حيث إن غرض الشارع لم يتعلق أصاله إلا ببيان ما هو وظيفه لعباده في مقام العباده و الإطاعه، و هو لا يكون إلا صحيحا، و الحكمه قاضيه على تقدير الوضع التعيينى بلزوم الوضع لما هو المقصود بيانه أصاله.

و أما بناء على عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه، أو ثبوتها لا بالتعيين فلا ممشى له حينئذ.

و منها

: أنا نجد من أنفسنا اتحاد وجه استعمال تلك الألفاظ في الفاسده مع وجه استعمال ألفاظ المقادير في ما نقص عنها، فكما نجده مبني على المسامحه و التنزيل، فكذلك نجد ذلك في المقام، فهذا يكشف عن أن الموضوع إنما هو الصحيح، و هذا أيضا من الوجوه الإقناعيه، لا الإلزاميه.

لكن تماميته مبني على أن يكون معانى تلك الألفاظ من الأجزاء الخارجيه، و إلا فليس الفرد الفاسد بعضا من مفهوم اللفظ حتى يكون وجه

ص: ٣٩٩

الاستعمال هو التنزيل و الادعاء، فلا بد حينئذ أن يكون وجهه على تقدير وضعها للصحيحه غير ذلك من الوجوه المصححه لاستعمال اللفظ في غير معناه الحقيقى.

و منها

: أنها لو كانت موضوعه للأعم لما كانت توقيفيه، بل كان المرجع فيها إلى العرف، إذ هو المناط فيها على القول المذكور، التالى باطل، ضروره كونها أمورا توقيفيه متلقاه من صاحب الشريعه، لا يصح الرجوع فيها إلى عرف أو عاده، فالمقدم مثله.

و فيه أوّلاً: النقص بأن القائلين بوضعها للصحيحه يرجعون فيها أيضا إلى العرف، و لذا استدّلوا عليه بالتبادر، و صحه السلب كما مر.

و ثانيا: منع الملازمه المذكوره فان توقيفيتها من الشارع إنما تمنع عن المعامله معها معاملة الألفاظ اللغويه بالرجوع فيها أيضا إلى العرف العام، و أما الرجوع إلى العرف الخاصّ، و هو عرف المشرعه الكاشف عن مراد صاحب الشريعة فلا، فإنه رجوع إلى الشارع حقيقه، كما لا ينافي الرجوع في الألفاظ اللغويه و العرفيه إلى أهل العرف و اللغه، توقيفيتها.

و التحقيق أن هنا توقيفا في معرفه المعنى في الجملة على وجه يمتاز عما عداه، و توقيفا في معرفته بتفصيله من حيث الأجزاء و الشرائط، فإن أراد المستدل الأول، فلا-ريب أنّ الرجوع إلى عرف المشرعه لا ينافيه، كما لا ينافيه على القول بوضعها للأعم أيضا، و إن كان الثاني، فلا ريب في منع الملازمه أيضا، إذ لا يلزم من وضعها للأعم جواز الرجوع إلى العرف، فإنهم لا يتمكّنون من معرفه تفاصيل الأجزاء و الشرائط، بل لا بدّ من رجوع المقلد فيها إلى المجتهد، و هو إلى الأدله.

و كيف كان فتفصيل المعنى بشرائطه و أجزائه، سواء كان هو الصّحيح أو الأعم، متوقف على بيان الشارع، و ليس للأعمى الرجوع إلى العرف في ذلك، بل لا يمكنه.

هذه جل ما ذكره للقول بالصحيح، و عرفت أن المعتمد إنما هو التبادر، و صحه السلب عن الفاسده.

أقول: و يمكن ان يحتجّ له أيضا بأنه لا ريب أنه كلما كثرت الحاجه إلى

ص: ٤٠٠

معنى كثر استعمال اللفظ فيه، و لا ريب أن الصحيحه أشد حاجه و أكثرها في التعبير عنها من الفاسده أو الأعم، فيثبت بذلك أن الأغلب استعمالا في لسان الشارع هي الصحيحه، فعلى ثبوت الحقيقه الشرعيه لما كان المعلوم ثبوتها بغلبه الاستعمال، فتكون هي الموضوع لها لتلك الألفاظ، و على تقدير عدمه، فالمجاز الشائع هي لا غير، فثبت المطلوب على التقديرين.

ثم إنك قد عرفت دعوى القائلين بوضعها للأعم عدم صحه سلبها عن الفاسده، و عرفت جوابه إجمالا أيضا من أنها اشتباه ناش عن اعتقاد وضعها للأعم بملاحظه إطلاقها على الأعم، و عرفت أيضا دعواهم التبادر أيضا، و الجواب عنه بما ذكر.

و لا بأس بالتعرض لذلك أيضا على التفصيل، و الجواب عنه كذلك.

فقول: إنهم ادّعوا أنه يتبادر من قول القائل: فلان يصلّي أو صلّى الأعم، و هو صوره الصلاه الأعم من الصحيحه.

و يكشف عن ذلك أنه لو كان المتبادر منه الصحيحه لجاز تكذيب المخبر بعد انكشاف فساد عمل من أخبر بأنه صلى أو يصلّي، فإنه في قوه الإخبار بأنه يكبر و يقرأ و يسجد إلى آخر الأجزاء و الشرائط على التفصيل، التالى باطل، ضروره عدم تكذيبه من أحد، فالمقدم مثله.

و فيه: أولاً- أن التبادر العذى هو علامه الوضع هو المستند إلى جوهر اللفظ، و العذى هنا إنما هو مستند إلى القرينه، و هى أن الشخص لما لم يكن له سبيل إلى تشخيص صحه عمل الغير حيث إنها متوقفه على أمور لا تعلم إلا من قبل الفاعل، كنيه القربه و إباحه اللباس و المكان مثلا، و أن العذى يمكنه إحرازه إنما هى الصوره فهو يريد فى مقام الإخبار مجرد الصوره لا غير، فالتبادر مستند إلى تلك القرينه، نظير تبادر الصوره من قول القائل: إن الكافر يصلّى أو صلى، فإن امتناع تحقق الصحيح من الكافر قرينه على أنه أراد الإخبار عن وقوع صوره الصلاه منه.

و يشهد لذلك أنه لو أخبر أن فلانا يصلّى الصلاه الواجبه أو المندوبه، لا يتبادر منه إلا الصوره، مع أن هذا التركيب ظاهر فى الصحيحه باعتراف القائلين

ص: ٤٠١

بالأعم، و ليس ذلك إلا للقرينه المذكوره.

و ثانيا: نمنع تبادر الأعم من الأمثله المذكوره أيضا، و نقول: إن المتبادر منها أيضا هى الصحيحه و أن اللفظ مستعمل فيها، إلا أنه تأول فى انطباق ما يصدر من الغير على المفهوم الكلى و اندراجة تحته، إما بتبعيه اعتقاد العامل، حيث إن الظاهر من حاله اعتقاد صحه ما يفعله، فيتبعه المخبر فى ذلك الاعتقاد، و يجعله فردا من الكلى، فيخبر بأنه يصلّى، و هذا الوجه يجرى فيما إذا أخبر بأن الكافر يصلّى، و أمّا بسبب ظهور حال العامل فى أنه يفعل الصحيح الواقعى، فيجعل المخبر ما يصدر منه مصداقا من المفهوم الكلى، فيخبر أنه يصلّى مثلا، و هذا إنما يجرى فى المسلم.

و كيف كان، فالإخبار قد يكون مبني على الواقع بأن يكون المخبر غرضه الإخبار عن صدور الصحيحه الواقعيه واقعا عن الغير، فحينئذ لو انكشف الفساد لا ريب فى صحه تكذيبه، و قد يكون مبني على زعم العامل و على تبعيه اعتقاده، أو على ظاهر حال، بمعنى أن المخبر يخبر عن صدور العمل الصحيح عنه، نظرا إلى انطباق ما يصدر منه على المفهوم الكلى المتصف بالصحه باعتقاد العامل، فيتبعه فى ذلك الاعتقاد، و إن لم يكن معتقدا للاندراج حقيقه، و إنما هو اعتقاد صورى أو بظهور حال الفاعل إذا كان مسلما، فهو مستعمل للفظ فى الصحيح، إلا- [أن] طريق إحرازه كون ما يصدر منه فردا منه إما اعتقاد العامل أو ظهور حاله، فنقول: حينئذ إن القرينه المتقدمه إنما تفيد ارتكاب المخبر لنوع تأويل فى دعوى انطباق المفهوم الكلى على ما يصدر من الغير بأحد الوجهين المذكورين، لا التجوز فى اللفظ، و تبادر الأعم منه، و عدم جواز تكذيبه إنما هو لأجل العلم بواسطه القرينه المذكوره بأنه ليس إخباره مبتيا على الواقع.

هذا مضافا إلى ما يرد على التمسك بمثل فلان يصلّى أو يصوم، و أمثالهما مما يكون إخبارا عن المضارع من أن الإخبار عن أمر مركب يكون حصوله تدريجيا بالنسبه إلى زمان المستقبل، ظاهر فى الاشتغال بهذا الأمر المركب، فمعنى فلان يصلّى، أنه اشتغل بها، و لا ريب أنه يصدق الاشتغال بإيجاد جزء منها، بحيث لو

ص: ٤٠٢

انضم إليه غيرها من الأجزاء و الشروط لا تصف المجموع بالصحه، فلذا لا ينافى القطع على ذلك الجزء صدق أنه يصلّى، لعدم

توقف صدق الاشتغال على تماميه العمل.

أقول: إن الجواب بذلك غير مستقيم جدا، فإنّ التأويل أيضا خلاف الظاهر كالتجوّز، و ليس الأول أولى من الثاني، بل كلاهما سواء، فالأولى أن يقال: إن القرينه المذكوره أوجبت تعذر حمل تلك الأمثله على الحقيقه من جميع الجهات، و لا بد من ارتكاب خلاف ظاهر فيها، إمّا بالتجوز كما مرّ، و إمّا بالتأويل، كما عرفت في الجواب الثاني.

هذا، و أما الوجوه الخاصه للقائلين بالأعم:

فمنها: صحّه تقسيم تلك العبادات إلى الصحيحه و الفاسده، فلو لا وضع تلك الألفاظ للأعم لزم تقسيم الشئ إلى نفسه و إلى غيره.

و منها صحه تقييدها بكلّ من القيدين، و لو لا ما ذكر للزم التناقض فيما إذا تقيدت بالفاسده، و التكرار فيما إذا تقيدت بالصحيحه و الجواب عنهما: أن صحه التقسيم أو التقييد، إنما تكونان علامتين إذا علم كونهما مبنيتين على الحقيقه و الواقع، لا التجوز و التأويل، و المسلم إنما هو وقوع التقسيم و التقييد، و هو أعم من صحتهما على وجه تكونان علامتين.

و لو قيل: إن الأصل في الاستعمال الحقيقه فيثبت به أن التقسيم إنما هو بالنظر إلى المعنى الحقيقى و كذلك التقييد. فجوابه قد مر من أنه أعم، و أنه لا دليل على اعتبار هذا الأصل في مقام العلم بالمراد مع الشك في صفته.

و منها أنه غلب استعمال تلك الألفاظ في الفاسده، بحيث يبعد معها التجوز في تلك الاستعمالات بأسرها، فإذا ثبت كونها على وجه الحقيقه ثبت وضع الألفاظ للأعم.

و فيه أولا: منع الغلبه رأسا فإن المسلم إنما هو غلبه وجود الفاسده، و أما غلبه استعمال الألفاظ فيها فممنوع، بل الغالب استعمالها في الصحيحه حقيقه، أو من باب الادعاء و التنزيل، و لو فرض إرادته الفاسده منها بخصوصها من دون

ص: ٤٠٣

تأويل فهو في غايه القله جدا.

و ثانيا: لو سلمنا الغلبه فهى بالنسبه إلى مجموع تلك الألفاظ، نظير غلبه التخصيص في العمومات، و أما بالنسبه إلى كل واحد من الألفاظ فلا، و لا ريب أن الغلبه بهذا النحو لا توجب صيروره اللفظ حقيقه في المستعمل فيه اللفظ، و إلا لصارت العمومات بأسرها منقوله إلى الخصوص مع أنه لم يقل أحد بكونها مجازا مشهورا فيه.

و ثالثا: سلمنا ثبوتها في كل واحد من الألفاظ لكن إن غلبه الاستعمال إنما توجب النقل إذا كان المستعمل فيه اللفظ في جميع الاستعمالات واحدا، كغلبه استعمال الأمر في التّذب مثلا، و هى فيما نحن فيه ليست كذلك، فإنه و إن غلب استعمال تلك الألفاظ في الفاسده إلا أن أفراد الفاسده و خصوصياتها متكرره متشتمه، و المستعمل فيه اللفظ في كل مورد خصوصيته غير ما كانت في مورد آخر، ففي مورد هى فاسده بفقد الفاتحه، و فى آخر فيها بفقد الطهاره، و فى ثالث منها بفقد السوره و هكذا، و

لا ريب أن غلبه الاستعمال بهذا النحو لا توجب النقل، وإلا لصارت العمومات بأسرها منقوله إلى الخصوصيات فإن استعمالها في الخصوصيات المختلفه باختلاف المقامات فوق حد الإحصاء، فإن العلماء مثلا تاره يستعمل في المخرج منه زيد في قولك (أكرم العلماء الا زيد) مثلا، و أخرى في المخرج منه عمرو في قولك (أكرم العلماء إلا عمرا) و ثالثه في المخرج منه خالد في قولك (أكرم العلماء إلا خالدا) وهكذا بالنسبه إلى سائر مصاديق الجمع المحلى و بالنسبه إلى سائر ألفاظ العموم.

و منها: أنه قد شاع في الأخبار بل تواتر في الآثار المأثوره عن الأئمه الأطهار صلوات الله عليهم، تكرار الأمر بإعادة الصلاه و غيرها في العبادات إذا طرأ عليها فساد لترك جزء أو ارتفاع شرط أو وجود مانع، و قد تداول الحكم بإعادته حينئذ في ألسنه العلماء كاه من الخاصه و العامه، و قد جروا على استعمالها في كتبهم المصنفه، و شاع استعمالها في هذا المقام حتى فيما بين العوام.

ص: ٤٠٤

و من البين أن الإعادة بحسب العرف و اللغه عباره عن الإتيان بالشئ ء ثانيا بعد الإتيان به أولا، و قضيه ذلك دخول الفعل الواقع أولا في المسمى و اندراجه فيه و إلا لم يكن الإتيان بالفعل الثانى إتيانا بذلك الفعل ثانيا فلا يكون إعادته، بل يكون إتيانا أولا بذلك الفعل، أى ما فعله ثانيا.

و كيف كان، فلو كانت تلك الألفاظ موضوعه للصحيحه فينحصر مصاديقها في موارد الأمر بالإعادة فيما يؤتى به ثانيا و لا يشمل ما فعله أولا إذا كان فاسدا، فلا يصدق عليه الإعادة، مع أن إطلاقها عليه فوق حد الإحصاء، فهو يكشف عن وضعها للأعم ليصح صدق الإعادة.

و فيه أولا: النقض بأنه أمر بالإعادة في بعض الصور بفقده الأركان، و لا ريب أن فاقدها خارجه عن الموضوع له لتلك الألفاظ على مذهب الأعمى أيضا، فلا بد حينئذ من التزام التجوز في لفظ الإعادة فان قدرتم على توجيه هذه الصوره فوجهوا بذلك سائر الصور.

و لو قيل: إنه قد علم المجازيه في هذه الصوره، لكنه لا يستلزم الخروج عن أصله الحقيقيه في لفظ الإعادة في سائر الصور.

قلنا: إنا نعلم قطعا أن وجه استعمال لفظ الإعادة في جميع الصور واحد فلو التزام في الصوره المذكوره بأنه العلاقه فلا بد من الالتزام بها في سائر الصور.

و ثانيا: بالحل، و توضيحه أن الإعادة و إن كانت حقيقه فيما ذكر، لكن بعد قيام الدليل القطعى على وضعها للصحيحه كما قدمنا، فلا بد في تلك الإطلاقات من التزام خلاف ظاهر من التجوز، إما في ألفاظ تلك العبادات و إبقاء الإعادة على ظاهرها، أو العكس بالتأويل في انطباق ما فعل أولا على المفاهيم الكليه المتصفه بالصحه، ليكون استعمال ألفاظ العبادات حقيقه و التجوز في لفظ الإعادة.

و كيف كان، فمرجع الاستدلال إلى التمسك بأصله الحقيقيه في لفظ الإعادة و لا مريه أنه لا محذور في الخروج عنها للدليل، مع

أن التمسك بها ليس في محله، نظرا إلى معلوميه أن المراد بالإعاده إنما هي الإتيان بتلك الأفعال ثانيا على

ص: ٤٠٥

وجه الصحة لا مطلقا، فالتمسك بالأصل لإثبات وصف الوضع لمعنى آخر مما لا يساعد عليه دليل، كما لا يساعد على التمسك به في إثبات صفه الوضع لنفس المراد.

ثم إن التجوز في لفظ الإعاده مع بقاء متعلقه و هو لفظ العباده على حقيقته.

توجيهه: أنه لما كان ما فعله المكلف أولا- صحيحا في نظره بالنظر إلى ظاهر إطلاقات الأوامر المتعلقة بالإعاده فيما إذا كان إطلاق، أو بمقتضى أصاله عدم اعتبار شىء آخر غير ما علم من الشرائط و الأجزاء.

و بعبارة أخرى: أصاله عدم اعتبار ما كشف دليل الإعاده عن اعتباره لو لم يكن إطلاق لفظى فاستعمل لفظ العباده فيه، بدعوى اندراجه في مفهوم اللفظ بهذا التأويل و تجوز في لفظ الإعاده بعلاقه المشابهه لمشابهته ما فعله أولا للصلاه الصحيحه الواقعيه فيكون فعل الصلاه الصحيحه كتكرارها ثانيا.

و أما التجوز في المتعلق مع إبقاء لفظ الإعاده على ظاهرها، فتوجيهه أن ما أتى المكلف به أولا من الأجزاء و الشرائط مأمور بإتيانها أيضا ثانيا في ضمن الفرد الصحيح الواقعي إلا أن الأمر بإيجادها ثانيا مقيد بإيجادها في ضمن هذا الفرد الخاص، فيكون الإتيان بالفرد الصحيح إعاده بالنسبه إلى الاجزاء و الشرائط المذكوره حقيقه، فيكون لفظ الإعاده مستعملا في معناه الحقيقي بهذا التأويل، و إنما التجوز في متعلقه و هو لفظ الصلاه لإطلاقها على الفاسده.

هذا، و لعل ارتكاب الأول أظهر.

و مما ذكرنا من ظهور الإعاده في إيجاد الشىء بعينه ثانيا ظهر ضعف ما أجاب به بعض المحققين من المتأخرين عن الدليل المذكور من دعوى استعمال متعلقها في الصحيحه مع التأويل في اندراج ما فعله أولا في مفهوم اللفظ و صدق الإعاده حينئذ و بقائها على حقيقتها، فإنه لا شبهه في عدم صدق الإعاده على إيجاد المشابه لما فعل أولا جدا.

و منها: أنه قد نضافر النهى عن جمله من العبادات، و لو كانت موضوعه

ص: ٤٠٦

للصحيحه لما صحّ تعلق النهى بها، أو لزم القول بعدم دلالة النهى في العبادات على الفساد، كما هو مذهب أبى حنيفه- خذله الله تعالى- و التالي باطل بكلا قسميه، فالمقدم مثله.

أقول: توضيح الاستدلال أن غرض المستدل أنها لو كانت موضوعه للصحيحه، فلا بد من حمل تلك الألفاظ الواقعه في حيز النواهي على الصحيحه، بمقتضى أصاله الحقيقه، و مع إرادته الصحيحه منها لا يمكن تعلق النهى بها، فإن لازمه الفساد، فيلزم من

تعلقه اجتماع النقيضين، نظرا إلى أن مفاد ماده تلك الألفاظ والمراد منها هي الصحيحه، والمراد من هيئه النهى هي الفساد فتتناقض ماده و الهيئه، فلا بد من ارتفاع إرادته أحد المفادين إما مفاد ماده، أو مفاد الهيئه، و كل منهما مستلزم للتجاوز.

هذا بخلاف ما لو قلنا بوضعها للأعم، فإنه بعد حمل تلك الألفاظ عليه بمقتضى أصاله الحقيقه، فلا منافاه بينه و بين مفاد النهى، و هو الفساد، فلا يوجب الخروج عن ظاهر النهى، و لو قيل بمنع دلالة النهى على الفساد، فهو و إن كان موجبا لارتفاع المحذور المذكور، و يمكن معه إرادته الصحيحه من تلك الألفاظ إلا أنه التزام بشىء لم يقل به أحد منا، و لا من العامه إلا أبو حنيفه، فعلى القائل حينئذ التزام كون تلك العبادات المنهى عنها صحيحه بتقريب ما نقل عن أبى حنيفه فى دعواه دلالة النهى على الصحه، من أن تلك الألفاظ موضوعه للصحيحه، و الأصل فى الاستعمال الحقيقه، فيثبت أن المراد بها فى تلك الخطابات الصحيحه، و لا-ريب أن النهى تكليف، و هو لا-يتعلق إلا-بما كان مقدورا للمكلف بعد النهى كمقدوريته قبله فتعلق النهى بالصلاه الصحيحه مثلا يكشف عن مقدوريتها للمكلف بعد النهى، فتكون صلاه الحائض و النفساء صحيحه واقعا.

و القول بأن متعلق النهى كان مقدورا قبله، و خرج عن قدره بعده بنفس النهى مردود، بأنه مستلزم لكون النهى المذكور تكوينيا لا تشريعيًا، إذ لا بد فى الثانى من بقاء قدره على الفعل بعد التكليف، و لم يقل أحد بأن النهى

ص: ٤٠٧

تكويني، و اللازم- و هو صحه تلك العبادات بعد النهى- باطل بالإجماع، فيكشف عن بطلان المزوم، و هو عدم دلالة النهى على الفساد.

و كيف كان فظهور النهى على فساد المنهى عنه فى العبادات مما لا ريب فيه، و لازم القول بوضع الألفاظ للصحيحه بضميمه أصاله الحقيقه، الخروج عن هذا الظهور، مع أنه لم يقد دليل على وضعها للصحيحه، فيكون هذا خروجا عن مقتضى أصاله الظهور من دون دليل.

هذا مضافا إلى قيام الدليل القطعى على ثبوت الفساد فى متعلقه فى الأخبار فلا يمكن الخروج عن الظهور المذكور، فحينئذ لا بد من التزام وضع تلك الألفاظ للأعم و استعمالها فيه حقيقه أو وضعها للصحيحه و استعمالها فى الأعم مجازا، الأول هو المطلوب، و أما الثانى فيردّه أنه يبعد كون تلك الاستعمالات بأسرها مجازيه.

هذا، و فيه أولا- أنه إن كان مراد المستدل بالصحيحه هي ما اخترناها، و هي موضوعات أوامر الشارع، فقد عرفت أنه يمكن اجتماعها للفساد و اتصافها به من جهه فقد الأمر، أو انتفاء شرط من الشرائط الخارجه عن قيود الموضوع، فلا منافاه بينها و بين مفاد النهى، و هو الفساد، فلا يتم دعوى امتناع تعلق النهى بها لذلك.

و إن كان مراده هي الصحيحه بالمعنى المعروف، فلا ريب أنه لا يمكن اجتماعها مع نفس النهى فضلا عن اجتماعها مع الفساد، فإن الصحيحه بهذا المعنى عبارته عن موافقه للأمر، فلا يكون إلا مأمورا به، و معه كيف يتعقل ورود النهى بها و إن لم يكن دالا على الفساد.

نعم يمكن اجتماع الصحة بالمعنى الذى فى المعاملات مع النهى، و هى ترتيب الأثر، و أما اجتماعها معه فى العبادات بالمعنى المذكور، فهو ممتنع ضروره، فحينئذ لا وجه لابتناء الدليل على امتناع اجتماع الصحة و الفساد و السكوت عن امتناع اجتماعها مع نفس النهى الظاهر فى التسليم.

و ثانيا: أنّ التالى المدعى بطلانه إنما يلزم من إرادته الصحيحه من تلك الألفاظ فى تلك الخطابات، لا من وضعها لها، فنقول: حينئذ إن المحذور المذكور

ص: ٤٠٨

قرينه على ارتكاب نوع تجوز، أو تأويل فى تلك الألفاظ، و لا ضمير فى الخروج عن أصله الحقيقه بعد قيام الدليل، و ليس هذا من المحاذير، و إنما المحذور الخروج عنها من دون دلالة، و أما معها فلا.

و دعوى استبعاد مجازيه تلك الاستعمالات مجازفه جدا، فإنه ليس بحيث تفيد القطع بالمطلوب، و مع إفادتها ذلك فلا يجوز الركون إليه، لعدم ما دلّ على اعتباره حينئذ.

و كيف كان، فمرجع الاستدلال إلى أصله الحقيقه فى الاستعمال.

و حاصل الجواب عنه، أنا قد حققنا سابقا وضعها للصحيحه، إلا أن القرينه القطعيه فى المقام قائمه على الخروج عن مقتضى وضعها هذا، مع أنه لا وجه للاعتماد على الأصل المذكور فى مثل المقام، نظرا إلى أن المراد معلوم، للقطع بإرادته الأعم، و إنما الشك فى صفته، فلا يجوز التمسك به فى إثبات ذلك، كما عرفت غير مرّه.

ثم إن ارتكاب خلاف الظاهر فى تلك الخطابات يتصور من وجوه.

الأول: التجوز فى ألفاظ العبادات الواقعه فيها، بحملها على إرادته الأعم، أو على إرادته خصوص الفاسده.

الثانى: استعمالها فى الصحيحه الواقعيه، لكن بتأويل فى اندراج تلك العبادات المنهى عنها فيما وضعت له، نظرا إلى كونها صحيحه بحسب ظاهر الأدله، و بمقتضى الأصول العمليه النافيه لاعتبار ما كشفت النواهي عن اعتباره و شرطيته فى العباده، فأطلق عليها تلك الألفاظ حقيقه بهذا التأويل.

الثالث: حمل تلك النواهي على الإرشاد، و بقاء متعلقاتها على حقيقتها، لكن لما كان اللازم أن يكون متعلق النهى و لو إرشاديا مقدورا للمكلف، لاستهجان نهى الإنسان عن الطيران و لو إرشادا فلا بد من إضمار فى تلك الخطابات أيضا، فعلى هذا فقوله عليه السلام: (دعى الصيلاه أيام أقرائك) معناه دعى إرادتها، و الكون فى صدها، فإنها غير مقدوره لك حينئذ، فيكون متعلق النهى حقيقه هى الإراده، أو الكون على صدد فعل العباده، و هما مقدوران للمكلف مع

ص: ٤٠٩

غفلته عن حقيقه الحال، و فائده النهى حينئذ أنه لما زعم المكلف مقدوره العباده الصحيحه لها حال النهى، فربما يكون فى صدد إيجادها حينئذ مع جهله بالحال، فرفع الشارع هذا التوهم عنه بالإرشاد.

و يتفرع على ذلك أنه لو أتى المكلف بتلك الأفعال حال النهى لا بقصد التشريع لم يأت بالحرام، فلا يكون عليه عقاب.

و لعل هذا الوجه أظهر، لكثرة استعمال النهى فى الإرشاد فى خطابات الشارع.

ثم إنه يمكن تقرير الدليل المذكور بنحو آخر غير ما مر، و هو أنه لو كانت تلك الألفاظ موضوعه للصحيحه- بمعنى موضوعات أو امر الشارع- للزم كون تلك النواهي بأسرها نفسيه، ناشئه من مفسده خارجيه، موجه لحرمة تلك الأفعال ذاتا، و التالى باطل، فالمقدم مثله.

بيان الملازمه: أنها لو كانت موضوعه لذلك، فمقتضى أصاله الحقيقه إرادته منها، و قد عرفت أن الفساد العارض له لا يكون إلا بسبب أمر خارجي، لا بسبب فقد جزء أو شرط، فلازم ذلك كون النواهي لأجل مفسده خارجيه، فتكون نفسيه.

و اما بطلان التالى: فللإجماع على أن فساد تلك الأفعال إنما هو لأجل فقد بعض الأمور المعبره فيها شطرا أو شرطا، و أنّ النواهي غيريه لا نفسيه، فإنّ قوله عليه السلام: (دعى الصّلاه أيام أقرائك) من جهه فقدان الشرط و هو الطهاره من الحيض، و هكذا نظائره، فحينئذ لا- بد إما من التزام التجوز فى ألفاظ تلك العبادات فى تلك الاستعمالات و هو بعيد، و إما من التزام وضعها للأعم و هو المطلوب.

و فيه: أن مرجع هذا الاستدلال أيضا إلى التمسك بأصاله الحقيقه، و قد مر الجواب عنها مرارا، فلا نطيل الكلام بإعادته.

هذا، و منها: أنه لو كانت تلك الألفاظ موضوعه للصحيحه لزم تكرر الطلب فيها إذا وقعت فى حيز الأوامر، التالى باطل، فالمقدم مثله.

ص: ٤١٠

بيان الملازمه: أنها إذا كانت موضوعه للصحيحه فتحمل عليها عند الإطلاق، و معنى الصحه هو موافقه الطلب، فالصحيح هو الموافق له، و هذا عباره أخرى عن المطلوب، فتلك الألفاظ بموادها داله على كون معانيها مطلوبه للشارع، فإذا فرض وقوعها فى حيز الأوامر، فلا- ريب أنه يستفاد الطلب أيضا من صيغه الأمر، فلازم ذلك فهم تكرر الطلب من مثل قوله: صلّوا أو صوموا، أو حجّوا و أمثال ذلك.

و اما بطلان التالى: فلأننا لا نفهم من تلك الخطابات إلا طلب واحد، و يعترف القائل بالصحيحى بذلك أيضا، و لا يتمكن من الإنكار، فإذا بطل كونها موضوعه للصحيحه، فثبت كونها موضوعه للأعم الذى لم يؤخذ فيه الطلب أصلا، و هو المطلوب.

و فيه أولا: النقض بانصراف تلك الألفاظ إلى الصحيحه على القول بالأعم فإنّ القائلين به معترفون بذلك فيلزمهم المحذور المذكور، و هو فهم تكرر الطلب.

و ثانيا: بالحل، و توضيحه: أن المحذور المذكور إنما يلزمنا لو قلنا بأن تلك الألفاظ موضوعه للصحيحة بمعنى موافقه طلب الشارع، بان يؤخذ الطلب قيذا في مفاهيمها، لكننا لا نقول به، بل قد عرفت في صدر المسأله اختيار أن تلك الألفاظ على تقدير وضعها للصحيحة- كما هو المذهب- موضوعه للمعاني المعروضه للأوامر، و هى ذوات المعانى مع تماميتها من حيث الجزء و الشرط بحيث لو لم يكن مانع خارجى تعلق بها الطلب بحيث لم يؤخذ الطلب فيها قيذا مطلقا، لا شرطا و لا شطرا.

نعم هذا وارد على من زعم أنها موضوعه للصحيحة بمعنى موافقه الأمر.

فإن قيل: سلمنا أن الألفاظ موضوعه لذوات المعانى المذكوره، لكننا نقول أنها ملزومه للطلب فالألفاظ يدل عليه التزاما.

قلنا: لا- بد فى الدلاله الالتزاميه من ثبوت الملازمه بين اللازم و الملزوم إما عقلا، و إما عاده و كلتاهما مفقودتان فى المقام، و بدونهما لا دلاله التزاميه.

ص: ٤١١

نعم هذه المعانى مقتضيه للطلب بمعنى أنها بحيث لو لم يكن مانع خارجى تعلق بها الطلب، كما مر، و أين هذا من الملازمه.

ثم إنه قد تصدى بعض المحققين من المتأخرين (١) للجواب بناء على أخذ الطلب فى مفاهيم تلك الألفاظ، بأن غايه ما يلزم من اعتبار الطلب فيها إنما هو تصور الطلب عن تلك الألفاظ، كتصور ذوات المفاهيم، لكنها لا تدل على وقوع الطلب على تلك المفاهيم، فإن ذلك مفاد الجملة، و المفرد لا يدل عليه، و هيئه الأمر داله على وقوع هذا الطلب، فلا تكرار.

و فيه: أن الظاهر أن من اعتبره فيها إنما اعتبره بعنوان الفعلية- بمعنى أنها موضوعه للمفاهيم المطلوبه فعلا- و عدم دلاله المفرد مطلقا على الوقوع ممنوع، بل القيود المعتبره فى المفاهيم ينحل حقيقه إلى موضوع و محمول و نسبه، فمعنى الصلاه المطلوبه أنها هى التى مطلوبه فتأمل.

و منها: أنه لا إشكال عندهم فى صحه النذر و اليمين على ترك الصلاه فى مكان مخصوص مكروه، أو مباح، و حصول الحنث بفعلها، و لازم القول بوضع الألفاظ التى منها لفظ الصلاه للصحيحة عدم صحه النذر و اليمين و انعقادهما، لاستحالتهما حينئذ و لا حصول الحنث بفعل الصلاه بعدهما، التالى باطل بالإجماع، فالمقدم مثله.

بيان الملازمه: أنه إذا بنينا على وضع لفظ الصلاه مثلا- الئذى هو أحد ألفاظ العبادات المتنازع فيها- للصحيحة فيكون متعلق النذر و اليمين هو ترك الصلاه الصحيحه، لأنهما إنما يتعلقان بمدلول اللفظ، و قد عرفت انعقادهما أيضا، و معنى انعقادهما أنهما إذا تعلقا بفعل شىء يصير تركه محرما، و إذا تعلقا بترك شىء يصير فعله محرما منها عنه، فعلى هذا فيكون فعل الصلاه منها عنه، و هو يدل على الفساد فى العبادات، و الفساد فى المقام يوجب خروج الصلاه عن كونها متعلقه لهما، إذ المفروض تعلقهما بالصحيحة، فيلزم من انعقاد اليمين و النذر على ترك الصلاه عدم انعقادهما، و يكون دوريا و هو محال.

و مع الإغماض عن ذلك و تسليم انعقادهما حينئذ، يلزم عدم حصول الحنث بفعلها حينئذ، إذ المفروض تعلقهما بالصحيحه و هي حينئذ غير مقدوره، و ليس ما يصدر منه حينئذ إلا الفاسد، و هو لم يكن متعلقا لهما، فلا يحصل الحنث بفعله.

هذا بخلاف ما لو قلنا بوضع الألفاظ للأعم، فإنه يجامع مع الفاسده، فلا يلزم شىء من المحذورين.

و الجواب عنه أولا: بالنقض بما أشرنا إليه سابقا من انصراف تلك الألفاظ إلى الصحيحه على القول بكونها أسامى للأعم، و لا ريب أن المحذورين المذكورين إنما يلزمان على كون المراد هي الصحيحه فما يقولون فى الجواب عنه فليقولوا به عما ذكر، و إن انحرفوا عن النصف و لم يلتزموا بالانصراف فالتنقض وارد عليهم، فيما إذا قال الناذر أو الحالف لله على أن لا أصلى الصلاه الواجبه أو المنسوبه فى المكان الفلانى، إذ لا ريب فى ظهور هذا التركيب فى الصحيحه و هم ملتزمون به فما قالوا فى الجواب عنه فليقولوا به عما ذكر.

و ثانيا بالحل من وجوه:

الأول: منع جواز مثل هذا النذر و اليمين، و منع الاتفاق على انعقادهما كيف، و قد وقع الخلاف فيهما فى المقام.

و كيف كان، فانعقادهما مشكل غاية الإشكال، إذ لا بد أن يكون متعلقهما راجحا، و لا يمكن رجحان ترك العبادات.

و ما يقال: من كراهه بعض العبادات فمعناه أقلية الثواب لا عدم الرجحان.

و توهم رجحان الترك بعد النذر و اليمين، حيث أنهما يقتضيان وجوبه فيكون راجحا.

مدفوع: بأنه حاصل بعدهما و هو غير كاف فى صحتهما، إذ لا بد من ثبوته قبلهما، مع أنه على تسليمه بأن يقال بكفايه الرجحان الحاصل بهما مستلزم للدور كما لا يخفى.

الثانى: أن المحذورين المذكورين إنما يترتبان على أن يكون مراد الناذر هو الصحيح، لكننا نقول إن تعلق النذر و اليمين، مع علم الناذر بأنه لو أراد الصحيح لزم المحذوران، قرينه على إرادته الأعم مجازا، و الوضع للصحيح لا يلزمه الاستعمال فيه دائما، بل قد يخرج عن مقتضى الوضع بقرينه كسائر الحقائق.

الثالث: أنك قد عرفت أنا لا نقول بوضع تلك الألفاظ للصحيحه بمعنى المطلوبه، بل لذوات المفاهيم التامه بأجزائها و شرائطها، القابله لتوجه الأمر إليها، و لا ريب أنها تجامع النهى و الفساد، فلا يلزم من تعلق النذر بها خروجها عن كونها متعلقه له حتى يلزم المحذور الأول، فعلى هذا فلا يرد المحذور الثانى أيضا، فإن الذى يحصل به الحنث هي هذه المفاهيم مع كونها محرمه و فاسده بعد النذر، لكن لا- يتم بذلك المطلوب المستدل، إذ لا- ريب أن الذى يحصل به الحنث حينئذ إنما هي هذه المفاهيم بتمام

شرائطها و أجزائها المعتره فيها قبل تعلق الأمر بها، و هي كل شرط أو جزء اعتبر في العباده غير نيه القربه، فإنها مما يحصل بعد الأمر، لا الإتيان بكل صورته منها و لو مع فقد بعض الأجزاء و الشرائط المذكوره، كأن صلى بلا سوره أو فاتحه أو بلا طهاره، فإنه لا يحصل به الحث حينئذ قطعاً.

فنقول: إنها لو كانت أسامى للأعم للزم حصول الحث حينئذ بكل صورته من الصور الفاسده، التالى باطل، فالمقدم مثله، و الملازمه واضحه.

حجه القول بالتفصيل بين الأجزاء و الشرائط:

حجه القول بالتفصيل (١) بين الأجزاء و الشرائط:

أما في اعتبار الأجزاء فعدم إمكان تحقق الكل بدون الجزء، فإذا تحققت الجزئيه لم يعقل صدق الكل حقيقه بدونه، فإذا شك في حصوله أو في جزئيه مع عدم وجوده، لزمه الشك في صدق الكل.

و أما في عدم اعتبار الشرائط بظهور خروج الشروط عن ماهيه المشروط، كيف، و لو كانت مندوحه فيه لما تحقق فرق بينها و بين الأجزاء.

١- هذا القول على ما حكى للمولى البهبهاني (ره)، و استحسنته شيخنا الأستاذ دام ظله أيضاً، و إن كان مختاره القول بالصحيح مطلقاً. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٤١٤

و يمكن أن يحتج لذلك أيضاً بالاستقراء في كيفية وضع اللفاظ للمعاجين و المركبات الخارجيه، حيث أن ديدنهم وضعها بإزاء المركب من مجموع الأجزاء من دون اعتبار ما يتوقف حصول الخاصيه المقصوده من المركب و هو الشرط ألا ترى أن الأطباء إنما وضعوا أسماء الأدوية و المعاجين للمركب من جميع ما يستند إليه الأثر المقصود منه، و هي الأجزاء، من دون اعتبار ما يتوقف عليه تأثيره في هذا الأثر فعلاً- كوصفهم المسهل للمركب من الأمور المؤثره في الإسهال من دون اعتبار ما يتوقف عليه حصول هذا الأثر كشربه في الظل، أو الحرور، أو في ظرف مخصوص، و كذا حال سائر اللفاظ كأرباب الصنائع و الحرف عند وضعهم اللفاظ لمخترعاتهم المركبه، و كأهل اللغه في وضعهم اللفاظ للمركبات الخارجيه، و حال الشارع كحالمهم، لأنه أيضاً أحد اللفاظ، و نقطع أنه ليس طريقه وراء طريقتهم.

لكن هذا يتم على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه بالوضع التعييني، و أما على القول بعدم ثبوتها، أو به بطريق التعيين الناشئ عن غلبه الاستعمالات فلا، إلا أنه يمكن التمسك لذلك أيضاً باستقراء أحوال المستعملين، إذ لا ريب أن كل من استعمل لفظاً في معنى مركب و لو مجازاً فهو إنما يستعمله في الملتئم من مجموع الأجزاء، من دون التفات إلى ما يتوقف تأثير تلك الأجزاء، هذا.

و لا يخفى ما في ابتناء التفصيل على عدم تحقق الفرق بين الجزء و الشرط لولاه من الفساد.

و توضيحه: أنه لا ريب أن الشروط على تقدير اعتبارهما ليست معتبره بذواتها كالأجزاء، بل المعتبر حينئذ إنما هو تقيدها في المركب، فالداخل فيه وصف التقييد بها، لا- ذواتها، و يكفي هذا الفرق، و أيضا الفرق بينهما من غير هذه الجهة في غايه الوضوح، إذ الجزء الذي يستند إليه التأثير، و الشرط ماله دخل في تأثير الجزء أثره، بحيث لولاه لما أثر ذلك، لكن الأثر لا يستند إليه، فإن الذي ينسب إليه التبريد و يستند إليه هو الخل و العسل مثلا، لا كونهما في مكان مخصوص أو ظرف

ص: ٤١٥

كذلك، بحيث لولاهما لما تحقق أثر التبريد من ذينك.

و أما ما ذكرنا من الوجه، فقد عرفت أنه يتم على التقدير المذكور.

لكن يمكن القطع بعدم الوضع التعييني على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه.

و مع التنزل، فيكفي الشك فيه في منع نهوضه حجه لإثبات التفصيل كيف كان، كما هو غرض المستدل.

و أما الوجه الأخير فالإنصاف منعه أيضا، بل يمكن دعوى العكس بأن الناس في أوامرهم إذا تعلق غرضهم بمركب لأجل خاصيه، فلا ريب في إرادتهم هذا المركب مع ما يعتبر في حصول الخاصيه المذكوره، و لو كان الاستعمال مجازا.

ألا ترى أن الطبيب إذا قال للمريض (اشرب السقمونيا) لا يريد مطلق السقمونيا، بل ما يحصل منه الإسهال اللهم إلا أن يمنع أن التقييد إنما هو بالنسبه إلى الشرب لا السقمونيا فتأمل.

ثم إنه قال (دام ظله) الإنصاف أن الشرائط مختلفه:

فمنها: ما نقطع بصحه سلب الاسم بفقده حقيقه كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه.

و منها: ما نقطع بعدم صحه السلب بفقده كالوقت بالنسبه إليها، إذ لا يصح أن يقال: لمن صلى قبل الوقت أنه لم يصل.

أقول: و مثله إباحه المكان، فإنه لا يصح أن يقال: لمن صلى في مكان مغصوب أنه ما صلى، فعلى هذا لا يبعد التفصيل بالقول بوضعها للصحيحه بالنسبه إلى الأجزاء مطلقا و بالنسبه إلى الشرائط لا مطلقا، بل بالنسبه إلى الطهاره و أمثالها.

أقول: و يمكن دفع ذلك بأننا قد حققنا سابقا أن الألفاظ موضوعه للصحيحه بمعنى موضوع طلب الشارع، القابل للصحه و الفساد بالمعنى الآخر (1)، و لا ريب أن الوقت ظرف لهذا الموضوع، لأنه مقيد به، بمعنى أن الشارع طلب الفعل في هذا الوقت لا مقيدا به.

١- أعنى الموافقه و عدمها. لمحزّره عفى الله عنه.

ص: ٤١٦

نعم ظروف الفعل قيود عقليه لا شرعيه، لعدم اعتبار الشارع إياها في الموضوع، لكن العقل لما لاحظ أنه طلبه في الزمان الخاص أو المكان كذلك، يحكم بلزوم الامتثال والإطاعه بهذا النحو، و أنه لولاه لما برئ الذمّه عن تبعه التكليف، فحينئذ لو فعله قبله فهو و إن كان فاسدا إلا أنه لعدم الأمر، لا لفقد الشرط، و أما إباحه المكان فيمكن دعوى أنها ليست من الشرائط المعبره في الموضوع، بل الغصب مانع عن تعلق الأمر في المكان المغصوب، نظير عدم قدره المانع عن تعلقه به مطلقا إذا لم يقدر المكلف عليه مطلقا، أو بنحو خاص إذا لم يقدر عليه بهذا النحو فلما كان الموضوع متحققا في الخارج و لو على وجه الفساد، و لم يتوقف تحققه على تعلق الأمر به، فصدق الاسم حينئذ عليه و عدم صحه سلبه عنه لذلك، و لذا لو صلى بدون نيه القربه أيضا يصدق الاسم حقيقه، و لا يصح السلب عنه كذلك، فإنها مما لا يتقوم إلا بالأمر، و لا يعقل اعتبارها في الموضوع.

و الحاصل: أن الألفاظ المذكوره موضوعه للأفعال التي لو لا مانع عن تعلق الأمر بها، و لو لا فقد بعض الأمور المتقومه بالأمر المعبره في صحتها الفعلية - كنيه القربه - لا تصف بالصحة بالمعنى الآخر - أعنى موافقه امر الشارع - فعلى هذا لا تنافى تحققها في الخارج فاسده بالمعنى الآخر، لعدم الأمر، أو لفقد بعض الأمور المذكوره، فتحقق أنها موضوعه للصحيحه بالمعنى الذي ذكرنا، للتبادر و أنه لا تنافى بين ذلك و بين صدق الاسم حقيقه على الأمثله المتقدمه.

تذنيب: لا خفاء في الفرق بين الجزء و الشرط من حيث المفهوم، حيث ما عرفت من أن الأول ما يكون جزء من المؤثر، و يستند إليه التأثير في الجملة، و أن الثاني ما يتوقف التأثير الفعلي للجزء عليه، بمعنى أن له دخلا في فعله أثر الجزء، لكنه لا يستند إليه كما في (السركنجين) حيث أن التبريد مستند إلى الخل و العسل، إلا - أن تأثيرهما هذا الأثر فعلا يتوقف على اختلاطهما، و مزجهما، أو شربهما في آنيه مخصوصه مثلا، فالمؤثر في تحقق عنوان العباده في العبادات هي الأجزاء، إلا أن تأثيرها هذا الأثر في الخارج يتوقف على إيقاعها حال الطهاره و بنيه القربه مثلا.

نعم قد يقع الاشتباه في بعض المصاديق من حيث كونه من أفراد الأول،

ص: ٤١٧

أو الثاني، كما إذا علم باعتبار شىء في المأمور به و تردد الأمر بين كونه جزء منه أو شرطا له، فحينئذ يشكل تمييز حاله، لعدم ضابط يرجع إليه حينئذ في تشخيص حال المشكوك و ليس الأمر بأحدهما نفسيا و بالآخر غيريا حتى يمكن إحراز حال المشكوك بظهور (١) الأمر المتعلق به في النفسية، فيقال: إنه هو الذي يكون وجوبه نفسيا، بل الأوامر المتعلقة بكل منهما غيريه، و الا لخرجا عن كونهما جزء أو شرطا.

نعم قد ذكروا ثمرات بين الجزء و الشرط:

منها: كون الأول تعبديا يتوقف صحته على نيه القربه فيه، بخلاف الثاني، فإن المقصود حصوله مع المشروط كيف اتفق.

و منها: وجوب قصد الأول في ضمن الكل، بخلاف الثاني، فإنه لا يجب قصده مع المشروط، بل يكفي حصوله معه، و غير ذلك من الثمرات.

و على فرض تماميّه هاتين الثمرتين و الغض عن النقص بتعديده بعض الشروط، كالطهاره للصلاه، و غير ذلك من المناقشات التي ليس هنا موضع ذكرها ربما يتخيل أنه إذا ثبت وجوب المشكوك بلفظ مبین، فيمكن الحكم بشرطيته، نظرا إلى ظاهر إطلاق الأمر، فإن اعتبار القربه، أو قصد التعيين في متعلقه تقييد فيه، و الأصل عدمه، فثبت به كونه شرطا.

لكن لا ريب في فساده بالنسبه إلى نيه القربه، ضروره عدم أخذها في الأمر و تقييده بها و لو كانت معتبره في الواقع، فحينئذ لا يجوز التمسك بظاهر الأمر على نفيها، فإن التمسك بالإطلاق إنما يصح إذا كان المشكوك من شأنه تقييد المطلق به.

و أما بالنسبه إلى وجوب القصد فلم نتأمل فيه بعد حق التأمل و لعلنا نعمن النظر فيه مستقصى بعد إن شاء الله تعالى.

ثم إنه لا يظهر الثمره بين كون المشكوك جزء أو شرطا بين القائلين بوضع الألفاظ للصحيحه مطلقا، و بين القائلين بوضعها للأعم كذلك، بل تظهر بين القول بالتفصيل، و بين القول بالأعم، حيث إنه إن كان جزء فالمفصل يلزمه

١- فيما إذا كان الحكم ثابتا باللفظ المبيّن، و إلا- ففي صورته ثبوته بالمجمل أو باللب فلا- لفظ ظاهرا حتى يتمسك بظهوره، لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٤١٨

التوقف و الإجمال، بخلاف الأعمى، و إن كان شرطا فكلاهما موافقان في تبين اللفظ و جواز التمسك به على نفيه بالأصل.

و كذا تظهر بينه و بين القول بالصحيح مطلقا، حيث إنه إن كان شرطا فاللفظ مبيّن على هذا القول فيجوز التمسك بإطلاقه على نفيه، بخلاف القول بالصحيح مطلقا، لإجماله عنده بالنسبه إلى الشرط أيضا.

إيقاظ: الترتيب بين الأجزاء في الأفعال المركبه، كالأجسام كذلك، من الأجزاء، و كذا الموالاه المعتبره شرعا في الصلاه، فإنها أيضا جزء، فإن الجزء على قسمين:

الأول: ما يكون جزءا من ماده المركب كأفعال الصلاه و أذكارها، و كأجزاء المركبات الخارجيه كأجزاء السرير مثلا، فيسمى جزءا ماديا.

الثاني: ما يكون جزءا من الهيئه العارضه للمركب فيسمى جزءا هيئيا و هما- أى الترتيب و الموالاه- من القسم الثاني.

و كيف كان، فكما أنه لا يصدق الاسم على المركبات حقيقه إلا بعد تحقق أجزائها الماديه، كذلك لا يصدق إلا بعد تحقق الهيئه المخصوصه التي بها سمي ذلك الشيء به، كهيئه السرير حيث أنه لا يصدق السرير على أجزائه المتفرقه، و هي الأخشاب الغير المنضمه إلا إذا انضمت و تحقق فيها هيئه خاصه بالسرير.

تذكره: الفرق بين الأجزاء الواجبه و بين المستحبه في العبادات، أن الأولى أجزاء للمفهوم الكلي بحيث لا يتحقق هو في الخارج إلا- بتحققها، بخلاف الثانيه، فإنها من أجزاء الفرد الخاص بحيث لا- يتوقف تحقق المفهوم الكلي على تحققها، لكفايه الفرد

المشتمل على الأجزاء الواجبه فى تحققه، فإن الأجزاء الواجبه إذا تحققت منفرده عن المستحبه فى الخارج، فهى فرد من الكلى، و إذا تحققت معها فيكون هذا المجتمع فرد آخر منه، و الأول كاف فى تحققه، و يكون إيجاده بإيجاد الفرد الآخر مستحبا، لاشتمال هذا الفرد على مزيه زائده.

هذا إذا بنينا أن ألفاظ العبادات أسام للأجزاء الخارجيه، و إذا قلنا بأنها موضوعه للمفاهيم البسيطه، فيشكل الفرق بينهما بما ذكر، حيث أن كل واحد

ص: ٤١٩

منهما أجزاء للفرد المحقق لذلك المفهوم البسيط.

لكن يمكن الفرق حينئذ، بأن الأولى ما يتوقف تحقق هذا المفهوم البسيط على تحققها، بحيث لولاها لما أمكن وجوده فى الخارج، بخلاف الثانيه فإنها و إن كانت أجزاء لفرد خاص، و يكون هذا الفرد أيضا من محققات المفهوم المذكور، إلا أنه لا يتوقف حصوله على تحقق هذا الفرد الخاص، بل يوجد بأقل منه أجزاء و هو المشتمل على الأجزاء الواجبه.

ثم إن الأجزاء المستحبه:

منها: ما يكون محله بين الأجزاء الواجبه، بمعنى أن ظرف وقوعه بعد الشروع فى الواجب من العباده و قبل الفراغ منه، كالتكبيرات المندوبه قبل الركوع، أو بعده، أو بعد السجود و نحوها، و كالتسميع و القنوت.

و منها: ما يكون ظرف وقوعه بعد الفراغ عن الأجزاء الواجبه، كالسلام الثانى على القول باستحبابه.

و منها: ما يكون الشخص مخيرا بين إيقاعه قبل الشروع فيها أو بعده، كالتكبيرات المندوبه أول الصلاه الزائده على تكبيره الإحرام الواجبه، فإنها مستحبه، و يتخير المكلف بين تأخير التكبيره الواجبه- فحينئذ يقع سائر التكبيرات المستحبه قبل الشروع فى الواجب حيث أن أوله تكبيره الإحرام- و بين تقديمها، فيقع فيما بين الواجب.

لا إشكال فى جزئيه الأول للفرد الذى يتحقق هو فى ضمنه، نظرا إلى أنه إذا لا يتحقق جميع الأجزاء الواجبه لا يتحقق فرد للكلى أصلا، و بعد تحققها، و المفروض تحقق هذا الجزء المندوب فى خللها، فيكون هو جزء من هذا الفرد.

و أما الثانى، و كذا الثالث إذا أتى به قبل الشروع فى الواجب، ففى دخولهما فيه إشكال:

أما الثانى: فلأنه إذا تحقق الأجزاء الواجبه مع ما فيها من المندوبه، أو بدونها، يتحقق الفرد المحقق للكلى، فيكون المأتى به بعده خارجا عنه.

و أما الثالث: على التقدير المذكور فلأن أول الفرد المحقق له هو تكبيره الإحرام مثلا، فما يتقدمها خارج عنه، و إلا للزم كون الأذان و الإقامة أيضا جزءين

للمصلاه لتتحققهما قبل تكبيره الإحرام.

و يمكن توجيه دخول الثانى: بأن صيروره ما يصدر من الأفعال فردا من الواجب فى بعض الموارد إنما هى بقصد المكلف و باعتبارها، فإذا اعتبر إيجاده فى ضمن هذا المجموع، فيكون هذا جزءا منه، و إذا لم يعتبر فيخرج، كما وجهنا بعض الأفعال التى يكون أفرادها من قبيل الأقل و الأكثر.

و أما توجيه دخول الثالث: فيمكن بذلك أيضا على إشكال قد مر، و هو عدم الفرق بينه و بين الأذان و الإقامة فتأمل.

تم الكلام بعون الملك العلام فى تحقيق الحال فى ألفاظ العبادات، وفقنا الله للمواظبه على صحيحتها، و رفعنا بها إلى أعلى ما هو عنده من الدرجات، و غفر ما علينا من الخطيئات و السيئات، بجاه محمد و آله الطاهرين، خير السادات، و صلى عليهم أفضل الصّيلوات و حياهم بأكمل التحيات، و لعن أعداءهم من الجن و الإنس، من الأولين و الآخرين إلى يوم الميقات، و قد وقع الفراغ منها فى يوم الأحد ثانى عشر من شهر الصفر من سنه ١٢٨١.

[هل ألفاظ المعاملات موضوعه للصحيحه أو للأعم]

إشاره

أصل: اختلفوا فى ألفاظ المعاملات على نحو اختلافهم فى ألفاظ العبادات من أنّها موضوعه للصحيحه أو للأعم.

و تحقيق الكلام فيها يتوقف على رسم مقدمه و مقام:

أما المقدمه

: فهى أن المراد بألفاظ المعاملات المتنازع فيها، هى بمعناها الأعم - أعنى ما ليس بعباده - لا بمعناها الأخص، و هو العقود، بقرينه تصريح بعضهم بدخول ألفاظ الإيقاعات فى محل النزاع.

ثم إن النزاع ليس فى مطلق تلك الألفاظ، بل فى التى يكون معانيها مما يقبل الصحه و الفساد، بأن يكون لها فرد متصف بالصحّه، و آخر متصف بالفساد و لو بحكم العرف و بنائهم.

و الصحه هنا: عباره عن ترتب الأثر المقصود من الفعل عند العقلاء.

و الصحيح: ما يترتب عليه هذا الأثر بحكم الشارع أو العرف و يفيد.

فعلى هذا يخرج الألفاظ الموضوعه لمعان لا تتصف بالصحة و الفساد بهذا المعنى، كالزنا و اللواط و الشرب و أمثالها، حيث إنه ليس فيها أثر مقصود، و غرض عقلائي مجعول، يتحقق ببعض أفرادها دون بعض، و ان كان أفرادها مختلفه فى الحكم الشرعى، حيث أن بعض أفراد الزنا ليس عليه الحد، و الآخر عليه ذلك، و ثالث عليه القتل، لكن هذه أحكام شرعيه، لا من الآثار المقصوده للفاعل، فعلى هذا ينحصر النزاع فى ألفاظ العقود و الإيقاعات.

ثم إن جريان النزاع فيها- أيضا- يتوقف على جعل معانيها عباره عن الأفعال الخارجيه، لا الأثر حيث أنه أمر بسيط، فلو تحقق كان صحيحا، و لو لم يتحقق فلا شىء، حتى يتصف بالفساد، فيكون أمره دائرا بين الصحة دائما، أو كونه لا شىء كذلك.

ثم إنه هل يتوقف النزاع على تصرف الشارع فى معانى تلك الألفاظ

ص: ٤٢٢

بزياده شىء منه فيها على ما كانت عليه بحسب اللغه، أو العرف؟ و بعباره أخرى:

هل يتوقف على كون معانيها من المخترعات الشرعيه بإضافته بعض الأمور إليها زائدا على ما كانت عليه بحسب اللغه أو العرف،- فعلى هذا لا بد من اعتبار استعمال الشارع لتلك الألفاظ فى غير المعانى اللغويه، أو العرفيه لا محاله إن لم يلتزم بوضعه إياها لغير المعانى المذكوره، فإن تصرفه فيها، إما فى مقام الوضع، أو فى مقام الاستعمال و لو مجازا- أو لا يتوقف على ذلك، بل يكفى كون المعنى مما له فرد صحيح بحكم العرف أو الشارع؟

ظاهر بعض المحققين من المتأخرين(١) الأول.

و الأقوى الثانى، إذ مع قطع النظر عن تصرف الشارع فى تلك المعانى يمكن النزاع فى أن تلك الألفاظ فى اللغه، أو العرف العام موضوعه لما يترتب عليه الأثر، فعلى القول بوضعها للأول المعبر عنه بالصحيح، يقال: إنها موضوعه لأفعال تفيد الأثر المقصود منها، أعنى لهذا المفهوم الكلى، فحينئذ قد يكون صدق هذا المفهوم على بعض الأفراد ناشئا عن بناء الناس بكونهم ملتزمين بترتيب الأثر المذكور عليه، فيدخل فى المفهوم المذكور لذلك، و قد يكون ناشئا من حكم الشارع بترتيب الأثر عليه.

و كيف كان، فلما كان الصحة هنا من الأمور الاعتباريه المنتزعه من حكم حاكم، فمتى ثبت الحكم بلزوم الترتيب من العرف، أو من الشارع بالنسبه إلى فرد فيدخل فى المفهوم، و إلا فلا.

و ربما يتحد العرف و الشرع فى الحكم بالترتيب، فيكون الفرد المذكور من أفراد المفهوم المذكور شرعا و عرفا، و قد يختلف فيدخل فيه بملاحظه أحدهما دون الآخر.

و ظاهر الشهيد الثانى (قدس سره) فى المسالك(٢) جعل النزاع فى العقود بقرينه قوله: إن البيع و غيره من العقود حقيقه فى الصحيح.

و ظاهر الشهيد الأول (قدس سره) أيضا ذلك كما عن القواعد (١) بقرينه قوله: و سائر العقود. و أيضا ظاهره تصرف الشارع فى العقود أيضا، بمعنى استعماله لها فى غير المعانى اللغويه و ابتناء النزاع عليه و قد عرفت ما فيه (٢).

ثم إن النزاع مع قطع النظر عن تصرف الشارع بالنحو المذكور إنما يتصور بأن يقال: إن تلك الألفاظ موضوعه لغه أو عرفا للأفعال المفيدة للأثر فيقال: إن البيع مثلا هل هو موضوع لغه أو عرفا لإيجاب و قبول يترتب عليهما الانتقال أو للأعم منه سواء بحكم العرف أو بحكم الشارع.

و بعبارة أخرى: إنه موضوع لما يفيد هذا الأثر بحكم حاكم، أو للأعم إلا أن الحاكم قد يكون العرف، و قد يكون الشارع، فحينئذ على القول بوضعه للصحيح يختلف صدقه بالنسبة إلى المصاديق، فلو فرضنا فردا من البيع يكون صحيحا عند العرف بمقتضى بنائهم، و فاسدا بمقتضى نهى الشارع و استعماله المتشرعه فيه، فإن كان المستعمل تابعا للعرف فى البناء على ترتيب هذا الأثر عليه، فيكون استعماله فيه حقيقه، و إن كان تابعا للشارع فيكون استعماله فيه مجازا حيث إنه باعتقاده استعمال اللفظ فيما يترتب عليه الأثر.

نعم لما كان ظاهر حال المتشرعه تبعيتهم للشارع، فإذا استعملوه ينصرف إلى الصحيح عند الشارع، كما أن غير المتشرعه لو استعملوه ينصرف إلى ما هو صحيح بمقتضى بنائهم، لظهور حاله فى تبعيته لقييله.

و كيف كان، فلا يصح فى الفرض المذكور جعل النزاع فى أنها موضوعه للصحيح عند الشارع، فإن أهل اللغه و العرف المتقدمين على زمن الشارع لم يكونوا يعرفون ما عنده حتى يضعوها بإزائه، بل الموضوع عندهم حينئذ هو المفهوم العام، أعنى ما يترتب عليه الأثر، و يكون مصاديقه ما هو المتعارف عندهم، و لو حكم الشارع بعد بصره فرد آخر غير ما هو عندهم، فليس هذا تصرفا منه فى وضع اللفظ، بل إنما هو إحداث مصداق لمفهومه، فيطلق اللفظ عليه حقيقه حينئذ.

١- القواعد ١: ١٥٨.

٢- جاءت فى هامش المخطوطه زياده غير مقروءه بمقدار سطر من جهة محو بعض الكلمات و يلاحظ فى نهايتها علامه التصحيح « صح ».

لكونه فردا من المفهوم بحكم الشارع، أو حكم بفساد بعض ما عندهم، فإنه أيضا ليس تصرفا فى وضع اللفظ، بل إنما هو إخراج لبعض المصاديق عن كونه مصداقا للمفهوم بحكمه.

و اما مع ملاحظه تصرف الشارع، فمرجع النزاع حينئذ إلى أن الموضوع عند الشارع - على ثبوت الحقيقه الشرعيه فيها، أو المجاز

الشائع عنده بناء على عدم ثبوتها- هل هو ما حكم بصحته و بترتيب الأثر عليه أو للأعم فافهم.

و أما المقام: فهو فى تحقيق المرام

، فنقول: الظاهر اختصاص وضع تلك الألفاظ لغه و عرفا أو شرعا- على ثبوت الحقيقه الشرعيه- بالصحيحه، و كذا اختصاص غلبه استعمال الشارع لها فيها على عدم ثبوتها، لجريان كثير من الوجوه المتقدمه فى المسأله السابقه هنا.

أما التبادر، و صحه السلب عن الفاسده فمطلقا، و أما دليل الحكمه و الاستقراء، فهما يقتضيان وضعها للصحيحه لغه و عرفا و شرعا- على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه- و أما مع عدمها فلا.

و كيف كان، فيكفى تبادر الصحيحه عند المتشرعه و غيرهم، فهو يكشف عن وضعها لها عرفا و لغه، و لو بضميمه أصاله عدم النقل.

و أما احتمال ثبوت الحقيقه الشرعيه فى تلك الألفاظ، فهو مما يكاد أن يقطع بعدمه، فإنها على فرض ثبوتها، فالذى وضعت تلك الألفاظ بإزائه، أما ما هو الموضوع له لتلك عند العرف و اللغه أو غيره بتغيير و تصرف من الشارع فيها.

فإن كان الأول فيلغى الوضع لو كان ثبوته بطريق التعيين، إذ الغرض منه حصول اختصاص بين اللفظ و المعنى بحيث متى أطلق فهم منه المعنى بنفسه، و هو حاصل بوضع العرف أو اللغه، و لو كان ثبوته بطريق التعيين الناشئ عن غلبه الاستعمالات المجازيه، فلا-ريب أنه لا- يكون إلا- بأن استعمل الشارع تلك الألفاظ مجازا كثيرا إلى حد يوجب الاختصاص، التالى باطل، بدهاه أن الشارع تابع للعرف فى استعماله الألفاظ اللغويه و العرفيه، و المفروض أن تلك المعانى معان حقيقه لتلك الألفاظ، فيكون استعمال الشارع لها فيها أيضا حقيقيا، فإنه حينئذ كواحد من العرف، مع أنه لا يعقل المجازيه هنا، فإنه لا بد فيها من ثبوت

ص: ٤٢٥

وضع للفظ فى غير المعنى المستعمل فيه مجازا و تبعيه المتكلم للوضع المذكور، ثم ملاحظه علاقته بين ما وضع له و بين هذا المعنى، و لا ريب انه لم يثبت لتلك الألفاظ وضع لمعنى آخر غير تلك المعانى، لا من اللغه و لا من الشارع، بل وضعه منحصر فى تلك المعانى، فلا يكون هنا معنيان: أحدهما، الموضوع له و الآخر غيره حتى يستعمل اللفظ فى الآخر بملاحظه علاقته.

هذا، مع أنه يلزم على هذا اتحاد المنقول منه و المنقول إليه و هو محال، لأن الشرط فى النقل هجر اللفظ من المنقول منه، و هذا لا يمكن مع اتحاد المعنى، لاستلزامه التناقض، فإنه إن كان تلك الاستعمالات توجب هجر اللفظ من هذا المعنى، فكيف يعقل معه كونها موجبا لحصول الاختصاص أيضا، مع أنه لا معنى لكون غلبه الاستعمال موجبا للهجر.

و أما إن كان الثانى: فهو مبني على كون معانى تلك الألفاظ من الماهيات المخترعه عند الشارع، و الظاهر أنه خلاف الإجماع و إن كان يوهمه عباره الشَّهيد الأوّل (قدس سره) فى القواعد(١).

و كيف كان، فالظاهر بل المقطوع عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه فى تلك الألفاظ بوجه، بل القدر الثابت بشهاده أمارات الوضع

وضعها للصحيحه عرفا و لغه، و مع ثبوت ذلك يكفى فى رد احتمال ثبوت الحقيقه الشرعيه أصاله عدم النقل مع عدم قيام دليل قاطع بعد التنزل عن دعوى الظهور، أو القطع بعدم ثبوتها.

و من هنا ظهر ضعف احتمال أن يكون النزاع على عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه فى تلك الألفاظ فى المجاز الشائع عند الشارع، لما عرفت من أن المجازيه متوقفه على تصرف الشارع فى تلك المعانى و جعلها غير ما كانت عليه بحسب اللغه و العرف، و إلا لم يعقل المجازيه فى تلك المعانى مع بقائها بحالها، لاتحاد المعنى الموضوع له و المجازى، و هو محال. و قد عرفت فساد كونها من المخترعات عند الشارع أيضا، بل هى باقيه عنده على ما كانت عليه لغه و عرفا.

١- القواعد و الفوائد ١: ١٥٢، ١٥٣.

ص: ٤٢٦

و مما يكشف عن ذلك: إطباق علماء الإسلام طرا على جواز التمسك بإطلاق هذه الألفاظ إذا وقعت فى حيز الخطابات الشرعيه، مع أنه لو ثبت ماهيه مخترعه عنده فلا بد من حمل اللفظ عليه سواء كان موضوعا بإزائها، أو لا، فإن الظاهر من اختراعه و تصرفه فى تلك المعانى إعراضه عن إرادته ما هو عند العرف و اللغه، فيكون قرينه صارفه عن المعنى اللغوى أو العرفى، فحينئذ يحمل على أقرب المجازات و هو المجعول صحيحا، اللازم باطل الضروره، فالملزوم مثله.

نعم قد علم تصرف الشارع فى بعض مصاديق تلك المعانى اللغويه و العرفيه، بنهيه عن ترتيب الأثر عليه، لكنه لا يوجب التصرف فى أصل المعنى، كما لا يوجب تخطئه اللغه، و العرف فى شئون هذا المعنى معنى لذلك اللفظ، أو كون هذا الفرد المنهى عنه فردا، بل يوجب التصرف فى منشأ صدق المعنى الكلى على هذا الفرد، لما أشرنا إليه سابقا من أن تأثير تلك الأفعال الخارجيه التى هى جزئيات لمعانى تلك الألفاظ- المعبر عنها بالصحيحه- ليس من حيث كونها عللا عقليه، بل إنما هو بحسب الاعتبار، فلذا يختلف اتصافها بالصحة باعتبار المعترين و حكم الحكام، و يختلف بذلك صدق المفاهيم الكليه عليها، فإذا فرضنا أن فردا من البيع مثلا كان الناس قبل عثورهم على الشرع أو تدينهم به ملتزمين بترتيب أثر النقل و الانتقال عليه، فلا ريب حينئذ فى صحه إطلاق البيع الموضوع للصحيح عليه حينئذ بهذا الاعتبار حقيقه، ثم لو فرض نهى الشارع عن ترتيب الأثر المذكور على هذا الفرد، فهو موجب لإخراج هذا الفرد عن المفهوم الكلى بحكم الشارع، حيث أن منشأ صدق صدقه انما هو [كونه] (١) من مقوله الحكم، فبنهى الشارع يزول هذا المنشأ عنه بالنظر إلى الشارع و إلى تابعيه، و أما بالنظر إلى العرف الغير التابعين، الملتزمين بترتيب الأثر عليه، فهو من مصداقه.

و كيف كان، فلفظ البيع و الصّٰلِح و غيرهما من العقود، و لفظ الطّٰلِق و غيره من ألفاظ الإيقاعات، نظير لفظ المال و الزوجه و الملك، فإن لفظى المال و الملك كما أنهما موضوعان لما يختص بالإنسان مع كونه مما يبذل الثمن بإزائه، و لا ريب أن الاختصاص المأخوذ فى مفهومهما ليس مما يقتضيه ذات المال، و لا مما

١- زياده يقتضيهما السياق.

يقتضيه السبب المنقل من الغير إلى الشخص بطريق العلية، بل إنما هو أمر اعتبارى من مقوله الحكم، يختلف باختلاف الحكام، فلذا يكون الخمر مثلاً مالا بالنسبة إلى الكفار المحللين له، وليس بمال عند المشرع، وكذلك الملك، ومثلها الزوج حيث أنه موضوع لمراه مختصه بالشخص، مع أن زوجات الكفار، المعقود عليهن بطريقتهم لسن بزوجات حقيقه عند الشارع، أعنى بملاحظه حكمه وان كان قد أمضى عملهم السابق إذا أسلموا، فلذا لو تزوج أحد من المشرعه زوجه بطريقه الكفار لا تكون زوجه له شرعاً، فيكون صدق المفاهيم المذكوره على الأفراد الخاصه، دائراً مدار الاعتبار، حيث أن القيد المأخوذ فيها، وهو الاختصاص أمر اعتبارى، فكلما يطلق تلك الألفاظ على بعض تلك الأفراد تبعاً للعرف، فلا بد من ثبوت الاختصاص فى ذلك البعض عرفاً، أو تبعاً للشارع، فلا بد من ثبوته فيه شرعاً، وإلا لكان الاستعمال فى غير ما وضع له اللفظ مع ان مفهوم المال لا يختلف باختلاف المستعملين و الموارد، وانما الاختلاف فى الأفراد و المصاديق، وكذلك لفظ البيع و ما بعده موضوع لما يفيد الأثر المجعول له، فإن استعمل فى هذا المفهوم من حيث هو مع قطع النظر عن خصوصيات الأفراد فلا ريب فى حقيقته و جواز إطلاقه، و أما إذا أريد [من] (١) إطلاقه بعض المصاديق، فهو لا يصدق عليه إلا بعد تحقق القيد المعبر فى المفهوم فيه أيضاً، وإلا لما صار مصداقاً له، لكن تحقق هذا القيد له لما لم يكن من آثار ذات العقد - مثلاً - بل من الأمور الجعليه، فحينئذ يدور صدق صدقه عليه مدار ملاحظه الجعل و الاعتبار، فإذا أراد إطلاقه عليه تبعاً للعرف الغير المشرعين فلا بد من إحراز التزامهم بترتيب الأثر عليه، ليكون هذا منشأ لصدق المفهوم عليه أو تبعاً للمشرعين أو الشرع، فلا بد من إحرازه عندهم حتى يتحقق منشأ الصدق، و ذلك لا يوجب تفرقا و اختلافا فى وضع البيع، و فى مفهومه الذى وضع له.

و كيف كان، فالظاهر وضع ألفاظ العقود و الإيقاعات للصحيحه منها لغه و عرفاً، أعنى ما يترتب عليه الأثر المقصود المجعول بشهاده التبادر من جوهر تلك

١- زياده يقتضيها السياق.

الألفاظ و صحه سلبها عن الفاسده، و أن تصرف الشارع و شبهه عن بعض مصاديقها العرفيه لا يستلزم التصرف فى وضعها، و تغييراً فى معناها، حيث إنَّها موضوعه للمفاهيم الكليه، لا المصاديق، و تصرفه موجب [ل] خروج ما نهى عنه عن تلك المفاهيم بحكمه، فإطلاقها عليه مجاز بملاحظه حكم الشارع، و إلا فبملاحظه العرف إذا بنوا على ترتب الأثر عليه فحقيقه بلا شبهه، فلذا لا يلزم من تصرفه فى بعض الأفراد ثبوت الوضع الشرعى لها.

ثم إنه قد يستشكل فى وضع تلك الألفاظ للصحيحه، بأن مقتضاه لزوم الإجمال فى تلك الألفاظ إذا وقعت فى حيز الخطابات، كما فى ألفاظ العبادات على القول بوضعها للصحيحه، فعلى هذا لا يجوز التمسك بإطلاقها، و لا يصح الرجوع إلى العرف فى تشخيص المصاديق المشكوك فى حالها، بل لا بد من التوقف و الرجوع فى تشخيص المصاديق إلى الأدله الشرعيه، اللازم باطل، ضروره عدم توقف أحد من علماء الإسلام فى صحه التمسك بإطلاق تلك الألفاظ و الرجوع إلى العرف فى تشخيص

و كيف كان فقد اتفق الكل على ذلك، و كان ذلك عندهم كالضروريات، فالملزوم مثله، لأن انتفاء اللازم يكشف عن انتفاء الملزوم، لعدم جواز التفكيك بينهما عقلا، فلذا اختار جماعه وضعها للأعم.

لكنه مدفوع، بأن لزوم الإجمال في ألفاظ العبادات على تقدير وضعها للصحيحه ليس من جهه وضعها لها من حيث وضعها لها، بل من جهه أن معانيها من الماهيات المخترعه من الشارع، لا- سبيل للعرف في معرفه و تشخيص الصحيحه منها بكنهها حتى يتشخص مفهومها، و يتمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شىء، بل لا يعقل الشك بعد تبين مفهومها، فإن مفاهيمها مساويه لما أمر الشارع به، و معلوم أن ما أمر به مشتمل على جميع الأجزاء و الشرائط، فالعلم بها يستلزم العلم بجميع الأمور المعتره، فلا يبقى شك فتأمل، و عدم جواز الرجوع في تشخيصها إلى العرف أيضا لذلك.

و كيف كان، فلما لم يكن تشخيصها بالعرف بحقائقها و كنهها، لعدم سبيل لهم إليها، فلا يجوز الرجوع إليهم لذلك و لا يجوز التمسك بإطلاق الألفاظ

ص: ٤٢٩

أيضا، فإنه لا- يكون إلا- بعد إحراز المفهوم، و صدقه على المشكوك، و المفروض عدم إمكان إحرازه بالعرف و إنما سبيله منحصر في الأدله الشرعيه، فإذا شك في اعتبار شىء فمعناه عدم تحصيل المفهوم من الأدله الشرعيه فهو موجب للشك في المفهوم، و صدقه على الفرد المشكوك.

نعم القدر المتيقن من مصاديقها معلوم، و هو لا يكفى فيما ذكر.

و لو قيل: إنا نعلم مفاهيم تلك الألفاظ بوجه من وجوهها، ككونها صحيحه أو مأمورا بها أو مقربه، و غير ذلك من الوجوه، و كذلك، العرف يعرفون ذلك، فلم لا يجوز التمسك بإطلاقها، و لا يجوز الرجوع إليهم في تشخيصها؟

قلنا: إن معرفتها بوجه من تلك الوجوه حقيقه في معنى الإجمال، فإنها عناوين منتزعه من المفهوم المجمل، حيث إنا نعلم أنه متصف بتلك الصفات، فلذا لا يكفى العلم في تشخيص مصاديقها، و صدقها عليها، بل معرفه المصاديق حينئذ أيضا متوقفه على الرجوع إلى الأدله الشرعيه.

هذا بخلاف ألفاظ المعاملات، فإنها لما كان وضعها لغويا أو عرفيا، و يكون معانيها مما يمكن تشخيصها بالعرف، كسائر الألفاظ اللغويه و العرفيه، فيجوز الرجوع إليهم في معرفتها، ثم التمسك بإطلاقها على نفى ما يحتمل اعتباره شرعا، فإن اعتبار الشارع أمرا في مفاهيمها في مقام الحكم، بأن يقيدها حينئذ باعتبار بعض الأفراد لا يوجب التصرف في وضعها كما عرفت، و لا يمنع عن صدقها على مصاديقها العرفيه، بل يوجب تقييدها و تخصيصها في الحكم المذى حكم به عليها، من الحل أو الحرمة، و إخراج بعض المصاديق عن ذلك الحكم، فلا يكون الشك في اعتبار شىء شرعا منشأ للشك في تلك المفاهيم، أو في صدقها على بعض المصاديق العرفيه (١)، فيكون حال تلك الألفاظ إذا وقعت في حيز الأحكام الشرعيه حال سائر الألفاظ اللغويه و العرفيه في

عدم كون الشك في اعتبار أمر زائد منشأ للشك في المفهوم، أو في صدقه على بعض المصاديق العرفيه، كلفظ الغسل مثلا حيث انه موضوع لغه و عرفا.

١- نعم لو شك في اعتبار شىء عرفا في صحه بعض المصاديق فهو موجب للشك في المفهوم، لكن الإشكال من جهة الشك في اعتبار شىء شرعا. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٤٣٠

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحه

في تقسيم اللفظ باعتبار المعنى الموضوع له ٣

في تقسيم اللفظ إلى الحقيقيه و المجاز و تعريفهما ٩

في أقسام الحقيقيه و المجاز و تحقيق الحال في الكنايه ١٣

في أحكام الحقيقيه و المجاز ١٨

في طرق معرفه الوضع ١٩

في حجيه قول الناقل للغه و عدمها ٢٠

في تقرير دليل الانسداد في حجيه قول الناقل للغه و رده ٢٣

في بيان مقتضى القاعده عند تعارض قول النقله ٢٦

في الأخذ بالمرجحات في باب تعارض قول النقله و عدمه ٣٠

في شرط حجيه قول أهل اللغه ٣٣

و من الطرق الشرعيه إلى معرفه اللغات قول العدل ٣٥

و من الطرق الشرعيه إلى معرفه اللغات خبر الواحد المصطلح ٣٦

و من الطرق العقليه إلى معرفه اللغات العقل و أصل العدم ٣٨

و من الطرق العقليه إلى معرفه الوضع الاستعمال المستمر ٤٤

فى بيان أدله الأقوال فى مسأله الاستعمال ٦٣

فى بيان الثمره بين الأقوال فى مسأله الاستعمال ٦٨

و من الطرق العقلية إلى معرفه اللغات صحه الاشتقاق ٦٩

فى التبادر ٧٠

ص: ٤٣١

الموضوع الصفحه

فى ان التبادر كما يكون علامه للحقيقه يكون علامه للمجاز ٧١

فى بيان الإشكالات الوارده على التبادر و أجوبتها ٧٣

تحقيق الحال فى المجاز المشهور ٧٩

فى بيان القول بالتفصيل فى المجاز المشهور ٨٢

فى تشخيص الحدود و اللوازم للمعنى المطابقى بالتبادر ٨٧

فى بيان أقسام التبادر الإطلاقى ٩٠

فى تشخيص التبادر الوضعى ٩٢

فى بيان صحه السلب و عدمها ٩٤

فى إشكال العضدى على صحه السلب بلزوم الدور ٩٥

فى توضيح مراد العضدى ٩٧

فى بيان كلمات الاعلام فى تقرير الدور ٩٩

فى بيان وجوه دفع الدور ١٠٥

فى بيان الإشكال على كون عدم صحه السلب علامه للحقيقه و الجواب عنه ١١٠

فى كون الاطراد و عدمه علامه للحقيقه و المجاز ١١٥

فى تعيين مورد الاطراد ١١٧

فى بيان الأقوال و الأدله فى علاميه الاطراد و عدمه ١٢٠

فى علاميه اختلاف الجمع ١٢٤

فى علاميه التزام التقييد ١٢٨

فى علاميه صحه التقسيم ١٣١

فى علاميه حسن الاستفهام ١٣٣

فى علائم الحقيقه و المجاز عند الشك فى المراد ١٣٤

فى بيان أصاله الحقيقه و أدله اعتبارها و النقاش فيها ١٣٥

التحقيق فى الاستدلال على اعتبار أصاله الحقيقه ١٤٠

فى أصاله عدم القرينه و بيان أدلتها و التحقيق فيها ١٤٥

فى ان اعتبار أصاله الحقيقه هل هو على الإطلاق أم لا ١٥٠

فى ان المجازات المحفوفه بالقرائن من الظواهر اللفظيه ١٥٢

فى التعارض بين الأصول اللفظيه ١٥٧

ص: ٤٣٢

الموضوع الصفحه

فى بيان الأقوال فى تعارض الأصول اللفظيه ١٦١

تحقيق الحال فى الأقوال ١٦٧

فى بيان المختار فى تعارض الأصول اللفظيه ١٧١

فى تنبيهات مسأله تعارض الأصول اللفظيه ١٧٢

فى تحقيق الحال فى رجحان الأحوال فى تعارض الأحوال ١٧٥

- فى دوران الأمر بين الاشتراك و النقل ١٧٥
- فى دوران الأمر بين الاشتراك و التخصيص ١٨٥
- فى دوران الأمر بين الاشتراك و المجاز ١٩٠
- فى دوران الأمر بين الاشتراك و الإضمار ١٩٠
- فى دوران الأمر بين النقل و غيره من التخصيص و التقييد و المجاز ١٩٤
- فى دوران الأمر بين النقل و الإضمار ١٩٧
- فى دوران الأمر بين التخصيص و المجاز ١٩٨
- فى دوران الأمر بين التخصيص الابتدائى و المجاز ٢٠٠
- فى دوران الأمر بين التخصيص و الإضمار ٢٠٢
- فى دوران الأمر بين المجاز و الإضمار ٢٠٤
- فى دوران الأمر بين الاشتراك و النسخ ٢٠٥
- فى بيان سائر صور الدورانات ٢٠٦
- فى اعتبار المرجحات و المزايا و تشخيص صغرياتها ٢١٠
- فى بيان مقتضى القاعده عند الدوران بين المرجح النوعى و الشخصى ٢١٦
- فى بيان الدوران بين حالات لم يتعرضها القوم ٢١٩
- فى تقسيم الحقيقه باعتبار الواضع ٢٢٣
- فى تقسيمات المجاز ٢٢٥
- فى ثبوت الحقيقه العرفيه ٢٢٩
- فى ذكر موارد وقع الاختلاف فى كونها حقائق عرفيه ٢٣١
- فى الحقيقه الشرعيه ٢٣٤

فى بيان معنى الشارع ٢٣٨

فى تحرير محل النزاع فى الحقيقه الشرعيه ٢٤١

ص: ٤٣٣

الموضوع الصفحه

فى بيان الثمره فى الحقيقه الشرعيه ٢٤٥

فى بيان الأقوال فى الحقيقه الشرعيه ٢٤٧

فى المشتق ٢٥٠

فى بيان مقدمات مبحث المشتق ٢٥١

فى بيان الأقوال فى المشتق ٢٥٩

فى بيان المختار فى المشتق و الاحتجاج عليه ٢٦٣

فى دفع الإشكالات الوارده على المختار ٢٦٥

فى تصوير إطلاق المشتق باعتبار حال النطق ٢٦٨

فى تصوير إطلاق المشتق باعتبار الماضى ٢٦٩

فى حجه القائلين بعدم اشتراط بقاء المبدأ مطلقا ٢٧٣

فى حجه مشترطى البقاء فى المشتق و حجه القائل بأنه حقيقه فى الماضى ٢٧٦

حجه القائل باعتبار البقاء فى المشتقات المأخوذه على سبيل اللزوم ٢٧٧

فى تنبيهات المشتق ٢٧٨

فى بيان الأقوال فى اعتبار الذات المبهمه فى المشتق ٢٩٤

فى بيان الوجوه على المختار ٢٩٥

فى بيان عدم تماميه بعض الوجوه المذكوره للمختار ٣٠٣

فى حجه القائل بدخول الذات المبهمه فى المشتق و القائل بالتفصيل ٣٠٧

فى بيان ملاحظه الثمره فى المشتق على بعض الأقوال ٣٠٩

فى بيان جريان النزاع فى المشتقات فى الجوامد أيضا ٣١٢

فى الصحيح و الأعم ٣١٤

فى تفسير الألفاظ المأخوذه فى عنوان مبحث الصحيح و الأعم ٣١٥

فى بيان أنحاء التصوير للقول الصحيحى ٣١٨

فى بيان أنحاء التصوير للقول الأعمى ٣٢٢

فى تأسيس الأصل فى مسأله الصحيح و الأعم و بيان الأقوال فيها ٣٢٧

فى بيان أدله المختار ٣٢٩

فى بيان أدله الأعميين و الجواب عنها ٣٣٦

فى بيان أدله القائلين بالتفصيل و الجواب عنها ٣٤٨

ص: ٤٣٤

الموضوع الصفحه

تحقيق حول استناد القول بالتفصيل إلى الشهيد (قدس سره) ٣٤٩

فى بيان الفرق و الثمره بين الصحيح و الأعم ٣٥١

فى بيان موانع التمسك بالإطلاق على الأعمى ٣٦٠

فى بيان ترتب الثمره على الأعمى و الجواب عنه ٣٦٦

فى بيان الأقوال و احتجاج كل بالتبادر و صحه السلب و عدمها ٣٨٩

فى بيان ما هو الحق من الأقوال و الاحتجاج بالوجوه المشتركه ٣٩٢

فى بيان الاحتجاج بالوجوه الخاصه للقول بالصحيح ٣٩٥

فى بيان الاحتجاج بالوجه الخاصه للقول بالأعم ٤٠٢

فى بيان الاحتجاج على القول بالتفصيل بين الاجزاء و الشرائط ٤١٣

فى الفرق بين الجزء و الشرط ٤١٤

فى ذكر الثمرات بين الجزء و الشرط ٤١٧

فى الفرق بين الاجزاء الواجبه و المستحبه ٤١٨

فى ان ألفاظ المعاملات هل هى موضوعه للصحيحه أو للأعم ٤٢١

فى بيان المختار و الاحتجاج عليه ٤٢٤

الجزء الثانى

اشاره

ص: ٢

ص: ٣

ص: ٤

ص: ٥

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ بِهِ ثَقَيْتِ

[فى دلاله الأمر على الوجوب]

فوائد:

الأولى

: لا ينبغى الإشكال فى إمكان استعمال صيغه الأمر فى القدر المشترك بين الوجوب و الندب- و هو الطلب المطلق مطلقا حقيقه بناء على وضعها له، أو مجازا بناء على وضعها لخصوص أحد الفردين، أو لكلّ منهما على سبيل الاشتراك- و لا فى إمكان إنشاء القدر المشترك وحده مجردا عن كلتا الخصوصيتين.

نعم ربّما يتوهم المنع من الأمرين من وجوه: بين مختصّ بأحدهما، و مشترك بينهما:

ص: ٦

أمّا الأوّل: فهو للثاني: و تقريره: أنّ القدر المشترك المذكور كسائر الكليات ما لم يتشخص يمتنع وجوده في الخارج، و تشخصه إنّما هو بإحدى الخصوصيتين المذكورتين على سبيل منع الخلوّ، لانحصار فردة فيهما، فيمتنع إيجاده بدون شىء منهما.

و أمّا الثاني: فالمتصوّر منه وجهان:

أحدهما- ما ذكره صاحب المعالم- فيما حكى عنه من حاشيته على قوله:

(لأنّ الاستعمال في القدر المشترك إن وقع فعلى غايه الندره و الشذوذ)- من علّه الندره و الشذوذ قال: (و ذلك لبعده وقوعه نظرا إلى 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 المجزّد عن القيدين إلّا- عند الغفله عن ملاحظه الترك، و هو في غايه الندره، بل لا يمكن حصوله في أوامر الشرع، ففرض استعماله في القدر المشترك غير معقول، فتأمّل (١). انتهى.

و لا- يخفى أنّه اعتراف بإمكان استعمال الأمر في القدر المشترك، و بإمكان إيجاده في الجملة، إلّا- أنه يلزمهما بالنسبه إلى الملتفت إلى الترك، و سيجىء الجواب عنه.

ثانيهما- أنّ الصيغه لم توضع لنفس القدر المشترك بعنوان الكليّه، بل إنّما هي آله لملا-حظه جزئياتها الحقيقيه و مرآه لها، و الموضوع له إنّما هي بعنوان عامّ، و لا ريب أنّه لا شىء من تلك الجزئيات إلّا و هو متقوم بإحدى الخصوصيتين بحيث لم يوجد بدون شىء منهما، فاستعمال الصيغه في كلّ واحد منهما لا يمكن إلّا مع إحدى الخصوصيتين، كما أنّ إيجاد شىء من تلك الجزئيات لا يمكن بدون

١- نقل هذه الحاشيه المحقّق الملا الميرزا الشيروانى [ره] ضمن حاشيته على المعالم: ٤٦، لكن مع اختلاف يسير في ألفاظها.

ص: ٧

إحداهما.

أقول: هذا على فرض تماميته لا ينهض على المنع من استعمال الصيغه في القدر المشترك مجازا. نعم ينهض على منع إمكان إيجاده بدون شىء من الخصوصيتين، إذ بعد فرض أنّه لا شىء من أفراده إلّا و هو متقوم بإحداهما و امتناع تحقّق شىء منها في الخارج بدون شىء منهما لذلك يمتنع إيجاد القدر المشترك بدون شىء منهما، ضروره توقّف حصوله على تشخصه و صيرورته فردا، و المفروض أنّه لا- فرد منه إلّا- و هو متقوم بإحداهما، و يمتنع وجوده بدون شىء منهما، فيمتنع حصول القدر المشترك بدون شىء منهما، ضروره توقّف ما يتوقّف على شىء متوقف على شىء آخر على ذلك الشىء الآخر.

و يمكن تقرير المنع على وجه يقتضى امتناع استعمال الصيغه في القدر المشترك مجازا أيضا بأن يقال: إنَّ القدر المشترك المذكور في المقام لم يعتبر في الوضع، أو الاستعمال مطلقا- حقيقه، أو مجازا- بعنوان الاستقلال في المفهوميه- كما هو الحال في مفاهيم أسماء الأجناس- بل إنَّما اعتبر بعنوان الآليه لتعرّف حال الموارد الشّخصيه، فهو إذن من المعاني الحرفيه التي لا يمكن تصوّرها في الذّهن و تعقلها إلاّ- بضميمه شىء من خصوصيات الموارد، و خصوصيته منحصره في إحدى الخصوصيتين المذكورتين، فلا يمكن استعمال الصيغه فيه بدون شىء منهما مطلقا، إذ إرادته معنى من اللفظ فرع تعقله و تصوّره قبل الإراده، و هو لا يعقل بدون شىء منهما.

و يظهر من ذلك عدم إمكان إيجاده بدون شىء منهما بتقريب ما مرّ بعد فرض انحصار فرده فيهما.

هذا غايه ما قيل أو يقال في وجه المنع.

لكن لا يخفى ضعف تلك الوجوه بأسرها على من له أدنى تأمل و تدبّر، فإنّ منشأها عدم الفرق بين إرادته المعنى في الضمير و إرادته من اللفظ، فإنّ

ص: ٨

امتناع انفكاك القدر المشترك عن إحدى الخصوصيتين المذكورتين إنّما هو بالنسبه إلى الأوّل، لكن لا مطلقا أيضا، بل بالنسبه إلى الملتفت إلى التّرك، و إلاّ فيمكن الانفكاك حينئذ بالنسبه إلى الغافل عنه، و أمّا الثاني فيمكن فيه التفكيك مطلقا، بأن يراد بالصيغه إفاده القدر المشترك وحده، فإنّ امتناع انفكاك شىء عن شىء في الذّهن لا يقضى بامتناع التعبير عن ذلك الشىء و إفادته باللفظ وحده، كما أنّ امتناع انفكاكه في الوجود الخارجى عن أمر لا يقضى بذلك بأن يعبر باللفظ عنه وحده.

ألا ترى أنّ الأجناس يمتنع تصوّرها في الذّهن بدون شىء من الفصول، و كذا الموجودات الخارجيه يمتنع وجودها في الخارج بدون شىء من الأعراض، مع أنه يمكن التعبير [عن ذلك] (١) و يصحّ إفاده كلّ من تينك بدون ما يلزمهما في الذّهن أو الخارج، كما في قولك: (جثنى بحيوان، أو جسم، أو رأيت رجلا) مريدا به إفاده الشخص الخارجى بعنوان كونه فردا من أفراد الرّجل مع أنّ الشخص لا يخلو في الخارج عن كونه بأحد الألوان من السواد و البياض و غيرهما، و عن كونه متحيّزا، و غير ذلك من العناوين الصادقه عليه، و كما في وضع أسماء الإشاره، حيث إنّها موضوعه للذوات الخارجيه بأحد عناوينها، و هو كونها ذكورا مشارا إليها، أو إناثا كذلك، و هكذا الحال في الضمائر و الموصولات، إذ الأولى موضوعه لها بعنوان كونها ذكورا أو إناثا، و حاكيه عنها من هذا الوجه، و الثانيه موضوعه لها بعنوان كونها متعينه بصلاتها.

و قد حكى عن المدقّق الشيروانى (٢) في وجه الأمر بالتأمل في الحاشيه المحكيه عن صاحب المعالم المتقدّمه ما ذكرنا، قال: و وجهه أنّه فرق بين إرادته

١- إضافه يقتضيها السياق.

٢- و هو المذكور في هوامش المعالم بتوقيع [ملا ميرزا].

المعنى فى الضمير و إرادته من اللفظ، و اللازم لغير الغافل هو الأول، و المعتبر فى الاستعمال هو الثانى، و هو غير لازم من البيان المذكور، و الاشتباه إنّما نشأ من الخلط بين الأمرين (١). انتهى.

و كيف كان، فبهذا ظهر دفع غير الوجه الأول من جهة دعوى امتناع الاستعمال فى القدر المشترك، حيث إنّ مبنى ما ذكره صاحب المعالم - قدس سرّه - إنّما هو امتناع الانفكاك فى الذهن، و مبنى الوجه الثانى إنّما هو امتناعه فى الخارج، و قد ظهر أنّه لا يقضى شىء منهما بالامتناع، و أنّه يجوز إفاده القدر المشترك وحده بالصيغه، غايه الأمر أنّه إذا تعلّق الغرض بإفاده إحدى الخصوصيّتين أيضا - بأن يكون غرض الأمر الطلب على وجه الوجوب أو الندب، لا القدر المشترك وحده - يفيد الخصوصيه بقرينه خارجيه من لفظ آخر أو غير اللفظ، فيكون إفاده الطلب الخاصّ بدالين، فكذا لو سلمنا امتناع إيجاد القدر المشترك وحده، إذ غايه الأمر حينئذ أنّه يوجد الطلب الشخصى المتفصل بإحدى الخصوصيّتين بلفظين، إذ لا يلزم من ذلك امتناع إيجادهما.

و أمّا الجواب عمّا قرّنا من وجه المنع.

فأولا - بأنّه خلط بين المقامين فإنّ عدم الانفكاك فى النفس غير إرادته الملزوم وحده من اللفظ، و قد عرفت منع الملازمه بينهما، غايه الأمر أنّه يفاد الخصوصيه من دالّ آخر، كما يفاد خصوصيه الابتداء بذكر البصره، و خصوصيه الانتهاء بذكر الكوفه فى قولك: (سرت من البصره إلى الكوفه)، و لو لزم إفاده المراد بجميع خصوصياته من لفظ واحد لزم التجوّز فى جميع موارد إطلاق ألفاظ الكلّى الموضوعه للكليّات على أفرادها، و فساد التالى غنى عن البيان.

١- المعالم: هامش الصفحه: ٤٦، و المذكور أعلاه مضمون الحاشيه المومى إليها.

و ثانيا - بأنّ اللازم فى مقام إرادته معنى من لفظ إنّما هو تصوّر ذلك المعنى بوجهه، فيكفى فى إرادته الطلب المطلق من الصيغه تصوّره بوجه الآليه، و لا - ريب أنّ تصوّره على هذا الوجه لا - يتوقّف على تصوّر خصوص ما يقصد كونه آله لتعرّف حاله، بل يكفي تصوّر متعلّقه بوجه ما، فلنوضّح ذلك بقياس ما نحن فيه بالحروف، فنقول:

إنّ كلمه (من) مثلا موضوعه للابتداء على وجه الآليه، و هو ما يعبر عنه بالفارسيه ب (از)، و كذا كلمه (إلى) موضوعه للانتهاء كذلك، و هو ما يعبر عنه بالفارسيه ب (تا)، و كلمه (فى) موضوعه للظرفيه كذلك، و هو ما يعبر عنه بالفارسيه ب (در) كما أنّ لفظ (الابتداء و الانتهاء و الظرف) موضوعه للمعانى الاسميه، و هى ما يعبر عنها ب (نخستين و سامان و آغاز و انجام) - على اختلاف موارد الاستعمال - و جاء، فإذا أردت استعمال تلك الحروف، فهل تستعملها فى أزيد من معنى (أز، و تا، و در)؟ و إنّما تفيد خصوصيه متعلقاتها بذكر الألفاظ الدالّه على تلك المتعلقات من البصره و الكوفه و الدار فى قولك: سرت من البصره إلى الكوفه أو رأيت زيدا فى الدار.

و أيضا لا ريب أنه قد يتفق أنه قد يستعمل الشخص تلك الحروف مع عدم تعيين شىء من خصوصيات متعلقاتها بعد، كما تقول: (اضرب زيدا فى السوق) مع عدم تصوّر السوق و تعيينه عند ذكر (فى)، و إنما تصوّره و تعيينه بعده فتذكر السوق، فهل يلتزم أحد بأنّ (فى) فى هذه الصورة مهملة لم يرد بها المعنى؟! فإذا عرفت ذلك فقس عليه ما نحن فيه، فإنّ الصيغى موضوعه للطلب على وجه الآليه، و هو ما يعبر عنه بالفارسيه ب (بكن) كما أنّ لفظ الطلب موضوع للمعنى الاسمى المعبر عنه بالفارسيه ب (خواستن)، و لا ريب فى إمكان استعمال الصيغى فى هذا المعنى وحده، غايه الأمر أنّه يفاد خصوصيته من الخارج

ص: ١١

لو تعلّق الغرض بإفادتها أيضا، أو قلنا بامتناع وجوده بدونها.

هذا، ثمّ إنّه (١) بما حقّقنا- من إمكان إيجاد الخصوصية بالصيغى و بأمر آخر دالّ على الخصوصية لو لم يمكن تحقق القدر المشترك بدونها- ظهر ضعف ما أورد بعض المحقّقين من المتأخّرين (٢) على المدقّق المتقدّم (٣): ب (أنّ المنشئ إنما ينشئ الطلب الخاصّ الواقع منه بالصيغى الخاصّه، فإنشاء الوجوب أو الندب إنّما يكون بالصيغى المذكوره، إذ مجرد الإراده النفسية لا يقضى بإنشاء المعنى فى الخارج، كيف؟! و من البين أنّ الطالب للشىء إنّما يوقع طلبه (٤) على أحد الوجهين المذكورين، إلّا أن يكون غافلا- حسب ما قرّره- يعنى صاحب المعالم- فالطلب (٥) الخاصّ مراد من اللفظ قطعا، فما ذكره فى الجواب غير مفيد فى المقام).

انتهى.

ثمّ إنّه أجب عن الإشكال: بما حاصله راجع إلى إرادته الخصوصية من باب إطلاق الكلّى على الفرد باستعمال الصيغى فى القدر المشترك و إرادته الخصوصية من الخارج.

وفيه: أنّ الصيغى لم توضع للطلب الكلّى، بل لجزئياته الحقيقيه، و هى الحصص الموجوده منه فى الخارج المتشخصه بخصوصيه الأمر و المأمور و المأمور به بطريق عموم الوضع و خصوص المعنى، كما اعترف به- قدّس سرّه- و اختاره

١- فى الأصل: إنّ ...

٢- و هو المحقّق التقى [ره] فى هدايه المسترشدين: ١٥٠، مع اختلاف يسير بين عبارته المتن و عبارته المصدر.

٣- و هو المحقّق الميرزا الشيروانى [ره] الموقع ب [ملا- ميرزا] فى حاشيه المعالم: ٤٦ عند قول صاحب المعالم [ره]: [لأنّ الاستعمال فى القدر المشترك إن وقع فعلى غايه الندره و الشذوذ].

٤- فى المصدر: [إنّما يوقع طلبه غالبا].

٥- فى المصدر: [حسبما قرّرناه فالطلب].

ص: ١٢

فالمستعمل فيه الصيغى إنّما هو حصّه شخصيه من حصصه الجزئيه، و لا ريب أنّ كلّ واحده من خصوصيتى المنع من الترك أو

الإذن فيه من الأحوال اللاحقه لكل واحد من الحصص المذكوره إلا أنّهما ليستا مما لا يمكن انفكاكه عن الحصص المذكوره بل يجوز إيجادها بدونهما، كما سيجيء بيانه، لا أنّهما من أفرادها حتى يطلق عليهما الصيغه بطريق إطلاق الكلّي على الفرد مع إفاده الخصوصية من الخارج.

و بالجمله: الموضوع له الصيغه إنّما هو كلّ واحد من الحصص الجزئيه الموجوده في الخارج من غير اعتبار شىء من أحوال تلك الحصص في مفهوم الصيغه، بل الموضوع له إنّما هي ذوات تلك الحصص مع قطع النظر عن ملاحظه شىء من أحوالها اللاحقه لها في الخارج في مقام الوضع، فحال الصيغه بالنسبه إلى تلك الأحوال نظير حال الأعلام الشخصيه بالنسبه إلى أحوال الذوات الخارجيه التي هي مسمياتها، فكما أنّه لا دخل لشىء من الأحوال هناك في مفهوم اللفظ - وإن كانت الحاله من الأحوال اللازمه للمسمّى ككونه متحيزا، فكيف بما لا يكون كذلك - فكذا الحال هنا، و كما أنّ زيدا - مثلا - لا يقال: إنّ كلى بالنسبه إلى أحواله، فكذلك لا يصحّ أن يقال: إنّ كلّ واحد من الحصص المذكوره كلى بالنسبه إلى حالاتها التي منها المنع من التّرك، أو الإذن فيه.

نعم يصحّ أن يقال: إنّ كلّ واحد من الحصص المذكوره مطلقه بالنسبه إلى أحوالها، كما يصحّ أن يقال: ذلك في الأعلام الشخصيه، فعلى هذا فلا بدّ أن يقرّر دفع الأشكال بأنّ الصيغه يطلق و يراد بها نفس الحصّه الشخصيه الموجوده بها في هذا الإطلاق التي هي معناها، و يراد الخصوصية اللاحقه لها من الخارج، كما عرفت بيانه، فيندفع الأشكال، فتأمل (1).

١- وجه التأمّل: أنّ مراده (قده) أيضا ذلك، إلا أنّه سمّاه بإطلاق الكلّي على الفرد، فيصير النزاع معه لفظيا. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٣

و كيف كان، فلو لا كون الصيغه من جهه المعنى مطلقه بالنسبه إلى خصوصيه الوجوب و التّدب لما صحّ تعلّقها في إطلاق واحد بأمر بعضها واجب، و بعضها مندوب، كقوله - مثلا -:- صلّ الظهر و نافلتها، إلا - بطريق استعمالها في معنيين، و اللازم باطل، فالملزوم مثله، مع أنّه لا شبهه في ورود الصيغه في خطابات الشارع على هذا النحو إلى حدّ لا يحصى فذلك يكشف عن أنّها مستعمله في تلك الإطلاقات في نفس الحصه الموجوده من الطلب في الإطلاق الخاصّ المجرده عن شىء من الخصوصيّتين، و إنّما استفيد كيفيه تعلّقها بكلّ واحد من الأمور من الخارج.

لا يقال: إنّ المتعلّق بالنافله في المثال المذكور ليس هذه الصيغه الملفوظه، بل هي المقدّره بقريته الواو.

لأنّنا نقول: إنّ مع أنّ و العطف لا يقتضى أزيد من التشريك بين المعطوف و المعطوف عليه إلا في الحكم المذكور، لا ينحصر المثال فيما ذكر، لورود ما ذكرنا بدون ذكر و العطف، و إطلاقه في العرف كثيرا كقولك: (زيد و عمر و أكرمهما) إذا كان الغرض وجوب إكرام زيد و استحباب إكرام عمرو، فإنّه بمنزله أكرمهما، فلا يتمشى - حينئذ - التوهّم المذكور.

و بهذا ظهر أنّه يصحّ إطلاق الصيغه و إرادته الطلب منها مع تعلّقها بأمر:

بعضها واجب، و بعضها مندوب، و بعضها يكون طلبه لمجرّد الإرشاد.

و ظهر- أيضا- إمكان إرادته الرخصه منها، مع تعلقها بأمور: بعضها واجب، و بعضها مندوب، و بعضها مباح، مع إفاده كيفيه تعلق الإذن بكل منها من الخارج.

ثمّ الجواب عن توهم امتناع إرادته القدر المشترك وحده- بتوهم امتناع

ص: ١٤

تحققه بدون الخصوصيتين لانحصار فردة فيهما:- أنك قد عرفت أنّ الممتنع هو تحقق إرادته شىء في نفس الشخص الملتفت إلى الترك، بدون الرضا بالترك، أو بعدمه مع إمكان تحققه بدونهما بالنسبه إلى الغافل عنه، كما اعترف به صاحب المعالم- قدس سرّه-، و أمّا الطلب فهو ليس من مقوله الإراده، بل من مقوله الأفعال (١)، فإنّه ليس إلاّ تحريك المأمور بآليه هذه الصيغه إلى المأمور به، و قد يتأكد هذا التحريك بحيث يفهم منه الحتم و الإلزام، فيكون وجوبا، و قد يقام القرينه على الإذن في الترك، فيكون ندبا، و قد يخلو عن كلا الأمرين بحيث ليس الموجود بالصيغه إلاّ مجرد التحريك من دون شىء من الأمرين.

و توهم أنّ قوام القدر المشترك إنّما هو بإحدى الخصوصيتين بحيث يمتنع تحققه في الخارج بدونهما.

مدفوع: بأنّ كلّ كلى يتحقق في الخارج بوجود فردة لا محاله، و إنّما الممتنع وجوده من غير وجود فرد أصلا، كما هو مبنى دليل المنع، و أفراد ذلك القدر المشترك فيما نحن فيه إنّما هي الحصص الموجوده منه في الخارج، المتشخصه بخصوصيات الأمرين و المأمورين و الأفعال المأمور بها.

و بعبارة أخرى: إنّها كلّ طلب خاصّ صادر من أمر كذلك إلى مأمور كذلك بالنسبه إلى فعل كذلك، فهو ما لم يتشخص بهذا التشخص يمتنع وجوده في الخارج، فالمقوم له إنّما هو التشخص من حيث الأمر و المأمور و المأمور به.

و أمّا تشخصه من حيث التأكيد و الضعف فليس من مقوماته، لجواز انفكاكه عنه في الخارج [كما إذا] (٢) كان أمر من غير الدلالة على الحتم، أو الإذن في الترك، و إن كان الظاهر عند الإطلاق هو الأول.

١- و بعبارة أخرى: إنّ إرادته لفظيه لا قلبيه. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ١٥

و كيف كان، فأفراد هذا القدر المشترك ليست منحصره في الوجوب و الندب، بل له فرد ثالث، و هو العارى عن اعتبار كلا الأمرين، و القدر المشترك إنّما يمتنع وجوده في الخارج بدون وجود شىء من أفراده أصلا لا بدون فرد خاصّ منه.

هذا، مع أنّك قد عرفت أنّ المراد بالقدر المشترك هنا ليس هو المفهوم العامّ، بل إنّما هو حصّه من حصص ذلك المفهوم المشخصه بخصوصيه الأمرين و المأمورين و الأفعال المأمور بها، و عرفت أنّ الوجوب و الندب- أعني فصلهما، و هو الحتم و الإلزام، أو الإذن في الترك- من أحوال تلك الحصص، لا من أفرادها، فيعكس الأمر، فإنّ وجود عوارض الشىء يتوقف على

وجود ذلك الشيء المعروض بحيث يمتنع تحقق العارض بدونه، وأما نفس المعروض فلا يتوقف وجوده على وجود العارض أصلاً.

نعم لو كان العارض و المعروض متساويين في الصِّدق يمتنع انفكاك المعروض عنه في الخارج، و هو غير التوقُّف و كونه متقوِّماً به، و ما نحن فيه ليس كذلك- أيضاً- لكون المعروض- و هو كلُّ حصه من حصص الطلب- أعمّ من العارض في الصِّدق لجواز تحقُّقها بدون كلا الأمرين، فثبت إمكان تحقُّق الطلب بدون أحد الأمرين، فتدبّر.

ص: ١٦

الثانيه:

الثانيه(١):

عدّوا من معاني صيغه الأمر الإرشاد، و من المعلوم أنّه قد يقع بطريق الحتم، و قد يقع على غير وجه الحتم.

و كيف كان فهل هو من مقوله الإخبار- أعنى الإخبار بأنّ الأمر الفلاني الّذى أرشد إليه بالصيغه فيه المصلحه، فيكون قول الطبيب للمريض: اشرب السقمونيا بمنزله قوله: السقمونيا نافع و مصلح- أو أنّه من مقوله الإنشاء؟

و على الثانى- فهل هو من مقوله الإيقاع، أو الطلب؟

و على ثانيهما- فهل هو مغاير للوجوب و مباين له بحسب الحقيقة فيما إذا كان بطريق الحتم، و للندب كذلك إذا لم يكن بطريق الحتم و الإلزام، أو أنّه متّحد فى الصورة الأولى للأوّل، بحسب الحقيقة، و فى الثانيه للثانى كذلك، و إنّما يغايرهما بالأمر الخارجيه، و يكون هو و الوجوب و الندب من الأفراد المتماثله المتّحده بحسب الحقيقة، المختلفه بالخصوصيات الخارجيه كأفراد إنسان و فرس و غير ذلك و أصنافها؟

الظاهر الأخير، أعنى كونه طلباً و متّحداً [مع] الوجوب(٢) و الندب فى الحقيقة.

أمّا الأوّل: فلظهور أنّك إذا سئلت عن طريق بغداد- مثلاً- فقلت:

(اذهب من هذا الطريق) ليس قصدك الإخبار بهذا اللفظ عن قيام مصلحه

١- أى [الفائده الثانيه] كما فى هامش الأصل.

٢- فى الأصل: للوجوب.

ص: ١٧

الإيصال فى هذا الطريق، بل إنّما طلبت منه الذهاب من هذا الطريق، فإنّ المراد بقولك: (اذهب) ليس إلّا ما يعبر عنه بالفارسيه

ب (برو) و ليس هذا إلا طلبا.

نعم لَمَّا علم أنّ هذا الطلب إنّما هو من جهة اقتضاء المصلحة- أى مصلحة المأمور به- فيفهم أنّ الأمر المرشد إليه مَمَّا فيه المصلحة لذلك، نظير الأوامر الشرعيه الوجوبيه أو الندبيه، حيث إنّ لا- ريب أنّ المراد بها الطلب لا- غير، لكننا لما علمنا من الخارج أنّه لا- يأمر إلا- عن مصلحة كامنه فى المأمور به، فنعلم أنّ هناك مصالح، فكما أنّ ذلك الانفهام (1) لا- يوجب كون الأوامر المذكوره إخبارات فكذلك الكلام فيما نحن فيه.

و أيضا لا- يتوقّف تحقّق الطلب على ثبوت اقتضاء فى نفس الطالب بالنسبه إلى الفعل المطلوب، إذ ليس حقيقه الطلب إلاّ حمل المأمور على المأمور به، إلاّ أن منشأه قد يكون الاقتضاء فى نفس الأمر، فيكون لخصوصيه الأمر مدخليه فى الأمر، فيكون حينئذ وجوبا أو ندبا، و قد يكون مجرّد مصلحة الشىء المأمور به من دون اقتضاء له، بحيث يمكن اجتماعه مع بغضه إلى وقوع الفعل فى الخارج، فيكون طلبه حينئذ من لسان المصلحة بحيث لا يدخل خصوصيه نفسه فى هذا الأمر، فيكون إرشادا.

١- ذكر علماء النحو و التصريف- كالزنجاني فى تصريفه و السعد فى شرحه على ما جاء فى (تدريج الأدانى إلى قراءه شرح السعد على تصريف الزنجاني: ٢٩)، و ابن الحاجب فى شافيته، و الرضى (ره) فى شرحها ١- ١٠٨-: أنّ (انفعل) مطاوع (فعل)، و لا- يبنى إلا- من فعل فيه علاج- أى إيجاد الفعل بالجوارح الظاهره- و تأثير- أى إيجاد الأثر الظاهر للحواس الظاهره كالقطع- مثل: قطعته فانقطع و كسرتة فانكسر، و عليه فلا يقال: انكرم و انعلم و انفهم و انعدم، إذ لا علاج فى الجميع و لا تأثير. قال ابن الحاجب فى شافيته، (و من ثم قيل: انعدم خطأ). و مع هذا فقد تسامح علماؤنا (رض) فى هذا البناء، عنايه منهم بإيصال المقصود من أقرب طريق.

ص: ١٨

و بعبارة أخرى: إنّ المرشد ينزل نفسه منزله عقل المسترشد، و لَمَّا كان عقله (1)- إذا علم بمصلحه للمسترشد- يحزّكه نحو الفعل، فيحزّكه المرشد حينئذ نحوه لذلك، أى لعلمه بالمصلحة، هذا بخلاف الحال فى الوجوب و الندب، فإنّ الطالب فيهما إنّما يطلب الفعل من قبل نفسه لا غير، و هذا هو الوجه فى إمكان اجتماع الإرشاد مع البغض بوقوع الفعل فى الخارج.

و بهذا ظهر دفع ما اختاره بعض المحقّقين من المتأخّرين من كون الإرشاد من مقوله الإخبار محتجّا: بأنّ الظاهر أنّ المقصود من الإرشاد هو بيان المصلحة المترتبه من دون حصول اقتضاء هناك على سبيل الحقيقه، فهو إبراز للمصلحة المترتبه على الفعل بصوره الاقتضاء، ثمّ استشهد باجتماعه مع البغض إلى وقوع الفعل فى الخارج (2).

و توضيح الاندفاع: أنّك قد عرفت أنّ المقصود باللفظ ليس إلاّ الطلب لا غير، و إن كان الغرض تعلق بيان المصلحة، و هذا لا يستلزم استعمال الصيغه فى الإخبار، بل غايه الأمر أن يكون هذا الإطلاق من مقوله الكنايه- مثلا- بأن يراد من اللفظ الطلب للانتقال من الطلب إلى المصلحة، فلا- منافاه إذن بين إرادته الطلب من الصيغه و بين أن يكون الغرض بيان المصلحة، لإمكان حصوله تبعا على هذا النحو، فلا- يصلح جعل ثبوت الثانى دليلا- على انتفاء الأول، و عرفت- أيضا- أنّ حقيقه الطلب ليس إلاّ تحريك الشخص نحو الفعل بآليّه اللفظ، و أنّ هذا لا يتوقّف حصوله على كون الصيغه صادرة من اقتضاء نفس الطالب، بل

١- لا يخفى أنّ أمر العقل أيضا إرشادي كأمر الشخص المرشد، فالأولى أن يجعل المناط في الإرشاد كون الطلب مسببا عن شىء آخر غير الاقتضاء في نفس الطالب و شوقه إلى وقوع الفعل، بخلاف الوجوب و الندب، فإنهما من اقتضاء نفس الطالب، و سيجىء لذلك مزيد توضيح، فانتظر. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- هدايه المسترشدين: ١٣٩- سطر ٣٠-٣٣.

ص: ١٩

قد يكون مسببا عنه، و قد يكون مسببا عن اقتضاء المصلحه عند العقل، فينزّل الطالب نفسه مقامه، فيطلب.

هذا، و بهذا ظهر أنّ الإرشاد ليس من مقوله الإيقاعات- أيضا- فإنها عبارته عن الألفاظ الموجدته لأثر غير حاصل قبلها، كالملكيه و الزوجيه و نحوهما، كما أنّ الطلب عبارته عن الحمل و التحريك بآليه اللفظ، و عرفت أنّه من الثانى لا الأول، مع أنّه لم يحتمله أحد.

و كيف كان، فلا- ينبغى الإشكال في كون الإرشاد من مقوله الطلب و حمل الغير على الفعل، إلّا- أنّ الفرق بينه و بين الطلب المتحقّق في الوجوب و الندب أنّ الطلب هناك من قبل نفس الأمر، بمعنى أنّه ينشئه من نفسه و من اقتضائه و ميله إلى وقوع الفعل، إمّا لمصلحه عائدته إليه نفسه، كما هو الغالب في الأوامر العرفيه، أو لمصلحه عائدته إلى المأمور، لكنّه مائل إلى وصول المأمور بتلك المصلحه، و يشاق إلى إيجاد المأمور- الفعل الذي يتضمّن تلك المصلحه- لذلك، و ذلك كما في كافه الأوامر الشرعيه.

و بالجملة: فالمناط في الوجوب و الندب إنّما هو كون الطالب طالبا للفعل من قبل نفسه لأجل اقتضاء نفسه و شوقها إلى وقوع الفعل من المكلف، سواء كان منشأ الشوق و الاقتضاء هو عود المصلحه إلى نفس الطالب، أو حبه و اشتياقه إلى وصول المأمور بتلك المصلحه، و هنا ليس كذلك، بمعنى أنّه يطلب و يحمل الغير على الفعل، لكن ذلك الحمل و التحريك ليس من قبل نفسه، بأن يدخل نفسه في هذا الطلب، بل هو إمّا من لسان المصلحه الكامنه في الفعل العائدته إلى المأمور، أو من جهه تباين بينهما، أى بين الأمر و المأمور، بأن تباينا على كون الطلب أماره على أمر، كأن قال الغير للأمر: إذا علمت بفكاهه حلوه من بين تلك الفواكه فمرنى بأكلها، أو إذا علمت بمجىء العدى هو عدوّ لى فمرنى بالاختفاء، أو إذا علمت بمجىء حبيب لى فمرنى بالاستقبال، و أمثال ذلك،

ص: ٢٠

فيطلب منه ما تباينا عليه، إلّا أنّ الغرض من هذا الطلب إنّما هو إعلام الغير بوقوع ما تباينا على كون الطلب أماره عليه، و هذا لا يوجب خروج الطلب عن كونه طلبا و تحريكا، بل تحريك حقيقه إلّا- أنّه ليس مسببا من اقتضاء نفس الأمر و ميله إلى وقوع المطلوب، بل قد يبغض وقوعه، لكنّه من كثره إنصافه و كمال رجوليته- مثلا- لا يقدم على خيانه من استشاره و استرشده، بل يحكم بما فيه المصلحه للمستشير مع كونه يبغض في النفس وصوله (١) بتلك المصلحه (٢).

و بعبارة أخرى فارسیه: فرق میانه ارشاد و مقابله از وجوب و ندب، این است که در ارشاد پای آمر در میان نیست اصلا، بمعنی اینکه از روی میل خود نمیخواهد و خصوصیت خود را دخلیت نمیدهد در این طلب، باینکه مقصودش از قولش که میگوید (بکن) این نیست که من میخواهم بکنی، بلکه غرضش واداشتن غیر است از روی مصلحتی که در فعل است از برای غیر، یا از روی تبانی که با هم کرده اند و از این جهت است نیز که فاعل مستحق ثواب نمیشود بفعل مأمور به، زیرا که استحقاق ثواب لازم امتثال است، یعنی فرمان برداری آمر، و مفروض است که این آمر از خود امری ندارد که اتیان باو امتثال او باشد، فلذا- ایضا- عقابی از این آمر بر تارک همچو امری نیست، و اما در وجوب و ندب پای خود آمر در میان است و فعل را از قبل نفس خود طلب میکند و از این جهت است که اتیان بمأمور به موجب استحقاق ثواب از او میشود، و تارک او در وجوب مستحق عقاب بجهت آنکه هر گاه اتیان کند، فرمان او را برده است و هر گاه ترک کند، نافرمانی او را کرده.

۱- فی الأصل: إلى وصوله.

۲- أي مع كونه- في نفسه- مبعضا للوصول إلى المطلوب مع ما فيه من المصلحة.

ص: ۲۱

من أنّ الفرق بينهما: هو أنّ الطلب في الوجوب و الندب لمصلحة أخرويه و في الإرشاد لمصلحة دنيويه، إذ لا-ريب أنّ أوامر الإطاعة كلّها إرشاديه، مع أنّها ليست إلّا للمصالح الأخرويه، و كذا أوامر بعض المندوبات إنّما هي لمصلحة دنيويه كالأمر بغسل الجمعة لحكمه إزاله الرائحة الكريهه، و كالأمر بالسواك لمنافع عديده دنيويه، مع أنّ الوجوب و الندب لا ينحصران في الأوامر الشرعيه، بل يجريان في العرفيه أيضا، إذ لا ريب أنّ بعضها- أيضا- وجوبی، و بعضها ندبی، و بعضها إرشادی، و لا ريب أنّ الوجوبيه و الندبيه منها ليست إلّا لمصالح دنيويه، فبطل الفرق المذكور.

و يتلوه في البطلان ما ربما يتوهم من أنّ الفرق أنّ الطلب في الوجوب و الندب إنّما هو لمصلحة عائده إلى الأمر، و في الإرشاد إنّما هو لمصلحة عائده إلى المأمور فإنّ الحال في الإرشاد و إن كان كذلك، إلّا أنّ الوجوب و الندب لا يلزمهما أن يكون الطلب فيهما لما ذكر، بل قد يكون لمصلحة راجعه إلى المأمور، كما إذا كان الأمر يحبّ وصولها إلى المأمور، فيأمره لذلك، مع أنّه لو بنى على ذلك لزم كون أوامر الشارع بأسرها إرشاديه، كما لا يخفى، و فساده أظهر من أن يذكر، فافهم.

هذا كلّه في إثبات أنّ مفاد الأوامر الإرشاديه هو الطلب لا غير.

و أما اتّحاده مع الوجوب و الندب بحسب الحقيقه فأوضح من أن يذكر، ضروره أنّه ليس حقيقتهما إلّا الطلب، فإنّ كونهما من اقتضاء نفس الأمر أمر خارج، لأنّه داع لهما، و داعي الشئ خارج عن حقيقه ذلك الشئ، فيكونان متّحدين مع الإرشاد بحسب الحقيقه- حيث إنّ حقيقته أيضا هو الطلب- و غايرين معه من حيث الدواعي الخارجيه.

ص: ۲۲

ثمّ إنّ هل يمكن اجتماع جهتي الإرشاد و التكليف في طلب واحد، أو لا؟

الحقّ التفصيل: بأنّه إن كان متعلّق ذلك الطلب أمراً واحداً يمتنع (1) الاجتماع لأدائه إلى التناقض في نفس الأمر، فإنّ حيثه الإرشاد- كما عرفت- إنّما هي أن لا- يدخل الأمر نفسه في ذلك الطلب، و لا يكون هو باقتضائه و ميله، و حيثه التكليف إنّما هي أن يدخل نفسه فيه، و يطلب من اقتضاء نفسه، فلا يعقل أن يكون طالبا لشيء واحد من هاتين الجهتين المتناقضتين، و إن كان أمورا متعدّده بحيث تعلّق بكلّ منها على سبيل الاستقلال، كما إذا تعلّق بعام، فيجوز الاجتماع حينئذ، لأنّ هذا الطلب الواحد إنّما ينحلّ حينئذ إلى طلبات متعدّده، كلّ واحد منها متعلّق بشيء من حيثه، لأنّه حينئذ أوجد طلبات متعدّده بالصيغه بإطلاق واحد، فهي موجودات بوجود واحد.

ثم إنّ بعد ما بنينا على اتّحاد حقيقه الإرشاد مع الوجوب و الندب، و أنّها ليس إلّا الطلب، فهل الصيغه إذا أطلقت مجرّده عن القرينه ظاهره في القدر المشترك بينها- و هو مطلق الطلب- أو في الإرشاد، أو في غير الإرشاد، أو مجمله؟

الحقّ هو الثالث، لكن هذا الظهور ليس مستندا إلى نفس اللفظ، فإنّه موضوع لمطلق الطلب، و يكون إطلاق اللفظ في كلّ من الإرشاد و غيره حقيقه لذلك، بل مستند إلى حال الطالب، فإنّ الظاهر من حاله أنّه إنّما يطلب من اقتضاء نفسه، و هذا الظهور ليس مستنده الغلبه، لأنّ لو فرضنا انه لم يخلق بعد إلّا واحد- و لم يطلب هذا بعد، فأمر حينئذ بشيء و كان هذا الطلب أوّل طلب صادر منه- يظهر من حاله ذلك، نعم الغلبه أيضا موجوده فهي مؤكّده للظهور

١- في الأصل: فيمتنع ...

ص: ٢٣

المذكور.

و يؤيد الأخذ بهذا الظهور أصاله عدم تنزيل الطالب نفسه منزله الغير، كما هو الحال في الطلب الإرشادي، فإنّ طلبه من اقتضاء ما متيقّن على التقديرين، إلّا أنّه على تقدير الإرشاد يحتاج إلى التنزيل (1) المذكور أيضا، و هو أمر زائد مشكوك الحدوث، فيبنى على عدمه (2).

و يعين الحمل- أي حمل الصيغه على الطلب الناشئ من اقتضاء نفس الطالب- بناء العقلاء طرّا عليه، فإنّ بناءهم على أنّه إذا أمر مولى عبده بشيء من غير قرينه على أنّ هذا الطلب من قبل نفسه، فيجعلون هذا حجّجه على العبد و مصحّحا لعقابه لو خالفه معتذرا: بأنّي احتملت أن يكون المولى قد طلب منّي على أنّه رأى صلاحى في هذا الفعل، فطلب من اقتضاء المصلحه لا من اقتضاء نفسه، و لا يسمعون منه هذا العذر، بل يذمّونه حينئذ، بل يسفّهونه و يجوّزون عقابه من المولى، و هو الحجّجه على تعيين الحمل المذكور.

نعم يبقى أنّ بناءهم هل هو من باب الأصل المذكور، أو من باب ظهور الحال، أو الغلبه؟ كلّ محتمل، و الأظهر الثانى.

و كيف كان، فتعيين منشأ عملهم ليس بمهمّ لنا، و إنّما الحجّجه عملهم، و هو ثابت، و ظهور الحال هنا نظير ظهور الحال فى سائر الأفعال القابله للنيابه، فإنّ

١- و حاصل التنزيل: أنه لما كان الشخص طالبا لرفع نفسه فمتى علم به طلبه، فهذا الشخص الأمر إرشادا ينزل نفسه منزله ذلك الشخص، فيطلب منه فعل ما فيه مصلحه له. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- اعلم أنّ كلّ ما ذكرنا في الأمر- بالنسبة إلى الإرشاد و الوجوب و الندب- جار في النهي أيضا بعينه بالنسبة إلى إرادته الإرشاد منه و الحرمة و الكراهه، فإنّ حقيقه النهي أيضا هو المنع لا- غير، و هو موجود في الإرشاد أيضا، فيتحد حقيقه مع الحرمة و الكراهه إلاّ أنّه أيضا كالأمر عند الإطلاق ظاهر في كون المنع من كراهه نفس الناهي و الحال في الموارد الدالّه على المنع نظير الحال في الدلاله على الطلب بعينها، فتدبّر. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٤

الظاهر فيها أيضا أنّها واقعه من قبل نفس الفاعل لا الغير، بل لو وقعت منه من غير التفات إلى أنّها منه أو من غيره تحمل على الأوّل و تتعيّن فيه، و هذا أيضا قد قامت الحجّج من العقلاء على العمل به.

ثمّ إنّّه يظهر الثمره فيما قلنا فيما إذا كان الطلب صالحا لوقوعه على الوجهين و محتملا لهما، فيخرج ما لم يكن صالحا أصلا- كأوامر الإطاعه، فإنّها لا تصلح إلاّ للإرشاد- و ما كان صالحا لكن المقام يكشف بقريته معيّنه لأحد الأمرين.

هذا كله في الطلب الصادر بصيغته الأمر.

و أمّا الصادر منه بمادّه الطلب مريدا بها الإنشاء، كأن يقول: (طلبت منك هذا) قاصدا به حمل المأمور و بعثه نحو الفعل، لا الإخبار عن كونه طالبا قبل، فلا خلاف في كونه ظاهرا في كونه من اقتضاء نفسه لظهور المادّه في ذلك بلا خلاف.

الثالثه

(١): الألفاظ الدالّه على الطلب- كمادّه الأمر و الإراده و الطلب إذا أريد بها الطلب الإنشائيّ، أعنى البعث و التحريك لا الإخبار، و صيغته الأمر، و كذا الجمل الإخباريه المراد بها الطلب- ظاهره في الوجوب، أعنى الطلب الحتميّ الّمدى يلزمه المنع من الترك عند الإطلاق، سواء كان دلالتها على الطلب مجازا بمعونه القرينه- أي القرينه المفيده لإرادته الطلب من اللفظ المقرون بها، مع عدم قرينه على أنّ المراد أيّ فرد منه كما في غير صيغته الأمر من الموادّ المذكوره (٢)، و الجمل الإخباريه إذا استعملت في الطلب الإنشائيّ بمعونه القرينه

١- أي [الفائده الثالثه] على ما في هامش الأصل.

٢- قولنا: (من الموادّ المذكوره): اعلم أنّ التجوّز فيها إنّما هو في الهيئه لا المادّه- كما سيجيء بيانه كما في الجمل الإخباريه من غير تلك الموادّ أيضا، و هذا إذا أريد بها إيقاع الطلب فعلا، و أمّا إذا أريد الإخبار عنه فلا تجوّز فيها أصلا. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٥

مع إطلاقها من جهة أنه أى فرد منه- أو حقيقه كما فى الصيغه على المختار من أنها لا تفيد بنفسها إلا الطلب المطلق الصالح لتقيده بأحد الأمرين من الوجوب و الندب، و أنّ استفاده خصوصيه أحدهما إنما هو من الخارج عن الصيغه- و لو كان هو الانصراف- بل يجرى الظهور المذكور فى المواد المذكوره على تقدير استعمالها فى الإخبار أيضا، فإنّ الفرق حينئذ بينها و بين الصيغه: أنّها استعملت حينئذ فى الإخبار عن البعث و التحريك المتحقق بها فعلا، فهى ظاهره عند الإطلاق فى الطلب و التحريك الفعلى الحتمى، و تلك ظاهره عند الإطلاق فى الإخبار عن البعث و التحريك الحتمى، و إرادته الطلب منها على هذا الوجه- أى بعنوان الإخبار- على وجه الحقيقه، فإنّ تلك المواد ظاهره فى الطلب و حقيقه فيه، إلا- أنّها إذا حوّلت إلى هيئه الماضى و المضارع لا تفيد فعليه الطلب، و إنما تفيد الإخبار عنه، فيكون حقيقه حينئذ من جهة المادّه و الهيئه، فإنّ هيئه الماضى و المضارع لإفاده الإخبار، و قد استعملت فيه، و المفروض حقيقه المادّه أيضا فى الطلب، فيكون الإخبار بها عن الطلب حينئذ حقيقه مطلقا.

نعم، إذا أريد بها فعليه الطلب فى ضمن إحدى الهيئتين، فهذا يوجب التجوّز فى الهيئه فقط، كما يلزم ذلك، أعنى التجوّز فى الهيئه فى الجمل الإخباريه التى ليست موادّها ظاهره فى الطلب.

و كيف كان، فعلى هذا، فالأحسن أن يقزّر المقال: بأنّ الألفاظ الدالّه على الطلب مطلقا- سواء كانت دالّه عليه على نحو الإنشاء و الإيقاع بها حال الإطلاق كما فى صيغه الأمر و الجمل الإخباريه المراد بها إنشاء الطلب، و كما فى المواد المذكوره إذا تجرّدت عن المعنى الإخبارى و أريد بها الإنشاء و الإيقاع،

ص: ٢٦

سواء كانت بصيغه الماضى، كقولك: (أردت، و طلبت، و أمرت) أو بصيغه المضارع، كقولك: (أمر، أو أطلب، أو أريد)، أو بصيغه اسمى الفاعل و المفعول، كقولك:

(أنا أمر بكذا، أو طالب كذا، أو يريد له، أو هذا مطلوب منك، أو مراد منك، أو أنت مأمور به)، أو على وجه الإخبار كما فى المواد المذكوره بالصيغ المذكوره إذا أريد بها الإخبار عن الطلب- ظاهره فى إرادته الوجوب إيقاعا أو إخبارا على حسب اختلافها فى الدلاله على الطلب، و هذا الظهور ممّا لا ينبغى الإشكال فيه جدّا، و هو متفق عليه بين القائلين بوضع صيغه الأمر لخصوص الوجوب و بين القائلين بوضعها للأعمّ، كما هو الظاهر.

نعم القائل باشتراكها بينهما لفظا لعلّه يمنع هذا الظهور، مع احتمال أن يلتزم به لإمكان ظهور اللفظ المشترك فى بعض الموارد فى أحد معانيه عند الإطلاق بواسطه بعض الأمور الخارجيه الموجهه للانصراف.

ثمّ إنّه لو قلنا بأنّ هذا الظهور مستند إلى نفس اللفظ- كما يدّعيه القائل بوضع الصيغه للوجوب فقط- فلا إشكال.

و إن قلنا: إنّه مستند إلى غيره من الأمور الموجهه للانصراف، و إنّ اللفظ بنفسه لا يفيد أزيد من الطلب المطلق، كما هو المختار إلاّ أنّه بواسطه بعض تلك الأمور يظهر فى إرادته القدر المشترك باعتبار هذا الفرد- أعنى الوجوب- أى إرادته مقيدا به، فيبقى تحقيق أنّ هذا الانصراف من أى أمر من الأمور الموجهه للانصراف، فنقول:

قد يقال: إنه بسبب الكمال، فإنَّ الطلب الحتميّ أكمل من غيره و أشد، كما في سائر الأعراض القويّه بالنسبه إلى ضعيفها.

و هذا ليس بجديد، لأنَّ المراد بالكمال هنا، إن كان ما يقابل النقصان في نوع الطلب و حقيقته، بمعنى أنّ الوجوب كامل من حيث حقيقه الطلب، بمعنى أنّه لا نقص فيه من تلك الجهه، بخلاف الندب، فإنّه ناقص من تلك الجهه.

ص: ٢٧

و أمّا الثاني: فلائنه على تقدير تسليم الصغرى نمنع استناد الظهور إلى مجرد الكمال بهذا المعنى بأن يكون هو نفسه منشأ له، بل هو حينئذ مستند إلى انحصار الفرد في الوجوب، بل هذا الترام بأنَّ حقيقه اللفظ ليس إلاّ الوجوب و انه عين مفهوم اللفظ، فلا معنى لجعل اللفظ مفيدا بنفسه للقدر المشترك إذ بعد فرض أنّ أحد الأمين ناقص فهو خارج عن فرديته لذلك، فحينئذ فلا اشتراك في المفهوم، بل هو عين الفرد الآخر.

و إن كان المراد به الكمال الإضافي، بمعنى الأكملية في نوع الطلب و حقيقته، كما هو الظاهر، فيكون المراد أنّ الوجوب أكمل من الندب من حيث تحقّق القدر المشترك في ضمنه، و يكون حاله حال الأعراض القويّه.

ففيه منع الكبرى: فإنَّ الكمال بهذا المعنى لا يوجب بنفسه الانصراف جدًّا، و انصراف أسماء الأعراض إلى قويها ممنوع.

نعم لو بلغ الكمال إلى حدّ بحيث يصير غير الكامل في جنبه بمنزله المعدوم - بحيث كأنَّ الكلّي منحصر فيه - فلا يضايق حينئذ الانصراف، لكن ليس هذا الانصراف ناشئا عن هذا الكمال ابتداء و بلا- واسطه، بل إنّما هو ناشئ عن مقهوريه هذا للفرد الكامل (١) في الأنظار بسبب الكمال.

و لو كان مراد القائل هذا فيتوجّه عليه منع الصغرى في المقام، فإنَّ كون الوجوب بهذه المثابه من الكمال ممنوع، هذا.

و ربّما يتوهم: إلزام القائل المذكور بمقتضى ما اعترف به: من كون الوجوب أكمل و أشدّ من الندب كما في سائر الأعراض، على أنّ مقتضى ذلك حمل اللفظ على الندب و انصرافه إليه، لأنّه بعد فرض أنّهما فردان من الطلب، مع اشتمال أحدهما [على] مزيه (٢) زائده، فالأصل عدم اعتبار تلك المزيه، و الأصل

١- في الأصل: هذا الفرد الكامل ...

٢- في الأصل: لمزيه ..

ص: ٢٨

إطلاق اللفظ بالنسبه إليها، فيحكم بمقتضى إطلاق اللفظ على إرادته الندب، لأنّه نفس الصيغه من دون اعتبار شيء زائد.

لكنّه مدفوع: بأنّ كلاً- من الوجوب و الندب موجود بإيجاد واحد، فلا يلزم على تقدير الوجوب إيجاد آخر- و هو إيجاد قوه الطلب- حتى يكون هذا حادثا آخر، فيندفع بالأصل للشكّ في حدوثه، فيتعيّن به الفرد الآخر، و كذا لا يتعلّق في الوجوب إرادته

بالطلب و أخرى بتأكده، حتى يقال: القدر المتيقن إنما هو إرادة الطلب المطلق، و إرادته شىء آخر معه و تقيد به خلاف الأصل، فيندفع بالإطلاق، بل هنا إرادته واحده على كل حال إلا أن متعلقها على تقدير إرادته الوجوب مرتبه من الطلب، و عند إرادته الندب مرتبه أخرى أضعف من السابقه، و كل واحده من المرتبتين أمر بسيط لا جزء له فى القصد أصلا.

ثم إنهم ذكروا من أسباب انصراف المطلق: غلبه الإراده، و غلبه الوجود، فالأولى توجب ظهور تعيين القدر المشترك فى الفرد الذى أريد غالبا.

و بعبارة أخرى: إنها توجب ظهور كون القدر المشترك مرادا باعتبار هذا الفرد.

و الثانى توجب ظهور كونه مرادا باعتبار الأفراد الغالبه.

و نحن نقول: إن سببىه الأولى للانصراف مسلّمه حيث إنها توجب معهوديه ذلك الفرد من اللفظ، فىكون تلك المعهوديه المسببىه عنها قرينه على إرادته الفرد المذكور.

و أما الثانى ففيها تأمل، نظرا إلى أنه يشكل كونها بمجرد سببىه للانصراف، و لا يلزم منها أيضا معهوديه الأفراد الغالبه من اللفظ حتى تكون هى القرينه.

نعم لو بلغت الأفراد الغالبه فى الكثره و الشيعه إلى حيث صار غيرها من الأفراد لقلتها بالنسبه إليها بحيث كأنها لم تكن، و كأن فرد المطلق منحصر

ص: ٢٩

فى الأفراد الغالبه بأن تكون تلك الأفراد بحيث تملأ- العيون بحيث كأنها لا ترى من أفراد المطلق إلا إياها، فلا تضايق حينئذ كونها منشأ للانصراف.

ثم إن هاتين على تسليم كليتهما لا- يجرى شىء منهما فيما نحن فيه، لعدم ثبوت كون الوجوب غالب الإراده أو الوجود، بل يمكن دعواهما بالنسبه إلى الندب فى الأوامر الشرعيه.

ثم إنه- دام ظلّه- عدّ من أسباب الانصراف أمرين آخرين:

أحدهما: شدّه الحاجه إلى بعض الأفراد، فهى توجب انصراف المطلق إلى هذا البعض و لو لم يكن هناك غلبه إرادته أو وجود- بحيث لو فرض بدو الخلق و ابتداء تكلمهم- فهذه توجب هذا الانصراف جدّا.

و ثانيهما: كثره الحاجه إلى بعض الأفراد، فهى أيضا توجب انصرافه إلى هذا البعض من غير توقّف على غلبتى الإراده و الوجود بحيث توجه فى الفرض المذكور أيضا.

ثم إن هذين- أيضا- لا مساس لهما بما نحن فيه، فإن الوجوب ليس شديد الحاجه أو كثرها بالنسبه إلى الندب قطعا، فافهم.

قال دام ظلّه: على تقدير كون ظهور الأمر عند الإطلاق في الوجوب من جهة الانصراف فغايه ما يمكن أن يوجّه به أن يقال: إنّ حقيقه الوجوب إنّما هي الطلب الخالص عن شوب الرجوع، و حقيقه الندب إنّما هي الطلب المشوب بالرجوع و الإذن في الترك، إذ لا-ريب أنّ الإذن فيه بعد الطلب رجوع عن الطلب حقيقه، إذ ليس الطلب إلّا-البعث و الحمل، و هو ينافي الإذن، إذ معه لم يبق الطلب بحاله و إنما الباقي هو مجرد الميل إلى الفعل.

و توضيح ذلك أنّك إذا أمرت عبدك ندبا فقد قصدت من الصيغه بعته و حملة لا غير، فلذا يكون الصيغه مستعمله في معناها الحقيقي، لكن في قصدك

ص: ٣٠

أيضا مع القصد المذكور أن تأذن له في الترك أيضا، فيثول إلى أنّ قصدك أيضا الرجوع عن هذا الطلب و عدم إبقائه على حاله، فيكون هذا الطلب مشوبا بقصد الرجوع و الإذن، و فائده الطلب حينئذ تنبيهه على ميلك إلى الفعل المأمور به، فإنّ الطلب كاشف عنه جدّا، لكن لا يكون ارتفاعه مستلزما لارتفاعه قطعاً، فيكون حاصل الأمر الندبي بعد الإذن هو مجرد الميل إليه من دون تحريك.

و كيف كان فهنا أمران: الطلب و الإذن في الترك، و لا ريب أنّ الصيغه بنفسها لا تنهض على إفاده الثاني، بل لا بدّ في ذلك من إيراد دالّ آخر من القرائن البتّه.

هذا بخلاف ما لو أمرته بالأمر الوجوبيّ، فإنّ قصدك حينئذ إنّما هو الطلب مع عدم قصد الرجوع عنه، فيكون مفاد الصيغه حينئذ هو الطلب الخالص عن شوب الإذن في الترك، و لا ريب أنّه يكفي في إفادته الصيغه بنفسها من دون حاجه إلى إيراد دالّ آخر، فإذا أطلقت الصيغه فهي تفيد الطلب، و مع عدم اقترانها بالإذن في الترك يكون مفادها هو الطلب الخالص، و هو الوجوب.

فإذا عرفت فنقول: إنّ وجه انصراف الطلب المستفاد من الصيغه عند إطلاقها و تجريدتها عن القرينه إنّما هو تجريدتها و إطلاقها من القيد.

و بعبارة أخرى: إنّنا بعد ما فرضنا أنّ الصيغه بمجردّها تكفي - إذا لم تنضمّ إليها قرينه - تكفي في إفاده الوجوب حيث إنّها دالّة على الطلب، و إذا لم يلحقه الإذن في الترك فيكون خالصا عن شوبه، فيتعيّن في الوجوب، لأنّه الطلب الخالص عنه، هذا بخلاف الندب، فإنّ فصله و هو الإذن في الترك لا بدّ في تفهيمه من قرينه خارجيه غير الصيغه، فحينئذ إذا ورد أمر مطلق مع إحراز أنّ الأمر قاصد به التفهيم، و أنّه في صدد تفهيم غرضه المقصود، فيقال: إنّّه لو كان مراده الندب لأقام القرينه على الإذن، و إلّا لزم إخلاله بغرضه، فإذا لم يقم - كما هو المفروض - فلا بدّ أن يكون مراده هو الطلب مع عدم الإذن في الترك، فيتعيّن هذا

ص: ٣١

في الوجوب، فيكون منشأ الانصراف و سببه هو إطلاق اللفظ و تجريدته عن قيد زائد، و الحال في انصراف الطلب إلى الوجوب نظير الحال في انصرافه إلى الوجوب العيني لا التخيري، فكما أنّ إرادته كلّ منهما من الصيغه لا توجب التجوّز في الصيغه أصلا،

حيث إنّ كلاهما نوع من الطلب المذموم وضعت هي بإزائه، فكذلك الحال في المقام، و كما أنّ منشأ انصراف الطلب إلى العيني هناك إنّما هو إطلاق اللفظ و تجريده عن قيد زائد، حيث إنّ طلب شئ ء إذا لم يشبه الإذن في تركه إلى بدل معيّن في العيني، إذ هو هو الطلب الخالص عن هذا الشوب، و يكفي في إفادته نفس الصيغه من دون حاجه إلى أمر آخر، إذ المفروض أنّها دالّة على طلب هذا الفعل، و طلبه إذا خلص عن الشوب المذكور يكون طلبا لهذا الشئ ء بعينه، هذا بخلاف الوجوب التخييري (١) حيث إنّ الطلب فيه مشوب بالإذن في ترك ذلك الفعل إلى بدل، و لا يكفي في إفاده ذلك نفس الصيغه، بل [لا بد] (٢) من إيراد قرينه أخرى، فيقال بعد قولك: (افعل هذا): أو ذاك، إذ لو لم تأت بالثاني فالأول ظاهر في العيني، فكذلك منشأ الانصراف فيما نحن [فيه] هو تجريد اللفظ و إطلاقه، كما عرفت، و سيجي ء مزيد تحقيق لذلك في مسأله الوجوب التعيني و التخييري إن شاء الله تعالى، فافهم.

ثمّ إنّ قال دام ظلّه: و للنفس تأمل في كلّ من دعوى كون الأمر حقيقه في القدر المشترك بين الوجوب و الندب و دعوى كون الانصراف إلى الوجوب- على تسليم الأولى- مسببا من الوجه المذكور، أو من أحد الوجوه المتقدمه.

نعم المتيقّن ظهور الأمر عند الإطلاق في الوجوب، و لم يتحقّق بعد أنّه

١- الفرق بين الندب و الوجوب التخييري: أنّ الأول هو الطلب المقرون بالإذن في الترك لا إلى بدل أصلا، و الثاني هو الطلب المقرون به إلى بدل، لا مطلقا. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ٣٢

من نفس اللفظ أو من الخارج، و أنّ سببيه الانصراف على الثاني ما ذا؟

أقول: الظاهر صدق الدعوى الأولى، فإنّا لو خلّصنا أنفسنا عن ملاحظه التجريد و التقييد لا يفهم و لا يتبادر من الصيغه حينئذ إلاّ الطلب المطلق، و هو الحجّه.

و أما الدعوى الثانيه فالظاهر صدقها بالنسبه إلى الوجه الأخير إلاّ أنّه يوجب تخريب ما بيّنا آنفا من إمكان إيجاد القدر المشترك وحده، فإنّ الطلب إذا وجد فهو إمّا مع الإذن في الترك أو مجرّد عنه، لامتناع ارتفاع النقيضين، فالأول ندب، و الثاني وجوب، فافهم.

ثمّ إنّ يمكن أن يكون هذا الانصراف بسبب الكمال فإنّه و إن لم يوجه مطلقا إلاّ أنّه قد يوجه كما إذا كان الفرد الغير الكامل بمثابة كأنه ليس بشئ ء، و أنّ فرد الكلّي منحصر في الكامل- كما عرفت- و الحال هنا كذلك، فإنّ الطلب المتعقب بالإذن في الترك كأنه ليس بطلب حقيقه، فينصرف اللفظ لذلك إلى الوجوب، فتدبّر.

إيقاظ: الحال في النهي من جهه الوضع للقدر المشترك و انصرافه عند الإطلاق إلى الحرمة هو الحال في الأمر- كما عرفت- و الوجه الوجه، فإنّ المنع الخالص يتعيّن في الحرمة و مع الإذن في الفعل لم يبق حقيقه المنع على حاله.

و الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على محمد و على و فاطمه و الحسن و الحسين عليهم السلام.

الرابعه

(١): اختلفوا فى أنّ الجمل الخبريه إذا قامت قرينه على استعمالها فى الطلب و الإنشاء مع عدم القرينه معها على أنّ المراد أى نحو من الإنشاء،

١- أى [الفائده الرابعه] على ما فى هامش الأصل.

ص: ٣٣

فهل هى حينئذ ظاهره فى الوجوب، أو لا (١)؟ و عن جماعه الأول، و عن آخرين الثانى.

احتجّ المانعون بأنّها موضوعه للإخبار، فإذا تعدّر حملها عليه تعيّن (٢) حملها على الإنشاء مجازاً، و كما يصحّ استعمالها فى إنشاء الوجوب كذا يصحّ استعمالها فى إنشاء الندب، أو مطلق الطلب، فإذا تعدّرت الحقيقه و تعدّدت المجازات لزم الوقف بينها، و قضيه ذلك ثبوت المعنى المشترك، و هو مطلق الرجحان، و الثابت به هو الاستحباب بعد ضمّ أصل البراءه إليه إن كان المورد من مواردها، و إن كان المورد من موارد الاحتياط فيثبت به الوجوب، و كيف كان فهى ليست ظاهره فى الوجوب أصلاً.

و الحقّ هو الأوّل لوجوه:

[الأوّل] (٣) التبادر عرفاً: فإنّهم لا يفرّقون بين صيغه الأمر و بين الجمل الخبريه إذا علموا أنّ المراد بها الإنشاء مجازاً فى فهم الوجوب و استفادته من اللفظ بشىء أصلاً، فكما يتبادر عندهم من الصيغه عند الإطلاق الوجوب، فكذا يتبادر منها ذلك عندهم مع قيام القرينه الصارفه عن استعمالها فى الإخبار مع عدم القرينه على تعيين أنّ المراد أى نحو من الإنشاء، و كما يثبت بالأوّل ظهور الصيغه وضعاً أو انصرافاً- على تفصيل ما مرّ فى الوجوب- فكذا يثبت بالثانى ظهور الجمل حينئذ فى الوجوب ظهوراً عرفياً مستنداً إلى قرينه عامّه لازمه للفظ فى جميع الموارد على أنّ المراد الوجوب إمّا باستعمال الجمل فيه بخصوصه، أو أنّها مستعمله فى مطلق الطلب، و هو منصرف

١- الظاهر زياده الواو، و أنّ العبارة تستقيم بدونها.

٢- فى الأصل: فتعيّن ..

٣- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ٣٤

إليه عند الإطلاق بأحد أسباب انصراف المطلق إلى بعض أفرادها كما مرّ فى الصيغه.

و لا يهّمنا التفتيش عن أنّ هذا الظهور هل من نفس اللفظ حينئذ بأن تكون القرينه العامّه قائمه على استعمال الجمل فى خصوص

الوجوب، أو أنه من جهة انصراف الطلب المطلق إليه بأحد أسباب الانصراف مع استعمالها في الطلب المطلق، فإن الغرض من تشخيص الظهور حمل اللفظ عند الإطلاق على المعنى الظاهر، ولا فرق فيه بين أن يكون الظهور ناشئا من نفس اللفظ، أو من إطلاق المعنى وانصرافه إلى الفرد الظاهر، فإن كلا منهما يوجب حمل اللفظ - عند الإطلاق - وعدم القرينه على إرادته المعنى المخالف للظاهر - على ذلك المعنى الظاهر، فلذا لم نفتش كملا في الأصل - أعني صيغته الأمر - عن أن ظهورها في الوجوب هل من نفس اللفظ، أو من جهة الانصراف؟

و لو طالبنا الخصم بتعيين: أن تلك القرينه ما ذا؟ قلنا: ليس علينا تعيينها، فإن تبادل الوجوب من الجمل حينئذ مطلقا - من غير اختصاص له ببعض الأمثله دون بعض، وببعض الموارد دون آخر - يكشف عن وجود تلك القرينه العامه قطعا و يلزمه البتة، فمن عدم اقتدارنا على أنها ما ذا لا يلزم عدمها (1)، ولا ينبغي الارتباب في تحققها بعد إحراز الملزوم، وهو تبادل الوجوب عرفا عند الإطلاق والتجرد عن القرينه الخاصه مطلقا، ونحن قد أحرزناه على سبيل القطع.

و لو قيل: إنه لا بد لمن يدعى ظهور الجمل حينئذ في الوجوب من إحراز أمرين البتة: أحدهما ما استعمل في الوجوب، و ثانيهما إحراز قرينه عامه لازمه

1- أي لا يلزم من عدم اقتدارنا على تعيينها انتفاؤها.

ص: ٣٥

للمستعمل - بالفتح - في جميع الموارد، و مع إمكان الثاني - كما مر - نمنع من إمكان الأول، إذ على تقدير استعمال الجمل حينئذ في الوجوب فالمستعمل إما خصوصيات المواد بأن يكون في كل مورد عباره عن مادّه غير المادّه المستعمله في المورد الآخر، و إما خصوصيات الهيئات، أو القدر المشترك بين الأولى، أو الثانيه، و الكل باطل.

أما الأولان: فللتفاهة على أن المستعمل على تقديره أمر واحد في جميع الموارد، بمعنى أنه في كل مورد عينه في مورد الآخر، فلا بد أن يكون أمرا كليتا مشتركا بين خصوصيات الموارد.

و أيضا يرد الأول منهما الاتفاق على أن المستعمل ليس مادّه الجمل أصلا، بل لو كان فهو هيئاتها، بمعنى أن الهيئات الجزئيه مستعمله في الإنشاء.

هذا مضافا إلى أنه لا يعقل قيام القرينه العامه على تقدير كون المستعمل خصوصيات المواد أو الهيئات على إرادته الوجوب في جميع الموارد، إذ لا بد فيها من تحقق أمر عام سار في جميع الموارد تكون تلك القرينه لازمه لهذا الأمر العام.

و إن شئت قلت: إن القرينه العامه ما لم يلحظ معها خصوصيه شيء من الموارد الخاصه، بل الملحوظ معها أمر عام فأينما تحقق هذا الأمر العام يتحقق لها تلك القرينه، و تفيد إرادته مدلولها منه.

و من هنا يتولد إشكال آخر: و هو أن المستعمل لو كان الخصوصيات لامتنع (1) ظهوره في الوجوب، إذ المفروض أنها لم توضع

له، و المفروض أيضا عدم القرينه الخاصه، و أمّا العامه فلا- يعقل قيامها على الخصوصيات بخصوصياتها، لما عرفت من أنّ الملحوظ معها ليست الخصوصيات بوجه، فيلزم الإجمال.

١- فى الأصل: فيمتنع ..

ص: ٣٦

و أما الأخيران: فلأنه لا يعقل و لا يتصور قدر مشترك بين خصوصيات الموادّ أو الهيئات، لتباينها و اختلافها غايه الاختلاف: أما فى الموادّ فواضح، مع أنّه يرده الاتّفاق المتقدّم على أنّ المستعمل ليست الموادّ أصلا، و أمّا الهيئات فلأنّ الجملة الخبريه بصيغه الماضى لها هيئه مباينه لها بصيغه المضارع، و هيئتها فى كلّ منهما مباينه لهيئتها فى الجمل الاسميّه.

هذا، مع أنّ هيئتها بصيغه الماضى أو المضارع أو الجملة الاسميّه أيضا غير منظّمه، ضروره اختلاف هيئات الأفعال الدالّه على الماضى باختلاف التجردّ و الزيادة على ثلاثه أحرف، و باختلاف المجهول و المعلوم، و كذا الحال فى الأفعال المضارعه، و هكذا فى الجمل الاسميّه.

فهو مدفوع:

أولا- فبأنّ هذا لا يخصّنا(١)، بل على تقدير تماميته يجرى على القول الآخر أيضا، فإنّهم أيضا يقولون باستعمال الجمل فى شىء غير الإخبار، و هو الإنشاء، اللهم إنّهم يمنعون من ظهور الوجوب (٢).

و ثانيا أنّ المستعمل فى معنى الإنشاء ليس مطلق الجمل الخبريه، بل الفعلية منها، و هى ما تكون بصيغه الماضى أو المضارع.

فنقول: إنّ المستعمل هو الهيئه لا المادّه، لكن لا الهيئه الخاصه، بل مطلق هيئتى الماضى و المضارع، و كلتاها أمر عامّ.

و ما قيل- من منع القدر المشترك بين هيئات أفعال الماضى أو المضارع- مدفوع باتّفاقهم على أنّ الموضوع فى الأفعال هى الهيئه العامه بين هيئات

١- فى الأصل: يختصّنا.

٢- كذا فى الأصل، و الأسلم فى العبارة هكذا: (اللهمّ إلا أنّهم يمنعون من ظهورها فى الوجوب).

ص: ٣٧

الماضى فى أفعال الماضى مجردة أو مزيدا فيها، و كذا فى أفعال المضارع، فكلمّا يتصوره المستشكل لكونه موضوعا فى الأفعال فليفرضه مستعملا فى الوجوب فى المقام.

هذا، و كيف كان، فلا ينبغى التأمّل و الارتياب فى ظهور الجمل الفعلية الإخباريه حينئذ فى الوجوب عرفا من غير قرينه خاصّه

موجوده فى خصوص المقام، و يكشف عن ذلك أنه لو أمر مولى عبده بصيغه الإخبار- بأن يقول له:

(تأتينى بالماء)- و علم العبد أنّ مراده ليس الإخبار، بل الإنشاء، فترك الإتيان بالماء- معذرا: بأنى احتملت أن يكون مراده الندب الغير اللازم على- لذمه العقلاء و أهل العرف، و جوزوا(1) عقابه من المولى، فجعلهم الجملة المجردة- عن قرينه تعين إرادته الوجوب أو الندب- حججه على العبد دليل على ظهورها فى الوجوب، و إلا لزم السفه و العبث، فافهم.

الثانى (2): تتبع الآثار و الأخبار المأثوره من المعصومين الأبطال- صلوات الله عليهم، و جعلنا معهم فى دار القرار- فإن من تتبع الكتب المدونه فيها يرى أنّ غالب ما كان المراد بيان وجوب شىء فهو إنما يبين بالجملة الخبرية الخاليه عن القرينه اللاحقه لخصوص المورد على تعيينه، كما فى موارد الأمر بالإعادة فى العبادات عند عروض الخلل لها، و كما فى موارد الأمر بالوضوء و الغسل، فإنه أقيم فيها لفظ الجملة الخبرية مقام الأمر، فجعل فى مقام (أعد) (تعيد)، و فى مقام (توضأ) (توضأ)، و فى مقام (اغتسل) (تغتسل)، و هكذا فى غير تلك الموارد من العبادات و غيرها، حيث أقيمت الجملة الخبرية الفعلية- من المضارع و الماضى- مقام صيغه الأمر، و اكتفى بها- مجردة عن قرينه تعين أنّ المراد أى نحو من

١- فى الأصل: ليذمونه العقلاء .. و يجوزون ..

٢- أى (الوجه الثانى) من الوجوه المستدل بها على القول بظهور الجملة الخبرية فى الوجوب.

ص: ٣٨

الطلب- عند بيان الوجوب، فيكشف ذلك عن كون الجملة حينئذ ظاهره عرفا فيه بحيث لا حاجة لها فى إفادته إلى ضم قرينه من المتكلم إليها، و هو المطلوب.

الثالث: استدلال العلماء و الصحابه خلفا عن سلف بالأخبار الوارده بلفظ الخبر- المعلوم إرادته الإنشاء منها- على إثبات الوجوب من غير تكبير عليهم، كما استدلوا عليه بصيغه الأمر المجردة.

هذا كله مضافا إلى ما نرى من بناء بعض من أنكرك ذلك- لفظا- عليه فى مصنفاته، فراجع كتب من أنكرك، فإنك تراه أنه استعمل لفظ الجملة الخبرية فى معنى الوجوب فى عناوين الفقه من غير قرينه على تعيين الوجوب.

و كيف كان، فظهور الجمل فى الوجوب حينئذ كظهور الأمر فى الوجوب بديهى لنا و للعرف، و عمل الناس طرا عليه من العرف و العلماء حتى المنكرين إذا غفلوا (1) عمّا بنوا عليه من جهه بعض الشبهات، كما وقع عن بعض فإنه كالجبلّى لجميع الناس.

و قد نسب الفاضل النراقى- بعد ما استقرب القول بالإنكار على ما حكى عنه فى كتاب (المناهج) (2)- هذا القول إلى جماعه منهم العلامة (3) فى

١- هذا هو الأظهر، و يحتمل أنّ العبارة هكذا: (إذ أغفلوا).

٢- مناهج الأحكام و الأصول: ٤١، عند قوله: (منهاج: قد وردت فى الآيات و الأخبار ألفاظ خبرية).

٣- تذكره الفقهاء: ١- ٢٥، و الظاهر أنّ الفاضل النراقي (ره) استفاد قول العلامة (قدّه) بظهور الجمل الخبرية في الوجوب من مفهوم قوله (قدّه): (و قول الكاظم [الوسائل: ١ - ٢٦٩- كتاب الطهارة- باب: ١٢ من أبواب الوضوء- ح: ٣.] عليه السلام: «المصحف لا تمسه [في التذكرة: (لا يمسه)، و قد أثبتناها كما في الوسائل.] على غير طهر ... إنّ الله تعالى يقول: (- لا يمسه إلاّ المطهرون-) [الواقعه: ٧٩]. محمول على الكراهه.)، فلو لا- ظهور الجملة الخبرية في التحريم عنده لما التجأ إلى حملها على الكراهه.

ص: ٣٩

(التذكرة) (١) في مسأله جواز مسّ كتابه القرآن بغير طهاره.

و قد نقل بعض أقراننا أنّ الموجود فيها خلاف ما نسب- قدّس سرّه- بل هو قائل بعدم جواز المسّ (٢) مستدلاً بقوله تعالى: (- لا يمسه إلاّ المطهرون-) (٣)، فعلى هذا [هو] موافق لما اخترناه، فإنّ الآيه من الجمل المستعمله في الإنشاء، و نسبته- قدّس سرّه- الخلاف إلى غير العلامة (٤)- على

١- قال دام ظلّه: الظاهر غلطيه النسخه، و أنّ الأصل (الذخيره)[المتداوله اليوم هي للمحقّق السبزواري (ره) في شرح (إرشاد الأذهان) للعلامة (قدّه)، و لا يوجد له (قدّه) كتاب باسم (الذخيره) بحسب فحصنا، كما لم ينقل المحقّق السبزواري (ره) في ذخيرته قول العلامة (قدّه) بظهور الجملة الخبرية في الوجوب، لكنّ يحتمل أنّه (ذخيره) السيّد المرتضى (قدّه)، و لم نحصل عليه. [مكان (التذكرة)، فإنّ في الذخيره ما يدلّ بظاهره على المنع، فراجع. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- قال- دام ظلّه- العلامة في (المنتهى)[المنتهى المطلب: ١- ١١٢]. في مسأله الحائض استشكل في حديث: «أنّها تلبس درعها، و تضطجع [الكلمه غير واضحه في الأصل، فأثبتناها من المصدر.] معه» [الوسائل: ٢ - ٥٧٢- كتاب الطهارة- باب: ٢٦ من أبواب الحيض- ح: ٣، لكنّ الحديث في المصدر هكذا: «تلبس درعا، تمّ تضطجع معه»].- أي مع زوجها-: بأنّه جملة خبريه، و هي غير ظاهره في الوجوب، بل تفيّد الندب. قال: و هذا النوع من المناقشات كثيره منه، مع ما عرفت من استدلاله بالآيه على عدم جواز مسّ كتابه القرآن. و كيف كان، فمخالفته- سيّما في بعض كتبه- لا تضرّنا بعد قيام الدليل على خلافه. لمحزّره عفا الله عنه.

٣- الواقعه: ٧٩.

٤- قال دام ظلّه: قال المحقّق الثاني [جامع المقاصد: ١- ٩٢]. قدّس سرّه-: (الجملة الخبرية غير صريحه في الوجوب). قال دام ظلّه: و لا- يبعد ذلك منه، إذ بناؤه على أنه ليس كثير اعتناء بالظواهر اللفظيه، فلذا يرفع اليد عنها بالظنون الخارجيه كالشهره و أمثالها، بل يرفع اليد عنها بسبب الأصول العمليه، لكن بعد قيام الدليل القطعي لا نبالي بخلاف هؤلاء، فافهم. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٤٠

تقدير صدقها- لا- تضرّنا بعد قيام الأدله القطعيه على المختار، مع أنّه إنّما استظهر الإنكار ممّن نسب إليهم في بعض الموارد الخاصّه كالمسأله المذكوره، و لا- ريب أنّه لعلّ إنكارهم لحرمة المسّ من جهه إجمال الآيه من حيث إنّّه فسّرت أيضا بأنّ المراد (١) هو اللوح المحفوظ، يعنى: لا- يمسه- اللوح المحفوظ- إلاّ- المطهرون. فعلى هذا يراد بها الإخبار عن ذلك لا- غير،

فيخرج عن محلّ الكلام، إذ هو بعد فرض إرادته الإنشاء من الجملة الخبرية، ولا ربط لها حينئذ بجواز مسّ كتابه القرآن.

و على تقدير أنّهم استشكلوا في الآيه من جهة كونها جملة خبرية، و أنّها ليست ظاهره في الوجوب، فيمكن حمل ذلك على أنّهم اعتقدوا حكم المسألة - أعني جواز المسّ - بدليل آخر.

ثمّ أشكلوا في الآيه من باب الشبهه في مقابله البديهه التي يعلمون خلافها من أنفسهم، فإنّ الخروج عن ظاهر الآيه و إن كان لا بأس به مع العثور على دليل قاهر عليها أظهر منها أو نصّ في الجواز، إلا أنّ تعليل عدم جواز التمسك بكونها من الجمل الخبرية و أنّها ليست ظاهره في الوجوب شبهه في مقابله البديهه، و كيف كان، فيظهر [أن] تلك الشبهات غير عزيزه في كلماتهم، فراجع.

ثمّ إنّنا بعد ما حققنا من ظهور الوجوب من الجمل يندفع استدلال المانعين، فإنّ لزوم الوقف إنّما فيما إذا لم يكن أحد المجازات أظهر من غيره، و ليس المقام كذلك كما عرفت.

ثمّ إنّّه احتجّ بعض من وافقنا في المذهب: بأنّ الوجوب أقرب إلى الثبوت و الوقوع اللّدى هو مدلول الأخبار، و إذا تعدّرت الحقيقه قدّم أقرب

١- أى المراد بالضمير في [يمسّه] هو اللوح المحفوظ.

ص: ٤١

المجازات، بل ربما يقال (١) في الأصل: فيمنع.

(٢) بدلالتها على الاهتمام بالطلب أكد من دلالة الأمر عليه.

و فيه: أنّ الأقربيه الاعتباريه لا- عبره بها، فإنّ المدار في تقديم بعض المجازات على الآخر إنّما هو ظهوره من اللفظ بعد قيام القرينه الصارفه دونه، و هى لا- توجب ذلك، فإنّ آكديه معنى في العلاقه بينه و بين المعنى الحقيقى لا يوجب رجحان إرادته ذلك المعنى عند المتكلم ظهوره عند المخاطب، كما هو في الأقربيه الاستعماليه كذلك.

نعم قد يبلغ تأكيد العلاقه و المناسبه بين المعنى المجازى و الحقيقى إلى حدّ يوجب كونه كأنّه المعنى الحقيقى، فحينئذ لو لم يعارضه جهه أخرى فلا يبعد كونه موجبا لتعهد هذا المعنى بعد قيام القرينه الصارفه و ظهوره من اللفظ حينئذ، و ما نحن فيه ليس كذلك.

ثمّ إنّ هذا مبنى على دعوى استعمال الجمل في خصوص الوجوب، لكننا مستريحون عن ذلك، فإنّ اللّدى نحن بصدد ظهور الوجوب منها في المقام مع احتمال أن تكون الجملة مستعمله في الطلب المطلق و يكون منصرفا إليه لإطلاقه، كما مرّ في الصيغه.

ثمّ إنّ العلاقه بين معنى الأخبار و الإنشاء من الوجوب و الندب و إن كانت موجوده قطعاً لكننا لم نقدر بعد على أنّها أى قسم من

- ١- قال دام ظلّه: إنّما تدلّ على أكديّه الطلب إذا ظهر منها إرادته الوجوب، فمن منع ظهوره فيها يمنع
- ٢- من ذلك- أيضا-، نعم هو سلّم أنّه لو علم إرادته الوجوب منها فهو أكد من الوجوب المستفاد من الأمر. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٤٢

الوجوب أكد منها فى غيره، بل لا ريب فى تحقّق العلاقه أيضا بين الإذن الّذى هو أيضا من مقوله الإنشاء و بين مفاد الجمله و تستعمل الجمله الخبريه أيضا فيه، كاستعمالها فى الوجوب و الندب، كما أنّ الصيغه أيضا تستعمل فيه، فإنّه كما إذا سئلت عن فعل شىء، فيقال لك: أفعل؟ فتقول: (افعل) مريدا به الترخيص، فكذلك تقول حينئذ: (تفعل) مريدا به ذلك.

و كيف كان، فلمّا كانت العلائق غير محصوره فالإنسان لا يقدر فى بعض المقامات على أن يجد اسما لتلك العلاقه، مع أنه قاطع بوجودها و تحقّقها و اعتبارها فى تصحيح الاستعمال المجازى.

قال دام ظلّه: التدبّر فى تشخيص العلائق و إمعان النّظر فيها- ليعرف أنّها داخله فى أى اسم- من قبيل صيد الخنزير، حيث إنه لا بدّ فيها من مشقّه كثيره مع عدم الفائده فيه لعدم الانتفاع بلحمه.

هذا، ثم إنّ الكلام يجرى فى الجمل الخبريه المنفيّه المستعمله فى معنى النهى، فإنّها أيضا كالنهي ظاهره فى التحريم، كما أنّ المثبته كانت كالأمر ظاهره فى الوجوب، و الوجه الوجه، فتدبّر.

الخامسه

إشاره

- (١): اختلف القائلون بدلاله الأمر على الوجوب فى أنّ وقوعه عقيب الحظر هل يصلح لأن يكون قرينه صارفه له عن الوجوب إلى غيره، أو لا بل وروده عقبيه كوقوعه فى سائر الموارد فى ظهوره فى الوجوب أيضا؟ و عن جماعه- منهم الشيخ (٢) و المحقق (٣) و العلامه (٤) و الشهيد الثانى (٥) و جماعه من العامه

١- أى [الفائده الخامسه] على ما فى هامش الأصل.

٢- عدّه الأصول: ١- ٦٨.

٣- معارج الأصول: ٦٥.

٤- نهايه الوصول [مخطوط]: ٥٢.

٥- تمهيد القواعد [ملحق بذكرى الشيعة]: ١٦- القاعده: ٣٢.

منهم الرازى (١) و البيضاوى (٢) الثانى، و عن الأحكام (٣) نسبه إلى المعتزله.

ثم القائلون بالأول (٤) اختلفوا على أقوال:

أحدها: انه حينئذ يفيد الإباحه، و هذا هو المحكى عن الأكثر، و عن ظاهر الأحكام أنّ المراد بالإباحه فى المقام هو رفع الحجر، دون الإباحه الخاصه، و عن بعض الأفاضل انه صرح بتفسير الإباحه هنا بمعنى الرخصه فى الفعل (٥).

و ثانيها: التفصيل بين ما إذا علّق الأمر بارتفاع علّه عروض النهى و ما لم يعلّق عليه، فيفيد الإباحه فى الأول دون الثانى بمعنى أنّ وقوعه عقيب الحظر حينئذ لا يصلح للصرف، بل محمول على الوجوب.

ثالثها: أنّه وقوعه عقيبه صارف عن ظاهره إذا لم يكن حكم ما قبل النهى هو الوجوب، و إلاّ فهو ظاهر فى الوجوب أيضا، كسائر الموارد، ثمّ إنّه إن كان حكم ما قبل النهى غير الوجوب و الندب و الكراهه فيفيد الأمر حينئذ هذا الحكم.

و رابعها: أنّه صارف مطلقا و هو حينئذ يفيد الندب.

و خامسها: الوقف بمعنى إجمال اللفظ حكى نسبه عن الأحكام (٦) إلى إمام الحرمين.

و قبل الخوض فى المرام لا بدّ من تحرير محلّ النزاع، كى يندفع به بعض

١- نسبه السبكي إلى الإمام فى الإبهاج فى شرح المنهاج: ٢- ٤٣.

٢- المنهاج- الموجود ضمن الإبهاج- : ٢- ٤٣.

٣- الأحكام فى أصول الأحكام: ٢- ٣٩٨.

٤- قولنا: (ثم القائلون بالأول) نعى: القائلين به فى الجملة، فلا ينافى ما سيأتى من التفصيل. لمحرّره [عفا الله عنه].

٥- فى الأصل: الرخصه به فى الفعل.

٦- الأحكام فى أصول الأحكام: ٢- ٣٩٨.

ص: ٤٤

المغالطات الصادره عن بعض فى مقام الاستدلال، فنقول: إنّ النزاع فى المقام إنّما هو فى الأمر الواقع عقيب الحظر- كما يشهد به عنوان كلامهم كما عرفت- لا الحاصل قبله الشامل بعمومه أو إطلاقه لما بعد الحظر بأن يكون النهى من قبيل المخصّص أو المقيّد له بالنسبه إلى زمان النهى.

و بعبارة أخرى: النزاع من جهه وقوع الأمر بعد الحظر و عقيبه لا من جهه كون المنهى عنه مأمورا به بعد النهى، فيدخل فيه ما إذا كان ثبوت الأمر له بعده من جهه الأمر السابق على النهى بعمومه أو إطلاقه.

فعلى هذا فيخرج أمر الحائض و النفساء بالصلاه بعد كونهما منهيتين عنها حال الحيض و النفاس عن محلّ النزاع، فإنّ كونهما

مأمورتين بها بعد القرء إنّما هو بالأمر السابق على النهى لإطلاقه بالنسبه إلى جميع حالاتهما، و إنّما ورد التقييد بسبب النهى بالنسبه إلى حال القرء فقط، فتبقى حالاتهما الاخر داخله فى إطلاق الأمر السابق، فالحكم بوجود الصلاه عليهما بعد القرء لذلك، لا- لأنّ هذا المورد من وقوع الأمر عقيب الحظر، و مع ذلك حكموا بوجودها عليهما بعده، لمنع صلاحيه وقوعه بعده للصرف.

هذا، و أيضا النزاع فى صلاحيته للصرف و عدمها إنّما هو فيما إذا كان المخاطب عالما بالنهى السابق، و ملتفتا إليه أيضا حال الأمر، و كذلك المتكلم الأمر يكون عالما به و ملتفتا إليه حينئذ، و كيف كان فلا بدّ أن يكون كلاهما عالما به و ملتفتين إليه حينئذ.

ثمّ المراد بالأمر فى المقام إنّما هو الأمر اللفظى - لا اللبى (1)- فإنّ هذا النزاع - كما عرفت - إنّما هو بين القائلين بظهور صيغه الأمر فى الوجوب، و يكون غرضهم تحقّق أنّه إذا وقع عقيب الحظر، فهو هل يصلح لصرفها عن

1- الأمر اللبى لا يكون له ظاهر و خلاف ظاهر، حتّى يجرى فيه ذلك. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٤٥

ظاهرها أو لا؟ و تعرّضهم لذلك دون سائر القرائن إنّما لضبطه و كليته - كما فى المجاز المشهور - دون سائر القرائن الشخصيه اللاحقه لخصوصيات الموارد، لكنّ المراد بالنهى فى المقام أعمّ من اللفظى و غيره، فإنّ النّظر فى القرينه و الصرف إنّما هو إلى مجرد وقوع الأمر عقيب النهى، لا إلى ما دلّ على النهى و الحظر.

و هل المراد به الأعمّ من الشرعى و العقلى أو خصوص الأول؟

الظاهر الثانى، كما يشهد به احتجاج القائل (1) بأنّ الأمر حينئذ للوجوب أنّه إذا وقع عقيب الحظر العقلى يكون للوجوب اتّفاقا، فكذلك ما نحن فيه، فإنّ القياس لا يتمّ إلاّ بعد الفراغ عن حكم المقيس عليه، و كونه مسلّما بين الفريقين.

و كيف كان، فالظاهر اختصاص النزاع بالنهى الشرعى، لا العقلى، أو الأعم، لشهره ما عرفت به و إن كان فى نفس الاستدلال ما لا يخفى على المتأمل من منع المقيس عليه صغرى و كبرى، كما سيأتى بيانه عن قريب إن شاء الله.

ثمّ إنّ النّظر فى المقام فيما إذا كان متعلّق الأمر عين ما تعلّق به النهى، كما يدلّ عليه اعتبارهم وقوعه عقيبه، فإنّ معناه وقوعه فى محلّ عقيب النهى، و بالفارسيه: (امرى كه پای در جای پای نهی گذارد، و این كناية است از ورود او بموضوعى كه نهى متعلّق باو است).

فعلى هذا يخرج ما إذا ورد الأمر بعد النهى، لكن على موضوع مغاير لمتعلّق النهى بحسب المفهوم و إن كان الموضوعان متلازمين فى الوجود، أو متّحدين فى المصداق فى بعض الأحوال، فبذلك يتّجه المنع على قياس المستدلّ - على إفاده الأمر الواقع عقيب الحظر - المقام بالأوامر الشرعيه الوارده بعد النهى

العقلية، فإنّه على تسليم حكم العقل بالحظر قبل العثور على الأمر الشرعي، فلا ريب أنّ موضوع حكمه إنّما هو عنوان المجهول كونه مأمورا به، و موضوع الأوامر الشرعية إنّما هو ذوات الأفعال من حيث هي، إذ لا يعقل ورود الأمر الشرعي على موضوع حكم العقل بحرمة مطلقا، سواء كان من أحكامه الواقعية كحكمه بحرمة الظلم و قبحه، أو من أحكامه الظاهرية كحكمه بحرمة فعل ما لم يعلم بكونه مأمورا به، و قبحه، لامتناع توجه الأمر شرعا إلى ما حكم العقل بقبحه، و كيف كان، فهما مفهومان متغايران. نعم اتفق اتحادهما في المصداق، و هو غير مجد، فبطل القياس، لخروج المقيس عليه عن عنوان الكلام.

و من هنا يتجه الإشكال على المستدلّ المذكور أيضا في استدلاله على ما صار إليه بظهور الأمر بالذهاب إلى المكتب بعد النهي عن الخروج عن المحبس، إذ لا ريب أنّ متعلّق النهي إنّما هو الخروج عن المحبس، و متعلّق الأمر إنّما هو الذهاب إلى المكتب، و هما مفهومان متغايران، فيخرج ذلك عن محلّ الكلام.

لا يقال: إنّ المثال الذي ذكره المستدلّ هو قولنا: (اخرج من المحبس إلى المكتب) بعد النهي عن الخروج عنه، فمتعلّق الأمر فرد من الخروج المطلق الذي هو متعلّق النهي، فيدخل في محلّ الكلام، فعلى تقدير تسليم ظهور الأمر حينئذ في الوجوب يتم استدلاله.

لأننا نقول: إنّ قولنا: اخرج منه إلى مكان كذا إنّما هو عبارة أخرى عن قولنا: اذهب إلى المكان المذكور بقريته كلمه (إلى)، فإنّها دالّة على أنّ المراد من الخروج الذهاب، فتأمل (١).

١- وجه التأمل: أنّه يمكن أن يكون ذلك على وجه التضمنين. لمحزّره عفا الله عنه.

ثمّ إنّ الاعتبار في اتحاد موضوعي الأمر و النهي إنّما هو كونهما من سنخ واحد، سواء اتّحدا في الإطلاق و التقييد أيضا، أو لا، لإطلاق كلامهم في محلّ النزاع، مضافا إلى عدم الفرق بين الصورتين من جهة جريان دليلي المنع و الإثبات، كما سيأتي.

ثمّ الظاهر عموم النزاع بالنسبة إلى النهي الغيري أيضا، لإطلاق كلامهم، و لاتّحاد المناط، و جريان دليل المنع و الإثبات في كلّ من النفسى و الغيرى من غير فرق.

و هل يعمّ النهي التنزيهي؟ الظاهر لا، لأنّه ليس بحظر، مع أنّه لا معنى لإيراد الأمر عقبيه لإفاده الرخصه، فإنّها حاصله قبلها، إذ معنى التنزيه ذلك، فلا وجه للخروج عن ظاهر الأمر بمجرد وقوعه عقبيه.

و ليس الغرض في المقام دعوى كون الأمر حينئذ ظاهرا في الإباحه الخاصه حتى يقال: إنّها غير حاصله قبلها، بل إنّما هو إثبات ظهوره في الإباحه بالمعنى الأعمّ، و هي موجوده في الكراهه، فافهم.

ثم إنه لا- يشترط في المقام ورود الأمر عقيب الحظر بلا- فصل زمان، بل المعتبر وروده عقيبه بحيث لولاه لكان الفعل محظورا عنه، وإن كان زمان ورود الحظر و النهى قبله بألف سنه.

و الحاصل: أن المعتبر ورود الأمر بعد ثبوت النهى لمورده.

فإذا عرفت ذلك كله فنقول:

الحق أن وقوع الأمر عقيب الحظر بنفسه موجب لظهور الأمر في توجهه إلى ارتفاع النهى السابق، وأن المراد منه الرخصة في الفعل، ظهورا نوعيا غير مختص بمقام دون آخر، أو بمتكلم دون آخر، بحيث يكون بمثابة الوضع في أنه

ص: ٤٨

لو كان المراد به حينئذ غير ما ذكر لكان خلاف ظاهر اللفظ، و محتاجا إلى قرينه صارفه عن هذا الظهور النوعي العرفي، و كأن السر في كون الوقوع المذكور موجبا لذلك: أنه لما كان المفروض في المقام التفات كل من الأمر و المأمور [إلى] النهى (١) السابق، و علم الأمر و التفاته إلى التفات المأمور [إلى] النهى (٢) السابق، و أن حالته حاله انتظار الرخصة، فحينئذ لو كان المراد بالأمر غير الرخصة لبعد وروده في تلك الحال.

و هذا نظير ما إذا استأذن ذلك الشخص المنهي من الناهي ارتكاب ما نهى عنه بقوله: أفعله؟ فقال: افعل، فإنه يمكن إعراضه عن جوابه و إرادته حكم آخر، إلا- أنه بعيد عن ظاهر المقام، فكما أن ذلك يوجب ظهور الأمر في مجرد الرخصة و صرفه عن الوجوب إليه بلا- خلاف أجده، فكذلك حاله انتظاره للإذن و الرخصة مع علم الأمر و التفاته إليها توجب ذلك، من غير فرق أصلا، فيكون دلالة الأمر على الرخصة من قبيل دلالة التنبيه و الإيماء.

و منشأ ظهور المقام في ذلك ليس هو الغلبه، بل إنما هو ظهور حال الأمر، فإن الظاهر من حاله حينئذ أن غرضه إنما هو رفع الحظر السابق، فلذا يتحقق ذلك فيمن كان أمره ذلك أول أمره الصادر منه بعد الحظر.

و إنما قلنا بإفاده الأمر حينئذ مجرد الرخصة،- أعنى الرخصة النوعية التي [هي] جنس للأحكام الأربعة غير الحرمة- مع أن ارتفاع النهى يمكن بإرادته أحد الأربعة بالخصوص، من الوجوب، و الندب، و الكراهه، و الإباحه الخاصه، لظهور المقام في أن المراد بهذا الأمر إنما هو مجرد رفع النهى السابق، فحينئذ لو كان المراد منه أحد الأربعة بالخصوص، فليس النظر فيه أصاله إلى رفع النهى

١- في الأصل: بالنهى ..

٢- في الأصل: بالنهى ..

ص: ٤٩

السابق و إن كان يرتفع حينئذ تبعا، بل [النظر] (١) إنما هو إلى إثبات حكم جديد مستقلّ مقابل للحرمة يلزمه تبعا ارتفاع الحظر

و الحاصل: أنه لَمَّا كان المقام ظاهرا في توجّه هذا الأمر إلى النهي السابق، و أنّ الداعى إليه إنّما هو رفعه، فيكون هو بنفسه حينئذ ظاهرا في مجرّد الرخصه النوعيه، فلو كان المراد به حينئذ أحد الأربعة بالخصوص، لم يكن هو متوجّها إلى النهي السابق بأن يكون الغرض منه رفعه، بل يكون الغرض حكما مقابلا للحرمة يلزم من إرادته ارتفاعه تبعا، فيكون إرادته أحدها بالخصوص مخالفا لظاهر الأمر في المقام.

نعم يمكن إرادته خصوصيه أحد الأربعة من الخارج، بمعنى الدلاله عليها بقريته خارجيه، لعدم المنافاه بين إثبات مجرّد الرخصه في مورد بسبب الأمر، و بين تعينها بعد ذلك في ضمن أحد الأربعة.

و كيف كان، فالذى نجد من أنفسنا، و من العرف في المقام إنّما هو ظهور الأمر حينئذ في مجرّد الرخصه النوعيه المتوجّهه إلى النهي السابق، بحيث لو كان المراد به أحد الأربعة بالخصوص لكان مخالفا لهذا الظهور العرفى للتبادر، فإنّه كما يثبت به الوضع، فكذلك يثبت به الظهورات النوعيه العرفيه (٢) و إن كان مجازيا، و لا ينبغي أن يشكّ فيه من له أدنى تأمل و تدبّر، و كفى به حجّه و دليلا.

حجّه القول بأنّ الأمر حينئذ للوجوب وجوه:

أحدها: أنّ الصيغه موضوعه له، فلا بدّ من حملها عليه إلى أن يتبين

١- فى الأصل: الغرض.

٢- فإنّ تبادر معنى خاصّ من اللفظ بواسطه اقترانه بشىء مع قطع النظر عن سائر خصوصيات الموارد دليل على أنّ الشىء المذكور قريته على ذلك المعنى و موجب لظهوره من اللفظ إلا أن تقوم قريته على خلاف ذلك الشىء. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٥٠

المخرج عنه، و مجرّد وقوعها عقيب الحظر لا يصلح لذلك، لجواز الانتقال من الحرمة إلى الوجوب، بأن يكون شىء محزّما إلى زمان، فيصير واجبا بعد ذلك الزمان، كما يجوز الانتقال منه إلى الإباحه.

و كيف كان، فجواز كلّ من الانتقالين على حدّ سواء فى نظر العقل، و ليس النهي السابق منافيا للوجوب بعده، حتّى يصلح وقوع الصيغه للصرف، كما هو شأن القريته فى المجاز.

و الحاصل: أنّ صلوحه للصرف مبنى على امتناع الانتقال من أحد الضدّين إلى الآخر، و هو باطل، مع أنّه يجرى بالنسبه إلى الإباحه أيضا، فإنّها ضدّ للحرمة أيضا.

ثانيها: أنّه لا- كلام عند القائل بكون الصيغه للوجوب أنّ ورودها عقيب الحظر العقلى لا ينافى حملها على الوجوب، بل يحمل أوامر العبادات الواقعه بعده- حيث أنّ العقل كان يحكم بالحظر، نظرا إلى قبح التشريع- على الوجوب إلى أن يعلم المخرج عنه.

ثالثها: أنه أمرت الحائض و النفساء بالصلاه بعد حظرها عليهما، و لم يتوقف أحد في حمل هذا الأمر على الوجوب، و كذا الحال في قوله تعالى: (- فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين-) (١) و كذا قول المولى لعبده: (اخرج من المحبس إلى المكتب)، بل لا يستفاد منها سيمًا المثال الأخير إلا الوجوب كالأوامر الابتدائية.

هذا، و لا يخفى ما في الكلّ من التأمل بل المنع، كما يظهر للتأمل.

أمّا الأول: فلأنّ مبنى القرينه الصارفه ليس على تنافى إرادته الحقيقيه معها، حتّى يدفع ما نحن فيه بأنّه لا منافاه، بل المدار فيها على كونها بحيث

١- التوبه: ٥.

ص: ٥١

تكون إرادته الحقيقيه منافيه لظاهر القرينه (١)، و ما نحن فيه كذلك بشهادته التبادر عرفا حينئذ بظهور الصيغه بواسطه المقام في رفع الحظر، فتكون إرادته الوجوب منافيه لهذا الظهور.

و أمّا الثانى: فلما أشرنا إليه آنفا من خروجه عن موضوع البحث في المقام، نظرا إلى تغاير متعلّقى الحظر و الأمر، لامتناع تعلّق الأمر الشرعى بما هو موضوع عند العقل في حكمه بالحرمه و القبح، فإنّ القبح عنده كيف يجوز كونه مأمورا به عند الشارع؟! هذا على تسليم حكم العقل بالحظر في العبادات قبل الأمر الشرعى، و إلاّ فيمكن منع هذا الصغرى بأنّ حكمه بذلك مسلّم فيما إذا علم بعدم الأمر، و أمّا إذا احتمله في الواقع فلا يحكم بقبحه و حرّمته من باب التشريع لعدم إحراز موضوعه بعد. اللهم إلاّ أن يدعى أنّ التشريع هو فعل ما لم يعلم كونه من الدين، و أنّ العقل يحكم بقبح هذا العنوان، و كلاهما محلّ نظر.

و كيف كان، فالجواب ما عرفت من خروج ما ذكر عن موضوع البحث (٢) سنن النسائي: ٧-٢٢٣-٢٣٥، سنن الدارمي: ٢-٧٩، سنن الترمذى: ٤-٩٤-ح: ١٥١٠، صحيح مسلم: ٣-١٥٦١-ح: ٢٨ و صفحه: ١٥٦٢-ح: ٢٩ و ٣٣، سنن ابن ماجه: ٢-١٠٥٥، مسند أحمد:

(٣).

١- و بعباره أخرى: ليس المدار على التنافى بين إرادته الحقيقيه و وجود القرينه، بل على التنافى بينها و بين ظاهر القرينه، و هذا موجود في المقام كما عرفت. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- المثال المطابق للمقام قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «كنت نهيتكم عن ادّخار الأضاحى، ألا فادّخروها»

٣-، فهل يجد المصنف من نفسه من هذا الكلام مع قطع النظر عن الأمور الخارجيه إلاّ الرخصه فيما نهى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله عنه أوّلا؟ لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٥٢

و أمّا الثالث: فلما عرفت من خروج أمر الحائض و النفساء، و كذا أمر المولى بالخروج إلى المكتب عن موضوع البحث لسبق الأمر على الحظر فى الأوّل، و أنّ الحظر فى زمان خاصّ كان مقيداً له بذلك، فيكون ثبوت الوجوب لما بعده بإطلاق ذلك الأمر، و لاختلاف موضوعهما فى الثانى.

و أمّا الأمر بقتل المشركين بعد الأشهر الحرم فكونه للإيجاب إنّما هو لقيام الإجماع عليه، فيكون هو مخرجا للأمر عن هذا الظهور العرفى و صارفا عنه، و كلامنا إنّما هو فى الأمر الواقع عقبيه الحظر بالنظر إلى وقوعه بعده مع قطع النظر عن سائر القرائن.

و من هنا نقول: إنّ أمر الحائض و النفساء، و كذا الأمر بالخروج إلى المكتب على تسليم دخولهما فى موضوع النزاع إنّما حملا على الوجوب بسبب القرينه، و هى الإجماع فى الأوّل، و العلم بمطلوبيه الذهاب إلى المكتب فى الثانى.

و من هنا يندفع القول بظهور الأمر حينئذ فى الحكم السابق على الحظر، فإنّه على تقدير تسليمه إنّما هو لأجل القرينه الخاصّه و هى ثبوت الوجوب أو الإباحه قبله، مع أنّ كون الحكم السابق قرينه على ظهور الأمر حينئذ فيه محلّ نظر.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ حجج الأقوال الآخر إنّما هى دعوى ظهور الأمر حينئذ عرفا فيما صاروا إليه فكلّ يدّعيه على طبق مدّعا.

و أمّا القائل بالوقف و الإجماع: فحجّته أنّه يرى التعادل بين ما يقتضى الحمل على الحقيقه، و بين ما يقتضى حمله على المجاز فتوقّف.

و جوابه قد علم ممّا سبق، فإنّ المنصف يجد ظهوره فيما اخترنا دون ما صاروا إليه، و بهذا الظهور يندفع القول بالوقف، فإنّ ما يقتضى حمله على الحقيقه مقهور بالنسبه إلى ما يقتضى حمله على المجاز، فيؤخذ بالثانى، فلا وجه للتوقّف.

ص: ٥٣

ثمّ إنّ الذى اخترنا بالنسبه إلى ما يكون النهى السابق غير مغيا بزمان ورود الأمر لا إشكال فيه، و أمّا بالنسبه إليه فالإنصاف أنّه لا يتمشى فيه الوجه المتقدم، لكونه منشأ للظهور، فإنّ المكلف عالم حينئذ بعدم النهى بعد ذلك الزمان بمقتضى مفهوم الغايه، فليس له حاله منتظره إلى الرخصه حتّى يكون الأمر حينئذ ظاهرا فيها لذلك.

و الحقّ أن يقال فى وجهه: أنّ ظهوره فيها حينئذ إنّما هو بقرينه المقابله بمعنى أنّ ذكر الأمر فى قبال النهى المغيا قرينه عرفا على أنّ المراد به رفع ذلك النهى و أنّه تأكيد لمفهوم الغايه، و هذا ظاهر لا إشكال فيه، إلّا أنّه فيما إذا كان الأمر متصلا بالنهى أظهر، فتدبّر.

لا يقال: إنّ هذا القسم خارج عن موضوع البحث، فإنّ متعلّق النهى و موضوعه هو الفعل المقيد بقطعه من الزمان، و موضوع الأمر هو مقيدا بقطعه أخرى منه، فاختلف موضوعاهما.

لأنّنا نقول: إنّ الغايه قيد للحكم، و الموضوع هو الفعل المطلق، و كذا موضوع الأمر، و لو لا ذلك لدخل مفهوم الغايه فى مفهوم اللقب المختلف فيه، و هو باطل بالضروره.

ثم إن هذا الذي ذكرنا- من كون التقابل قرينه على ظهور الأمر في رفع النهي- يجرى في غير النهي التحريمي و الأمر أيضا، كما إذا كان تنزيهيا، فإنه حينئذ و إن لم يكن موجبا لظهوره في الرخصة- كما مر- إلا أنه يوجب الظهور في رفع الكراهه النفسية، فافهم، بل يجرى فيه الوجه المتقدم أيضا، فإن المكلف حينئذ و إن لم يكن له حاله منتظره إلى الرخصة إلا أن له حاله انتظار رفع الكراهه، فتدبر جيدا.

ص: ٥٤

تنبيهات:

الأول: هل الحال في النهي الواقع عقيب الأمر كحال الأمر الواقع عقبيه أو لا؟ الظاهر الثاني.

و وجهه: أن الرخصة في ترك المأمور به إنما يقع غالبا بغير صيغه النهي من لفظ (لا بأس، و لا حرج) و أمثالهما، و وقوعها بها نادر جدا، فهذا يوهن إرادته الرخصة من النهي، ألا ترى أنه إذا استأذنتك أحد في ترك شيء، فأردت ترخيصه، فإنما ترخصه غالبا بقولك: (لا بأس، و لا حرج، و ليس عليك) و أمثالها، و قل أن تقول: لا تفعل.

بل الإنصاف أننا لم نظفر باستعمال (١) النهي فيها، و النواهي التنزيهية إنما استعملت في المنع، و دل معها على الرخصة من الخارج، كما في الأوامر الندبية، حيث إنها مستعملة في الطلب و دل معها على الرخصة من الخارج، هذا بخلاف الرخصة في فعل المنهي عنه، فإن الغالب مجيئها بلفظ الأمر، فأنصف و تأمل، لئلا يختلط عليك الأمر.

و نحو ذلك النهي التنزيهي الواقع عقيب الأمر الندبي، و الوجه الوجه.

الثاني: أنهم و إن حرروا الكلام في الأمر الواقع عقيب الحظر المحقق، إلا أن الظاهر جريانه في الواقع بعد ظنه أو توهمه، و المختار فيه أيضا المختار، و الوجه الوجه، فإن من ظن أو توهم النهي فله حاله انتظار الرخصة جدا.

الثالث: أن الذي مرّ كان على القول بكون صيغه الأمر للوجوب، لكن

١- في الأصل: على استعمال.

ص: ٥٥

الإنصاف جريان الكلام على كونها لمطلق الطلب أو الندب، و المختار حينئذ أيضا المختار، و الوجه الوجه، و الله الهادي إلى سواء الطريق.

السادس

(١): قال صاحب المعالم - قدس سره - بعد اختياره أن صيغه الأمر للوجوب.

فائده: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّه عن الأئمّه - عليهم [الصلاه و] (٢) السلام - أنّ استعمال صيغه الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحه المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقه عند انتفاء المرجح الخارجي، فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم - عليهم السلام (٣) -.

قال - دام ظلّه - و وافقه في ذلك صاحب الذخيره (٤) و المشارق (٥)، ثم قال:

لا- يخفى أنّه جمع في كلامه بين وصفين متضادّين، و هما التساوي و الرجحان، فلا- بدّ أن يكون متعلّقاها متغايرين، و من المعلوم بمقتضى صريح العبارة أنّ متعلّق الأوّل هو احتمال الإبراده من اللفظ، فحينئذ يحتمل أن يكون متعلّق (٦) الثاني هو الحقيقه بحسب الاستعمال، فيكون قوله: (المساوي احتمالها) صفه بعد صفه للمجازات، و يحتمل أن يكون سائر المجازات، يعنى الراجحه على سائر

١- أي [الفائده السادسه] على ما جاء في هامش الأصل.

٢- أثبتنا ما بين المعقوفين من المصدر، و لم يرد في الأصل.

٣- المعالم: ٤٨ - ٤٩.

٤- ذخيره المعاد: ٣.

٥- مشارق الشمسوس آخر صفحه: ١٢.

٦- أي الملحوظ فيه، فإنّه أمر إضافي لا- بدّ من ملا-حظته بين أمرين: فأحد طرفيه إمّا هو المجاز، و طرفه الآخر المعبر عنه بالمرجوح: إمّا الحقيقه من حيث الاستعمال، أو سائر المجازات من حيث الاستعمال، أو الاحتمال، أو مطلقا. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٥٦

المجازات، فيكون غرضه أنّه صار مجازا مشهورا، و حينئذ يحتمل أن يكون قوله:

(المساوي) صفه بعد صفه حقيقه احترازا عن بعض أقسام المجاز المشهور.

و على هذا فيكون ذلك تنبيهها ضمنا على أنّه ليس مطلق المجاز المشهور مما يتوقّف بينه و بين الحقيقه، بل هذا مختصّ بما إذا كان احتمالاه مساويا لاحتمال الحقيقه، فعلى هذا يستفاد أنّ مذهبه في المجاز المشهور ليس التوقّف مطلقا، و يحتمل أن يكون حكما للمجاز المشهور، لا قييدا احترازيا و إن كان قد أتى به بصوره الوصف، فيكون غرضه التنبيه ضمنا على أنّ حكم المجاز المشهور مطلقا ذلك، و يكون غرضه الأصلي من أخذ هذا الوصف في كلامه جعله برهانا على مطلبه، و هو قوله: (فيشكل إلى آخره)، فيكون ذلك قياسا، و هذا نتيجة له، فتصير الاحتمالات ثلاثه، و لا يبعد أن يكون المراد الأخير.

أقول: بل أربعه، إذ على الشقّ الأوّل، و هو ملاحظه الرجحان بالنسبه إلى الحقيقه يمكن أن يكون قوله: (المساوي) وصفا حقيقه، كما هو مقتضى ظاهره، و أن يكون حكما جيء به بصوره الوصف أخذنا له قياسا لمطلبه، و أيضا المجاز الراجح على الحقيقه

من حيث الاستعمال قسم من المجاز المشهور، لا قسيم له، فيكون غرضه دعوى كون الصيغه مجازا مشهورا في النذب، ولازم
المجاز المشهور أيضا بجميع أقسامه كونه راجحا على سائر المجازات من حيث الاستعمال، وإلا لم يسم به اصطلاحا:

أما على تقدير عدم رجحانه عليها أصلا فواضح.

و أما على تقدير رجحانه عليها من حيث الاحتمال إذا لم يكن مسببا عن أكثره استعمال فلأنه حينئذ يسمى بأظهر المجازات لا
مشهورها، فافهم.

وقد أجاد بعض المحققين من المتأخرين (١) فيما علّقه على المعالم حيث

١- وهو المحقق الشيخ محمد تقي [ره] في هدايته: ١٥٢-١٥٣.

ص: ٥٧

فسر قول المصنف: بأن مقصوده كون الصيغه مجازا مشهورا في النذب.

و كيف كان فعلى جميع التقادير غرضه دعوى كثره استعمال الصيغه في النذب مجازا إلى حدّ أوجب تساوى احتمالها منها
مجرّده عن القرينه لاحتمال الوجوب، ومقتضاه التوقف.

ثم إنّ أوّل من ورد على تلك العبارة و أورد عليها هو سلطان العلماء- قدّس سرّه- فيما علّقه على المعالم، قال:

(أقول: شيوخ الاستعمال في النذب مع القرينه (١) لا يستلزم تساوى الاحتمالين في المجرد عن القرينه.

نعم إن ثبت شيوخ الاستعمال بدون القرينه الصارفة، بان يكون استعمالهم فيه مطلقا، و يعلم بدليل منفصل أنّ مرادهم النذب، فلا
يبعد ما ذكر، و كان (٢) هذا مراد المصنف، لكن إثبات مثل هذا الشيوخ لا يخلو عن إشكال، فتدبر (٣). انتهى كلامه رفع مقامه.

قال- دام ظلّه:- و كأنّ وجه الفرق عنده بين كثره الاستعمال مع القرينه المتّصلة و بينها مع المنفصلة زعم أنّ المستعمل في الأوّل
هو اللفظ مع القرينه لا- اللفظ وحده، بخلاف الثاني، فإنّه فيه اللفظ وحده، فعلى هذا يتمّ الفرق، فإنّ تساوى الاحتمالين إنّما
يتسبّب من حصول استثناس بين اللفظ و المعنى المجازى بسبب شيوخ استعماله فيه في نظر المخاطب، فيعادل استثناسه الحاصل
بينه و بين المعنى الحقيقي من جهة الوضع، و هذا إنّما يتمّ في المقام على تقدير كون المستعمل اللفظ وحده ليحصل الاستثناس
بين نفس هذا اللفظ و بين المعنى المجازى،

١- يعنى القرينه المتّصلة. [لمحرّره عفا الله عنه].

٢- الظاهر أنّ الصحيح: كأنّ ...

٣- معالم الدين، هامش صفحته: ٤٨.

حتى يكون ذلك منشأ لتساوى الاحتمالين عند فقد الأمور الخارجيه المعينه للمراد منه إذا ورد مطلقا.

هذا بخلاف ما إذا كان المستعمل اللفظ مع القرينه، بأن تكون هي جزء منه، فإن شيوخ استعمال المركب في معنى لا يوجب حصول الاستثناس بين أحد جزئيه و بين ذلك المعنى.

ألا ترى أنه لو شاع استعمال قولك: (ضارب زيد) مثلا في (عمرو) غايه الشيوخ، بل إلى حيث بلغ مرتبه النقل، فذلك لا يستلزم تساوى إرادته (عمرو) من (الضارب) وحده، أو من (زيد) كذلك لإرادته كلى الضارب، أو الشخص المخصوص المسمى بزيد.

و كيف كان، فالنسبه بين المركب و جزئه كالنسبه بين المفردين هي التباين، فلا يلزم من حصول وصف للمركب حصوله لجزئه.

و الحاصل: أن شيوخ الاستعمال إنما يوجب الاستثناس [بين (1) المستعمل و بين المعنى المستعمل فيه، فإن كان هو المركب فهو حاصل بين مجموع الأجزاء و بين المعنى المستعمل فيه اللفظ لا غير، فإذا فرضنا أن المستعمل في الندب ليست الصيغه وحدها، بل هي مع القرينه فلا استثناس بينها و بين الندب حتى يوجب تساوى احتمالته [مع احتمال (2) الوجوب عند تجردها عن القرينه.

ثم قال دام ظلّه: و هذا الفرق على تقدير كون القرينه جزء من المستعمل في غايه المتانته، إلا أن الظاهر خلافه، فإن الظاهر أنها شرط دلالة اللفظ على المعنى المجازى، لا جزء من المستعمل، فالمستعمل هو اللفظ وحده.

ثم الظاهر إمكان بلوغ كثره الاستعمال مع القرينه المتصله إلى حدّ

١- إضافه يقتضيها السياق.

٢- فى الأصل: لاحتمال.

ص: ٥٩

أوجب الاستثناس بين اللفظ و المعنى المجازى بحيث يمكن معه اعتماد المتكلم في تفهيم المعنى المجازى على نفس مثل هذه الشهره، إلا أن الفرق بينها و بين المنفصله أن الثانيه أقرب من الأولى من حيث السببيه للاستثناس بين اللفظ و المعنى المجازى، حيث إنه يحصل معها الاستثناس المذكور بعده استعمالات كذلك، بخلاف الأولى لاحتياجها إلى البلوغ فى الكثره غايتها.

لا يقال: كيف يمكن كون الأولى سببا لذلك مع أنه ليس فى الألفاظ المجازيه أكثر استعمالا من لفظ الأسد فى الرجل الشجاع، فإنه قد بلغ استعماله فيه مع القرينه المتصله فى كل عصر إلى حدّ لا مزيد عليه، و مع ذلك لو أطلق مجردا عنها لا نرى أحدا يتوقف بين إرادته المعنى المجازى أو الحقيقى، بل يحملونه حينئذ على حقيقته بلا تأمل و توقف؟! لأننا نقول: إن استعمال اللفظ فى المعنى المجازى كثيرا- سواء كان بالقرينه المتصله أو المنفصله- إنما يوجب تساوى الاحتمالين إذا تحقّق من مستعمل واحد، و نحن نمنع بلوغه فى لفظ الأسد بالنسبه إلى كلّ المستعملين أو بعضهم إلى هذا الحدّ، بل لو تأملت استعماله بالنسبه إلى آحاد الناس تجده قليلا غايه القله، فتدبر.

ثم إنه ربما يتوهم دفع ما ذكره السلطان- من منع بلوغ استعمال الأمر مع القرينه المنفصله فى الندب إلى حيث يوجب تساوى الاحتمالين فى اللفظ المجرد-: بأنه لا شبهه ولا ريب أنما بعد ما لاحظنا الأوامر المطلقة المجردة عن القرينه نجد أكثرها أن المراد بها الندب بقرينه الإجماع، أو بدليل آخر، بحيث يكون ما كان المراد به الندب ضعف ما كان المراد به الوجوب، بل أضعافه، فثبت شيوع استعمال صيغه الأمر مجرده عن القرينه المتصله فى الندب.

لكنه مدفوع أولاً: بأن العلم بكون المراد بأكثرها هو الندب لا يستلزم استعمالها فيه بلا قرينه متصله، بل يحتمل أن يكون معها قرائن متصله بها تفهم

ص: ٦٠

المخاطبين، واختفت علينا، مع أن الاجتماع إنما هو قرينه بالنسبه إلينا لا إليهم، فلا بد أن تكون شيئاً آخر غيره بخطاب آخر متأخر عن ذلك الأمر مقرون بوقت الحاجة.

و ثانياً: بأن العلم بكون المراد بأكثرها الندب ممنوع، فإنّ المسلم أنّ المنذوبات أكثر من الواجبات، لكن لا- ريب أن أكثر المنذوبات إنما ثبتت بقاعده التسامح، ولا ريب أن الحكم بالندب فيما إذا ورد أمر من جهه تلك القاعده ليس راجعاً إلى حمل اللفظ عليه، بل إنما هو حينئذ حكم على طبق الندب، لا على أن المراد بالأمر ذلك، فلذا تجرى تلك القاعده فيما إذا علمنا أن ذلك الأمر على تقدير صدوره لم يكن معه قرينه أصلاً، وكيف كان فمهما ضعف خبر سنداً أو من حيث وجه الصدور- و بعبارة أخرى: لم يكن جامعاً لشرائط الدليليه- فحكمهم حينئذ بالندب من باب التسامح، لا- من باب حمل الأمر حينئذ على الندب، و شتان ما بينهما.

و كيف كان، فالإنصاف عدم تحقّق شيوع استعمال صيغه الأمر فى الندب بكلا قسميه (١)، لما عرفت من الجواب عن التوهم المذكور.

و لو سلّمنا تحقّقه فى الجملة فهو إنما بالنسبه إلى استعمالات مجموع الأئمه عليهم السلام و هو لا يجدى.

فإن قيل: إن مجموعهم عليهم السلام فى حكم متكلّم واحد، فيكون الشيوع من المتكلّم الواحد.

قلنا: كونهم عليهم السلام فى حكم شخص واحد إنما هو من جهه أن بعضهم لا يخالف قوله قول الباقيين، بل أقوالهم و آراؤهم متّحده، و أما من جهه أن ما استعمله بعضهم استعمله الآخرون فممنوع.

١- أى سواء كان مع القرينه المتصله أو المنفصله. لمحرّره [عفا الله عنه].

ص: ٦١

فإن قلت: إنّه لا ريب أن كلّ واحد من المعصومين من النّبىّ صلّى الله عليه و آله و من بعده من الأوصياء عليهم السلام كان مبيناً للأحكام، و منها المنذوبات، و إثباتها إنما هو بصيغه الأمر، فثبت بذلك تحقّق شيوع استعمالها فى الندب بالنسبه إلى مجموع

استعمالات عدّه منهم كالنبيّ صَلَّى اللهُ عليه وآله وعلّيه، والحسن، والحسين عليهم السلام إن سلّم عدم ثبوته بمجموع استعمالات واحد منهم.

قلنا: أوّلا- إنّ كون كلّ واحد منهم عليهم السلام مبيّنا لجميع الأحكام ممنوع، بل بعضهم لم يبيّننا للناس أصلا لخوف التقيّه (1) بحيث لم يقدر على إظهار إمامته كالسّجاد عليه السلام، والآخرون لم يبيّن كلّ واحد جميعها، بل بعضها.

و ثانيا- لو سلّمنا كون كلّ واحد مبيّنا للأحكام التي منها المندوبات نمنع بيان المندوبات بأسرها بصيغته الأمر، بل بعضها بها، وبعضها بلفظ (ينبغي، ويستحبّ، و يندب إليه) و أمثالها، كما يظهر للمتتبع في الأخبار، فراجع و تدبّر.

و كيف كان، فلا ينبغي الارتباب في عدم تحقّق الشيوخ الموجب للإجمال بكلا قسميه.

و ممّا يكشف عن ذلك أنّه لم يتوقّف أحد من الصحابه- على ما يظهر من حالهم، و كذا العلماء خلفا عن سلف- في التمسك على وجوب شيء بامر مطلق مجرد عن القرينه ورد على ذلك الشيء.

و يشهد لذلك (2) دعوى السيّد المرتضى (3)- قدّس سرّه- اتفاق الإماميه

١- أي الخوف الموجب للتقيّه أو لخوف فوات التقيّه.

٢- في الأصل: و يشهد بذلك ...

٣- الدرعيه: ١- ٥٥، و النصّ منقول بتصرّف يسير.

ص: ٦٢

على ذلك، حيث احتجّ على كون الأمر حقيقه في الوجوب في عرف الشرع: بأنّ (أصحابنا الإماميه لم يختلفوا في هذا الحكم الّذي ذكرناه، و إن اختلفوا في أحكام هذه الألفاظ في موضوع اللغه، و لم يحملوا ظواهر هذه الألفاظ إلّا- على ما بيّنا، و لم يتوقّفوا على الأدلّه، و قد بيّنا في مواضع من كتبنا أنّ إجماع أصحابنا حجّه).

انتهى.

و هذا الإجماع الّذي ذكره السيّد يكفي جوابا عن صاحب المعالم و من وافقه، و صاحب المعالم- أيضا- لم ينكر على السيّد هذا الإجماع، و إنّما أجاب عن الاستدلال به: بأنّه لكون الأمر للوجوب لغه (1). و الله الهادي.

السابعه

(2): قال في القوانين (3) في مقدّمات مسأله مقدّمه الواجب: إنّ دلالة صيغته (افعل) على الحتم و الإلزام التزاميه بالمعنى الأخصّ، و على المنع من الترك هي بالمعنى الأعمّ، حيث قال: (دلالة الالتزام: إمّا لفظيه و إمّا عقليّه، و اللفظيه على قسمين: إمّا بين بالمعنى الأخصّ كدلالة صيغته (افعل) على الحتم و الإلزام عند من يدعى التبادر فيه، كما هو الحقّ، و المراد به دلالة اللفظ عليه و

كونه مقصودا للآفظ أيضا.

و إِمَّا بَيْنَ بِالْمَعْنَى الْأَعْمَى كَدَلَالِهِ الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ عَلَى النَّهْيِ عَنِ الضَّدِّ الْعَامِّ بِمَعْنَى التَّرْكِكِ، فَبَعْدَ التَّأَمُّلِ فِي الطَّرْفَيْنِ وَالنَّسْبَةِ بَيْنَهُمَا يَعْرِفُ كَوْنَ ذَلِكَ مَقْصُودًا لِلْمَتَكَلِّمِ (انتهى موضع الحاجة).

قال دام ظله: لا يخفى [ما] فيما ذكره- قدّس سرّه- من إهمال و إجمال(4) و غموض و اعتلال، فإذا جعل الحتم و الإلزام معنى التزاميًا للصيغه فحينئذ فما

١- المعالم: ٤٧.

٢- أي [الفائده السابعه].

٣- قوانين الأصول: ١- ١٠٢- المقدمه السابعه.

٤- فى الأصل: من الإهمال و الإجمال و غموض و اعتلال.

ص: ٦٣

معناها المطابقى؟! فلا يبقى شىء آخر يكون معنى مطابقا لها.

قال: و يمكن حمل كلامه على أحد أمرين:

أحدهما: أن يكون مراده- قدّس سرّه- أنّ هيئته الصيغه موضوعه لمجموع نسبتين:

إحدهما: نسبه قيام الحدث- المدلول عليه بالمادّه- بالمخاطب على وجه كونه مطلوباً منه.

و الأخرى: نسبه المتكلم [إلى] ذلك(1) الحدث و المخاطب، و هى طلبه الحدث من المخاطب.

و معنى الحتم و الإلزام هى الثانيه، و هى الطلب، و هو جزء لمعنى الهيئته، فهو لازم لها بالمعنى الأخصّ.

لكنّه يبعده أنّ إطلاق دلالة الالتزام على ذلك خلاف الاصطلاح، بل هو دلالة تضمّنيه اصطلاحاً.

و ثانيهما: أن يكون مراده بالحتم و الإلزام الوجوب الاصطلاحى، أعنى استحقاق الذمّ و العقاب على الترك، بمعنى أنّ الصيغه

تدلّ على الطلب الحتمى الصادر من شخص عال و جبت على الأمور إطاغته، فتدلّ على استحقاق الذمّ التزاماً.

و يبعده: أنّه- قدّس سرّه- لم يجعل النزاع فى الصيغه فى أنّها هل تدلّ على ذلك، أو لا؟ فإنّه و إن صوّر محلّ النزاع بوجوه ثلاثه

أحدها هذا، لكنّه لم يرتضه، بل جعل النزاع فى مطلق الصيغه، و فى أنّها هل تفيد الوجوب اللغوى- أى الحتم و الإلزام- أو لا؟ و

جعل دلالتها على استحقاق الذمّ و العقاب من الواضع [فى](2)

١- فى الأصل: بذلك ...

ص: ٦٤

خصوص المقام، و هو ما إذا صدرت عن العالى، فافهم.

أقول: الظاهر أنّ مراده أنّه بعد ما كانت الصيغه مفيده للوجوب اللغوى- و هو الطلب على وجه الحتم و الإلزام- فيكون الحتم و الإلزام قيّدا خارجا عن معناها لازما له، فتدلّ عليه التزاما بالمعنى الأخصّ، فمدلولها المطابقى هو الطلب المقيّد بهذا القيد، و مدلولها الالتزامى هو نفس القيد، فلا إغلاق فى كلامه- قدّس سره- بوجه.

و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين.

ص: ٦٥

بسم الله الرحمن الرحيم و به تفتى

فى المرّه و التكرار

اشاره

قاعده: اختلفوا فى أنّ صيغه الأمر هل هى للمرّه، أو التكرار، أو الطبيعه؟

على أقوال:

رابعها الوقف: و هو محتمل لأن يكون من جهه عدم تعيين الموضوع له و الجهل به، كما صرّح به (١) صاحب المعالم- قدّس سرّه-، و يشهد له (٢) ما حكى- قدّس سرّه- من حجّه هذا القول، و لأنّ يكون من جهه التوقّف فى المراد من جهه الاشتراك دون الوضع، و يمكن أن يكون كلّ من الاحتمالين قولاً فى المسأله، كما صرّح به بعض المتأخّرين.

و كيف كان، فتحقيق المقام يتوقّف على تقديم أمور:

الأول: الظاهر أنّ النزاع هنا- كما فى مسأله إفاده الصيغه للوجوب- إنّما هو من جهه الوضع

، كما يشهد به كلماتهم فى عنوان المسأله، فإنّ قولهم: (إنّ صيغه الأمر للمرّه، أو للتكرار) ظاهر فى أنّها موضوعه لما ذا.

و يدلّ عليه- أيضا- جعل بعضهم من أقوال المسأله الاشتراك، فإنّه لا يكون إلّا بالنسبه إلى الوضع، بل يكفى فى الدلاله عليه وجود القول بالوقف

من جهه الجهل بالوضع، فإنه صريح فى أنّ النزاع فيه.

نعم يمكن جريان النزاع- أيضا- فيما يستفاد من الصيغه عند الإطلاق سواء كان من جهه الوضع بخصوصه، أو من جهه انصراف الإطلاق إليه، كما يمكن جريانه هناك.

ثم النزاع إنّما هو فى مجرّد الصيغه، أى هيئه الأمر مع قطع النظر عن الخصوصيات الخارجيه حتّى الخصوصيات اللاحقه لها من جهه بعض الموادّ.

فعلى هذا، فإخراج بعض خصوصيات الصيغه، كما إذا كان معروضها بمعنى الترك، كاجتنب و اترك- كما فعله بعض المتأخرين- غير جيّد، فإنّ النزاع ليس فى الخصوصيات حتّى يكون اتفاهم على كون المثال المذكور للتكرار تخصيصا لمحلّ النزاع، بل هو فى الهيئه الكليه، فالتزام القائل بكونها للمره- بأنّ المراد بالمثل المذكور التكرار- إنّما هو من جهه وجود المخرج عن القاعده الكليه و الأصل الذى أسسه، فتدبر.

الثانى: النزاع هنا فى أنّ الصيغه هل تدلّ على كميّه الفعل المأمور به الذى هو مفروض الصيغه؟

و بعباره أخرى: أنّها هل لها تعرّض لبيان كميّه معروضها الذى هو الفعل المأمور به، أو لا، بل إنّما تدلّ على طلب الفعل ساكته عن إفاده كميته بأحد الوجهين من المره، أو التكرار؟

و الحاصل: أنّ النزاع فى دلالة الصيغه على كميّه ما تعلّقت به و عدمها مع قطع النظر عن كون متعلّقتها الطبيعه أو الفرد، فإذن لا منافاه بين القول بالمره أو التكرار، و بين القول بتعلّق الأوامر بالطبائع، فإنّ النزاع (١) هناك فى

١- و بعباره أخرى: إنّ النزاع هناك فى أنّ الأمر هل يتعلّق بوجود الطبيعه، أو بنفسها؟ فمن قال بالأول و كان من القائلين بالمره هنا يقول بأنّ المطلوب بالأمر وجود واحد، و إن كان من القائلين بالتكرار يقول: إنّ المطلوب بالأمر الوجودات المتكرّره إلى ما أمكن شرعا و عقلا. لمحزّره عفا الله عنه.

تعيين نفس المأمور به من أنّه هو الفرد أو الطبيعه، و هنا فى دلالة الصيغه على كميته فإذن يجتمع كلّ من القولين هناك مع كلّ من الأقوال هنا.

فالقائل بالمره أو التكرار- بناء على كون متعلّق الأوامر هو الأفراد- يقولان بدلاله الصيغه على طلب إيجاد فرد من الطبيعه مره أو مكرّرا، فإنه كما تتّصف الطبيعه بالمره و التكرار، كذلك يتّصف الفرد بهما، و هذا واضح لا غبار عليه.

لا- يقال: إنَّ قولهم: (إنَّ الصيغَه للمرّه، أو التكرار، أو الطبيعَه) ظاهر في أنَّ مراد من قال بالأولين هو أنَّ متعلِّق الأوامر هي الأفراد، بقرينه جعل القول بإفادتها للطبيعه مقابلا لهما.

لأنَّ نقول: إنَّ المراد بالطبيعه هنا ليس ما هو المراد بها في تلك المسأله، و هو ما يقابل الفرد، بل المراد بها في المقام إنَّما [هو] (١) نفس المأمور به الصالح لتقييده بأحد القيدين - سواء كان هو الطبيعه المقابله للفرد، أو نفس الفرد - فإنه - كما عرفت - صالح لتقييده بأحد القيدين، فيقال: أوجد الفرد دفعه أو مكرراً، فالقائل بإفاده الأمر لها في المقام يقول: إنَّه لا يفيد إلا طلب ما تعلق به مع السكوت عن إفاده كمّيته مطلقاً.

و من هنا يظهر: ضعف ما عن الفاضل الشيرازي من ردّه على الحاجبي - حيث إنَّه اختار في تلك المسأله أنَّ متعلِّق الأوامر الفرد، و نفى هنا دلالة الصيغَه على المرّه و التكرار - بأنَّهما لا يتوافقان.

و ضعف كلامه - على أن يكون المراد بالمرّه و التكرار الدفعه و الدفعات - ظاهر.

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ٦٨

و أمّا على أن يكون المراد بهما الفرد و الأفراد - كما فهمه الفاضل المذكور - فتوضيحه:

أن المراد بالمرّه حينئذ الفرد الواحد، و بالتكرار الأفراد المتعدّده، و لا ريب أن هذين القيدين - أي الوحده و التعدّد - لم يلاحظ شىء منهما في تلك المسأله على القول بكون متعلِّق الأوامر هو الفرد، بل النّظر هناك مقصور في هذا الفرد، أو الطبيعه المقابله له مع قطع النّظر عن ملاحظه كمّيته مطلقاً، سواء كان فرداً أو طبيعه، فافهم جيّداً.

الثالث : الظاهر أنّ المراد بالمرّه هي الدفعه، نظراً إلى ظهور لفظ المرّه فيها عند الإطلاق

الثالث (١): الظاهر أنّ المراد بالمرّه هي الدفعه، نظراً إلى ظهور لفظ المرّه فيها عند الإطلاق

، فعلى هذا فالمتمّصف بها إنّما هو نفس الأفعال المأمور بها بمعانيها المصدريه، أي إيجاد الحركات و السكنات، فإنّ الدفعه إنّما هي صفة للإيجاد (٢)، لا - للأثر الحاصل منه، فيكون المتمّصف بها المبادئ المعروضه للصيغَه بمعانيها المصدريه، لكونها بهذا الاعتبار من مقوله الإيجاد، لا الآثار الحاصله من تلك المبادئ، و هي ما يقال لها: الحاصل من المصدر.

١- أي (الأمر الثالث) من الأمور التي يتوقّف عليها تحقيق المقام.

٢- اعلم أنّ حصر الوصف بالدفعه في الإيجاد إنّما [هو] بالإضافه إلى الآثار - أي الموجودات - و إلا فيصحّ أنّصاف الوجود و الحصول بها أيضاً.

ص: ٦٩

و كذلك التكرار ظاهر في الدفعات، فإنه من الكثر بمعنى الرجوع، و هو إنما يتصور بالنسبة إلى الأفعال التي [هي] من مقوله الإيجاد، دون الآثار، فلا يتصف به أيضا إلا المبادئ بمعانيها المصدرية.

و ربما يترأى من بعض: أن المراد بالمرّة الفرد الواحد، و بالتكرار الأفراد المتعدّدة بحسب المقدور عقلا و شرعا و لم يتبين من كلامه: أن المراد الفرد و الأفراد من الإيجاد أو من الآثار، و يحتمل كلامه لكلّ منهما لصحّة اتّصاف كلّ من الإيجاد و الأثر الحاصل منه بالفردية، إذ الإيجاد الواحد فرد من الإيجاد المطلق، فضرب واحد فرد من مطلق الضرب، كما أن الأثر الواحد فرد من مطلق الأثر، فالأثر الحاصل من الضرب فرد من مطلق الأثر الحاصل به.

فإن كان مراده الاحتمال الأوّل، فيتصادق المرّة و التكرار بهذا المعنى لهما- بمعنى الدفعه و الدفعات غالبا- فيتصادق التكرار بهذا المعنى له- بمعنى الدفعات- فيما إذا أوجد الفعل إيجابا متعدّدا في أزمنه متعاقبه، بأن يكون كلّ إيجاب عقيب آخر، فهنا يصدق أنّه أتى به دفعات، و أنّه أتى بأفراد من إيجاب هذا الفعل، و تتصادق المرّة بهذا المعنى لها بمعنى الدفعه الواحده فيما إذا أوجد إيجابا واحدا بحيث لم يكن معه إيجاب آخر حاصل معه، فإنّه حينئذ فرد واحد من الإيجاد و دفعه واحد، و يفترق التكرار بهذا المعنى عنه بمعنى الدفعات فيما إذا أوجدته متعدّدا- أي بإيجادات متعدّده في زمان واحد، كما إذا ضرب بكلتا يديه، فأوجد بكلّ واحده ضربا، أو أخذ بكلّ واحد سيفا، فأوجد بكلّ منهما قتلا مثلا- فهنا يصدق التكرار بهذا المعنى، دونه بمعنى الدفعات، فإنّ تعدّد الأزمنه و تعاقبها مأخوذه في مفهوم الدفعات، فهي لا تصدق إلا على الإيجادات المتعدّده المتعاقبه.

و بعباره أخرى: إنّ الدفعه عباره عن إيجاب الشئ في آن واحد، فالدفعات إيجاداته في أزمنه متعدّده متعاقبه.

هذا، لكن المره بهذا المعنى لا تنفك عنها بمعنى الدفعه، و كذا العكس،

ص: ٧٠

فيكون النسبه بين معنييهما التساوي، فكلّما تحقّق إيجاب واحد يصدق عليه الإيجاد دفعه واحد، و كذا العكس.

و أمّا النسبه بين معنيي التكرار فهي العموم و الخصوص المطلقان، فإنّه بمعنى الدفعات أخصّ منه بهذا المعنى مطلقا.

و إن كان مراده الاحتمال الثاني فلا تصادق بين معنى المرّة و التكرار إذن بحسب المصادق مطلقا.

نعم قد يتحقّق التصادق بحسب المورد، و النسبه بحسبه بين معنيي المرّة إذن هي العموم و الخصوص المطلقان، بمعنى أنّها بمعنى الأثر الواحد أخصّ منها بمعنى الدفعه الواحده مطلقا- كما لا يخفى- و كذلك النسبه بين معنيي التكرار هي العموم و الخصوص المطلقان- أيضا- و يفترق هو بهذا المعنى عنه بمعنى الدفعات فيما إذا أوجد بإيجاد واحد موجودات متعدّده، كأن قتل بضربه واحد متعدّدا، فهذا يصدق هو بهذا المعنى دونه بمعنى الدفعات، بل الصادق عليه إنّما هي الدفعه الواحده لا غير.

هذا، لكن الظاهر- بل المقطوع به- أنّه لم يرد المعنى الثاني، فإنّهم جعلوا عتق المأمور بالعتق إذا أعتق رقابا بصيغه واحد من الثمرات بين القول بالمرّة و القدر المشترك، و لو احتملوا ذلك لجعلوه من ثمرات القول بالتكرار أيضا، فإنّ الموجود حينئذ آثار متعدّده بإيجاد واحد.

و يتلوه في ظهور عدم الإرادة- بل في القطع به- الاحتمال الأول، و ذلك لأنهم جعلوا صورته إيجاد أفعال متعدّده في آن واحد من موارد الثمره بين القول بالمره و القول بالقدر المشترك، فلو كان هذا لاحتمال قائما لذكروا أنّ تحصيل الامتثال بالجميع على القول بالتكرار بهذا المعنى، أو على هذا الاحتمال، مع أنّهم لم يلتفتوا إلى ذلك أصلا.

هذا، و يكفي في القطع بعدم الاحتمالين على إطلاقهما أنّ القائلين بالتكرار

ص: ٧١

نزلوا (افعل) منزله (افعل دائما)، إذ لا ريب أنّ الدوام لا يصدق على شىء من الصورتين المذكورتين، أى صورته إيجاد آثار عديده بإيجاد واحد، و صورته حصول إيجادات كذلك فى آن واحد.

نعم الإيجاد الواحد بجميع آثاره-، و كذلك الإيجادات العديده الحاصله فى آن واحد- من أجزاء الدوام، فيكونان من أجزاء التكرار، و القائل به لا- يقول بتحقيق امتثال الأمر ببعض أجزائه، سواء جعله تكاليف عديده مستقله، أو تكليفا واحدا متعلقا بالمجموع.

أما على الأول فلاّ أنّ المفروض أنّ عليه تكاليف عديده فالإتيان بفعل واحد لا يكون امتثالا لجميعها حتى يكون امتثالا للأمر على وجه التكرار.

و أما على الثانى فواضح، فتدبر.

فيظهر من ذلك: أنّ الذى عبر عن المره و التكرار بالفرد و الأفراد أنّه أراد بالمره الإيجاد الواحد، و بالتكرار الإيجادات المتعدّده المتعاقبه لا مطلقا، فعبر عن مراد القوم بعبارة أخرى، و لعلّ الداعى إلى تفسيره إياهما بذلك أنّه ممّن يقول بتعلّق الأوامر بالفرد، فافهم.

ثمّ إنّ مقتضى ما قرره صدق المره على أفعال متحقّقه فى آن واحد، بأن يكون المجموع مصداقا لها حيث إنها وقعت دفعه.

لكن قال- دام ظله:- يشكل حمل المره فى كلام القوم هنا على ظاهره- و هو الدفعه مطلقا- حتى يدخل فيها صورته المذكوره، فإنّهم- حتّى المفسّرين للمرّه بالدفعه لا- الفرد- قالوا فى صورته المذكوره: إنّ على القول بالمرّه يحصل الامتثال بواحد من الأفعال المذكوره، و أمّا على القول بالقدر المشترك فالجميع امتثال.

فيظهر من ذلك: أنّ مرادهم بالدفعه المفسّره بها المرّه إنّما هو الإيجاد

ص: ٧٢

الواحد (١)، سواء كان مقارنا للإيجاد الآخر، أو كان هو وحده. نعم مرادهم بالتكرار إنّما هو الدفعات، أى الإيجادات المتعاقبه فى الأزمنه المتعدّده- كما ذكرنا- فعلى هذا ينتفى التقابل التام بين معنى المره و التكرار.

أقول: اللهم إلا أن يجعل أجزاء التكرار - أيضا - عبارة عن المرّة بهذا المعنى، بأن يكون مراد القائل به أن المتّصف بالوجوب - و لو تبعاً (٢) - في كلّ زمان من الأزمنة المتعاقبه إنّما هو إيجاد واحد فالواجب - فيما إذا تحقّق منه أفعال متعدّده في آن واحد - أحدها، لا الجميع، و ليس ببعيد، فافهم.

و كيف [كان] فظهر ممّا حقّقنا: أنّ مراد القائل بالمرّة إنّما هو الإتيان بالمأمور به مرّة واحده، و بعبارة فارسيه: يكبار، و مراد القائل بالتكرار الإتيان به دائما ما أمكن عقلا و شرعا، و بعبارة فارسيه يعنى: آوردن أو هميشه، فيكون المرّة عبارة عن الإيجاد الواحد، و التكرار عبارة عن الإيجادات المتعاقبه إلى حدّ الوسع.

و إن شئت قلت: إنّ المراد بالمرّة إنّما هو حصول و وجود واحد للمأمور به،

١- قولنا: - (فيظهر من ذلك أنّ مرادهم بالدفعه المفسّره بها المرّة هو الإيجاد الواحد ... إلخ) - حاصله: أنه يظهر مما ذكر أنّ مرادهم بالمرّة هو الوجود الواحد للمأمور به، لا حصوله في آن واحد، كما هو معنى الدفعه، فإنّ المأخوذ فيها إنّما اتّحاد زمان الحصول و الوجود سواء تعدّد الوجود أو اتّحد، و فيما استظهرنا إنّما هو اتّحاد الوجود مع قطع النظر عن الزمان. و كيف كان، فالزمان مأخوذ في حقيقه المرّة التي هي الدفعه، و كذا في حقيقه التكرار التي هي الدفعات، و إنّما خرجنا عن ظاهر المرّة بقريته ما ذكر، لكن التكرار في كلامهم على معناه، كما بيّنا في المتن. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- قولنا: (المتّصف بالوجوب و لو تبعاً). إشاره إلى احتمال أن يكون المراد بالتكرار جعله قيّدا للمأمور به، بحيث لا يحصل الامتثال أصلا إلاّ به، فيكون المأمور به على هذا هو الفعل المقيّد. بهذا القيد، و يكون التكليف المتعلّق به واحدا لا متعدّدا. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٧٣

و بالتكرار حصولات و وجودات متعدّده له متعاقبه إلى [ما] أمكن، فإنّ الذي أبطلنا إنّما هو كون المراد بالأوّل مجرد الدفعه و لو بإيجادات متعدّده متقارنه، و بالثاني مجرد تعدّد الإيجاد من دون التعاقب، فلذلك قيّدنا المراد بالأوّل بكون الدفعه باعتبار إيجاد واحد، بل حقيقه يخرج هذا عن حقيقه الدفعه في صوره حصول إيجادات متقارنه، فإنّ المتّصف بها حينئذ حقيقه هو المجموع لا الواحد.

و كيف كان، فبيننا على أنّ المراد بالمرّة هو الإيجاد الواحد، و أنّ المراد بالتكرار الإيجادات المتعاقبه، لكن لا يأتى كلماتهم عن جعل المرّة عبارة عن وجود واحد للمأمور به و لو كان الإيجاد واحدا و الوجود متعدّدا مقارنا.

بل يظهر من جعل الثمره بين القول بالمرّة و القول بالقدر المشترك فيما إذا قال المأمور بالعتق لعيده: (أنتم أحرار لوجه الله) أنّ المراد بالمرّة ذلك، إذ لا ريب أنّ الإيجاد حينئذ واحد، و المتعدّد إنّما هو العتق لا إيجاداه، فإنّه بالنسبه إلى كلّ واحد من العبيد له وجود، و كلّ واحد من تلك الأعتاق فرد من العتق.

و وجه ظهور ذلك فيما قلنا: أنّهم قالوا: إنّ على القول بالمرّة فالمأمور به عتق واحد من العبيد، فيستخرج بالقرعه، فلو كان المرّة

عبارة عن إيجاد واحد لكان عتق الجميع مصداقا للمرّة، فلم يتمّ الفرق بين القولين من هذه الجهة، فعلى هذا فيجعل التكرار- أيضا- عبارة عن وجودات متعدّده متعاقبه على النحو المذكور، فعلى هذا فيكون جزء التكرار واحدا من وجودات متعدّده متقارنه لو أوجدها في آن واحد لا جميعهم، فيكون هو المتّصف بالوجوب و لو تبعها، لا الجميع، فافهم.

الرابع

(١): الظاهر المصرّح في كلام بعضهم- كما أشرنا إليه- هو أنّ مراد القائل بالتكرار ليس وجوب استيعاب جميع الأوقات بالاشتغال بالفعل

١- [أى [الأمر الرابع] من الأمور التي يتوقّف عليها تحقيق المقام.

ص: ٧٤

المأمور به، بل المراد وجوبه إلى ما أمكن عقلا بمعنى عدم بلوغه إلى حدّ التعدّر، و شرعا بمعنى عدم بلوغه إلى حدّ التعسير المنفى في الشريعة- أيضا- و عدم مزاحمته لواجب آخر أهمّ منه.

لكن لا يخفى أنّه ليس المراد أخذ هذا القيد في مفهوم الصيغه، بل الظاهر أنّ مراده، كما صرّح صاحب المعالم (١)- قدّس سرّه- هو دلالتها على الاشتغال بالفعل دائما، و هذا التقيّد إنّما يثبت من الخارج، فلا يستلزم استعمال الصيغه في المقيّد، و هذا التقيّد- أيضا- ثابت على القول بالمرّه- أيضا- فإنّه إذا وجب مرّه فلا ريب أنّ تعدّره أو تعسّره أو مزاحمته لأهمّ منه موجه لرفع التكليف عنه قطعاً.

ثمّ على ما حقّقنا [به] المرّه و التكرار- على القول بأحدهما- يكونان قيدين لمعروض الصيغه و الهيئه، فيكون الهيئه مقيّده لمعروضها بأحد الأمرين في الجملة لا محاله، فلا يعقل جعلهما قيدين للطلب المستفاد من الصيغه:

أمّا على القول بالمرّه: فلأنّ الطلب واحد لا محاله، فيلغى تقييده بالمره.

و أمّا على القول بالتكرار: فلا- ريب- أيضا- أنّ الطلب واحد شخصي، فلا يمكن اتصافه بالتكرار، فلا يحتمل ذلك في كلام القائل بالمرّه و التكرار.

هذا مضافا إلى ما نقطع به- كما أشرنا إليه سابقا- من أنّ النزاع في المقام في دلالة الصيغه على كميّه الفعل المأمور به و عدمها، فيكون المرّه و التكرار من صفات المأمور به و قيوده، و هذا واضح.

ثمّ المرّه على القول بها اعتبار تقييد المأمور به بها على وجه لوظ مفهومها أيضا.

١- المعالم: ٤٩ و ٥٠.

ص: ٧٥

و بعبارة أخرى: هل المراد على هذا القول أنّ المطلوب هو الفعل بعنوان المرّة بحيث لا يكون معها غيرها، فلا يحصل الامتثال لو فعله مرّات متعاقبه، أو المراد تقييده بها من حيث اعتبار وجودها معه دون اعتبار عدم غيرها، فيكون المراد أنّ المطلوب هو الفعل مرّة لا محاله مع سكوت الصيغ عن دلالتها على غير تلك المرّة نفيًا وإثباتًا؟

الظاهر من مقاله القائلين بالمرّة و استدلالهم هو الوجه الثانى.

هذا فيما إذا أوجد الفعل فى الآن المتأخّر عن زمان إيجاده أوّلا، و أمّا إذا أوجد فعلين فى زمان واحد فقد عرفت أنّ الظاهر أنّه ليس مراد القائل بالمرّة تقييد كون الإيجاد بعدم اجتماع إيجاد آخر معه مقارنة له.

ثمّ مراد القائلين بالتكرار - أيضا - يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون التكرار مأخوذاً فى المأمور به على وجه لا يحصل الامتثال أصلاّ إلاّ بالإتيان به مكرّرا على الوجه المتقدّم.

و ثانيهما: أن يكون مأخوذاً - بلحاظ كونه عنوانا - عن الأفعال المتكرّره، فيكون كلّ واحد من تلك الأفعال واجبا مستقلا يحصل بكلّ منها امتثال، و بترك كلّ منها مخالفه.

الظاهر هو الثانى، نظرا إلى قياسهم المقام بالنهى، فإنّ دلالة النهى على التكرار على هذا الوجه.

الخامس: الثمره بين القول بالتكرار و كلّ من القولين الآخرين واضحه

الخامس (١): الثمره بين القول بالتكرار و كلّ من القولين الآخرين واضحه

، و أمّا بينهما فهى فى غايه الخفاء جدّا، نظرا إلى كفايه المرّة بالمعنى المذى عرفت فى امتثال الأمر على كلّ من القولين و ثبوت التخيير عقلا بين جميع أفراد المأمور به فى مقام الامتثال على كل منهما، إذ القائلون بالمرّة لا يقولون بتعيين

١- أى [الأمر الخامس فى الثمره] على ما جاء فى هامش الأصل.

ص: ٧٦

فرد خاصّ، بل يكتفون بأى فرد واحد من أفراد الماهيّة كالقائلين بالطبيعه.

و كيف كان، فقد يقرّر الثمره بينهما فيما إذا أتى المكلف بأزيد من فرد واحد دفعه، فالجميع امتثال و متصف بالوجوب على القول بالطبيعه، و على المرّة أحد الفردين أو الأفراد على البدل، لتساوى الأفراد من حيث ذاتها فى كونها موجه لحصول الامتثال، و محقّقه للقدر المشترك بينها مع عدم مرجّح خارجيّ لأحدها و معيّن له، و لو احتج إلى التعيين استخرج بالقرعه إن قلنا بها فى مثل المقام.

و الوجه في ذلك: أنه على القول بالقدر المشترك فالمطلوب من المكلف حصول الطبيعة و وجودها- سواء قلنا بتعلق الأوامر بالطباع أو بالفرد- إذ على الثاني المطلوب الابتدائي ابتداء هو الأمر المنطبق على الطبيعة المقابلة للفرد- أى ما تصدق هي عليه- و على الأوّل نفسها، فيكون المنطبق عليها واجبا مقدّمه، و على التقديرين فالمطلوب هو حصول القدر المشترك بين الفرد الواحد و الأفراد المتعدده المتقارنه أو المتدرّجه في الوجود، إذ على الثاني- أيضا- يكون المأمور به كليا صادقا على ما ذكر، لعدم تعيّن المنطبق على الطبيعة المقابلة للفرد في فرد خاصّ، بل المراد به الأعمّ من كلّ ما ينطبق على الطبيعة فتصدق على كلّ ما ينطبق عليه الطبيعة باعتبار الوجود كما مرّ سابقا، و حاصله:

أنّ المطلوب وجود الطبيعة، و على الأوّل نفسها، فيكون وجودها مطلوبا من باب المقدّمه.

و كيف كان، فعلى القول بالقدر المشترك فالمطلوب بقول مطلق هو وجود الطبيعة و حصولها، و حينئذ و إن كان لها وجودات و حصولات متقارنه متعدده بتعدّد الأفراد، إلّا أنّ جميع تلك الحصولات- أيضا- مصداق آخر لحصول الطبيعة، فيكون حصول الجميع- أيضا- منطبقا على المطلوب كالتطبيق كلّ من تلك الحصولات عليه، و المفروض أنّ حصول الجميع المنطبق على المأمور به في

ص: ٧٧

حال الأمر و بداعيه فيتّصف بالوجوب و بكونه امثالا للأمر، إذ المعتبر في الامتثال أمران:

أحدهما: انطباق الفرد المأتى به على المأمور به، بمعنى صدقه عليها.

و ثانيهما: وقوعه حال الأمر و بداعيه، و المفروض تحقّق كليهما في المقام بالنسبه إلى حصول الجميع، فيكون امثالا للمأمور به و متّصفا بالوجوب.

هذا بخلاف القول بالمرّه، إذ المطلوب على هذا القول- كما عرفت- إنّما هو الفرد الواحد من الطبيعة، فيكون المنطبق على المأمور به هو كلّ واحد من الأفراد الحاصله دفعه دون الجميع- أيضا- لعدم صدقه عليه، فيكون المتّصف بالوجوب و الامتثال أحد تلك الأفراد على البديل، دون معين منها لتساوى الكلّ في الانطباق على المأمور به و في وقوعها حال الأمر و بداعيه، لا الجميع لعدم انطباقه على المأمور به.

فإن قلت: مقتضى ما ذكرت أنّ للمأمور به- على القول بالقدر المشترك- فردا آخر منطبقا عليه، بخلاف القول بالمره لانهصار أفراده حينئذ في الآحاد، و ذلك لا يوجب تعيّن الجميع على الأوّل في كونه امثالا و واجبا، بل نسبه المأمور به حينئذ إليه كنسبته إلى كلّ من الآحاد كما لا- يتعيّن ذلك في واحد من الآحاد- على القول بالمرّه- و الوجه فيهما واحد، و هو تساوى صدق المأمور به على جميع الأفراد.

قلنا: ما عنيّا بتّصاف الجميع بالامتثال و الوجوب تعيّن الامتثال فيه، بل المقصود أنّه ككلّ واحد من الآحاد حينئذ صالح لانتصافه بهما، بمعنى أنّ للأمر حينئذ أن يحتسب من المكلف عن المأمور به مجموع الآحاد و يشبهه عليه لانطباقه عليه و وقوعه حال الأمر

و بداعيه، كما له أن يحتسب واحدا من آحاد هذا المجموع، بخلاف القول بالمره فإنّ مورد الاحتساب عليه منحصر في الآحاد،

ص: ٧٨

لعدم انطباق المجموع حينئذ عليه و إن كان واقعا حال الأمر، فالمحتسب عن المأمور به عليه مردّد بين الآحاد فقط، و على القول الآخر بينها و المجموع، فيظهر الثمره بينهما فيما مسّت الحاجه إلى تعينه كاتّصافه به عند الإتيان به منفردا فيقول الأمر حينئذ- على القول بالتخيير بينه و بين المجموع حقيقه- إلى التخيير بين فعل الزائد و تركه لا إلى بدل.

فمن هنا يظهر فساد توهم إمكان اتّصاف الزائد بالوجوب، إذ لا معنى لوجوب ما يجوز تركه لا إلى بدل.

و كيف كان، فقد ظهر انتفاء الثمره بين القولين على تقدير الإتيان بالأفراد متدرّجه متعاقبه، لابتنائها على جواز التخيير العقلي بين الأقلّ و الأكثر، كما في الشرعي على الأظهر، و قد عرفت ما فيه.

و أمّا على تقدير الإتيان بها دفعه فالظاهر ظهور الثمره بينهما حينئذ، و يمكن تقريرها على وجهين:

أحدهما: أنّه على القول بالمره ينحصر مصاديق المأمور به المنطبقه عليه في آحاد الأفراد المتحقّقه دفعه- لما عرفت- من أنّ المطلوب- على هذا القول- الفرد الواحد أو (١) إيجاد واحد للطبيعه.

و كيف كان فالمنطبق على المأمور به- على هذا القول- إنّما هو كلّ واحد من آحاد تلك الأفراد المتحقّقه دفعه، فإنّ كلّ منها يصدق عليه أنّه فرد واحد من الطبيعه الوارد عليها الأمر، و أنّه وجود واحد للطبيعه دون المجموع منها- أيضا- لعدم صدق المأمور به عليه حينئذ، فإنّه عين الأفراد المتعدّده و الوجودات كذلك، فلا يمكن صدق الفرد الواحد أو الوجود الواحد للطبيعه عليه.

١- التريديد إشاره إلى أنّه إن كان ممّن يقول بتعلّق الأوامر بالأفراد فيكون المطلوب بالأمر الفرد الواحد، و إن كان ممّن يقول بتعلّقها بالطبائع فهو إيجاد واحد للطبيعه. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٧٩

و أمّا على القول بالقدر المشترك فالمجموع- أيضا- فرد آخر للمأمور به و منطبق عليه، إذ عليه يكون المأمور به عباره إمّا عن حصول الطبيعه، أو (١) حصول ما ينطبق عليها من دون تقييد بالوحده، و لا- ريب أنّه يصدق كلّ من هذين على المجموع- أيضا- كصدقه على كلّ واحد من آحاد الحصولات و الوجودات، فإنّ مجموعها- أيضا- نوع حصول للطبيعه أو لما انطبق عليها، و حينئذ فلمّا كان المفروض تحقّق تلك المصاديق المتساويه في الانطباق على المأمور به دفعه، فكلّ منها صالح لاتّصافه بالوجوب و الامتثال لتحقّق ما اعتبر في حصول الامتثال في كلّ منها، إذ المفروض صدق المأمور به على حدّ سواء و وقوع الجميع حال الأمر و بداعيه، فكلّ منها صالح لأن يحتسبه الأمر عما أمر به و يثيب عليه.

لكن لمّا كان المحسوب الفعلي عنه حينئذ أحد الأمور المنطبقه عليه فيتردّد بين أحد تلك الأفراد المتحقّقه دفعه على القول

بالمَرّه لانحصار فردّه فيها- كما عرفت- و بينها و المجموع على القول بالقدر المشترك، فيظهر الثمره بينهما عملا فيما إذا ترتب على المحسوب الواقعى حكم، فاحتيج إلى التعيين بالقرعه إن قلنا (٢) بها فى أمثال المقام، فأطرافها منحصره فى الآحاد على القول بالمَرّه،

١- هذا الترديد- أيضا- إشاره إلى نفي الفرق بين كون هذا القائل مَمَّن يقول بتعلق الأوامر بالطبائع أو بالأفراد فإن مراد من يقول بالثانى: أن المطلوب إمّا هو الأمر المنطبق على الطبيعه من دون اعتبار وحده فيه، فيكون كل من تلك الأفراد منطبقا على المأمور به على القولين هذين، لأنّه يصدق على كل منها أنّه حصول للطبيعه و وجود لها، أو حصول لما ينطبق عليها، إلا أنّه يزيد أفراد المأمور به على القول بدلاله الأمر على القدر المشترك بين المَرّه و التكرار بواحد و هو المجموع- أيضا- بخلاف القول بالمَرّه، فينحصر عليه فى الآحاد دون المجتمع أيضا. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- قال دام ظلّه: وجه عدم جريان القرعه فى المقام: أنّه ليس حينئذ واقع مجهول ليتشخّص بها. قلت: على هذا القول- أى القول بالمَرّه- لما كان الامتثال بفرد واحد فالمحسوب عند الله حينئذ أحد الأفراد، و هو مجهول.

ص: ٨٠

و تعمّ المجموع على القول الآخر. هذا، و تأمل.

و ثانيهما: أنّه بعد ما تقرّر أنّه- على القول بالقدر المشترك- يكون المجموع- من الآحاد المتحقّقه دفعه أيضا- فردا للمأمور به و منطبقا عليه، فنقول:

إنّه كلّما كان المأمور به أفراده من قبيل الأقلّ و الأكثر فالطريقه المقرّره فى العرف- فى باب الإطاعه و الامتثال فى ذلك فيما إذا ثبت من قبل الأمر جواز فعل الزائد فى نفسه مع قطع النظر عن هذا الأمر- أنّ المأمور له أن يقتصر [على] الأقلّ (١)، فيحتسب منه ذلك حينئذ، و يقال: إنّ أتى بما امر به و امتثله، فيقوم الوجوب به، و له أن يأتى بالأكثر و هو الأقلّ منضمّا إلى الزائد، فالمحتسب منه عن المأمور به حينئذ إنّما هو هذا المجموع، لا مجرد مسمى المأمور به المتحقّق بالأقلّ الموجود فى ضمنه، بمعنى أنّ الأمر حينئذ يحتسب هذا المجموع عمّا أمره به و يقبله عنه من دون نظر إلى الأقلّ الموجود فى ضمنه، مع أنّه مصداق للمأمور به، فالوجوب حينئذ قائم بخصوص المجموع من حيث المجموع.

الأ- ترى أنّه لو أمر مولى عبده بإحضار الماء، فأتى بقدر مملوء منه بحيث يزيد عن أقلّ ما يؤدّى به حاجه المولى فالعرف يحكمون بكون الإتيان به بهذا القدر الزائد على قدر الحاجه امتثالا و إطاعه للأمر و من طبقا على المأمور به فيقولون: إنّ ما أمره مولاه فقد أتى به.

لا يقال: إنّ ذلك لعلّه لحصول الامتثال بالأقلّ الموجود فى ضمن الكلّ.

لأنّا نرى: أنّ المولى لو أراد التجزئه و أخذ الأقلّ و ردّ الزيادة معللا بأنّ المجموع ليس مما أمرت به لقبّحه العقلاء، و ينسبونه إلى الجنون، و هكذا لو أمره

بالمشى مثلا أو بمسح شىء فمشى أو مسح بأكثر مما يتحقّق به مسمى المشى و المسح، و ليس ذلك كلّه إلاّ لكون الأكثر امثالاً للمأمور به.

فتحقّق من ذلك كلّه: أنّ كل ما أوجده المأمور و أتى به حال وجود الأمر من مصاديق المأمور به، فالامثال قائم بما أتى به، فإن كان هو الأقلّ وحده فهو قائم به، و إن كان الأكثر فهو قائم بالمجموع، لا الأقلّ الموجود فى ضمنه أو المرّدّ بينهما.

و السرّ فى ذلك: أنّ امثال الأمر إنّما هو بإيجاد المأمور به حال الأمر و فى زمانه. فإن اقتصر على الأقلّ فإيجاده إنّما هو به، فيقوم الوجوب به، و إن تعدّاه و ضمّ إليه الزائد فلا يعدّ الأقلّ حينئذ عرفاً إيجاداً للمأمور به، بل المعدود إنّما هو المجموع من حيث المجموع لا غير، فلذا يقوم به الامثال و الوجوب دون الأقلّ الموجود فى ضمنه، و إن كان بحسب الدقّه مصداقاً للمأمور به حينئذ، فافهم جيّداً.

و كيف كان، فقد ظهر أنّه على القول بالقدر المشترك فى الصورة المفروضة فالامثال قائم بالجميع معيّنا من غير حاجة إلى معيّن من قرعه و غيرها، فهو المحسوب واقعاً.

و أمّا على القول الآخر فلا يمكن قيامه به، بل بأحد الآحاد المجتمعه، و يحتاج التعيين إلى معيّن، و هذا هو الذى ينبغى التصديق به فى مقام الثمره.

و أمّا الوجه الأول، فقد ظهر ضعفه من ذلك.

و مما حقّقنا ظهر - أيضاً - مجمل القول فى التخيير الشرعى بين الأقلّ و الأكثر و أنّه جائز مطلقاً.

بخلاف العقلى - كما فى المقام -، فإنّ الحقّ - كما عرفت - التفصيل بين صوره الإتيان بالأكثر دفعه - بمعنى دفعه أجزائها - فيجوز إذا أحرزنا من الخارج جواز فعل أصل الزيادة، و صوره الإتيان به متدرّج الأجزاء، فيمتنع

ثمّ إنّّه قد يقرّر الثمره بين القولين فى الصورة المذكوره، و هى الإتيان بأفراده مجتمع دفعه: أنّه على القول بالمّرّه - حيث إنّ المراد بها الفرد الواحد اللابشرط - يقوم الوجوب و الامثال بأحدها من غير تعيين، و لو احتيج إليه استخراج بالقرعه إن قلنا باعتباره فى مثل المقام، و أمّا على القول بالقدر المشترك فيتعيّن الامثال فى الجميع، و يكون المتّصف بالوجوب المجموع دون أحدها، و ذلك لأنّ القدر المشترك حيث يكون متعلّقاً للأمر، فهو إنّما يعتبر على وجه لا يصدق على الأقلّ الموجود فى ضمن

الكلّ المتحقّق دفعه، بل الذي يصدق عليه إنّما هو الأقلّ منفردا و مجموع الأكثر المشتمل عليه و على غيره المتحقّق دفعه.

و بعبارة أخرى: إنّ اعتبار على وجه يكون أفراده متمايزه في الخارج بالافتراق عن الغير، بمعنى أنّ كلّ ما حصل منه في الخارج دفعه مع عدم انضمام فرد آخر معه فهو فرد له، و إن انضمّ إلى غيره فيخرج عن كونه فردا، و يكون الفرد حينئذ هو المجموع منه و من غيره المتحقّق دفعه، فينحصر صدقه على الفرد الواحد فيما إذا وجد بدون انضمام فرد آخر أو أفراد إليه متحققه معه مجتمعه لا- مطلقا، و كذا يكون فردا المجموع (1) من اثنين متحقّقين دفعه بشرط أن لا- يكون معهما ثالث، و ثلاثه إذا تحققت مجتمعه بشرط أن لا يكون معها رابع، و أربعة إذا لم يكن معها خامس، و هكذا.

فعلى هذا إذا أتى المكلف بأفراد مجتمعه دفعه فمصداقه المأمور به حينئذ هو المجموع لا غير، بحيث لا يصدق على شىء من الآحاد الموجوده في ضمنه، فإذا انحصر فرد حينئذ في المجموع فهو حينئذ متحقق بالمجموع، فيكون هو المتّصف بالوجوب و المحقّق للامتثال دون شىء من الآحاد الموجوده في ضمنه.

١- في الأصل: فرد المجموع.

ص: ٨٣

هذا، و فيه: أنّ الاعتبار على الوجه المذكور و إن [كان] ممكنا إلا- أنّه لا- دليل عليه، بل الظاهر من الأمر المتعلّق بطبيعته أنّ المطلوب هي طبيعته لا بشرط، و لا ريب في صدقها على كلّ من الآحاد مطلقا لوجودها في ضمنها، و المجموع من الآحاد في صورته الإتيان بها مجتمعه ليس فردا آخر له مقابل الآحاد، بل هو نفس تلك الآحاد. نعم هو نوع من أنواع إيجاد الطبيعته، كما أشرنا إليه آنفا.

فإن شئت قلت: إنّ فرد من إيجاد الطبيعته- كما ذكرنا سابقا- لا من طبيعته، فإنّ إيجاد الطبيعته- أيضا- مفهوم كلّى له أفراد منها إيجادها بأفراد مجتمعه.

و كيف كان، فالتحقيق- ما مرّ منا- و حاصله:

أنّ امتثال الأمر عبارته عن إيجاد المأمور به بداعي الأمر في حال الأمر، و لإيجاده أنحاء:

الأول: إيجادها بإيجاد فرد واحد منه.

الثاني: إيجادها بإيجاد فردين منه.

الثالث: إيجادها بإيجاد ثلاثه أفراد منه.

و الرابع: إيجادها بإيجاد أربعة، و هكذا، فإنّ كلّ واحد من تلك المراتب مصداق لإيجاد المأمور به و منطبق عليه، مع أنّه يصدق حقيقته على كلّ واحد من الفردين أو الأفراد- في غير القسم الأول- أيضا أنّه فرد للمأمور به.

هذا، لكن لما كان لا يكفى فى الامتثال مجرد إيجاد المأمور به كيف كان، بل إنما يتحقق إذا كان حال بقاء الأمر، فكل نحو من الإيجاد إذا حصل حال بقاءه يكون (1) هو امتثالا للأمر، و يقوم به الوجوب، و ما حكمنا به من عدم قيام

١- فى الأصل: فيكون ...

ص: ٨٤

الامتثال بغير الفرد الأول فى صور إيجاد أفراد متعدّد متدرّجاً (1) ليس لأجل عدم كون الإتيان بأفراد منه متدرجاً من أنحاء إيجاده و منطبقاً عليه، بل لأجل عدم وقوعه حال الأمر، لارتفاعه بالفرد الأول فلا يتّصف المجموع أو الأفراد المتأخّره بالامتثال و الوجوب لذلك، فلو فرض محالاً وقوعها- أيضاً- فى حال الأمر لقام الامتثال بالمجموع بلا ريب.

و كيف كان، فوجه عدم قيام الامتثال بفرد واحد فى صورته الإتيان بأفراد مجتمعه دفعه- مع أنّ كلّ واحد صالح للامتثال، بمعنى أنّه لو كان حاصلًا وحده لكفى فى ارتفاع الأمر- أنّ استناد ارتفاع الأمر و حصول الامتثال إلى بعض معيّن ترجيح بلا مرجح، إذ المفروض وجود كلّ منها مقارنا لوجود الآخر، فلا معيّن لاستناد الأثر إلى إحدى العلتين- الواردتين فى مورد دفعه معا- بخصوصها، و إلى بعض مردّد لا معنى له، فإنّه منتزع عن أحدها، فيكون عبارته عن أحدها، فيتعيّن استناده إلى الجميع.

و السرّ فى ذلك: أنّ هذا من قبيل توارّد علل متعدّده دفعه على مورد واحد، فإنّ وجود كلّ فرد علّه تامّه للامتثال إذا حصل حال الأمر منفرداً، لكن حينئذ لا يمكن استناد الأثر- و هو الامتثال- إلى بعض معيّن و لا مردّد، بل يصير الجميع حينئذ بمنزله علّه واحده فيكون الأثر مستندا إلى المجموع.

و لذا قال أهل المعقول: إنّ العلل المتعدّده إذا تواردت على مورد واحد دفعه فهى علّه واحده، و كيف كان فصلاحيّه المجموع للامتثال إنّما هى من جهه صلاحية أبعاضه، فإنّه عين تلك الأبعاض و إنّما استند الأثر فى المفروض إلى المجموع من حيث المجموع لما ذكر.

فتحقّق من ذلك: أنّ كلّ ما برز من أفراد المأمور به من المكلف حال

١- وصف [إيجاد]، و [متدرجاً] حال منه.

ص: ٨٥

بقاء الأمر فالعلّه إنّما هو تمام ما برز منه حينئذ: إن فرداً فرداً، أو فردين ففردين (1)، أو ثلاثه فهى، دون بعضه و إن كان مصداقاً له، و يصدق عليه أنّه إيجاد المأمور به. و ليعلم أنّ أفضليه أحد الأفراد المجتمعه فى المفروض لا يمكن كونها مرجّحه بحيث توجب تعيين استناد سقوط الأمر إلى ذلك الفرد، فإنّ الأفضل و غيره من تلك الجهه سواء.

نعم يمكن أن تكون مرجّحه من حيث إعطاء الثواب بأن يختار الأمر ذلك الفرد و يعطى الثواب [عليه] (2) أكثر ممّا يعطى على

غيره من الأفراد.

هذا كله بناء على القول بالمره لا بشرط.

و أما على القول بها بشرط لا- كما احتمله بعضهم فى كلام القائل بالمره- فالثمره واضحه بينه و بين القول بالقدر المشترك، إذ عليه لا يحصل الامتثال فى الصوره المفروضه أصلا، و ليس مبيتا على عدم جواز اجتماع الأمر و النهى- كما زعمه بعضهم- بل على جوازه- أيضا- كذلك، إذ المفروض على هذا القول أنّ المطلوب مقيد بأن لا- يكون معه غيره، و هو لم يحصل (٣) فى الأصل: فيكون.

(٤).

ثم إنّ المحقق القمى (٥)- رحمه الله- نفى الفرق بين القول

١- الأصح: إن فردا مفرد، أو فردين مفردان ...

٢- إضافه يقتضيها السياق.

٣- مع أنه لا معنى لدعوى دلالة الأمر على القول بالمره بهذا المعنى على حرمة غير الفرد الواحد، لأنّ الأمر حينئذ فى قوه قولك: أريد منك فردا واحدا لا يكون معه غيره. فنقول: أولا- إنه لا مفهوم لذلك لرجوعه إمّا إلى اللقب أو الوصف، و لا يعتبر شىء من مفهوميهما. و أمّا ثانيا- إنه على تسليم المفهوم فلا ريب أنه رفع المنطوق، فإذا فرض هو الوجوب يكون

٤- مفهومه عدمه لا الحرمة، فافهم. لمحرّره عفا الله عنه.

٥- فى حاشيه القوانين. لمحرّره [عفا الله عنه]. انظر القوانين: ١- ٩٢ عند قوله: [فتأمّل حتى يظهر لك حقيقه الأمر] حيث قال: [توضيح ذلك أنا نقول ... إلخ].

ص: ٨٦

بالمره بشرط و بين القول بالطبيعه من جهه الدلاله على أنه لا يجب الإتيان إلا بفرد واحد، قال: (فإنّ المراد من طلب الماهية هو إيجادها فى الخارج، و هو لا- يمكن إلا فى ضمن الفرد، و لا ريب أنه يحصل بالإتيان بفرد واحد، فيفهم بدلاله الإشاره أنه لا يجب فى صوره طلب الماهية إلا إتيان فرد واحد منها، فما زاد لا يتّصف بالوجوب- إلى أن قال:- و الظاهر عدم الفرق بين انفراد الأفراد (١) فى الوجود و بين اجتماعها فى عدم مدخلية انضمام كلّ منها [إلى] الآخر (٢) فى حصول فرد آخر إلا- أن يحصل به تركب حقيقى يوجب التغير). انتهى موضع الحاجة من كلامه، و لا يخفى ما فيه:

أمّا فى دعواه لدلاله الإشاره المذكوره، فلاّنا لا نفهم تلك الدلاله بعد فرض أنّ النظر فى الأمر إلى نفس الماهية.

و أما فى نفى الفرق بين الإتيان بالأفراد مجتمعه و بين الإتيان بها متدرّجه فلما عرفت من أنّ عدم إسناد الامتثال و الوجوب إلى غير الفرد الأوّل فى الثانى لسقوط الأمر حين الإتيان بذلك الغير بخلاف الأوّل، و قد عرفت أنه إذا أتى بها محققه فعلى القول بالطبيعه فالامتثال بالجميع، و ليس ذلك مبيتا على كون الجميع فردا آخر للماهية كما تخيله- قدّس سرّه- بل نقول حينئذ: إنّ

الموجود أفراد متعدّده منها، و يصدق حينئذ على كلّ واحد أنّه تلك الماهيّة، لكن اتّصاف المجموع من حيث المجموع دون بعض من جهة ما عرفت من كون ذلك من باب توارد علل متعدّده على مورد واحد دفعه، فافهم.

تنبيه: قد عرفت أنّه لا- ثمره بين المرّه بكلا الاحتمالين فيها- من كون المراد بها هي لا بشرط أو بشرط لا- و بين القول بالقدر المشترك في صوره الإتيان بالأفراد المتعدّده متدرّجه من جهة حصول الامتثال بالفرد الأوّل

١- في حاشيه القوانين: [تدرّج الأفراد].

٢- في الأصل كما في المصدر: [... بالآخر] ..

ص: ٨٧

- بمعنى سقوط الأمر به- بمعنى أنّه على القولين يرتفع العقاب عن المكلف بالفرد الأوّل، و أنّه لا بعث و لا تحريك حينئذ من قبل الأمر بالنسبه إلى المكلف.

ثمّ إنّ إذا فرض أنّ الفرد المتأخّر أفضل من المأتّى به أوّلا- في نظر الأمر، بحيث لو كان آتيا به أوّلا- لأعطى الثواب أكثر ممّا أعطى على المأتّى به الذي هو أدون منه، فهل يتصوّر جواز الإتيان به (١) حينئذ بعنوان كونه هو المأمور به الواجب مع قيام دليل من الخارج على جواز ذلك و مشروعيته، مع أنّ المفروض عدم الأمر الأوّل حينئذ، بمعنى البعث و التحريك الأوّل، أو لا؟ فلا بدّ حينئذ من التأويل في ذلك الدليل- إن أمكن- بحمله على كون الإتيان به مطلوبا مستقلا أو [على] غيره (٢) من المحامل و إلّا فيطرح لمخالفته للعقل، مثلا- إذا صلّى المكلف منفردا فلا- ريب أنّه يرتفع بها استحقاق العقاب على ترك الصلاة، ثمّ قامت جماعه، و فرضنا أنّ الدليل الخارجى دلّ على جواز فعل تلك الصلاة- أيضا بالجماعه على أنّها تلك الصلاة، فهل يتصوّر جواز الإتيان بها حينئذ على أنّها الواجبه عليه أو لا، بل لا بد من فعلها حينئذ بعنوان كونها فعلا مغايرا لها قد امر به نفسا، بمعنى عدم ملاحظه كونه هو الفعل السابق الواجب عليه قبل؟

الظاهر إمكانه، فإنّ استحقاق العقاب و إن كان يرتفع بالفرد الأدون المأتّى به أوّلا يقينا إلّا أنّه يمكن توقّف حصول الغرض به متوقفا على عدم إتيان المكلف بالفرد الأفضل بعده، بأن يكون بحيث لو اقتصر المكلف عليه لاكتفى الأمر به و إن لم يقتصر عليه- و أتى بالأفضل بعده- يقيم (٣) الغرض به، و يكن

١- اعلم أنّ هذا على فرض تماميته ليس من الثمرات بين القول بالمرّه بكلا- معنيها و بين القول بالطبيعه، بل يجرى على كلّ منهما، كما سيأتى الإشارة إليه في آخر التنبيه، فانتظر. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- في الأصل: بغيره ...

٣- في الأصل: فيقوم ... و يكون ... و يثاب.

ص: ٨٨

هو المحسوب عن المأمور به و يثب عليه دونه، فيكون المكلف حينئذ- أيضا- آتيا بذلك الواجب- أيضا- فإنّ فعله الأفضل

حينئذ على أنه ذلك الواجب، فيتحقق به ذلك الواجب - أيضا - فيكون هذا امثالاً للأمر السابق، بمعنى موافقه الغرض المقصود منه و تحصيله.

و إن شئت قلت: إن امثال كل أمر عباره عن الإتيان بالمطلوب منه حال كونه مطلوباً.

و بعباره أخرى فارسيه: اینکه امثال هر امری عبارت است از آوردن آنچه‌ی که خواهش مولی باشد در این امر در حالت بقاء خواهش او، و مفروض اینست که در صورتیکه توقف داشته باشد اکتفاء مولی بفرد ادون بر اقتضای او تا آخر وقت فعل بحیثیتی که هر گاه بداند یا آنکه احتمال دهد اینکه مکلف اتیان بفرد افضل میکند نیز در وقت پس خواهش مولی مرتفع نشده است تا آخر وقت اگر چه بعث و تحریک او مرتفع است و نمیتواند عقاب کند عبد را بعد از اتیان بفرد ادون پس هر گاه فرض شد بقاء خواهش او تا آخر وقت و مکلف اتیان بفرد افضل نیز کرد پس اتیان کرده است بخواش مولی در حالت بقاء خواهش و منطبق می شود این فرد افضل بآنچه‌یکه مأمور به بود که خود مکلف در این هنگام همان چیز را آورد که مولی امر باو کرده بود و از روی آن امر آورده بجهت اینکه آوردن او فرد.

افضل را در این هنگام از روی خواهش است که در امر اول بوده و هست و حقیقه امثال نیست الا آوردن فعل از روی آن امر و از جهت او در حال بقاء آن امر فی الجمله اگر چه بجمیع آثارش باقی نباشد، و شکی نیست اینکه آن امر در صورت مفروضه ببعض آثارش که خواهش [است باقی] باشد و مرتفع بعضی از آثار اوست که استحقاق عقاب باشد.

آیا نمی بینی هر گاه مولایی از عبدش آب طلب کند در وقت موسعی که

ص: ۸۹

سعه آوردن دو فرد یا ازید از افراد آب متدرجا داشته باشد و عبد اولاً قدحی از آب دریا آورد و مولی احتمال بدهد یا یقین داشته باشد که عبد بعد از این تا آخر زمان مقرّر قدحی دیگر از آب فرات می آورد و خواهش او به آب فرات بیشتر است از آب دریا پس از این جهت تأخیر انداخت آشامیدن آب را یا آنکه این احتمال هم نمیداد یا آنکه غفلت کرد لکن بسبب مانع خارجی آبرای نخورد تا عبد قدح آب فرات آورد از باب اینکه فهمید اینکه میل مولی باو بیشتر است و هنوز میلش و خواهشش باقی است، پس شکی نیست که گفته میشود که عبد در این هنگام باز اطاعت و امثال مولی کرده است و خواسته او را آورده است و صحیح نیست اینکه گفته شود در این هنگام که مولای تو آب خواسته بود آوردی پس چرا دیگر بار این آب را آوردی، بلکه استحقاق مدح و ثواب را دارد (۱) بجهت آنکه ثواب موقوف نیست بر بقاء بعث و تحریک حتمی، بلکه کفایت میکند در او بقاء بعض آثار او که خواهش باشد، بلکه بنظر عرفان باید ثواب در این هنگام بیشتر باشد از صورتیکه هر گاه ابتداء فرد افضل را آورده بود بجهت آوردنش فرد افضل را در این هنگام بسبب مجرد و صرف تحصیل محبوب مولی است با قدرت او بر ترک بجهت اینکه مفروض اینست که استحقاق عقاب بفرد اول مرتفع است پس باکی ندارد عبد از ترک فرد افضل، پس آوردنش او را نیست) الا - بجهت صرف تحصیل محبوب مولی، و این کمال بندگی و اطاعت است (ما عبدتک خوفاً من نارک ولا طمعا فی جنتک، بل وجدتک أهلاً للعباده فعبدتک) (۲).

- ۱- این بخلاف صورتی است که آب بهتر را بعد از آشامیدن مولی آب اول را آورد پس در این صورت آوردن او لغو است بجهت تحصیل غرض بفرد اول. لمحرّره عفا الله عنه.
- ۲- بحار الأنوار: ۴۱-۱۴-الباب: ۱۰۱- ذیل الحدیث: ۴.

ص: ۹۰

و بالجمله: در وقتیکه فرض شده که هنوز مولی فرد اول را کار نبرده است و فرد افضل در این هنگام حاصل شد پس با فرد اول در جهت تحصیل غرض در عرض واحد میشود، بلکه باین بنحو اکمل است، پس الیق میشود باحساب از واجب و اعطاء ثواب، و از اینجا ظاهر میشود که هر گاه فرد ثانی مساوی با اول لکن هنوز غرض بفرد اول حاصل نشده بجهت مانع خارجی پس او با اول در عرض واحد میشود در این هنگام در تحصیل غرض و ترجیحی نیست از برای اول بر او در این جهت و از برای آمر است که هر کدام را که خواهد احتساب کند از مأمور به لکن این احتمال در شرعیات منفی است.

و کیف کان، فإذا تحقّق أنّه یمكن توقّف الاكتفاء فی الغرض بالفرد الأوّل الأدون علی الاقتصار علیه- أي اقتصار المكلف المأمور به- و أنّه مع احتمال إيجاده الأفضل یبقى حبّ المولی له (۱) إلى آخر الوقت، و أنّه یكون الإتيان الأفضل حينئذ إتيانا لذلك الواجب، و من جهة الأمر المتعلّق به یكون (۲) امثالاً بالمعنى الذی عرفت.

و حلّ (۳) ذلك: أنّه بعد ثبوت إمكان بقاء طلب المولی - بالمعنى الذی عرفت المعبر عنه بالفارسیه بال (خواهش) فی الفعل المأمور به بالنسبه إلى فرده الأفضل - و انتظاره إلى آخر الوقت، فيكون الإتيان به إتيانا بذلك المأمور به و امثالاً لأمره بالمعنى الذی عرفت، فيجوز الامتثال بهذا المعنى عقيب الامتثال الأوّل، و الممتنع إنّما هو تحقّق الامتثال عقيب ما یكون من نسخه بأن یكون كلاهما بمعنى سقوط الأمر أو حصول الغرض، و أمّا إذا اختلفا - كما فی المفروض، حيث إنّ الأوّل منهما بالمعنى الأوّل و الثانی منهما بالمعنى الثانی - فلا.

۱- فی الأصل: إليه ...

۲- فی الأصل: فيكون ...

۳- یحتمل فی نسخه الأصل أنّه: [و أصل ذلك]، لکن سقطت ألف [أصل] سهواً.

ص: ۹۱

و کیف کان، فإذا جاز ذلك و أمکن فيجوز للمكلف الإتيان بالأفضل ثانيا بعنوان كونه هو الواجب إذا قام دليل شرعی علیه، و إنّما قيّدنا الجواز بقيام الدليل الشرعی علیه، إذ لولاه لم يعلم ببقاء الطلب بالمعنى المتقدم، و یحتمل حصول الغرض بالأوّل، إذ لا ملازمه بين الأفضليّه و بين إيقاف الغرض علیه إلى الوقت، بل یمكن الاكتفاء بالأوّل، بل ربما يعلم حينئذ باكتفاء الشارع بالأوّل لعدم البيان، فلا یبقى عند الإتيان بالأفضل طلب بالمعنى المتقدم.

و کیف [كان] فلا- بدّ للمكلف من إحراز ذلك الطلب، و أنّ الغرض بعد لم یحصل بالفرد الأوّل الأدون، حتّى یجوز له الإتيان

على الوجه المذكور، وإلا كان تشريعا، وإحرازه لا يكون إلا بدليل شرعي قائم عليه.

وتظهر الثمره فيما إذا ورد دليل شرعي يدل عليه، فإن قلنا بالإمكان وجب الأخذ به والحكم بمقتضاه وإلا فيقول إلى غير هذا المعنى إن أمكن، وإلا فيطرح لمخالفته للعقل.

و من هذا الباب الأخبار الواردة في استحباب إعادة صلاه- صلاها منفردا- جماعه إذا أقيمت الجماعه بعد ما صلى منفردا:

منها: روايه عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن الرجل يصلى الفريضة ثم يجد قوما يصلون جماعه أ يجوز له أن يعيد الصلاه معهم؟ قال- عليه السلام-: نعم بل هو أفضل»(1)، فإنها ظاهره بل صريحه في جواز الإتيان بالفرد الأفضل- وهو الصلاه جماعه- بعد إتيان الأدون على أنه هو الواجب المأمور به أولا، فإن الإعادة حقيقه في ذلك و ظاهره فيه أو صريحه.

و منها: روايه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت لأبي

١- الوسائل: ٥- ٤٥٦، كتاب الصلاه- أبواب صلاه الجماعه- باب: ٥٤- ح: ٩، وقد ورد الحديث في المصدر هكذا: «نعم و هو أفضل».

ص: ٩٢

عبد الله عليه السلام: أصلى ثم أدخل المسجد، فتقام الصلاه و قد صليت، فقال عليه السلام: صلّ معهم، يختار الله تعالى أحبهما إليه»(1)، و عن سهل ابن زياد مثلها(2).

و منها: روايه ابن أبي عمير عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام:- «في الرجل يصلى الصلاه وحده، ثم يجد جماعه. قال- عليه السلام يصلى معهم، و يجعلها الفريضة»(3).

و عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام مثلها(4). فإن قوله عليه السلام: «في الرجل يصلى الصلاه وحده، ثم يجد جماعه. قال عليه السلام:

به ثانيا عن المأمور به، بل في تعيين احتسابه، فالإتيان به إتيان بذلك المأمور به من جهة ذلك الأمر الأوّل المتعلق به، و كذا قوله: «و يجعلها الفريضة»، فإن المقصود أنه يجعلها تلك الفريضة التي فرضت عليه، و يأتي بها على أنها هي، و اللام في (الفريضة) للعهد، لا أنه يجعل ذلك فريضة مستقلة، ضروره عدم وجوبه، بل [هو] مستحبّ.

فإن قلت: إنّه إذا كان مستحبا فكيف يجوز جعله تلك الفريضة؟ فإنّه على تقديره مستلزم لا تصاف ذلك بالوجوب و الندب.

قلنا: موضوع الاستحباب هنا إنّما هو امتثال ذلك الأمر الأول و الإتيان بالفعل من جهته و الوجوب مأخوذ في متعلق الامتثال على وجه القيد و الوصفية.

و بعبارة أخرى: موضوع الأمر الثانى الندبى إنما هو امتثال الأمر الأولى الوجوبى بإيجاد الفرد الأفضل بوصف أنه هو الواجب، فاندفع التنافى من

١- المصدر السابق - ح: ١٠.

٢- المصدر السابق - ح: ١٠.

٣- نفس المصدر السابق: ٤٥٧- ح: ١١.

٤- نفس المصدر السابق: ٤٥٥- ح: ١.

ص: ٩٣

وجهين:

أحدهما: اختلاف الوجوب و الاستحباب بحسب الموضوع و المتعلق.

و ثانيهما: أن الوجوب المأخوذ هنا هو الوصفى لا الغائى، و الأول لا يستلزم بقاء الأمر فعلا، بخلاف الثانى.

و كل من الوجهين كاف فى رفع التنافى المذكور. و اعتبار الوجوب الوصفى هنا- بمعنى إتيان الفعل ثانيا على أنه هو الواجب مع سقوط الوجوب عنه بالفعل - نظير اعتباره فى الصلاة المعاده استحبابا.

قال دام ظلّه: حكموا بأن من صلّى يستحب [له] (١) إعادته [ما] (٢) فعل أيضا.

قلت: لعلّه من باب الاحتياط لاحتمال خلل فيما فعله أوّلا قال: لا، بل قالوا به مطلقا حتّى فى صورته القطع بصحّه ما فعله أوّلا، و قالوا باستحباب الإعادة بفعله ثانيا بعين فعله أوّلا و لم يخصّصوا بما إذا كان قد فعل الأوّل محرزا لبعض الأمور المعتره فيه بالأصل، بل فى صورته القطع.

أقول: إنّ فى هذا الباب- أيضا- طائفة من الأخبار (٣) دالّة عليه، و الظاهر أنّها دالّة على استحباب الإعادة لكون الإتيان بأزيد من دفعه أفضل من الإتيان بالمأمور به مرّة واحده، فيكون من قبيل الأقلّ و الأكثر اللذى هو الأفضل من الأقلّ، فإنّ الأمر و إن كان يسقط بالأقلّ، لكنّ الامتثال بالمعنى المتقدم يقوم بالمجموع لكونه أفضل من الأقلّ وحده.

ثمّ إنّ على تقدير عدم إمكان ما قدّمنا قد ذكرنا أنّه لا بدّ أوّلا من التأويل

١- إضافته يقتضيها السياق.

٢- إضافته يقتضيها السياق.

٣- الظاهر أنه يريد نظير الحديث: ٩ من الباب: ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة- من كتاب الصلاة- من الوسائل: ٤- ٤٥٦ و

الحديث: ٣ و ٤ من الباب: ٤٣ من أبواب صلاة الجماعة- من كتاب الصلاة- من مستدرک الوسائل: ٦- ٤٩٥- ٤٩٦.

فى مثل هذه الأخبار إن أمكن، و إلاّ فالطرح، و من جملة المحامل فيها- بل أظهرها بعد تعذّر حملها على ظاهرها- أن يقال: المراد بها استحباب الفعل نفسا من دون النظر فى إتيانه إلى أنه هو الواجب أوّلا.

و بعبارة أخرى: إنّ الفعل قبل إيجاد الفرد الأوّل كان واجبا، و بعده خرج عن كونه [واجبا]، و صار حكمه- واقعا- الاستحباب مستقلا، فهو فى وقت له حكم فى عرض حكمه فى وقت آخر، لا فى طوله، بأن يكون موضوع أحدهما ملحوظا فيه الآخر، و إنّما أطلق لفظ الإعادة تعريفا و تشخيصا للمأمور به فى الآن الثانى بالأمر الندبى، فإنّه عين المأمور به أوّلا، و يحمل قوله عليه السلام: «و يجعلها الفريضة» على معنى أنها تقع مثلها.

هذا، ثمّ إنّ هذا الذى ذكر ليس من الثمرات بين القول بالطبيعة و بين القول بالمرّة بأى من معنيها لجريانه على كلّ تقدير و قول: أمّا على القول بالطبيعة فواضح.

و أمّا على القول بالمرّة لا بشرط فكذلك.

و أمّا عليها بشرط لا يفرض الكلام فيما إذا أتى بالفرد الثانى منفردا عن غيره، فافهم و تأمل جيّدا.

السادس: اختلفوا فى دلالة النهى على التكرار على أقوال

معروفها قولان:

أحدهما: دلالة عليه مطلقا.

و ثانيهما: عدمها مطلقا.

و مرادهم بالتكرار هو الدوام- كما هو المصرّح به فى كلام بعضهم- لا مجرد مسّى التكرار كما هو أبعد الاحتمالين فى كلام القائلين به فى الأمر.

ثمّ إنّهُ يمكن النزاع هنا على حدّو ما مرّ فى الأمر، فىكون الكلام فى وضع صيغته النهى، فالقائل بدلالته على الدوام يدعى وضعها لخصوص ذلك، و النافى لها ينفى وضعها كذلك و يجعلها للأعمّ، أو مشتركا بين الدوام و المرّة، أو لخصوص المرّة.

و يمكن أن يكون فى الدلالة الالتزامية، بمعنى أنّهم بعد الاتفاق على وضع صيغته النهى لطلب ترك الطبيعة اختلفوا فى أنّ ذلك هل يستلزم الدوام أو لا؟

فيكون النزاع حينئذ راجعا إلى أنّ الطبيعه المأخوذه في النهى هل هي أخذت على وجه لا يصدق تركها إلا بترك جميع أفرادها المتشخصه بغير الزمان و المتشخصه به- فيكون طلب تركها دالاً بالدلاله الالتزاميه العقليه على إرادته الدوام، حيث إنّ فعلها في كلّ آن و زمان فرد من أفرادها- و أنّها أخذت على وجه يصدق تركها بترك بعض أفرادها، فعلى هذا لا يقتضى النهى العموم بالنسبه إلى جميع الأفراد في زمان- أى المتشخصه بغير الزمان- فضلا عن اقتضائه العموم بالنسبه إلى الأفراد المتشخصه به؟

و على الثانى: يمكن أن يكون النزاع فى وضع الماده المعروضه للنهى بأن يكون الخلاف فى أنّها هل وضعت للطبيعه مع اعتبارها على الوجه الأوّل أو على

ص: ٩٦

الوجه الثانى.

و كيف كان، فعلى هذا لا يختصّ النزاع بصيغه النهى، بل يجرى فى كلّ طلب متعلق بترك الطبيعه، سواء كان بصيغه النهى أو بصيغه الأمر ك (اترك الزنا)، أو بمادّه النهى كقوله: (نهيتك)، أو أنهاك عن الزنا، أو أنت منهي عنه)، أو بغير مادّته كما دتّى الإبراده و الطلب المتعلّقين بترك الطبيعه ك (أريد، أو أطلب منك ترك الزنا) أو بمادّه الأمر ك (أمرك بترك الزنا، و أنت مأمور بتركه)، و هكذا.

و يمكن أن يكون النزاع فى النهى بصيغه النهى، لكن يكون النزاع فى اقتضاء هذا النهى للدوام و عدمه فى الأعمّ من اقتضاء الصيغه، فيصحّ للقائل بالدوام الاستناد إلى كلّ واحده من جهتى المادّه و الهيئه، و على المانع إبطال الدلاله من كلتا الجهتين.

الظاهر من بعض المتأخرين، كالمحقّق القمى (١)- قدّس سرّه- ذلك، حيث إنّه أجاب عن القائل بالدوام بإبطال الدلاله من كلتا الجهتين، و لم يقتصر على إحداهما.

و كيف كان، فتحرير محلّ النزاع بينهم ليس بمهمّ لنا، و إنّما المهمّ تحقيق الحال و اختيار ما ينبغى أن يقال على كلّ من الجهتين، فنقول:

الحقّ عدم دلاله صيغه النهى إلا على مجرّد طلب ترك الطبيعه- كما فى صيغه الأمر- من دون التعرّض لها لبيان الدوام أو المرّه، و هذا لا ينبغى أن يشكّ فيه من له أدنى تأمل، فإذن انحصر المقال فى تحقيق الحال فى المادّه المعروضه لها، فنقول:

ينبغى أن نفرض الكلام فيها أوّلا بالنسبه إلى أفراد الطبيعه الغير

١- القوانين: ١- ١٣٨ عند قوله: [احتجّوا بأنّ النهى]. إلى قوله: [فلا يمكن إثبات الدوام و التكرار للنهى لا من جهه المادّه و لا من جهه طلب الترك].

ص: ٩٧

المتشخصه بالزمان، فإنّ الحال فيها أظهر، فبعد ظهورها فيها تظهر في الأفراد المتشخصه بالزمان لعدم الفرق.

فاعلم أنّه يمكن دعوى كون الطبيعه المأخوذه في متعلّق النهى على وجه لا- يصدق تركها إلا بترك جميع أفرادها، نظرا إلى ما نقطع به من أنّ وجه اعتبار الطبيعه في النهى متّحد [مع] وجه (١) اعتباره في الأمر، فبأى وجه أخذت هناك فهي مأخوذه على ذلك الوجه هنا، و لا- ريب أنّها هناك إنّما أخذت على وجه لا يصدق تركها إلا بترك جميع الأفراد، و ذلك للاتّفاق هناك على أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضدّ العام أى ترك المأمور به و يستلزمه، و لو لا اعتبار الطبيعه في متعلّق الأمر على هذا الوجه لما تمّ الاستلزام، لتوقّفه على فرض التناقض بين الفعل و الترك بالنسبه إلى الطبيعه ليستلزم عقلا من الأمر بفعلها النهى عن تركها، و إلا فلو فرض كون الطبيعه هناك بحيث يصدق تركها بترك بعض الأفراد فلا تناقض بين وجودها و عدمها- حينئذ- و لا- بين فعلها و تركها، فلا يستلزم طلب فعلها النهى عن تركها، فإذا ثبت بذلك كونها مأخوذه على ذلك الوجه ثبت (٢) كونها كذلك في المقام، فيتّم المطلوب.

و حاصل ذلك الوجه: أنّ الطبيعه إنّما اعتبرت وحدانيه غير ملحوظ فيها التكثر، و لا ريب أنّ الأمر الوحداني لا ينتفى إلا بانتفاء جميع مصاديقه من الآحاد، إذ بوجود واحد منها- و لو كان هو وحده مع انتفاء غيره من الأفراد- يصدق وجود ذلك الأمر الوحداني لوجوده في ضمنه، و عدم صدق انتفائه بانتفاء سائر الأفراد، لأنّه (٣) بانتفائها لم ينتف الأمر الوحداني، فإنّ المنفى حينئذ تكثر

١- في الأصل: متّحد لوجه.

٢- في الأصل: فثبت ...

٣- في الأصل: لأنّ.

ص: ٩٨

أفرادها، و هو غير ملحوظ فيه.

و حقيقه ذلك الوجه: أن تعتبر الماهية المدلول عليها بالمادّه المعروضه للنهى متّحده و متفرّده في حدّ نفسها و مجرّده عن ملاحظه الأفراد، فلذا لا- يجوز فيها اجتماع النقيضين بأن يقال: هي موجوده و معدومه، لاتّحاد موضوع القضيتين، و هي نفس الطبيعه المتّحده، فلا يصدق انتفاؤها إلا بانتفاء جميع الأفراد، إذ مع وجود واحد منها فتلك الحقيقه المتّحده متحقّقه و موجوده يقينا، فلا يمكن أن يقال: إنّ تلك الطبيعه معدومه.

و أمّا الوجه الآخر: فحقيقته (١) هي أن تعتبر الطبيعه على وجه غير ملحوظ فيه الاتّحاد و التكثر، بحيث تكون الطبيعه على هذا الوجه صالحه لطرو (٢) كلّ من القيدین عليه، و كذا لتقيدها بالوجود و العدم معا، و ذلك لعدم اقتضائها حينئذ لشيء منها، بل هي صالحه لكلّ منهما، فيصدق وجودها بوجود فرد واحد، و عدمها بعدم بعض آخر، فيصدق عليها في آن واحد أنّها موجوده و معدومه إذا كان بعض أفرادها موجودا و بعضها معدوما.

و ملخصه: أن تؤخذ طبيعه المراده بالمادّه المتعلّقه للنهى عباره عن نفس حقيقه الشىء الغير المقتضيه لشىء من الطوارئ و اللواحق و القيود مطلقا- من حيث الحالات و الأزمان و الأفراد و القلّه و الكثره، بل الوجود و العدم- بمعنى أنّها غير ملحوظ و غير مأخوذ فيها شىء من الطوارئ مطلقا، الصالحه لاعتبار كلّ واحده من تلك الطوارئ فيها، بمعنى أنّها لا تنافى شيئا منها، بل بحيث بأى منها

١- و عباره أخرى: يكون المراد حينئذ هي الطبيعه اللابشرط المقسميه، و هي المقسم بين اللابشرط القسمى و بشرط شىء و بشرط لا، و مرجع الوجه الأوّل إلى اعتبارها باللابشرط القسمى، فإنّ حاصل المقصود منها اعتبارها مطلقه بحيث يكون الإطلاق قيدا لها، فلذا لا يصدق تركها حينئذ إلاّ بترك جميع الأفراد. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- فى الأصل: [طريان]، و لم نعثر على هذا المصدر فى كتب اللغه.

ص: ٩٩

لوحظت و اعتبرت فهى لا- تخرج عمّا عليه، و مع أى منها يصدق حقيقه أنّها هي، إذ حينئذ تكون تلك الطوارئ من حالاتها اللاحقه لها، و اختلاف حالات الشىء لا يخرجها عن كونه هو ذلك الشىء، فهى صادقه على القليل و الكثير، لكون كلّ منهما حقيقه منها، و على الموجود من أفرادها و على المعدوم منها لذلك، إذ بعد فرض كون شىء فردا منها فذلك الشىء هي بعينها، فوجوده يصدق أنّها موجوده حقيقه و بانعدامه يصدق أنّها معدومه كذلك، إذ حينئذ يترتب قياس من الشكل الثالث، فيقال: إنّ هذا الشىء تلك الماهيه و هذا الشىء موجود، فينتج أنّ تلك الماهيه موجوده، أو يقال فى الكبرى: و هذا الشىء معدوم، فينتج أنّ تلك الماهيه معدومه، مثلا بعد فرض كون زيد إنسانا حقيقه فإذا كان موجودا يقال: إنّ زيدا إنسان، و زيد موجود، فينتج: أنّ الإنسان موجود، و إذا كان معدوما يقال: إنّ إنسان، و هو معدوم، فينتج: أنّ الإنسان معدوم، و إذا فرض أنّ فردا من تلك الماهيه موجود و فردا منها معدوم، فيحصل حينئذ قياسان من الشكل الثالث، فينتجان حينئذ: أنّها الآن موجوده و معدومه.

و كيف كان، فلا شبهه فى أنّ كلّ حكم ثابت للمقيّد ثابت للمطلق، لأنّه عينه حقيقه.

و بالجملة: إذا اعتبرت الطبيعه المتعلّقه للنهى بهذا المعنى فهو- لكونه غير مقتض [لشىء] (١) من الخصوصيات و الطوارئ حتى الوجود و العدم، فكيف بخصوصيّه الأوصاف و الأفراد و الحالات و الأزمان- يمكن فيه اجتماع النقيضين إذا كان بعض أفراده موجودا و بعضها معدوما- كما عرفت- فإنّ اجتماعهما إنّما يمتنع إذا كان المورد مقتضيا لأحدهما، و كذا يجوز ارتفاعهما عنه إذا لم يوجد منه

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ١٠٠

نهى أصلا، (١) إذ المفروض عدم اعتبار شىء منهما فيه، بل هو أمر مشترك بينهما، فيقال: إنّّه ليس بموجود و لا بمعدوم

لخروج الوجود و العدم عنه، هذا حال النقيضين.

و أما الضدّان فحالهما بالنسبه إليه أظهر، فيجوز اجتماعهما(٢) فيه، لما مرّ في وجه اجتماع النقيضين فيه، و كذا يجوز ارتفاعهما عنه بالأولى، و لك أن توجه ارتفاع النقيضين عنه بما مرّ في اجتماعهما فيه، و تقريره:

أنّه بعد فرض أنّ كلّ فرد منه حقيقه هو ذلك الشىء، فإذا فرض وجود فرد منه و انعدام آخر، فيصدق عليه باعتبار الفرد الموجود أنّه ليس بمعدوم و باعتبار المعدوم أنّه ليس بموجود، لجريان القياس المتقدّم بعينه هنا- أيضا- فلا حاجة إلى فرض عدم وجود شىء منه أصلا، و هذا هو الوجه الذي ينبغي الاستناد إليه، و لم أر أحدا التفت إليه. هذا، و افهمه و اغتنم.

فلنرجع إلى ما كنّا فيه، فنقول:

إنّ اتّحاد وجه اعتبار الطبيعه في الأمر و النهى مسلّم لكن اعتبارها في الأمر على الوجه الأوّل ممنوع، بل الظاهر اعتبارها فيه على الثانى، و التمسك بالاتّفاق على استلزام الأمر بالشىء للنهى عن تركه مغالطه، لعدم إفادته لما ذكر، فإنّ متعلّق النهى الضمنى هناك إنّما هو ترك الفعل المتعلّق للأمر لا نفس الفعل، و الترك المضاف إنّما يتبع ما أضيف إليه في جانب الأمر، فإن اعتبر الفعل في الأمر

١- أما ارتفاع الوجود عرضيا فظاهر[فى الأصل: أما ارتفاع الوجود عرضى ظاهر.]، و أما العدم فلاّنه حينئذ أزلّى، و العدم الأزلّى ليس عدمه، و إنّما يصدق عدمه إذا اعتبر بالنسبه و الإضافه إلى ما يكون من ذلك الشىء، فتأمل. لمحزّره عفا الله عنه.
٢- فى الأصل: اجتماعه ...

ص: ١٠١

على وجه يعمّ جميع أفراده الأزمايّه و غيرها يكون(١) الترك- أيضا- كذلك، فيكون المراد بالنهى المنع من ترك الفعل بجميع أفراده زمانيه و غير زمانيه، و إن اعتبر في جانب الأمر على وجه يتحقّق امتثال الأمر المتعلّق به بإيجاد فرد واحد منه فيكون الترك- أيضا- كذلك، و الأمر بالشىء إنّما يستلزم النهى عن تركه على وجه امر به لا مطلقا، فإنّ إيجادات شىء إنّما تقتضى نفى ذلك الشىء على وجه اعتبر فى الإيجادات، و هذا معنى ما يقال- فى دفع التمسك بأنّ النهى للدوام، فيكون الأمر كذلك- من أنّ النهى الذى للدوام هو النهى المستقلّ لا الضمنى، فإنّه تابع للأمر.

و كيف كان فالظاهر المتبادر عرفا من النهى إنّما هو عموم الترك بالنسبه إلى أفراد الطبيعه المنهى عنها مطلقا زمانيه و غير زمانيه، و قد عرفت أنّ ذلك ليس من جهة اقتضاء الصيغه و ظهورها فى ذلك، فحينئذ هل هو من وضع المادّه- بمعنى أنّها موضوعه للطبيعه على الوجه الأوّل- أو من جهة شاهد خارجى و قرينه عامّه لازمه للفظ فى جميع الموارد على اعتبار الطبيعه على الوجه الأوّل- بمعنى أنّ معنى المادّه ليس إلّا- نفس حقيقه الفعل بنحو ما عرفت- فلا يستلزم النهى عن الطبيعه على هذا الوجه العموم المذكور، و إنّما قامت قرينه من الخارج على اعتبار زائد فى معنى المادّه و اعتبارها على الوجه الأوّل، فيفهم الاستلزام حينئذ لذلك؟

الظاهر في بادى الزأى هو الثانى؁ فإن الظاهر أن مصادر الأفعال وضعت- مجردة عن اللواحق و الطوارى اللفظية- لحقائق الأفعال على الوجه الذى عرفت؁ كما أن الظاهر فى جميع أسماء الأجناس ذلك؁ فإنها- أيضا- موضوعه كذلك لحقائق معانيها على الوجه المذكور؁ فهل اللفظ فى المصادر وغيرها من

١- فى الأصل: فىكون ...

ص: ١٠٢

أسماء الأجناس فى نظر الواضح كنفس المعنى؁ لم يلحظ فيه شىء من الطوارى و اللواحق؁ وإنما الملحوظ نفس اللفظ و ذاته بحيث لا ينافى وضعه اعتبار قيد زائد فيه من القيود كنفس المعنى و بأى وجه اعتبر معناه من الإطلاق و التقييد بشىء أو بعدم شىء؁ فلا- يتفاوت الحال فيه بالنظر إلى وضعه؁ بل على أى وجه و تقدير يكون استعماله على وجه الحقيقة لصدق معناه على كل من الوجوه كما عرفت؁ فلذا نقول- وفاقا لبعض المحققين (١):-

إن استعمال المطلقات فى المقيّدات حقيقة؁ فإنها نفس المطلقات.

فعلى هذا فبالنظر إلى وضع الموادّ فالحقّ مع من يقول: إن النهى كالأمر فى عدم دلالة إلا على طلب ترك الطبيعة من دون إفادة الدوام؁ لعدم استلزام توجه النهى إلى الموادّ- حينئذ- نفى جميع أفرادها؁ بل يصدق قولنا- حينئذ إذا تحقّق بعض من أفراد الضرب مثلا- مع انتفاء الآخر:- إن الضرب موجود و معدوم بمقتضى القياس الذى عرفت؁ فطلب تركه لا يستلزم طلب ترك جميع أفراده الغير الزمانية؁ فضلا عن استلزامه لطلب ترك الزمانيه منها الذى هو معنى الدوام و التكرار.

لا يقال: إن حقيقة الشىء فى نفسها وحدانيه و ان لم تلحظ وحدانيه؁ فما لم يلحظ التكرّر فيها لا يصحّ جعلها موضوعه للقيّتين المتناقضتين.

لأننا نقول: إنها لو كانت وحدانيه لكان اعتبار التكرّر فيها منافيا لها؁ و هو باطل؁ لصدقها على الكثير بمثل صدقها على الواحد؁ فيكشف ذلك عن عدم اعتبار الوحدانيه فيها- أيضا- و أنّها كسائر الطوارى تطرأ عليها؁ لا أنّها مأخوذة فيها شطرا أو شرطا؁ فتأمل.

١- كما هو ظاهر القوانين: ١- ٣٢٩.

ص: ١٠٣

ثم إنّه قال بعض المحققين عن المتأخّرين (١)- بعد اختياره القول بعدم إفادة النهى التكرار:-

(ثم إنّ ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة فى الجملة إنّما هو بالنسبة إلى الزمان و الأفراد المتعاقبه بحسب تماديه؁ و أمّا الأفراد المتمايزه بسائر المشخصات فكلا؁ فمن (٢) ترك الزنا بمرأه معيّنه و ارتكب الزنا مع الأخرى فلا يحصل له الامتثال حينئذ

لأجل ذلك الترك، فإنَّ الطبعه لم تترك حينئذ، مع أنَّ الامتثال بالترك الآخر حينئذ محال لعدم المقدوريه، لأنَّ المقدور ما يتساوى طرفاه، فكما لا يمكن تحصيل زنايين في آن واحد لا يمكن ترك أحدهما في آن ارتكاب الآخر.

و بالجمله: فلا بدَّ من ترك الطبعه رأسا في آن من الأوان ليتحقَّق الامتثال، و لا يحصل إلا بترك جميع الأفراد). انتهى.

و لا يخفى ما فيه من الضعف لمن تأمل ما قدّمنا، و توضيحه:

أنَّه إمّا أن يجعل الطبعه المتعلّقه للنهي مأخوذه على الوجه الأوّل، و إمّا أن يجعلها مأخوذه على الوجه الثاني، فعلى الأوّل فهو و إن كان مستلزما للعموم بالنسبه إلى الأفراد الغير المتشخصه بالزمان، إلاَّ أنَّه مستلزم للزمانيه منها- أيضا- فيلزمه القول بالدوام مع أنَّه- قدس سرّه- لا يقول به و لا باعتبارها على ذلك الوجه- أيضا- كما هو الظاهر، و على الثاني- كما هو الظاهر من كلامه بل الصريح- فقد عرفت أنَّه لا يقتضى العموم بالنسبه إلى الأفراد مطلقا من غير فرق بين الزمانيه منها و غيرها.

و كيف كان، فقد علمت أنَّه لا فرق بين الأفراد الزمانيه و غيرها بوجه

١- قوانين الأصول: ١- ١٣٩.

٢- فى الأصل: [فلا، كمن.].، و قد أثبتنا العبارة كما فى المصدر.

ص: ١٠٤

من جهه العموم و عدمه، فإن يبنى على الوجه الأوّل فالعموم ثابت مطلقا، أو على الثانى فهو منفيّ مطلقا من غير فرق أصلا، فظهر ضعف تعليقه بقوله: (فإنَّ الطبعه لم تترك حينئذ)، لما عرفت من أنَّه إذا يبنى على الوجه الثانى فترك الطبعه صادق بترك بعض أفرادها و إن كان مع وجود بعض آخر.

ثم إنَّ قوله: (مع أنَّ الامتثال بالترك الآخر- حينئذ- محال) أضعف من الوجه الأوّل:

أمّا أولا- فلأنَّ الأفعال المنهية عنها لم تنحصر فى الزنا اللذى لا يمكن ارتكاب فردين منه فى آن واحد، بل فى غايه الكثره، و أكثرها ممّا يمكن فيه ذلك، كأكل مال الغير، و قتل الغير، و سرقة مال الغير، و ضرب الغير، و شتمه، و لعنه إلى غير ذلك ممّا يكاد أن لا يحصى، لإمكان قتل شخصين فى آن واحد، فيتحقَّق قتلان، و أكل مال اثنين، و سرقة، فيتحقَّق تصرفان فى مال الغير و سرقتان، فكأنه- قدس سرّه- قصر النَّظر فى (١) مثل الزنا.

و أمّا ثانيا- فلأنَّ الاشتغال بضدّ الشىء لا يخرج ذلك الشىء عن تحت القدره، بل هى باقيه عليه، نعم الاشتغال بالضدّ مانع فعلا عن الاشتغال بالشىء، و ليس هذا من معنى انتفاء القدره، فافهم.

فلنرجع إلى ما كنّا فى صددده فنقول: أمّا الشاهد على اعتبار الطبعه المتعلّقه للنهي على الوجه الأوّل فيقرّر على وجهين:

أوجههما: أنَّه لو كان المعتبر فى النهى الطبعه بحيث يصدق تركها بترك بعض الأفراد يلزم عدم الفائده فى النهى لحصول تركها

باعتبار بعض أفرادها لا محاله، فيكشف ذلك [عن] أنّ المعبر هي بعنوان الإطلاق و الوحدانيه الذي يلزمه انتفاء جميع الأفراد.

١- الصحيح: على.

ص: ١٠٥

و دفع اللغويه: بأنّ الترك- باعتبار ترك بعض الأفراد- إنّما يقع لا على وجه التعبد، فيمكن اعتبار الطبيعه المنهية عنها على الوجه المذكور، ليكون تركها المتحقق بترك بعض الأفراد عباده.

مدفوع: بأنّ الكلام في النهي المطلق، لا فيما علم كونه تعديا.

نعم المذى ذكرنا من الوجه لا يتم في بعض الموارد، و هو ما إذا كان الفعل المنهية له استمرار و بقاء، فلا مدفع حينئذ عن التزام حصول الامتثال- نظرا إلى ظاهر الماده- بترك بعض الأفراد و بعض الأزمان.

و ثانيهما: إثبات عموم النهي بدليل الحكمة.

و فيه: أنه على تقدير تماميته لا- يجعل اللفظ ظاهرا فيه، فعلى هذا لو جاء دليل من الخارج دالّ على خروج بعض الأفراد لارتفع (١) به موضوع ذلك الدليل، و لا يعقل المعارضه بينه و بين ذلك العموم المستفاد من دليل الحكمة، مع أنّا نعلم أنّ النهي ظاهر في العموم بحيث يعارض ما دلّ على التخصيص و التقييد.

هذا كلّه بالنظر إلى بادئ الرأى.

لكن التحقيق: أنّ تعليق النفي الذي منه النهي على الطبيعه من حيث هي- بمعنى عدم ملاحظه شىء معها- يدلّ التزاما عقلا على نفي جميع أفرادها، و لا حاجة إلى ملاحظه إطلاق الطبيعه و وحدتها، بل يكفي ملاحظه نفس الطبيعه (٢) مع قطع النظر عن كلّ القيود الطارئه عليها، كما أنّ تعليق الإيجاب على النحو المذكور لا يستلزم إلّا إيجاب فرد واحد بمعنى أنّ المذى يتوقّف عليه صدق وجود الطبيعه عقلا ليس أزيد من ذلك.

و توضيح ذلك: أنّ اعتبار الطبيعه و أخذها- سواء في مقام الوضع أو

١- و يسمّى الطبيعه بهذا الاعتبار باللابشرط. لمحرّره [عفا الله عنه].

٢- في الأصل: فيرتفع ...

ص: ١٠٦

الاستعمال- ينحصر عقلا في ثلاثه أقسام:

فإنّ المعبر إيّاها يجعلها موضوعا لحكم و محمول إيجابى أو سلبى، فهو إمّا أن يأخذ [ها] نفسها موضوعا لذلك الحكم مع قطع

النَّظَرُ عن كَلِّ القيود و الطوارئ عليها حتى تقيدها بالإطلاق و الوحده- بمعنى أنه لا- يلاحظ إلا- نفس الطبيعه-، أولا، و على الثاني: إمّا ان يكون الملحوظ معها وجود أمر، و إمّا أن يكون عدمه، فيعتبر عنها بالاعتبار الأول بالطبيعه اللابشرط، و بالاعتبار الثاني بها بشرط شيء، و بالثالث بها بشرط لا.

و اعتبارها بملاحظه كونها مطلقه و متحده داخل في الثاني، كما أنّ التحقيق: أنّ اعتبارها على وجه يصدق فيها السلب و الإيجاب الجزئيان داخل فيه أيضا، إذ لا- يخفى على المتأمل أنّه لو لا اعتبار القيود و تقيدها بها [لم] يصحّ (1) صدق السالبه و الموجهه الجزئيتين فيها عقلا و يكون الحال فيها كالحال في الجزئي الحقيقي في القضايا الشخصيه، إذ لو كان المأخوذ و الملحوظ هي نفس الطبيعه لا- بذلك الشرط فهي وحدانيه يتوقف صدق الترك و الانتفاء إذن عقلا على ترك و انتفاء جميع أفرادها- كما سيجيء توضيحه- فيناقض الموجهه الجزئيه، و صفه الاتحاد قد تحصل لها بملاحظه تقيدها بها، و قد تحصل بعدم ملاحظه غيرها معه، و إذا كانت هي متحدّه فالمصحح لصدق انتفائها عقلا إنّما هو انتفاء جميع الأفراد، كما أنّ المصحح لصدق وجودها عقلا إنّما هو وجود فرد واحد منها بحيث لا حاجه إلى أزيد منه.

هذا بخلاف ما إذا اعتبرت بملاحظه تقيدها بالقيود من حيث الأزمنه و الأمكنه و الحالات و الأفراد، لصدق الانتفاء حينئذ بانتفائها بملاحظه بعض القيود و صدق وجودها بملاحظه وجود بعضها.

١- في الأصل: لا يصحّ ...

ص: ١٠٧

و السرّ فيه: اختلاف موضوع القضية الموجهه و السالبه الجزئيتين و تعدّده بتعدّد القيود، فيقال: إنّ الضرب موجود في يوم الجمعة و معدوم في السبت، أو موجود باعتبار هذا الفرد منه و هو الضعيف و معدوم باعتبار فرد آخر منه، و هو الضرب الشديد، و هكذا، فيكون الموضوع في كلّ واحد من القضيتين غيره في الأخرى، فإنّ القيود الوارده على الطبيعه الواحده مكثّره لها من حيث الموضوعيه للحكم.

هذا، و أمّا [من] حيث كونها مقسما للاعتبارات الثلاثه- الذي يعبر بملاحظته عن الطبيعه بمطلق الطبيعه و باللابشرط المقسمي أيضا- فهو ليس من اعتباراتها، و إلاّ- لزم أن يكون لاعتبارها قسم رابع. التالي باطل بضروره العقل، لانحصاره عقلا في الثلاثه، فالمقدّم مثله، بل إنّما هو اعتبار مقسمي منتزع عند العقل عن الاعتبارات الثلاثه، و ليس له وجود و تحقّق بدونها، بل بأحدّها، فإنّ المقسم عين الأقسام بالعنوان الإجمالي.

قال سيدنا الأستاذ- دام ظلّه- و نعم ما قال بالفارسيه: اين اعتبار دروغی است كه عقل انتزاع ميكند از اعتبارات ثلاثه مذكوره كه واقع و حقيقتی از برای او نيست تا اينكه اينهم یکی از اعتبارات ماهيت باشد. انتهى.

ثمّ إنّ المعبر و الملحوظ في حال الوضع في المصادر و غيرها- من أسماء الأجناس مطلقا من جهه اللفظ و المعنى كليهما- إنّما هو اللفظ و الطبيعه الموضوع لها بالاعتبار الأول قطعا، بل اتفاقا- أيضا- بمعنى أنّ الواضح لاحظ نفس اللفظ و ذاته مع قطع النظر

عن الطوارئ اللفظية من اللام و التنوين، و عن خصوصيات التراكيب، و لاحظ نفس المعنى مع قطع النظر عن القيود و الطوارئ المعنوية من حيث الأفراد و الأزمان و الحالات و الأمكنه، فوضع الأوّل على النحو

ص: ١٠٨

المذكور للثاني كذلك، فلذا (١) يكون استعمال اللفظ مع القيود اللفظية فيه مع كلّ واحد من القيود المعنوية- إذا لم يرد الخصوصية من اللفظ- على وجه الحقيقة، حيث إنّ عدم اعتبار الشرط لا يقضى بعدمه، بل يجتمع مع ألف شرط، فلا يقال: إنّ الموضوع هو اللفظ مجرداً عن القيود، فاستعماله معها استعمال لغير اللفظ الموضوع بإزاء ذلك المعنى فيكون مجازاً، أو يقال: إنّ الموضوع له هو ذات المعنى مجردة، فاستعمال اللفظ فيه مع كونه مقيداً بشيء من القيود استعمال له في خلاف ما وضع له، ف [هو] مجاز.

فإذا عرفت ذلك كلّ فاعلم: أنّ الطبيعه في مقام الحكم و الاستعمال إنّ أخذت على الوجه الأوّل من الثلاثة- سواء في المصادر مطلقاً مجردة، أو في ضمن المشتقات و في غيرها من أسماء الأجناس- فلا ريب أنّ الملحوظ حينئذ إنّما هو أمر وحداني، و هو نفس الطبيعه، و ليس نظر المتكلم إلى الأفراد- حينئذ- إلاّ من حيث كونها مرايا كاشفه و حاكبه عن تلك الصورة الوحدانية و موجد له على حدّ سواء، بمعنى أنّ كلّ واحد منها إنّما يحكى عمّا يحكى عنه الآخر، و يوجد ما يوجد الآخر، و لازم ذلك عقلاً تحقّق الأمر الملحوظ، و هو الطبيعه المعتبره على الوجه المذكور بوجود واحد من الأفراد بحيث لا حاجة في صدق وجودها إلى وجود أزيد منه، بل المصحح لصدقه عند العقل يتحقّق بتحقّق فرد

١- قال دام ظلّه: فرق بين اعتبار الطبيعه على الوجه الأوّل في مقام الحكم و الاستعمال و بين اعتبارها على ذلك الوجه في مقام الوضع، فإنّ المستعمل إذا أخذها على ذلك الوجه فهو إنّما يأخذها من دون نظر إلى وجود شيء منها أو عدمه- بمعنى أنّه لا يلتفت إلى شيء منهما حينئذ- و أمّا الواضع فهو أولاً يلتفت إلى اعتباراته الثلاثة في مقام الحكم و الاستعمال، ثمّ يقطع النظر عن تلك الاعتبارات حتّى اعتبارها لا- بشرط، و يضع اللفظ لنفس الطبيعه و إنّ كانت الطبيعه لا- تنفكّ عن أحد الاعتبارات المذكوره في مقام الحكم، لكنّها غير منظور إليها في مقام الوضع، فعلى هذا فيرجع حاصل الفرق إلى اعتبارها على الوجه المذكور في مقام الوضع أوسع منه دائره في مقام الحكم و الاستعمال، فافهم و اغتنم. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٠٩

واحد من غير حاجه إلى أزيد منه، و انتفاؤه جميع الأفراد، إذ بوجود واحد منها- كما عرفت- يصدق وجوده البتّه، و الأفراد الاخر على تقدير وجودها لا- تكون موجد له غير ما أوجد ذلك الفرد، و المفروض وجوده به، و لا- مؤثّره في عدم ذلك الموجود، فإنّ عدمها إنّما هو عدم اقتضاء وجوده، لا- اقتضاء عدمه، إذ المفروض كفايه وجود كلّ من الأفراد في وجوده و تساويها في ذلك و كونها موجد له لأمر واحد، و هو ذلك الموجود، فإذا صدق وجوده يمتنع (١) صدق عدمه.

نعم لو اعتبرت الطبيعه متقيّده بخصوصيات الأفراد فهي حينئذ لانحلالها إلى أمور متعدّده يصدق تركه بترك بعض الأفراد مع وجود بعض آخر.

و الفرق بين هذا و بين الاعتبار السابق أنّ الأفراد هنا حقيقه اعتبر كل منها موضوعا مستقلاً للحكم و يكون النَّظَرُ إلى خصوصياتها.

و بعبارة أوضح: إنّ الطبيعه إنّما اعتبرت بملاحظه كلّ واحده من خصوصيات الأفراد، فيكون كلّ فرد موجدا لما يغير ما أوجده الآخر، و حاكيا عمّا يغير المحكّي بالآخر، فإنّ النَّظَرُ في كلّ منها حينئذٍ إلى الحصّه الخاصّه من الطبيعه الموجوده في ضمنه، لا إلى القدر المشترك بين تلك الحصص - كما في القسم السابق - فيصدق السلب و الإيجاب الجزئيين فيها - حينئذٍ - لاختلاف موضوعهما و تعدّدهما باعتبار التقيد، فإنّ انتفاء كلّ من الأفراد حينئذٍ مؤثّر في انعدام الطبيعه المتقيده به، كما أنّ وجوده مؤثّر في وجودها كما في الاعتبار السابق فتظهر الثمره بين الاعتبارين في جانب النفي.

و بالجملة: فقد ظهر من ذلك توقّف صدق المتناقضين كالضدّين في الطبيعه على اعتبار أمر زائد على أصلها، و أنّها لو خلّيت و نفسها يمتنع فيها ذلك كما عرفت.

١- في الأصل: فيمتنع.

ص: ١١٠

و كيف كان فقد عرفت سابقا دخول اعتبار الطبيعه على هذا الوجه في القسم الثاني من الأقسام الثلاثة لاعتبارها، و الكلام الآن في اعتبارها على الوجه الأول منها، و قد عرفت أنّ المصحّح لصدق انتفائها و تركها عقلا - حينئذٍ - إنّما هو انتفاء و ترك جميع الأفراد، كما أنّ المصحّح لصدق وجودها - حينئذٍ - عقلا وجود فرد منها، فيدلّ اللفظ بالالتزام العقلي من جهة إطلاق معنى المادّه المذمّية هي الطبيعه في صورته النفي على انتفاء و ترك جميع الأفراد بحيث يكون ظاهرا في عموم النفي على وجه لو جاء دليل من الخارج على خروج بعض الأفراد لعارض ظهوره ذلك الدليل، فيلاحظ قاعده التعارض بينهما من التعادل و الترجيح، و في صورته الإثبات على إرادته وجود أحد الأفراد على البديل دون الأزيد، فالظاهر منه حينئذٍ ليس أزيد من فرد واحد على البديل لا غير، فلذا يحتاج عموم الحكم لجميع الأفراد إلى ملاحظه شاهد خارجي من دليل لفظي أو إجماع إن وجد أحدهما، و إلّا فيرجع إلى دليل الحكمه لو جرى في المورد، فيتوقّف الحكم بالعموم حينئذٍ على إحراز مقدماتي دليل الحكمه من عدم فائده ثبوت الحكم لبعض الأفراد، و من كون المقام مقام البيان (١)، و المقدمه الثانيه لا - تحرز غالبا إذا كان اللفظ واردا في مقام الحاجه و العمل، فإنّ الواجب من البيان هو في مقام العمل، و إلّا لجاز تأخيره إلى وقت الحاجه. نعم لو لم يأت البيان إلى وقتها فالحكم كما في صورته وروده وقتها.

و كيف كان، فلا - بدّ من إحراز كون اللفظ المطلق في مقام البيان و إلّا لما جاز الحكم بالعموم. هذا بخلاف صورته النفي، فإنّه يحكم به من حين ورود اللفظ مطلقا.

١- أي إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام مقصوده، و هذا يمكن إحرازه من قرينه خارجيه، و مع فقدها فلا يحرز إلّا إذا ورد حال العمل أو قبله مع عدم بيان الخلاف إلى ذلك الوقت. لمحرّره عفا الله عنه.

ص: ١١١

و السّر: أنّ اللفظ فى تلك الصورة بمعونه العقل ظاهر فى العموم، فهو بيان، فيتمسك بظهوره على العموم، بخلافه فى الصورة الثانية، فإنّ الذى يظهر منه التزاما بمعونه العقل إرادته وجود أحد الأفراد، و أمّا الزائد عليه فهو ساكت عنه، فيتوقف الحكم بالعموم على إحراز المقدمتين المذكورتين، و لذا يحكم بثبوت الحكم الثابت للطبيعه فى تلك الصورة لكلّ واحد من أفرادها بعين ثبوته للطبيعه، فيحكم بثبوت الحرمة النفسية الثابتة للطبيعه لكلّ واحد من أفرادها كذلك، و كذلك فى صورة ثبوت الحرمة الغيرية، فإنّه يحكم بها كذلك لكلّ من الأفراد.

هذا بخلاف صورة الإثبات، كما إذا وجبت الطبيعه بالوجوب العيني، فإنّه لا يسرى ذلك الحكم إلى كلّ من أفرادها، بل الثابت حينئذ إنّما هو الوجوب التخيري لا غير.

و أيضا اللفظ فى الصورة الأولى ظاهر فى العموم و بيان له، فلذا يعارض ما دلّ من الخارج على التخصيص، بخلافه فى الصورة الثانية إذا الحكم بالعموم من جهة دليل الحكمه، فإنّ دليل الحكمه لا يجعله ظاهرا فى العموم، فلذا لا تعارض بينه و بين ما دلّ على التخصيص، بل ذلك الدليل وارد على دليل الحكمه (١)، لكونه رافعا لموضوعه، و هو عدم البيان.

فإن قلت: إنّ الشكّ فى إرادته العموم فى صورة الإثبات إنّما يكون من جهة الشكّ فى تعليق الحكم على نفس الطبيعه، أو عليها باعتبار تقيدها ببعض الأفراد، فلو فرض إحراز أنّه معلق عليها نفسها فالحال فيها كالحال فى الصورة

١- فإنّه يقال- فى تقرير دليل الحكمه إذا جرى فى مورد بأن يكون الحكم معلقا على الطبيعه مع عدم إفادته لثبوته لبعض أفرادها:- إنّ المراد به إمّا ثبوته لجميع أفراد الطبيعه، أو ثبوته لبعضها، لا سبيل إلى الثانى، لعدم دلالة الخطاب عليه، فإنّ الحكم ثابت للطبيعه، فلا يصلح كونه بيانا للثانى، فاعتماد المتكلم عليه إذا كان مقصوده الثانى إخلال بغرضه، فتعين الأوّل. لمحرّره عفا الله عنه.

ص: ١١٢

الأولى من جهة سريان الحكم الثابت لها إلى جميع الأفراد.

قلنا: إحراز تعليق الحكم على الطبيعه نفسها مشترك الاعتبار فى الصورتين إلاّ أنّه يكفى فى صورة النفى فى ثبوت عموم النفى لجميع الأفراد مجرد إحراز هذه الصغرى من غير حاجة إلى ضميمه مقدمه أخرى- كما عرفت- بخلاف صورة الإثبات، ضروره أنّه يصحّ ثبوت الحكم لبعض أفراد الطبيعه صدق ثبوته لنفس الطبيعه، فيقال- فيما إذا قام فرد من أفراد الرّجل: إنّ قام الرّجل يعنى طبيعه الرّجل هذا بخلاف ما لو قام فرد منها و لم يبق آخر، فلا يصحّ أن يقال حقيقة: إنّ ما قام الرّجل أو لا رجل قائما، فإنّ ثبوت القيام بفرد الآخر له مانع عن صدق ذلك.

و هكذا الحال فى صورة الإنشاء، فإنّه يصحّ تعليق الحكم الإثباتى على نفس الطبيعه مع كونه ثابتا لبعض أفرادها، فيقال: (أعتق الرقبة) مع أنّ وجوب العتق ثابت للمؤمنه منها، بخلاف صورة النهى، فإنّ النهى عن فرد و طلب تركه لا يستلزم طلب ترك أصل الطبيعه لعدم الملازمه بين نفي فرد و نفي الطبيعه.

و كيف كان، فلما كان المصحح لصدق الثبوت على الطبيعه عقلا الثبوت بالنسبه إلى بعض أفرادها، فيجوز تعليق الإثبات على نفس الطبيعه، و يصدق الثبوت لها، فلذا لا يلزم من ثبوت الحكم لنفس الطبيعه سريانه إلى جميع أفرادها إلا- بعد إحراز أن المتكلم في مقام بيان تمام مراده، و أنه لو كان المراد ثبوت الحكم لبعض أفراد المطلق- و المفروض إطلاق اللفظ- يلزم كونه مخالفا بغرضه، لعدم صلاحية تعليق الحكم على المطلق لكونه بيانا لبعض الأفراد، فيجب أن يكون المراد ثبوت الحكم للطبيعه مع قطع النظر عن خصوصيه أفرادها، فيسرى الحكم لجميع الأفراد لذلك.

هذا بخلاف صورته النفي، إذ بعد كون وجود فرد واحد مصححا عقلا

ص: ١١٣

لصدق وجود الطبيعه يمتنع (١) صدق انتفائها بانتفاء بعض الأفراد الاخر، فلا يجوز تعليق النفي على الطبيعه من حيث هي باعتبار انتفاء بعض أفرادها مع وجود بعضها الآخر، فلذا لا حاجة حينئذ إلى إحراز كون المتكلم في مقام البيان، بل اللفظ بيان من أول الأمر، و ظاهر في العموم، و يصلح للمعارضه لما دلّ من الخارج على التخصيص، كما أنه في صورته الإثبات كذلك من أول الأمر بالنسبه إلى فرد واحد، و يصلح للمعارضه لما دلّ من الخارج على نفي الحكم عن جميع الأفراد، و أما بالنسبه إلى ما يدلّ على نفيه عن بعضها فلا يصلح للمعارضه له، بل موضوع استفاده العموم منه مرتفع حينئذ بذلك الدليل، إذ هو عدم البيان، و ذلك بيان.

و إن شئت توضيح الحال: فافرض القطع بتعليق النفي و الإثبات على أصل الطبيعه، فانظر ما ذا ترى من الفرق بينهما، فهل تتوقف حينئذ عن الحكم بعموم النفي إلى إحراز مقام البيان أو تحكم بعموم الإثبات مع قطع النظر عن إحراز كون المطلق واردا في مقام البيان؟ حاشاك، ثم حاشاك.

ثم بعد إحرازه و كون المراد تعليق الحكم على نفس الطبيعه لا- بشرط، و أن جميع الأفراد متساويه في تحصيل ما هو المقصود منها من دون خصوصيه لبعض دون آخر، فهل تتوقف في صورته تعلق الأمر بها كذلك في تحقق الامتثال بإيجاد فرد واحد منها، أو تكتفى في تحققه في صورته تعلق النهي بها بترك فرد واحد؟

كلا، ثم كلا.

و الحاصل: أنه إذا أحرز تعليق الحكم على الطبيعه ففي صورته النفي لا- حاجه في إثبات عموم النفي إلى إحراز مقام البيان، بل اللفظ بملاحظه تعليقه عليها ظاهر فيه، بخلاف صورته الإثبات فإنه لا ظهور له في عموم الإثبات

١- في الأصل: فيمتنع ...

ص: ١١٤

أصلا، و لو أحرز كونه في مقام البيان فهو لا يجعل اللفظ ظاهرا فيه.

ثم إذا كان الإثبات من مقوله الطلب فمع إحراز مقام البيان يحكم بعموم الحكم بالنسبه إلى جميع الأفراد، لكن بدلا لا استغراقا (١)، لكفايه فرد واحد في وجود الطبيعه المحقق لامثالها.

و إذا كان من مقوله الإنشاء الغير الطلبى كقوله تعالى: أَحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٢) فيحكم حينئذ بالعموم الاستغراقى، إذ لا امثال حتى يتحقق بفرد واحد.

و أميا إذا كان فى مقام الإخبار كما إذا حملنا قوله تعالى: أَحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٣) على ذلك لا- الإنشاء، فبعد إحراز كونه فى مقام البيان، و أنه لا فائده فى الإعلام عن حليّه بعض الأفراد، فيحكم بالعموم الاستغراقى أيضا، و أما إذا لم تتم المقدمه الثانيه فالعموم احتمالى.

و كيف كان، فإحراز تعليق الحكم على الطبيعه مشترك الاعتبار بين الصورتين، إلا أنّ العموم فى الثانيه لا يكفيه مجرد ذلك.

ثم إحراز ذلك قد يكون بالقطع، و قد يكون بالأصل، و على الثانى قد يكفى أصل واحد، و هذا فيما إذا كُنّا نحن المخاطبين، فإننا- حينئذ- نحرز إطلاق اللفظ بالحسّ، فإذا شككنا فى أنّ المراد نفس الطبيعه لا بشرط أو هى باعتبار تقييدها ببعض الأفراد فتمسك- حينئذ- بأصالة عدم اعتبار المتكلم قيدا زائدا على أصل الطبيعه، فإنّ اعتباره و إن لم يكن مستلزما للمجاز، حيث لم يرد الخصوصيه من نفس اللفظ إلاّ أنّه مخالف لظاهر حال المتكلم بالكلام المطلق، و المراد بالأصل المذكور ذلك، أى ظهور حال هذا المتكلم- حينئذ- فى ذلك، لا

١- و هذا فرق آخر بين النفى و الإثبات فى تلك الصوره، فإنّ تعليق النفى على الطبيعه يقتضى عمومه استغراقا دائما، بخلاف تعليق الإثبات عليها فإنّه يختلف. لمحزره عفا الله عنه.

٢- البقره: ٢٧٥.

٣- البقره: ٢٧٥.

ص: ١١٥

الاستصحاب.

و قد يحتاج إلى أصليين، و ذلك فيما إذا كان الخطاب من الخطابات الغيبيه، أحدهما ما ذكر، و ثانيهما أصاله عدم التقييد فى اللفظ، فيحرز بذلك موضوع الأصل المذكور.

و هذان الأصلان يقابلان الأصلين الجاريين فى تشخيص إرادته الحقيقه إذا شكّ فى إرادتها، فالأول مقابل لأصاله عدم إرادته المجاز، و الثانى مقابل لأصاله عدم القرينه فى اللفظ.

و كما أنّه قد يكفى فى المقام الأول، كذلك ثمه أولهما فى الصوره المذكوره، و هى صورته المشافهه.

و كما قد يحتاج إلى كليهما فى المقام، كذلك قد يحتاج إلى ذينك ثمه، و ذلك- أيضا- فى الخطابات الغيبيه.

و كما أنّ الأوّل من هذين معناه ظهور حال المتكلّم، فكذلك أحد ذينك.

و كما أنّ الثانی من هذين محرز لموضوع الأوّل منهما، فكذلك ثانی ذينك، فإنّه محرز لموضوع الأوّل منهما. هذا.

أقول: يمكن أن يقال: إنّ ظهور اللفظ في عموم النفي في صورته النفي إنّما هو بعد ظهوره في إرادته أصل طبيعه و نفسها، و أنّ الحكم معلق عليها من غير ملاحظه التقييد بالأفراد، و إلاّ فقد عرفت أنّه مع ملاحظه التقييد لا يلزم من نفي طبيعه باعتبار بعض القيود نفيها مطلقا، و ظهوره في إرادته أصل طبيعه و كونها هي الموضوع للحكم لا يكون إلاّ بعد ظهور كون المتكلّم في مقام البيان إلاّ- أنّ ذلك يحرز بظهور حال المتكلّم، فإنّ الظاهر من كلّ متكلّم بكلام أنّه في مقام إرادته تمام مقصوده باللفظ، فإذا أحرز إطلاق اللفظ بالأصل أو بالقطع، فيكون اللفظ بملاحظه هذا الظهور الحالی و بملاحظه إطلاقه ظاهرا في أنّ تمام المطلوب و موضوع الحكم إنّما هو نفس طبيعه لا بشرط، المستفاده من ظاهر

ص: ١١٦

الإطلاق، و لما كان لازم تعليق النفي عليها عقلا نفي جميع أفرادها، فيكون ظاهرا في عموم النفي لذلك، فلا بدّ من إحراز مقام البيان في صورته النفي- أيضا- كصوره الإثبات.

لكنّه مدفوع: بمنع توقّف إحراز تعليق الحكم على نفس طبيعه على إحراز مقام البيان، و كون المتكلّم في مقام بيان تمام مقصوده، لإمكان كون الحكم واقعا ثابتا للطبيعه باعتبار خصوصيّة زائده عليها مع كون المتكلّم قاصدا لإفاده جزء موضوع الحكم- أعنى نفس الطبيعه- بذلك الخطاب حين الخطاب إلى أن يأتي وقت الحاجة، فيبيّن تمامه حينئذ، و لا- ريب- كما عرفت- أنّ تعليق الحكم على نفس الطبيعه مع قطع النظر عن مقام البيان يستلزم عقلا- في صورته النفي عمومه لجميع الأفراد، لتوقّف صدق نفي طبيعه عقلا- على انتفاء جميع الأفراد- كما عرفت- فلا يصحّ تعليق النفي عليها باعتبار انتفاء بعض الأفراد مع وجود بعض آخر، و في صورته الإثبات يستلزم وجود فرد واحد في الجملة، لتوقّف صدق الوجود على الطبيعه على وجود بعض أفرادها عقلا، فيكون اللفظ في الصوره الأولى ظاهرا في عموم النفي، و في الثانيه في إرادته فرد واحد في الجملة بمعونه العقل من غير حاجه إلى إحراز مقام البيان.

فلذا يراعى حكم التعارض فيما بين اللفظ و ما دلّ من الخارج على وجود بعض الأفراد في الأولى أو على انتفاء جميعها في الثانيه المستلزم لانتفاء فرد واحد في الجملة يتوقّف عليه صدق وجود الطبيعه.

و أمّا عدم اقتضاء تعليق الحكم في صورته الإثبات لوجود جميع الأفراد بدلا كما في مقام الأمر، أو استغراقا كما في مقام الإنشاءات الغير الطلبيه، فلائنه لا- يتوقّف صدق وجود الطبيعه على كفايه كلّ واحد من الأفراد في إيجادها بحيث تكون منطبقه على غرض المتكلّم، فلا يقتضى العموم البدلي لذلك، و لا على تحقّق جميعها فعلا، فلا يقتضى الاستغراق لذلك، فللمتكلّم أن يعتبر في قصده

ص: ١١٧

- فى كفايه وجود الطبيعه فى تحصيل غرضه المطلوب- إيجادها على وجه خاصّ و فى ضمن فرد خاصّ، فلذا يتوقّف الحكم بالعموم بدلا أو استغراقا على جريان دليل الحكمه المتوقّف على إحراز كونه فى مقام بيان تمام مقصوده، فيقال- بعد إحرازه:- إنّ المفروض تعليق الحكم على نفس الطبيعه قطعاً أو بمقتضى إطلاق اللفظ، و المفروض كونه فى مقام بيان تمام مقصوده، فينتج أنّ تمامه هو نفس الطبيعه اللابشرط من غير ملاحظه خصوصيه فيها، و إلاّ فيلزم إخلاله بغرضه، لعدم صلاحيه الخطاب المطلق لكونه بيانا للفرد الخاصّ، فإذا ثبت ذلك يحكم باستواء جميع الأفراد فى الكفايه عن امتثال التكليف بدلا فى مقام الأمر أو بإرادته الجميع استغراقا فى صورته الإنشاء الغير الطلبى، فإنّهما لا زمان لكون تمام المراد نفس الطبيعه لا بشرط، فافهم و تأمل جيّدا.

فإذا عرفت ذلك كلّ فقد علمت إفاده النهى لطلب ترك جميع أفراد الطبيعه المنهى عنها فى زمان واحد و جميع أفرادها المتحقّقه منها فى الأزمنه المتأخّره:

أمّا الأول: فواضح، لتوقّف ترك الطبيعه عقلا على ترك جميع أفرادها فى زمان لا محاله.

و أمّا الثانى: فلاّنه لا ريب أنّ كلّ فعل متحقّق من الطبيعه بالنسبه إلى كلّ زمان فرد من الطبيعه غيره فى الزمان الآخر و إن كان متحدا معه فى غير الخصوصيات الزمانيه، مثلا الزنا بامرأه خاصّه فى مكان خاصّ على كفايه خاصّه فى يوم الجمعه فرد من طبيعه الزنا المنهى عنه، و هو كذلك فى يوم السبت فرد آخر منها غير ما حصل منها فى الجمعه، ضروره أنّه ليس عينه بل غيره، فإذا ثبت مغايرته له فهو فرد آخر من الزنا، و هكذا فى سائر الأزمنه، فإنّ الموجود فى كلّ زمان مغاير للموجود فى الزمان الآخر، فيكون فردا مغايرا له و لا يتوقّف ذلك على كون الزمان مشخّصا للأفعال الواقعيه فيه بعد ثبوت التباين بالضروره، فإذا ثبت فرديّه الأفعال الواقعيه فى الأزمنه المتأخّره للطبيعه، فيتوقّف تركها على ترك جميع

ص: ١١٨

تلك الأفراد الزمانيه- أيضا- بعين ما مرّ فى الغير الزمانيه.

و إن شئت قلت: إنّ لا- ريب أنّه ترك المكلف الفعل فى جميع الأزمنه بجميع أفرادها إلاّ فى زمان واحد فأوجد فردا منه فى ذلك الزمان لصدق تحقّق الفعل المنهى عنه قطعاً، فلا- يمكن صدق تركه- حينئذ- إلاّ- باعتبار تقييده بغير ذلك الزمان، و المفروض عدم اعتبار ذلك التقييد فى المقام، فيتوقّف ترك الفعل المنهى عنه على تركه بجميع أفرادها و فى جميع الأزمان، فيكون النهى عن الفعل مستلزما عقلا للنهى عن جميع أفراد الزمانيه و غيره، فيكون مستلزما للدوام لذلك.

نعم حال النهى بالنسبه إلى الأزمنه من حيث هى حال المطلقات بالنسبه إلى أفرادها، فلا يعمّ الأزمنه من جهه الزمانيه، و إنّما يعمّها تبعاً و تطفلاً للأفراد الموجوده فيها، و ذلك لأنّ انتفاء كلّ شىء إنّما هو بانتفاء جميع ما يكون موجداً و محصّياً له، و لا ريب أنّ الزمان من حيث هو ليس محصّياً للفعل، بل ظرف لحوصله، و إنّما المحصل له هو الفرد المتحقق فيه، فلا يتوقّف انتفاء الشىء على انتفاء الزمان، نعم هو ملازم للمحصّل له و هو الفرد الواقع فيه.

ثمّ إنّ دلالة النهى عن ذلك ليس من جهه اقتضاء وضع المادّه المعروضه للهيئه، لما عرفت أنّها موضوعه للماهيه المهمله

الصالحه لاعتبارها على كل من الوجوه الثلاثه، كما عرفت أننا قلنا: إنها موضوعه لذات الشئ و حقيقته بعنوان اللابشرط، الأعم من اللابشرط في مقام الحكم، بل من جهة اقتضاء أخذ الطبيعه المدلول عليها بالمادّه على الوجه الأوّل و إرادتها كذلك.

فالحاصل: من ذلك كلّ أنّ النهى من جهة إطلاق المادّه الظاهر في أخذ الطبيعه المدلول عليها بالمادّه على الوجه الأوّل ظاهر في الدوام كظهوره في عموم ترك جميع الأفراد في زمان، و دالّ عليه بالدلاله الالتزاميه العقلية المسببه عن أخذ الطبيعه لا بشرط، كما أنّ الأمر ظاهر من جهة إطلاقها الظاهر في أخذ الطبيعه

ص: ١١٩

المأمور بها لا- بشرط في إرادته فرد ما و في زمان ما، و دال عليه بالدلاله الالتزاميه العقلية، و أمّا الزائد عليه فلا، لما عرفت من صدق وجود الطبيعه بوجود فرد واحد. هذا، و افهم و اغتنم.

ثم إنّ الظاهر- بل المقطوع به- أنّ حال الأمر و النهى بالنسبه إلى المكان- من [حيث] إنّ المكان- حالهما بالنسبه إلى زمان كذلك، فحالهما بالنسبه إليه- أيضا- حال المطلقات بالنسبه إلى المقيّدات و الأفراد، فلا ظهور لشئ منهما في العموم بالنسبه إلى الأمكنه- أيضا- لكن لما كان الموجود من الفعل في كلّ مكان محصّي لا للطبيعه فالنهي عنها يقتضى النهى عن جميع الأفراد الواقعه في الأمكنه المتعدّده المختلفه، فيفيد العموم بالنسبه إليها تبعاً و تطفلاً، كما في الزمان.

ثم إنّ دلالة النهى على الدوام لا تختصّ بما إذا كان للتحريم، بل تتمّ عند إرادته الكراهه منه- أيضا- كما لا يخفى، لأنّها- أيضا- طلب الترك الطبيعه المتوقّف على ترك جميع الأفراد الزمانيه و غيرها.

ثمّ إنك قد عرفت أنّ دلالاته عليه ليست من جهة الهيئه، بل إنّما هي لازمه من اعتبار معنى المادّه على الوجه المذكور، فعلى هذا لا تختصّ دلالاته عليه بما إذا كان بصيغه النهى، بل تتمّ في غيرها أيضا.

و كيف كان، فالمدار في الدلاله عليه تعلق الطلب بترك الطبيعه على الوجه المذكور، فلا يتفاوت فيه. الحال بالنسبه إلى الصيغه و غيرها من الأمثله المتقدمه في أوّل البحث، فراجع.

إيقاظ: حال المصادر الواقعه في حيّز النفي المحض سواء كانت في ضمن المشتقّات ك (لا ضرب و ما ضرب و لا يضرب أو لم يضرب)، أو مجرّده ك (لا- ضرب) نظير الحال فيها عند وقوعها في حيّز النهى من جهة كون تعلق النفي عليها مقتضيا لعموم النفي لعين ما مرّ، فإنّ الظاهر منها حينئذ- أيضا- اعتبار معانيها- و هي الأحداث- على الوجه المتقدم، و قد عرفت أنّ تعليق النفي عليها

ص: ١٢٠

كذلك مقتضى لعموم النفي، و هكذا الحال في غير المصادر من أسماء الأجناس ك (لا رجل و أمثاله.

تنبيه: قد ظهر- ممّا ذكر في تعليق النفي على الطبيعه اللابشرط من إفاده العموم- الحال في الجنس المعرّف و النكرات (١)

المنفيين - أيضا - فإنّ نفيهما - أيضا - يدلّ التزاما عقليا على عموم النفي بالنسبة إلى جميع الأفراد بالأولى، وذلك لأنك عرفت أنّ اقتضاء نفي الطبيعة - لا بشرط - لانتفاء جميع ما ينطبق عليها من الأفراد إنّما هو لأجل أنّ موضوع الحكم - حينئذ - أمر واحد، وهو لا - ينتفى إلا - بانتفاء جميع ما يصدق هو عليه، ولا ريب أنّ الواحد - حينئذ - كانت عارضه للطبيعة من جهة عدم اعتبار تقيدها بالأفراد، ولا مريه أنّها حاصله في الجنس المعرّف والنكره بملاحظتها، فإنّ الأوّل هي الطبيعة باعتبار اتّحادها في الذهن، والثاني باعتبار اتّحادها في الوجود الخارجي، فإذا كان نفي الطبيعة لأجل وحدتها العرضيه مقتضيا لعموم النفي يكون نفيها لأجل وحدتها الأصليه المقصوده مقتضيا له بطريق أولى.

ويمكن منع الأولويه ودعوى التساوى: بأنّ الاقتضاء المذكور إنّما هو لأجل كون المأخوذ في موضوع النفي هي نفس الطبيعة لا باعتبار تقيدها بالأفراد، وهذا المناط نسبته إلى الجميع متساويه، فافهم.

و كيف كان، فلا - ينبغي الارتياح في أنّ إفاده نفي الطبيعة للابشرط أو الجنس المعرّف أو النكره لعموم النفي إنّما هو لأجل كون موضوع النفي - حينئذ - أمرا وحدانيا، ويكون النّظر إلى أفرادها - حينئذ - لأجل كون جميعها مرايا حاكيه عن أمر واحد و صورته واحده، ولا - ريب أنّ صورته لا - تنتفى إلا - بانتفاء جميع تلك المرايا، إذ بوجود واحد منها تتحقّق تلك الصوره و توجد بضروره

١- الأوفق بالسياق: في الجنس المعرّف و النكره المنفيين.

ص: ١٢١

العقل، فتكون الدلاله على عموم النفي في الجميع من جهة الدلاله الالتزاميه العقلية المسبّبه عن عدم اعتبار تقيّد الطبيعة بالأفراد، وليست مسبّبه عن الوضع جدّاً.

فظهر من ذلك توهم ثبوت الوضع التركيبي فيها، و كيف يلتزم به فيها بكثرتها و كثره مواردها، و كيف يحتمل ذلك من الواضع مع أنّ الغرض حاصل بدونه.

هذا تمام الكلام في الأمر السادس.

فإذا عرفت ما قدّمنا إلى هنا فاعلم أنّ الحقّ: أنّه لا دلالة لصيغه الأمر على التكرار و لا المره، بل إنّما هي لإفاده طلب الطبيعة لا بشرط، و عرفت أنّه لا يقتضى طلب الطبيعة كذلك طلب جميع أفرادها، بل الذي يدلّ عليه التزاما عقليا إنّما هو الإتيان بفرد منها لصدق تحقّقها به المسقط للأمر المتعلّق بها بحصول الامتثال.

و ممّا حقّقنا من الفرق بين النهي الأصلي و الضمني ظهر فساد استدلال بعض على التكرار بأنّ الأمر يقتضى النهي عن ضده العامّ، و النهي يقتضى الدوام، فلا بدّ ان يكون الأمر للتكرار، و إلاّ لما تمّ الاستلزام.

و أمّا فساد قياس الأمر بالنهي لجامع بينهما - هو الطلب - فأوضح من أن بذكر.

ثم إنَّ النزاع في دلالة الأمر على المرّة و التكرار لا يختصّ بما إذا كان للوجوب، بل يجري فيه على تقدير إرادته الندب أو ظهوره فيه - أيضا - كما لا يخفى.

و الحمد لله رب العالمين.

ص: ١٢٢

[في الفور و التراخي]

إشارة

قاعده: اختلفوا في دلالة الأمر على الفور أو على التراخي على أقوال:

ثالثها: عدم دلالة على خصوص شيء منهما، بل إنّما يدلّ على مجرد طلب الطبيعه مع السكوت عن شيء من الأمرين.

و تحقيق الكلام فيها يقتضى رسم أمور:

الأول

(١) أنّ مرادهم بدلالة الأمر إنّما هو اقتضاؤه و لو من غير جهه ظهوره وضعا أو انصرافا، فضلا عن كونه من جهه الوضع.

و الشاهد ما يأتيك من حجج الطرفين من القائلين بالفور أو التراخي، حيث إنهم احتجّوا على ما صاروا إليه بالأصول العمليه كالبراءة و الاستصحاب و الاحتياط - أيضا - و ليس ذلك إلاّ لأجل أنّ مدّعاهم إثبات الاقتضاء في الجملة، و لو من غير جهه دلالة اللفظ و ظهوره أيضا و إن احتجّوا به أيضا، فغرض المثبتين لأحد الأمرين إثبات الاقتضاء لما صاروا إليه بأحد الوجوه من دلالة اللفظ وضعا أو انصرافا و من الأصول العمليه، و يكفيه واحد منها لو تمّ، و على النافي إبطال جميعها، إذ مع سلامه بعضها فهو كاف في غرض المستدلّ.

فعلى هذا فلا- يختصّ النزاع بصيغه الأمر، بل يعمّ كلّ ما دلّ على الوجوب، بل الأمور اللبّيّه أيضا كالإجماع، و العقل، و التواتر المعنوي، إلاّ أنّ بعض الوجوه المحتجّ بها في المقام لا يثمر في اللبّيّات، إذ لا لفظ فيها يتمسك بظهوره على المدّعى.

١- « الأمر الأول في تحرير محلّ النزاع ». هكذا جاء في هامش الأصل.

ص: ١٢٣

ثمّ إنّ الفور و التراخي هل هما من قيود الطلب و من كفيّياته، فيكون الأوّل نظير تأكّد الطلب، و الثانی نظير رخصه الترك في الأمر الندبي، بمعنى أنّ الطلب الفوري هو مرتبه من الطلب، و هو ما لا يرضى الأمر معه بتأخير الفعل عن أول وقته، و كذلك الطلب مع التراخي مرتبه منه، و هو ما يكون الأمر معه راضيا بالتأخير، كما أنّ الوجوب و الندب مرتبتان منه، فيكون للطلب

مرتبتان من حيث الرضا بالترك و عدمه، و مرتبتان من حيث الرضا بالتأخير و عدمه، فيعتبر عنه من الجبهه الأولى بالوجوب و الندب، و من الجبهه الثانيه بالفور و التراخي، أو هما من قيود الماده المعروضه للطلب و من كفيتهما، و إن كان الدالّ عليهما الصيغه، كما مرّ في مسأله المرّه و التكرار، حيث جعلنا المرّه و التكرار على القول بهما من مفاد اللفظ و من قيود الماده.

و كيف كان فهما حينئذ لا- بدّ أن يكونا بمعنى التعجيل و التأخير، فيكون المراد بالأمر- على القول بكونه مقتضيا للفور- أنّه يجب الإتيان بالمأمور به عاجلا، و على القول بكونه للتراخي أنّه يجب موسعا و متراخيا.

و كيف كان، فإن كان المراد بالفور هو عدم الرضا بالتأخير، و بالتراخي الرضاء به، فهما من قيود الطلب و كفياتها.

و إن كان المراد بالأوّل نفس التعجيل، و بالثاني نفس التأخير، فهما من قيود الماده.

الظاهر هو الأوّل.

و يظهر الثمره بين الاحتمالين في الفور في جواز الاحتياط و استصحاب الوجوب في الآن الثاني على تقدير الترك في الآن الأوّل(1):

١- يوجد في الأصل- بعد قوله:[في الآن الأوّل]-: [فعلى أن يكون المراد]، و الظاهر أنّه عدل عنها، و لم يشطبها.

ص: ١٢٤

فعلى الأوّل منهما يجوز كلّ منهما، فإنّ المطلوب حينئذ مطلق، و بقاء الطلب و الوجوب محتمل، فيجوز الاحتياط و الاستصحاب في الآن الثاني على تقدير الترك في الآن الأوّل.

و على الثاني منهما لا مجرى لشيء منهما، فإنّ المطلوب حينئذ هو الفعل مقيدا بإيقاعه في أوّل الأزمنه، و المفروض انتفاء القيد، فيرتفع الطلب عن المقيد يقينا، فلا يجري شيء منهما في المقام حينئذ.

ثم إنّ اتّصاف الطلب الإيجابي بكلّ من صفتي الفور و التراخي واضح، فهل يتّصف بهما الطلب الندبي أيضا؟

الظاهر نعم، فإنّ معنى الطلب الندبي إنّما هو إظهار الشوق إلى الفعل مع الرخصه في تركه، و يمكن أن يكون ذلك الشوق مشتملا على الشوق إلى وقوعه في أوّل الأزمنه أيضا.

و بعبارة أخرى: إنّهُ يكون الأمر مشتقا إلى وقوعه مع اشتياقه إلى وقوعه في أوّل الأزمنه.

و بعبارة ثالثه: إنّ ترك الفعل رأسا في الطلب الندبي و إن كان جائزا إلا أنّ الأمر على تقدير كون طلبه ذلك فوريا يكون بحيث لا يرضى بتأخير الفعل على تقدير إيقاع المأمور إياه عن أوّل الأزمنه.

و بعبارة رابعه فارسيه: اينکه آمر بر تقدیری که مأمور بخواهد اتیان کند بفعل راضی نیست بتأخیر او از اول ازمنه اگر چه تجویز

كرده است از برای او ترك فعل را كلیّه.

ثبت جواز اتّصاف الطلب الندبی بالفور، فإذا ثبت ذلك ثبت جواز اتّصافه بالتراخی أيضا، فإنّه مقابل له.

فعلى هذا فيمكن تعميم النزاع بالنسبه إلى الأمر الندبی، لكن كلماتهم فى المقام لا تساعد علیه، بل ظاهره فى اختصاص النزاع بالإيجابی منه، لكن بعد

ص: ۱۲۵

ظهور الحال فى الإيجابی يظهر الحال فى الندبی أيضا، لفقد ما یوجب الفرق بينهما، فإنّ جهه الوجوب و الندب غیر جهه الفور و التراخی، فلا ملازمه بينهما، فافهم.

ثمّ المراد بالفور فى كلام القائلین به یحتمل وجوها:

الأول: ثانى زمان الصیغه، أى عدم الرضا بتأخیر الفعل عنه.

الثانى: أوّل أوقات الإمكان، بمعنی عدم الرضا بالتأخیر عنه.

الثالث: الفوریه العرفیه.

الرابع: الفوریه المختلفه فى العرف باختلاف الأفعال.

الخامس: عدم الوصول إلى حدّ التهاون.

و المراد بالتراخی ما یقابله بكلّ من الاحتمالات.

لكن الظاهر - بل المقطوع - عدم قائل بجواز التأخیر إلى حدّ التهاون، فىكون ذلك قرینه على حصر المراد فى الاحتمالات الأربعة السابقه، فیظهر ضعف ما فى تفسیر بعضهم إياه بالخامس، فتدبّر.

الثانى

(۱):

قد یقال أو قیل: إنّ مقتضى الأصول اللفظیه كون صیغه الأمر موضوعه للقدر المشترك بین الفور و التراخی، نظرا إلى استعمالها فى كل منهما، و المفروض وجود الجامع بينهما، و الأصل حیثئذ وضع اللفظ لذلك الجامع إذا أحرز استعماله فيه أيضا، أو بدونه.

(۲):

و فيه: أنه لم یقم دلیل على اعتبار مثل ذلك الأصل على تسلیم الصغرى

١- « الأمر الثاني في تأسيس الأصل العُدَى يعوّل عليه عند الشكّ و فقد الدليل على إثبات أحد الاحتمالات». هكذا جاء في هامش الأصل.

٢- الترديد إشاره إلى القولين في ذلك الأصل. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٢٦

في المقام.

هذا مضافا إلى إمكان منع الصّغرى أيضا، فإنّ القدر المسلّم أنّا علمنا في بعض الموارد أنّ المراد هو الفور، و في بعض آخر أنّه هو التراخي، لكن لم نتيقّن إرادتهما من خصوص اللفظ، بل نحتمل استعماله في القدر المشترك، و إطلاقه عليهما من باب إطلاق الكلّي على الفرد.

هذا مع أنّ إحراز إرادته خصوص التراخي في مورد دونه خرط القتاد، فإنّ القدر العُدَى يمكن العلم به في بعض الموارد إنما هو ثبوت جواز التأخير و هو مشترك بين إرادته نفس الطبيعة اللابشرط و بين إرادته التراخي، بأن يؤخذ الإذن في التأخير في مفهوم اللفظ حتّى يكون مستعملا في التراخي.

أمّا الاشتراك بينهما، فلاّنه لا ريب في ثبوت جواز التأخير على تقدير إرادته الطبيعة اللابشرط، و لم نتيقّن أيضا استعماله في القدر المشترك، فلا يثبت الصغرى على كلا القولين في الأصل المذكور.

و كيف كان، فالتمسّيك بالأصل المذكور في المقام مدفوع صغرى و كبرى، فلم يثبت به الوضع للقدر المشترك حتّى يعمل بمقتضاه عند الشكّ، و هو الحمل على الطلب اللابشرط.

هذا مجمل الكلام في مقتضى الأصول اللفظية.

و أمّا العمليه: فالذى يمكن جريانه في المقام ثلاثه منها: البراءه، و الاستصحاب، و الاحتياط.

و أمّا التخيير فلا مجرى له هنا بوجه، لاختصاصه بدوران الأمر بين المحذورين، و ما نحن فيه ليس منه.

فلنتكلم حينئذ في مقتضى كلّ من الثلاثه، و في صحتّها و سقمها، فنقول:

ص: ١٢٧

مقتضى الأوّل، و هي أصاله البراءه عند الدوران بين الفور- [الموجب] للتعدّد التكليفي(١)- و التراخي أو القدر المشترك- حيث إنّ في معنى التراخي- هو التراخي أو القدر المشترك العُدَى هو في معناه، لرجوع الشكّ حينئذ إلى تعدّد العقاب و اتّحاده، و القدر المتيقّن منه واحد، و هو استحقاق العقاب على مخالفه الأمر في جميع الأوقات، و الزائد مشكوك، و هو استحقاقه على خصوص أوّل الوقت، فيبني على عدمه، كما أنّ مقتضاه الفور المضيق عند دوران الأمر بينه و بين التعدّد التكليفي، إذ القدر

الثابت المعلوم حينئذ هو استحقاق العقاب على أول الوقت، فيجب التعجيل فيه، و أما استحقاق العقاب على خصوص الآن الثاني أيضا فمشكوك، فيبنى على عدمه و نفي التكليف فيه مع تأمل فيه.

و أما عند الدوران بين الفور المضيّق و بين القدر المشترك، أى الطلب المطلق الذى يلزمه جواز التأخير، فيمكن أن يقال: إنّه من قبيل الشبهه المحصوره الدائره بين الأقلّ و الأكثر فى الأمور العقلية، فيكون من دوران الأمر بين المطلق و المقيد (٢)، فيكون من قبيل الشكّ فى شرطيه شىء للمأمور به، أو جزئيه له فى الأمور الخارجيه، فعلى القول بجواز إجراء البراءه فى الأقلّ و الأكثر العقلين يجوز الحكم بنفى التكليف عن القيد المشكوك فيه اعتباره، و هو فى المقام الفوريه، و عدم العقاب عليه، فإنّ المقدار المتيقّن من استحقاق العقاب هو

١- فى الأصل هكذا: [بين الفور التعدّد التكليفى].

٢- فهو من قبيل الشكّ فى التعيينيه و التخييريّه [الظاهر من الأصل: (العيثيه و التخيير)].، فيدفع الكلفه الزائده، و هى التضيّق كالتعيينيه [الظاهر من الأصل: (العيثيه)]. لكونها مشكوكه بأصالة البراءه عن العقاب عليه، فيؤخذ بالقدر المتيقّن، و هو سببته ترك الفعل فى مجموع الوقت للعقاب، و يعمل بمقتضاه. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٢٨

استحقاقه على مخالفه الطلب المطلق رأسا، و أما على تلك الخصوصيه فلا.

و بالجملة: إذا علم إجمالا- بطلب من الشارع و شكّ فى المكلف به (١)، فإنّما أن يكون الشكّ من قبيل الشبهه الدائره بين المتباينين، و إنّما أن يكون من الشبهه الدائره بين الأقلّ و الأكثر الاستقلاليين، أو من الشبهه الدائره بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

و على الأخير: إمّا أن يكون الأقلّ و الأ-كثر من الأمور الخارجيه، بمعنى أنّ للأ-كثر فى الخارج أجزاء خارجيه أكثر من الأقلّ، بمعنى أنّه مشتمل عليه و على غيره من الأمور الخارجيه، و إمّا أن يكون من الأمور العقلية، بمعنى أنّ الأ-كثر ليس أجزاءه فى الخارج أكثر من الأقلّ، و هذا فيما إذا دار الشبهه بين المطلق و المقيد.

و الأوّل منهما: كما فى الشكّ فى جزئيه شىء للعبادات أو شرطيته إذا كان الجزء أو الشرط من الأمور و الأفعال الخارجيه كالسوره، و القنوت، و غيرهما، لا- مثل الطهاره، حيث إنّها ليست من الأمور الخارجيه المحسوسه المتميزه فى الوجود عن المشروط بها.

و الثانى منهما: كما فى الشكّ فى أنّ المطلوب هو الرقبه المؤمنه أو مطلق الرقبه إذا علم بوجود عتق الرقبه فى الجملة، و كما فى الشكّ فى اشتراط صلاه الميّت مثلا بالطهاره بعد العلم بوجودها فى الجملة.

فمنهم: من حكم بالبراءه عن الزائد مطلقا، و اقتصر فى الاحتياط على

١- اعلم أنّ الشبهه المحصوره شاع استعمالها فى الشبهات الموضوعيه، لكنّ الحكميه أيضا- كما فى تلك الأقسام أيضا [الأفضل

فى صياغه العبارة هكذا: (لكن الحكميه- كما فى تلك الأقسام- هى أيضا شبهه محصوره).-] أيضا شبهه محصوره. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٢٩

المتباينين.

و منهم: من حكم بالاحتياط فى القسم الثانى من القسم الأخير أيضا و حكم بالبراءة فى الأول منهما و فى الاستقلايين.

و منهم: من حكم بالاحتياط فى القسم الأخير بكلا قسميه كما فى المتباينين، و اقتصر فى البراءة على الاستقلايين.

و جواز الرجوع إلى البراءة فيما نحن فيه- حيث إنّه من القسم الثانى من القسم الأخير- إنّما هو على القول الأول.

و يمكن الفرق بين ما نحن فيه و بين المطلق و المقيّد، بأنّ المكلف يقطع هناك فى زمان بترتب العقاب على ترك الفعل بما علم من أجزائه و شرائطه، بخلافه فيما نحن فيه.

و بعبارة أخرى: إنّ قاطع هناك فى زمان باستحقاق العقاب على ترك المطلق بما علم من قيوده و كونه سببا له و لو فى آخر الوقت إذا كان الأمر به موشّعا، بخلافه فى المقام، فإنّه لا يقطع بكون ترك المطلق بما علم من قيوده سببا لاستحقاق العقاب فى زمان أصلا، لا فى الزمان الأول، لاحتمال جواز التأخير، و لا فى الآن المتأخّر لاحتمال كون التكليف به فوريا موقتا بالأول يفوت بفوات وقته، فيخرج عن باب المطلق و المقيّد، و منشأ الفرق إنّما هو كون الشكّ ناشئا عن غير جهة الزمان ثمه، و عنه هنا.

و بعبارة أخرى: إنّ المشكوك الاعتبار ثمه من غير الزمان، و هنا منه.

أقول: فرق آخر بين المقامين ينشأ مما ذكر و إن كان لا يوجب اختلاف الحكم، و هو أنّه يمكن التفكيك بين المطلق و المقيّد فى زمان ثمه، بخلافه هنا حيث إنّ نفس الزمان، و انفكاكه عن نفسه غير معقول.

هذا، لكن لا يخفى ما فى الفرق المذكور، فإنّ الظاهر- بل المقطوع- دخول المقام فى الطلق و المقيّد، فإنّ الشكّ فيه فى أنّ المطلوب نفس الفعل من

ص: ١٣٠

غير تقيّده بإتيانه فى الآن الأول، أو أنّه هو مع تقيّده به، و لا ريب أنّ المقيّد قد يكون قيده من غير الزمانيات، و قد يكون منها، و عدم حصول القطع هنا باستحقاق العقاب فى زمان إنّما هو لازم كون القيد نفس الزمان، و ليس المعتمد فى المطلق و المقيّد هذا القطع.

و كيف كان، فعلى القول المذكور يجوز نفي اعتبار الفوريه و العقاب على تركها، إلّا أنّ جريان أصله البراءة فى الزائد فى مطلق الأقلّ و الأكثر الارتباطيين بعد محلّ تأمل، فإنّه إنّما يجرى فيما إذا كان الشكّ فى الزائد راجعا إلى البدوى، و كان الأقلّ متيقّنا

فى التكللف به نفسه كلف كان؁ ففئحلّ المعلوم الإجمالى إلى المعلوم التفصلى؁ و هو الأقل؁ و فكون الشكّ فى الزائد بدوفا يرجع ففه إلى البراه لكون التكللف به من غير بىان؁ و الائتزام بذلك ففهما مشكل مطلقا فإنّ الأقلّ حقفه دائر بىان ان فكون مطلوبا نفسا؁ أو جزء من المطلوب؁ و لا- رىب أنّ الجزء مطلوبفئه مقدمفئه؁ فلفس هو مطلوبا حقفه؁ فلا ففققن كون الأقلّ مطلوبا كلف كان حتى فئحلّ المعلوم الإجمالى فله و يرجع فى الزائد إلى أصاله البراه؁ ففكون الحال ففهما اذن كالحال بىان المتباىن؁ ففجب الاحتفاط بافبان الزائد أفضا؁ ففدبّر.

ثمّ على ففقدفر فواز إءراء البراه فى اءءبار الفورفئه؁ و تأخفر المكلف الفعل عن أوّل (١) الأزمنه؁ فربّما ففئحلّ أنّ الحكم ففئذ نظفر الحكم فى المطلق و المقفد (٢) مع فعدّر القفد فى أوّل الوقت من الرجوع إلى أصاله البراه فى نفى

١- أى أوّل زمان الفور؁ و هو الزمان المتأخّر عن زمان الأمر؁ أو أوّل أزمنه الإمكان؁ أو الفور العرفى؁ إلى آءر الاحتمالات فى المراد بالفور. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- اعلم أنّ كون المقام نظفر ما ذكر على فرض تأخفر المكلف الفعل عما هو المعءبر فى الفورفئه؁ و هو أوّل الأزمنه بعد الأمر أو أوّل أزمنه الإمكان بعده إلى آءر الاحتمالات فى المراد بالفور؁ فلو كان المراد به أوّل أزمنه الإمكان فالتأخفر معءبر بالنسبه فله؁ و لا عبفه ففعدّر القفد قبله؁ بل العبفه ففعدّره أوّل أزمنه إمكان المكلف من الإفبان بأصل الفعل؁ و كذا لو كان المراد به الفورفئه العرففه بكلا احتمالفها؁ فالفعدّر معءبر فلفهما؁ و لا عبفه به قبلهما؁ فافهم. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٣١

التكللف فى ثانى الحال أفضا؁ فإنّ كما فحكم ثمّ بنفى التكللف و عدم العقاب رأسا بعد فعدّر القفد فى أوّل الوقت لاحتمال كون المكلف به هو المقفد لا المطلق؁ و لا رىب أنّه على ففقدفره لا فمكن التكللف به ففئذ؁ لعدم القدره فله؁ ففكون التكللف مشكوكا لذلك رأسا؁ ففرجع إلى أصاله البراه عن العقاب فله؁ فكذلك فى المقام؁ فإنّ التكللف بالفعل فى المقام بالنسبه إلى الآن الأوّل كان مشكوكا؁ لاحتمال فواز التأخفر؁ ففحكم بعدمه ففه لذلك؁ و كذلك الآن الثانى؁ فإنّ ففه أفضا مشكوك ففه؁ لاحتمال كون المكلف [به] هو المقفد بالآن الأوّل؁ و قد فعدّر ذلك القفد؁ لامتناع عود الزمان الأوّل الذى هو القفد؁ ففرجع ففئذ أفضا إلى أصاله البراه؁ ففكون الحاصل الرجوع فلفها فى نفى التكللف رأسا.

نعم الفرق بىان المقامفان أنّ المكلف إن ترك الفعل فى الآن الثانى ففقطع بمخالفه التكللف إجمالا إما بهذا الترك؁ أو بتركه فى الآن الأوّل؁ لكنّه لا فقطع تفصفلا بكون فصوص واحد من التركفن عصيانا؁ فإنّ فرع العلم بكون ما ففعله أو فتركه بفصوصه منجزا فله فعلا؁ و لا دلفل على فوجب الموافقه الاحتمالفه؁ أو الفحز عن حصول العلم بموافقه الواقع فى واقعتفن.

لكنّ الحقّ فساد هذا الفئحلّ؁ و أنّ المقام من قبفل الشكّ فى المكلف به المرّد بىان المطلق و المقفد مع فعدّر القفد بعد الفمكن منه؁ فإنّ فى الآن الأوّل كان فممكنا من الإفبان بالفعل ففه؁ ففعدّر القفد؁ و هو الآن الأوّل بعد الفمكن منه؁ و لا شبهه ففئذ فى فوجب الإفبان بالفعل فى الآن الثانى؁ فإنّ المكلف فقطع بالتكللف بذات المطلق؁ و هو الأقلّ فى الآن الأوّل؁ إلاّ أنّه لما لم ففققن بمدخلفه الآن الأوّل و كان الشكّ ففه بدوفا؁ ففرجع إلى الأصل فى العقاب فله و التكللف

به، و بعد ثبوت التكليف و القطع به لا بدّ من رفعه بالامتنال قطعاً، أو احتمالاً على تقدير تعذّر القطعي، أو لتجوز الشارع- و لو بلسان العقل- ترك القطعي مع التمكن منه.

و إن شئت قلت: إنّه في الآن الأوّل قطع بتكليف عليه مردّد بين الآن الأوّل و المتأخّر، فلا بدّ من رفعه بالامتنال القطعي أو الاحتمالي على نحو ما مرّ، و لمّا كان المفروض جريان أصاله البراءة في الآن الأوّل بحكم العقل، بل الشرع أيضاً بمقتضى أخبار البراءة، و كان لازمه رفع اليد عن الامتنال القطعي، فترك الامتنال القطعي لذلك، و أمّا الاحتمالي و دفع المخالفه القطعيه له، فلا يلزم منه، بل يجب بحكم العقل حينئذ الخروج عن المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم، دفعا لاحتمال العقاب.

و كيف كان، فما نحن فيه من قبيل الشبهه المحصوره التي تلف أحد أطرافها بعد العلم الإجمالي، فإنّ المكلف عالم في المقام إجمالاً- بتكليف عليه في مجموع الزمنين مردّد كونه تكليفاً بالفعل في خصوص الزمان أو مطلقاً، فالزمان الأوّل من أطراف العلم الإجمالي، و لا ريب أنّ تعذّره بعد كونه من أطرافه، فيجب الاحتياط بامتنال الطرف الآخر، كما في ثمه بحكم العقل.

و إن شئت قلت: إنه من قبيل الشبهه المحصوره التي جاز تناول أحد أطرافها لقيام أصل شرعي عليه، و تنظيره عليه أوفق، و إن كان حكمه لا يختلف و لا يخالف التي تلف بعض أطرافها بعد العلم الإجمالي، فإنّه في المقام جاز مخالفه الفوريه التي هي أحد طرفي الشبهه بحكم أصاله البراءة المحكوم بها عقلاً- و شرعاً، لكنّه جواز ارتكاب أحد الأطراف لا يوجب ارتفاع حكم العلم الإجمالي، بل يتعيّن الاحتياط في الطرف الآخر.

نعم لو قام أماره معتبره شرعاً- على تعيين المعلوم الإجمالي و تخصيصه

بموردها- لجاز(١) تناول الطرف الآخر، لكون الشكّ فيه حينئذ بدويّاً بحكم الشارع.

هذا كلّ في الشبهه الحكميه، و هي الشكّ في مراد الشارع من الفوريه أو جواز التأخير، إمّا لعدم نصّ أصلاً- كما إذا ثبت وجوب الفعل بدليل لبيّ، و دار الأمر فيه بين الاحتمالين- أو لإجماله، أو لوقوع التعارض بينه و بين غيره.

ثمّ إنّه قد يقال بوجوب المبادره و الإتيان بالفعل فوراً على القول بإفاده الأمر القدر المشترك أو (٢) إحراز كون المراد هو طلب الفعل من غير تقيّد فيه بالفوريه، و ذلك أنّا حينئذ و إن أحرزنا مراد الشارع و لم يكن الشبهه من جهه الحكم، بل هو معلوم، لكن لمّا كان الطلب المطلق المجوّز تأخيره واقعا عن أوّل الأزمنه مغياً بآخر أزمنه التمكن من إتيان الفعل، بمعنى أنّه لا يجوز واقعا تأخيره عن ذلك الوقت، بحيث لو تركه فيه يستحقّ العقاب عليه، لكون الترك حينئذ مستنداً إلى المكلف، حيث إنّه أخره عن أوّل الوقت مع تمكّنه من إتيانه فيه، فيكون الترك مستنداً إلى فعله الاختياري، و هو التأخير مع تمكّنه من التعجيل، فلا يكون معذوراً فيه، و إطلاق الطلب لا- يكون مستلزماً للرخصه واقعا إلى زمان تعذّر الإتيان، بل إنّما هو مستلزم له إلى آخر أزمنه التمكن، فيكون تفويت المأمور به عند تعذّره تفويتاً له من غير مرخص شرعي، فلا يكون معذوراً فيه، فيستحقّ العقاب عليه لو

و لا ريب انه ليس للمكلف سبيل إلى إحراز آخر أزمته التمكن الذي يجوز له التأخير إليه، فإن إطلاق اللفظ لا يمكن كونه معينا للمصداق الخارجى

١- فى الأصل: فيجوز.

٢- التردد إشارة إلى صورته كون الدليل على الوجوب غير اللفظ. و كيف كان، فحاصل المقصود من العبارتين أن المكلف بعد ما أحرز كون الطلب غير مقيد بالفوريه فيجب عليه المبادرة كما فى صورته تقيده بها، لجريان قاعده الاشتغال فى المقام. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ١٣٤

المشبه كونه مصداقا له، فلو أخره عن أول الأوقات مع احتمال تعذره فى المتأخر من الأزمنه، فاتفق تعذره حينئذ، فهو مؤخر له (١) عن وقته المستلزم لفوته من غير مرخص شرعى، فلا- يكون معذورا حينئذ، فيستحق العقاب عليه، و لازم ذلك- بحكم العقل- لزوم المبادرة إليه مع احتمال التعذر فيما بعد مع اشتباه زمان التعذر فيما بين الأزمنه المتأخره دفعا للعقاب المحتمل.

و كيف كان، ففى صورته الشبهه الحكيمه و إن [كان] مقتضى حكم العقل جواز التأخير، و عدم وجوب المبادرة، إلا أن الشبهه الموضوعيه- أعنى اشتباه آخر أزمته التمكن الذى يجوز التأخير إليه واقعا- مجرى للاشتغال بحكم العقل- كما عرفت- لما عرفت.

و الفارق بين الصورتين: أنه لما كان بيان الحكم لازما على الشارع فمهما لم يعلم البيان يقبح العقاب بحكم العقل، فلذا يحكم بجواز التأخير فى الشبهه الحكيمه، حيث إن بيان الحكم من شأن الشارع، و يكون لازما عليه، هذا بخلاف الشبهه الموضوعيه فإنه ليس على الشارع تعيين المصداق المشبه، فعدم بيانه له لا يكون عذرا عند العقل ليكون التأخير لأجله تأخيرا لمرخص، فيكون العقاب محتملا لأجل التأخير، و الاشتغال اليقيني بالتكليف يقتضى عقلا الخروج من عهده العقاب عليه كذلك، و يقبح الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه مع التمكن من العلميه، مع احتمال العقاب على الأول، فيجب المبادرة دفعا لضرر العقاب المحتمل.

و من هنا ظهر ضعف ما ربما يتوهم من أن موضوع قاعده الاشتغال إنما هو احتمال العقاب، فيحكم العقل حينئذ تحصيلاً للأمن منه، لكن احتمال منفي فى المقام بحكم العقل، فإن المكلف شاك فى أول الوقت فى تنجز التكليف

١- فى الأصل: متوخر له ..

ص: ١٣٥

عليه و كون الترك حينئذ منشأ للعقاب، فيرجع إلى أصاله البراءه حينئذ، فينتفى احتمال العقاب، فلا يبقى لقاعده الاشتغال حينئذ موضوع.

و توضيح الضعف: أنّ العقل إنّما يحكم بنفى العقاب من باب قبح صدوره من الشارع من غير بيان، و هذا لا يكون إلاّ فيما إذا كان البيان من شأنه، فيختصّ بالشبهه الحكيمه، و لا يعمّ الموضوعيّه لعدم لزوم البيان عليه فيها، فلا يقبح العقاب، فإذا لم يقبح فلا يحكم العقل بانتفاء احتمال العقاب، لأنّ نفي الممكن بالذات إذا كان من مقوله العقاب لا- يكون إلاّ بقبح صدوره منه، و المفروض عدم قبحه عليه في صورته المخالفه المسيّبه عن التأخير في الشبهه الموضوعيه فلا- ينتفى احتمال العقاب، فيتحقّق موضوع قاعده الاشتغال. هذا.

قال- دام ظلّه- و نعم ما قال: إنّ الّذى ذكر في غايه المتانّه و الحسن، لو لا استصحاب بقاء التمكن من الفعل إلى الزمان المتأخّر المشكوك فيه التمكن.

لكن الحق جريانه في المقام، فيحرز به موضوع التمكن في الآن المتأخّر، فيكون التأخير حينئذٍ لمخصّص شرعيّ هو الاستصحاب، و معه لو اتفق التعدّر، و ترك المأمور به، فهو معذور فينتفى احتمال العقاب، فيرتفع موضوع الاشتغال.

هذا، مع أنّه يمكن التمسّك بأصل البراءه في إثبات جواز التأخير، نظرا إلى أخبار البراءه العامه للشبهات الموضوعيه، بل غالبها وارده فيها، فإنّ المفروض الشكّ في كون الآن الأوّل هو زمان التمكن من الفعل لا غير، بمعنى انحصاره فيه، فلا يجوز التأخير عنه، فيحكم بعدم حرمه التأخير، كما في المانع المرّد بين كونه خمرا أو خلا- مثلا- إذ لا- شبهه في جواز الرجوع إلى أصله البراءه بمقتضى الأخبار العامه للشبهات الموضوعيه أيضا.

نعم هي- من باب حكم العقل- تختصّ بالشبهات الحكيمه، حيث إنّها

ص: ١٣٦

مبنيّه حينئذٍ على لزوم قبح العقاب المتوقّف على ترك البيان اللازم، و أمّا من باب الأخبار فهي تعبّد من الشارع و رخصه منه في الارتكاب فيتّبع حينئذٍ ما ثبت فيه التعيّد، إن في مورد ففيه، أو مطلقا فمطلقا، و لا شبهه في ثبوته مطلقا، فيكون التأخير عن أول الوقت حينئذٍ بترخيص الشارع المؤمن من العقاب، فلا مجرى للاشتغال.

و كيف كان، فقاعده البراءه التعبديه مع الاستصحاب كذلك يقتضيان جواز التأخير، فينفيان احتمال العقاب، فلا مورد للاشتغال، فعلى هذا فقاعده الأوليه جواز التأخير ما لم يقطع بكون الوقت آخر أزمنه الإمكان.

و هل ثبت دليل وارد على القاعده الأوليه، و على انقلابها في المقام مطلقا أو في الجملة؟

الحق: نعم في الجملة.

و بيانه: أنّ التمكن من الفعل فيما بعد من الأمور المستقبليه، و لا ريب أنّ باب العلم إليها منسّد غالبا، فذلك أوجب اعتبار الظنّ فيها بحكم العقل و العقلاء.

ألا ترى أنّهم يحكمون بلزوم دفع الضرر المظنون وقوعه فيما بعد (1)، و كذلك يكتفون في أفعالهم و تجاراتهم و أسفارهم إلى

البلدان البعيده بالظنّ بالسلامه.

و كيف كان، فاعتبار الظنّ في الأمور المستقبلة ممّا لا-ريب فيه، و ما نحن فيه منها، فيكون الظنّ حجّه في إحراز آخر أزمته التمكن، فيكون واردا على القاعده الأوليه في مورده، فلا يجوز التأخير حينئذ، فلا عذر في دفع العقاب على

١- و لو لا اعتبار الظنّ للزم الوقوع في المضارّ الكثيره، فإنّه لا يعلم بها إلا بعد الوقوع فيها. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٣٧

تقدير المخالفه لو آخر حينئذ.

فالحال في الأوامر المطلقه بالنسبه إلى آخر [أزمته] التمكن كالحال في الأوامر الموقّته بالوقت الموسّع بالنسبه إلى ضيق الوقت الذي لا يجوز التأخير عنه، فإنّ الظنّ بالضيق هناك معتبر قائم مقام العلم به، و وارد على استصحاب بقاء الوقت، إلا أنّه فرق بين المقامين من وجه، و هو أنّ الاستصحاب في المقام ممّا لا-شبهه لنا في جريانه و اعتباره، حيث إنّ المستصحاب فيه- و هو التمكن- من غير الزماتيات، بخلافه ثمّه، فإنّ جريانه فيه حيث إنّ المستصحاب نفس الزمان بعد محلّ تأمل، فتأمل.

ص: ١٣٨

ص: ١٣٩

بسم الله الرحمن الرحيم ربّ وفقني و جميع الطالبين، و زدني علما و عملا، و ألحقني بالصالحين بمحمّد صلى الله عليه [و آله و عليّ و فاطمه و الحسن و الحسين عليهم السلام.

القول في مسأله الإجزاء

اشاره

و قبل الخوض فيها لا بدّ من تقديم أمور.

الأوّل

: قد عنون جماعه الخلاف فيها بأنّ الأمر هل يقتضى الإجزاء أو لا؟

و زاد بعض هؤلاء: (إذا أتى المأمور بالمأمور به على وجهه)، و لا بدّ منه كما سيّضح وجهه عن قريب.

و عنونه بعض: بأنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أو لا؟

و ظاهر الأوّل- نظرا إلى إسناد الاقتضاء إلى الأمر الظاهر في الطلب بالقول- رجوع النزاع إلى دلالة الأمر، كما أنّ الظاهر من

الثانى - بالنظر إلى إسناده فيه إلى الفعل - رجوعه إلى عليه الإتيان بالمأمور به للإجزاء عقلا، فإنّ الاقتضاء: تارة يطلق على الدلالة كما فى قولهم: (الأمر يقتضى الوجوب) مثلا، و أخرى على التأثير و العلية، و منه المقتضى فى لسان أهل المعقول، حيث إنّه فى اصطلاحهم عبارته عما يقابل الشرط و هو المؤثر فى المعلول، و من المعلوم أنّه

ص: ١٤٠

بالمعنى الثانى لا يعقل نسبته إلى الأمر (١)، كما أنّه بالمعنى الأول لا يصحّ نسبته إلى الفعل، و صريح التحرير الثانى أنّ المسألة عقلية، كما أنّ ظاهر الأول أنّها لفظية.

و يؤيّدّه - بل يدلّ عليه - ما ادّعاه بعضهم من انحصار محلّ النزاع فيها فى اقتضاء الأمر الثانى (٢) للإجزاء بالنسبة إلى الأمر الأول الواقعى، فإنّه بعد الفراغ عن اقتضاء كلّ أمر للإجزاء بالنسبة إلى نفسه إذا أتى بمتعلّقه الواقعى على وجهه يرجع النزاع - فى اقتضاء الأمر الثانى للإجزاء بالنسبة إلى الأمر الأول الواقعى - إلى أنّه هل يدلّ على انقلاب التكليف الواقعى - حال العذر أو الجهل - إلى متعلّق ذلك الأمر الثانى، بمعنى دلّالته على بدليه متعلّقه عن المأمور به الواقعى حال العذر أو الجهل، حتّى يكون هو المأمور به فعلا - للأمر الواقعى، فيحصل الإجزاء بالنسبة إليه لكونه حينئذ داخلا فى مورد الاتّفاق، و هو إجزاء كلّ أمر بالنسبة إلى نفسه إذا أتى بمتعلّقه و المأمور به بذلك الأمر فعلا على وجهه، أو لا؟ فلا يحصل الإجزاء بالنسبة إليه، فيرجع هذا النزاع إلى دلالة الأمر الثانى على بدليه متعلّقه عن المأمور به الواقعى حال العذر أو الجهل و عدمها بعد الفراغ عن ثبوت الملازمه عقلا بين الإتيان بالفعل المأمور به بأمر على وجهه و بين الإجزاء بالنسبة إلى ذلك الأمر، فتكون المسألة حينئذ لفظية لا عقلية، كما أنّ النزاع فيها يكون صغويا لا كبرويا، كما لا يخفى.

١- نعم الأمر من شروطه، حيث إنّ الفعل المعنون بالعنوان المنتزع منه يؤثّر فى الإجزاء لا مطلقا، و أمّا التأثير فهو مستند إلى نفس الفعل لا - إليه. هذا مع أنّ فى كون الأمر أيضا شرطا له نظرا، بل منعًا، بل الشرط هو الطلب فإنّ المؤثر هو الفعل المطلوب، كما سيحىء توضيحه. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- المراد به هو الأعمّ من الأمر الظاهرى الشامل للأمر الثانوى الواقعى، كالصلاه مع اليأس عن زوال المانع إلى آخره على القول بجوازها حينئذ. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٤١

و الحاصل: أنّ إثبات اقتضاء الأمر الثانى للإجزاء بالنسبة إلى الأمر الأول الواقعى مبنى على مقدّمتين:

إحداهما: أن يدلّ هو على بدليه متعلّقه عن المأمور به الواقعى و انقلاب الأمر الواقعى إلى متعلّقه بالفعل.

و ثانيتهما: أن يثبت الملازمه عقلا بين الإتيان بالمأمور به بأمر بالفعل على وجهه و بين الإجزاء بالنسبة إلى ذلك الأمر.

فإذا فرض الاتّفاق على الثانيه و خروجها عن محلّ الخلاف يكون (١) مورده منحصرًا فى الأولى، فيكون المسألة لفظية، و يشعر به إيرادهم لها فى باب الأوامر.

هذا، لكن الإنصاف عدم ثبوت الاتفاق المذكور، بل حكى عن بعض من العامه (٢) خلاف ما ادعى الاتفاق عليه (٣)، فالظاهر ثبوت الخلاف فى المقامين و إن كان فى أحدهما هنا.

فيظهر من ذلك رجوع التحرير الأول فى المعنى إلى الثانى و أنّ المراد باقتضاء الأمر ليس دلالة لفظا بإحدى الدلالات الثلاث، بل المراد دلالة على

١- فى الأصل: فيكون ...

٢- و هو أبو هاشم و عبد الجبار على ما حكى عنهما. لمحزّره عفا الله عنه.

٣- نعم المخالف فيه شاذ لا يعاب به، فلذا ترى الفقهاء يتعرّضون لتلك القضية- و هى أنّ الأمر يقتضى الإجزاء، أو لا يقتضيه- فى مقام نفى الإعادة و القضاء، أو [فى الأصل: أو على إثباتهما]. إثباتهما فى الأمر الثانى عند انكشاف مخالفته متعلّقه للواقع أو زوال العذر، فمنهم من يستدلّ بها على نفى الإعادة و القضاء، و منهم من ينكرها، و أمّا فيما، إذا أتى بالمأمور به واقعا على وجهه فلم يقل أحد منهم حينئذ بعدم الإجزاء، و كذا إذا أتى بالمأمور به بالأمر الثانوى الواقعى أو الظاهرى، فلم يقل أحد منهم بعدم الإجزاء بالنسبة إلى نفس ذلك الأمر، و سيأتى توضيح ذلك، فانتظر.

ص: ١٤٢

الإجزاء عقلا، فمدعى الدلالة نظره إلى ثبوت الملازمة بين الإتيان بالفعل المطلوب على وجهه و الإجزاء عن التعلّب به ثانيا بالنظر إلى هذا الطلب المتعلّق به، فإنّه إذا ثبت تلك الملازمة- بين الإتيان بالفعل المطلوب بعنوان كونه مطلوبيا و بين الإجزاء- يكون (١) الطلب المتعلّق به دالاّ بالدلالة الالتزامية العقلية على الإجزاء، فيكون ما دلّ على الطلب- و هو الأمر- دالاّ عليه كذلك، نظير دلالة على وجوب المقدّمه و على النهى عن ضدّ الواجب على القول بهما.

و مدعى عدمها نظره إلى منع تلك الملازمة، إذ بدونها ينتفى الدلالة المذكوره.

و الحاصل: أنّ محطّ النظر فى كلّ من التحريرين إلى تلك الملازمة.

و أمّا إيرادهم للمسألة فى باب الأوامر فإنّما هو من باب مناسبه ما بينهما، نظرا إلى أنّ الغالب من الطلب ما يكون باللفظ نظير إيراد مسألتي مقدّمه الواجب و اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن الضدّ فيها.

فظهر أنّه يصحّ تحرير الخلاف بأى من التحريرين و إن كان الثانى منهما أطبق بالمقصود (٢)، لعدم مدخليه الأمر فيه أصلا.

نعم كون الإتيان بالفعل المطلوب مؤثرا فى الإجزاء إنّما هو بعد تعلّق الطلب به، لأنّه بهذا العنوان المنتزع منه يؤثّر فيه لا مطلقا، كما فى الصلاه قبل وجوبها، فإنّها لا تقتضيه قطعاً، فالطلب من شروط الاقتضاء، فافهم.

ثمّ إنّ تقييد بعض من عنوان الخلاف على التحرير الأوّل بقوله: (إذا أتى بالمأمور به على وجهه) لأجل أنّ الأمر لا يدلّ على الأجزاء على القول به مطلقا، بل تختصّ دلالة عليه بذلك التقدير كما هو واضح، و هذا القيد مطوىّ فى نظر

١- فى الأصل: فىكون ..

٢- الصحيح: [أكثر مطابقه للمقصود]، لأن اشتقاق أفعال التفضيل من الفعل الرباعى غير قياسى.

ص: ١٤٣

المطلقين أيضا.

الثانى

(١): قد عرفت أنه ليس الغرض قصر النزاع فى خصوص الطلب بالقول، بل يعمّ كلّ طلب، لكن اقتصارهم على ذكر الأمر من جهة إغناء الكلام فيه عن سائر أقسام الطلب لاتّحاد المناط فى الكلّ.

فهل النزاع فى المقام فى الطلب الواحد و فى اقتضائه للإجزاء بالنسبه إلى نفسه، أو يعمّ الطلب الواقعى الثانوى بالنسبه إلى الطلب الأوّل الواقعى، و كذا الظاهرى بالنسبه إليه، أو يختصّ بالطلب الثانى الشامل للواقعى الثانوى و الظاهرى بالنسبه إلى الواقعى الأوّل؟

ظاهر استدلال بعض القائلين بالإجزاء- بأنّه لولاه لزم طلب الحاصل- يفيد الأوّل، و ظاهر الفقهاء فى أبواب الفقه هو الأخير، حيث إنهم يتعرّضون لتلك القضية، أعنى قولهم: (الأمر يقتضى الإجزاء، أو لا يقتضيه) فى موارد أوامر أولى الأعذار إذا فرض إتيان المكلف بما أمر به حال عذره فى أوّل وقته مع اليأس عن زوال العذر إلى آخره على القول بجواز التقديم، و كذا فى موارد الأوامر الظاهريه، فانكشف زوال العذر قبل مضيّ الوقت فى الأوّل، و مخالفه المأتى به للمأمور به الواقعى فى الثانى، و حينئذ فمنهم من استدلّ بتلك القاعده على إجزاء المأتى به حال العذر أو الجهل بالنسبه إلى الأمر الواقعى الأوّل، و منهم من أنكرها، و حكم بوجوب الإعادة فيهما لاقتضاء الأمر الأوّل لها حينئذ و بوجوب القضاء- فى الأوّل إذا لم يعد إلى أن خرج الوقت، و فى الثانى إذا تبين المخالفه بعد الوقت أو قبله مع تأخير الفعل ثانيا إلى ما بعده- إمّا بمقتضى الأمر الأوّل، أو بأمر آخر على اختلاف القولين فى دليل القضاء.

١- جاء فى هامش الأصل هنا: [الأمر الثانى فى بيان المراد من مفردات كلماتهم الواقعه فى تحرير النزاع تبصره فى المقام و توضيحا للمرام].

ص: ١٤٤

و أمّا كفايه الإتيان بالفعل المأمور به بأمر حال بقاء ذلك الأمر عن نفس ذلك الأمر فلم ينكرها أحد منهم قط، و لم يوجب أحد منهم الإعادة أو القضاء فى ذلك قطعا، فيظهر من ذلك أنّ مورد الخلاف فى ثبوت تلك القضية و نفيها إنّما هو الأمر الثانى بالنسبه إلى الأمر الأوّل الواقعى لا غير.

لكن الإنصاف عموم الخلاف للمقامين، كما أشرنا إليه سابقا:

أمّا ثبوته في الثاني فظاهر للمتتبع في الفقه، حيث إنه يجد أنه ليس شىء من الأجزاء أو عدمه فيه متفقا عليه بينهم، بل ذهب إلى كل فريق.

مضافا إلى كفايه ملاحظه بعض أدلتهم المذكوره في الأصول المختصّ به، كما سيأتى إن شاء الله.

و أمّا ثبوته في الأوّل أيضا فلما حكى عن بعض العامّة إنكار اقتضاء الأجزاء فيه- كما أشرنا إليه سابقا- و إن كان المشهور فيه ثبوت الاقتضاء.

و بالجمله: وضوح ثبوت الخلاف في الثاني يكفى في نفي اختصاصه بالأوّل مع أنّ الثاني أولى بالاختصاص لقوله المخالف في الأوّل و ندرته إلى حيث (1) ادعى بعضهم الاتفاق عليه، فلا بدّ من صرف الدليل المذكور إلى أنّ المراد إقامته على بعض أفراد محلّ النزاع لا على تمامه، كما أنّ ثبوت خلاف في الأوّل أيضا ينفي اختصاصه بالثاني.

و الحاصل: أنّ المتأمّل في مجموع أدله الطرفين مضافا إلى حكاية الخلاف في الأوّل و وضوحه في الثاني يجد ثبوته في المقامين، و نحن أيضا نتعرّض لكلّ منهما بما فيه من الأدلّة بما فيها، فانتظر.

ثمّ المراد بالاقتضاء: فقد عرفت أنه الدلالة على التحرير الأوّل، و التأثير على الثاني، و قد عرفت- أيضا- أنّ النزاع هنا في الالتزام العقلي،

١- كذا، و الأجود: بحيث ...- أو- إلى حدّ ...

ص: ١٤٥

فيناسب أن يكون المراد من اقتضاء الأمر للأجزاء في محلّ النزاع هو دلالة على امتناع وقوع التعبد ثانيا بالفعل المأمور به بأمر بعد الإتيان به على وجهه من جهة ذلك الأمر بأن يطلب التعيّد به ثانيا لذلك الأمر و من جهته بعد الإتيان به على الوجه الذي أمر به بذلك الأمر سواء كان ذلك التعبد ثابتا بذلك الأمر أو بدليل آخر.

و بعبارة أخرى: إنّ المراد به كما حكى عن بعض و اختاره- دام ظلّه- أنّ الأمر يدلّ على امتناع ورود دليل على التعيّد بالفعل المأمور به ثانيا من جهة هذا الأمر بعد الإتيان به على وجه سواء كان ذلك الدليل هو ذلك الأمر- بأن يراد حينئذ منه هذا- أو دليل آخر.

و العبارة الأولى أوفق بالمراد و أوضح دلالة عليه، فالقائل بعدم الأجزاء على هذا يقول: إنّه لا يقتضى ذلك الامتناع، بل يمكن معه التعبد به ثانيا كذلك.

و قد يقال: إنّ المراد به هو أنّ الأمر لا يقتضى التعيّد بالفعل ثانيا على الوجه المذكور، فعلى هذا فالقائل بعدم الأجزاء لا بدّ أن يقول بأنّه يقتضى ذلك التعيّد ثانيا، لا- ما ذكره المحقّق القمّي- رحمه الله-(1) من أنّه يقول: لا- مانع من اقتضائه ذلك في الجملة، إذ محصّله أنّ مراد هذا القائل: أنّه يحتمل أن يدلّ الأمر على التعيّد به ثانيا، و منشأ هذا الاحتمال عدم المانع منه، و هو

كما ترى.

و بالجمله: فمقابل أحد طرفي النقيض إنما هو الطرف الآخر، فالنافي لعدم الاقتضاء و الدلاله لا بد أن يكون مثبتا له، لا محتملا له، فإنه ليس نقيضه كما لا يخفى هذا.

و كيف كان، فعلى هذا الاحتمال في المراد من الاقتضاء يكون القائل بالإجزاء عين القائل بعدمه على الاحتمال الأول كما لا يخفى، و لعلّ الظاهر منه

١- قوانين الأصول ١- ١٣١.

ص: ١٤٦

في المقام هو الاحتمال الأول، لكونه هو المناسب لكونه موردا للبحث.

هذا، مضافا- إلى ما سيأتى من الإشكال على الاحتمال من عدم الفرق معه بين هذه المسألة و بين مسأله أن القضاء بالأمر الأول، أو بأمر جديد.

هذا، لكن الإنصاف عدم انطباق جميع الأدله على الاحتمال الأول، بل لا يجرى بعضها إلا على الثاني - كما سيجىء إن شاء الله- فمحلّ النزاع غير محرز، فلا بدّ إذن من تشقيق صور المسأله بتحقيق الحال في كل منها، و أن أيتها يجرى فيها الأول، و أيتها تختصّ بالثاني، و سيأتى ذلك عن قريب إن شاء الله.

ثمّ الإجزاء في اللغة: هي الكفايه، و الظاهر عدم ثبوت النقل فيه في الاصطلاح، إذ من الظاهر أنّ تحرير هذه المسأله إنما هو لأجل تحقيق الحال في القضية المعروفة في لسان الفقهاء- في موارد الاستدلال على كفايه الفعل و كونه مسقطا للإعاده و القضاء- من قولهم: (الأمر يقتضى الإجزاء).

و الظاهر أنّ مرادهم من الإجزاء هو المراد منه في أخبار الأئمه- عليهم السلام- الموافق لمعناه اللغوي، و أمّا التعبير عنه في المسأله بما يأتى فإنّما هو من باب التعبير باللائم، كما لا يخفى على المتفطن.

ثمّ إنّه قد يعبر عنه في المقام: تاره بكون الفعل المأمور به مسقطا للتعبّد به، و أخرى بكونه مسقطا للقضاء.

و قد يفسّر الأول بحصول الامتثال الّذى ليس من محلّ النزاع في شىء، و الثاني بسقوط التعبّد بالفعل ثانيا إعاده و قضاء، و كلاهما خلاف الظاهر، بل الظاهر من الأول إنّما هو ما فسّر به الثاني من سقوط التعبّد بالفعل ثانيا مطلقا، و من الثاني خصوص القضاء المصطلح، و هو الفعل في خارج الوقت.

و كان الداعى إلى تفسيره بذلك أنّ ذلك المعبر به إنّما هو في مقام التعبير عن الإجزاء المتنازع فيه في المسأله، فيكون مراده هو الّذى فسره ذلك المفسّر،

لكونه هو محلّ النزاع فيها، لا خصوص القضاء المصطلح و إن كان لا يساعد عليه ظاهر التعبير، فلذا حمل التعبير الأوّل على مورد الاتفاق.

و الحاصل: أنّه فهم أنّ إعراض ذلك المعبر عن الأوّل إلى الثانى إنّما هو لأجل أنّ الأوّل ليس محلا للنزاع، فأراد أن يعبر عما هو مورد الخلاف من الأجزاء.

هذا، و كيف كان، فالظاهر من التعبير الأوّل هو ما ذكرنا، فلا وجه لعدول التعبير عنه إلى الثانى الموهم لخلاف مقصوده.

فإن قيل: لما كان إسقاط القضاء ملازما لإسقاط الإعاده، كما أنّ إسقاطها ملازم لإسقاطه، فيصحّ التعبير عن المقصود- و هو سقوط التعيّد بالفعل ثانيا مطلقا- بما ذكره، فإنّه دلّ حينئذ على أحد فردى ذلك القدر المشترك بالتنصيص و المطابقه، و على فرده الآخر بالالتزام، فدلّ على سقوط التعبد ثانيا مطلقا.

قلنا: على هذا التقدير يتّجه عليه:

أوّلا- منع تلك الملازمه. نعم الملازمه فى العكس موجوده، و هى لا تجديده.

و ثانيا- أنّ الملازمه المذكوره على تقدير تسليمها غير مجوّزه لذلك التكلّف من دون داع إليه، لسهوله التعبير عن المقصود بلفظه الدالّ عليه صريحا، فيكون هذا أشبه شىء بالأكل من القفا.

هذا، لكنّ الإنصاف ثبوت الملازمه المذكوره، و اندفاع ما قيل فى منعها من أنّ صلاحه للناسى للقصر إلى أن خرج الوقت مسقطه للقضاء فقط، دون الإعاده على القول بالتفصيل: بأنّ الناسى للقصر إن تذكّر قبل خروج الوقت فلا شبهه فى وجوب الإعاده عليه و وجوب القضاء أيضا إن لم يفعل إلى أن خرج الوقت على القول بالتفصيل أيضا، و إن لم يتذكّر إلى أن خرج فلا شىء عليه مطلقا على القول المذكور.

و كيف كان، فمحلّ النزاع من الأجزاء إنّما هو سقوط التعبد بالفعل ثانيا من غير خصوصيه للقضاء أصلا.

و ربما يستشهد لذلك: بأنّه لو كان النزاع فى خصوص القضاء لكان للقائل بعدم الأجزاء إذا أتى بالفعل فى وقته على وجهه إثبات القضاء عليه بنفس الأمر الأوّل من غير حاجه له إلى دليل آخر، و لكلّ من الفريقين إثباته بنفس الأمر إذا أخلّ به فى وقته لاتّفاقهما على عدم الأجزاء حينئذ، و التالى باطل، لما نشاهد من عملهم من أنّهم ليسوا متّفقين على ذلك، بل يبنون ذلك على مسأله أنّ القضاء بالأمر الأوّل، أو بأمر جديد:

فمن ذهب منهم إلى الأوّل يثبت به بذلك الأمر إذا لم يكن الفعل مجزيا على حسب معتقده.

و من ذهب إلى الثانى يثبت به أمر آخر، و ليسوا متفقين على إثباته بالأمر الأول، فالمقدم مثله.

بيان الملازمه: أنّ الإجزاء إذا كان عباره عن إسقاط القضاء فيكون عدمه عباره عن إتيانه، فالقائل بعدمه لا بد أن يقول بأنّ الأمر يدلّ على ثبوته من غير حاجه إلى أمر آخر. انتهى.

و يدفعه: أنّ مقابل إسقاط القضاء ليس إتيانه بل عدم إسقاطه، فالقائل بعدم الإجزاء يقول بأنّ الأمر لا يقتضى إسقاطه، لا أنّه يقتضى ثبوته، فافهم.

و أيضا على تقدير كون عدم الإجزاء بمعنى الاقتضاء للقضاء لكان ذلك مشترك الورود بين المعممين للنزاع بالنسبه إلى الإعاده و بين المخصّصين له بخصوص القضاء كما لا يخفى، إذ لو بينى على اقتضاء الأمر لإثبات القضاء فهو مقتضى له مع القول بدخول الإعاده في محلّ النزاع.

ثمّ إنّ استلزام سقوط الإعاده لسقوط القضاء عقليّ - كما هو ظاهر عند

ص: ١٤٩

المتأمل - ضروره أنّ القضاء إنّما هو تدارك لما فات من المصلحه فى الوقت، لكنه ليس محصّلا لجميع المصالح التى تحصل بفعل الأبداء، فإنّ منها ما لا يحصل إلاّ بالوقت المحدود به الفعل، و هى لا تحصل إلاّ بإيقاعه فى الوقت، فيقبح حينئذ على الحكيم أن يرخّص بترك تحصيل المصلحه التامه مع التمكن منها، و يوجب تحصيل الأنقص لها، فإنّ ذلك خلاف اللطف و نقض للغرض، ضروره أنّ الغرض من الأمر بالقضاء إنّما هو تدارك المصلحه الفائتة، فيقبح عليه إذا كان غرضه ذلك أن لا يأمر بتحصيلها فى الوقت مع كونها أتمّ فيه منها فى خارجه.

نعم يمكن أن يكون المصلحه فى عدم الأمر بالقضاء فى بعض الموارد، فتزيد هى على مصلحه الفعل، فلا يأمر به حينئذ.

و كيف كان فلا يعقل أن يقول الشارع للعبد: يجوز لك أن لا تعيد إذا أخللت بما أتيت به، لكن يجب عليك القضاء.

و من هنا ظهر ضعف ما تخيل بعض المتأخرين (١) من أنّ الاستلزام ليس عقليا إلاّ - أنّه لم يقع الانفكاك بينهما شرعا، و أمّا استلزام سقوط القضاء لسقوط الإعاده فالظاهر أنّه ليس عقليا، بل هو - على تقدير ثبوته - شرعى لا غير.

ثمّ المراد بالإتيان بالمأمور به على وجهه: هو الإتيان به كما امر به، كما فسره العضدى فى شرح المختصر (٢).

لكن لا - يخفى أنّ زياده قيد «على وجهه» لا وجه لها لتضمّن المأمور به لهذا القيد، فإنّه إذا أتى به بعنوان كونه مأمورا [به] فقد أتى به كما أمر به، فيكون القيد مستدركا لا تأسيسا.

١- الفصول: ١١٦.

٢- شرح المختصر: ١- ٢٠٤.

اللهم إلا- أن يراد بالمأمور به ذات الفعل مع قطع النظر عن كفياته المعتره فيه شرعا، و بالوجه تلك الكفيات ليكون تأسيسا، و هو كما ترى، فإنه ارتكاب للتجوز في لفظ المأمور به لتصحيح كون القيد تأسيسا.

ثم إنه قد يفسر الوجه أيضا: تاره بالعنوان، فيكون المراد الإتيان بالمأمور به على العنوان الذى امر به بذلك العنوان.

و فيه- أيضا- ما مر من تضمن المأمور به لذلك، فإن المأمور به هو العنوان لا- ذات الفعل، فإنه إذا أمر بالقيام لأجل التعظيم فالمأمور به حقيقه هو التعظيم لا القيام.

و أخرى بالوجه الذى قال المتكلمون بلزوم قصده فى العباده، و هو كيفيه الطلب من الوجوب و الندب.

و فيه: أن احتمال إرادته هذا المعنى منه فى المقام مقطوع العدم، لأن الخلاف هنا إنما هو بعد الإغماض عن سائر الخلافات و فرض الإتيان بالمأمور به كما امر به على مقتضى اعتقاد المأمور، فان كان اعتقاده بلزوم قصد الوجه يكون (١) مفروض البحث إتيانه به معه، و إلا فلا.

هذا تمام الكلام فى بيان المراد من المفردات الواقعه فى تحرير الخلاف فى المقام.

الثالث

(٢) لا خفاء فى الفرق بين هذه المسأله و بين كل من مسألتى المره و التكرار، و أن القضاء بالأمر الأول أو بأمر جديد.

أمّا افتراقها عن أولى تينك المسألتين، فلائذ الخلاف هناك فى تشخيص المأمور به من أنه هو المره أو التكرار أو الطبيعه المطلقه، و فى المقام بعد إحراز

١- فى الأصل: فيكون ..

٢- أى [الأمر الثالث].

المأمور به و تشخيصه بمقتضى إفاده الخطاب و الإتيان به على الوجه الذى يستفاد منه.

نعم القائل بالتكرار هناك إن كان قائلا- بعدم الإجزاء هنا ربما لا- يتحقق له مورد الإعادة و القضاء، و ذلك كما فى الأوامر المجردة التى لم يقم قرينه على إرادته المره أو الطبيعه منها، فإنه حينئذ يحمله بمقتضى أصله الحقيقه على التكرار، فحينئذ يكون الفعل فى كل جزء من أجزاء الزمان مأمورا به أصله، فلا يبقى زمان للإعادة أو القضاء إذا قال بعدم الإجزاء، و هذا أيضا لازم القولين الآخريين هناك فيما إذا قام قرينه على إرادته التكرار، إذ يجب عليهما حينئذ حمل الأمر عليه، فلا يبقى للإعادة أو القضاء

مجال إن قالوا- بعدم الإجزاء، بل لا- يعقل الإعادة و القضاء في موارد ثبوت التكرار و لو مع الإخلال بالفعل في جزء من الزمان لذلك، كما لا يخفى.

و كيف كان، فلا- اتّحاد بين هذه المسألة و تلك بوجه و لا استلزام، بل يجري كلّ من الأقوال في كلّ منهما في كلّ واحد من الأقوال في الأخرى.

و أمّا افتراقها عن ثانيتهما، فلأنّ الكلام في المقام في إمكان التعبد بالفعل ثانيا إعادته أو قضاءه إذا أتى بالمأمور به على وجهه، و في تلك في أنّ دليل القضاء ما ذا؟ بعد الفراغ عن قابليته المورد لورود التعبد به ثانيا.

و إن شئت قلت: إنّ الكلام هنا في أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه مسقط للقضاء أو لا، و ثمه في مثبت القضاء من أنّه هو الأمر الأوّل أو أمر جديد.

و بالجملة: فلا خفاء في الفرق بين المسألتين بناء على تفسير الاقتضاء في المقام بالدلالة على امتناع التعبد بالفعل ثانيا.

نعم يشكل الفرق بينهما بناء على تفسيره بعدم الدلالة على التعبد به ثانيا، فإنّ القائل بعدم الإجزاء حينئذ لا بدّ أن يقول بأنّ الأمر دالّ على التعبد بالفعل ثانيا- كما عرفت سابقا- و هو عين القول بالتكرار، و مقابله هو القول

ص: ١٥٢

بالمزّه أو الطبيعه، فتدبرّ فيه و في دفعه.

الرابع

(١) ينقسم الأمر باعتبار حالات المكلف الملحوظه فيه إلى واقعي أوّلى، و واقعي ثانوى، و ظاهري.

فالأوّل: ما لوحظ فيه خلوّ المأمور عن الموانع و الأعذار.

و الثاني: ما لوحظ فيه شىء من الأعذار مع كون متعلّقه بدلا عمّا تعلّق به الأمر الواقعي (٢)- بمعنى تعلّقه به بعنوان أنّه بدل من ذلك و مربوط إليه- لا- واجبا مغايرا له بالكليته، بأن يكون واجبا مشروطا بالعدر من الواقع الأوّلى، لا بدلا عنه، فإنّ هذا من الواقعيّات الأوّليه لا غير، كما هو الحال في سائر الواجبات المشروطه.

و بعبارة أخرى: هو الأمر المتعلّق بما هو بدل عن الواقع الأوّلى لمكان شىء من الأعذار من حيث أنّه بدل عنه مع قيام المقتضى له فعلا إلا أنّ العذر منع من تأثيره فعلا.

ثمّ إنّّه ليس شىء من هذين القسمين ملحوظا فيه شىء من العلم و الجهل و لا مقتيدا بشىء منهما، كما لا يخفى.

و أمّا الثالث: فهو ما لوحظ فيه اعتقاد المكلف بالواقع الأوّلى أو الثانوى نفيا أو إثباتا:

أما الأول: فكما فى الأصول العمليه، حيث إن الملحوظ فيها إنما هو عدم اعتقاد المكلف و شكه فى الواقعه.

و أما الثانى: فكما فى الطرق و الأمارات الشرعيه الغير العلميه(٣)- المعتبره من حيث الطريقيه- فإن الأمر بمؤدياتها إنما لوحظ فيه ظن المكلف بها

١- أى [الأمر الرابع].

٢- و قد يطلق الواقعى الثانوى على الظاهرى أيضا. لمحزره عفا الله عنه.

٣- فى الأصل: العمليه ..

ص: ١٥٣

من تلك الطرق أو الأمارات- و لو نوعا- بالواقع مطلقا.

و بعباره أخرى: الأمر الظاهرى ما تعلق بالمظنون كونه واقعا أو مشكوكه على أنه هو الواقع فى مرحله الظاهر مع بقاء الأمر الواقعى على تقديره على حاله، سواء كان مصادفا لذلك المظنون أو المشكوك، أو لا، و لذلك يقال: إن الأوامر الظاهريه مرايا للواقعيه.

ثم إن تحقق الأمر الظاهرى- فى موارد الأصول العمليه الشرعيه أو الطرق و الأمارات كذلك- واضح.

و أميا فى موارد الأصول العقليه- كأصالة البراءه من جهه اعتبارها من باب العقل، و أصاله التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين، و الطرق العقليه كالظن عند انسداد باب العلم بالواقع، و كذلك القطع أيضا إذا لم يصادف الواقع ففیه إشكال، بل الظاهر عدمه، فإن غايه ما فى تلك الموارد إنما هى معذوريه المكلف و قبح المؤاخذه عليه، و أما أمر الشارع بمؤداهها فلا يدل عليه نقل و لا عقل، فلا تغفل.

ثم إنه ظهر: مميا مر في بيان معنى الأمر الواقعى الثانوى و الظاهرى أنهما تنزيلان من الشارع لمتعلقهما منزله متعلق الأمر الواقعى الأولى إميا واقعا كما فى أول ذينك، أو فى مرحله الظاهر كما فى ثانيهما، فإن أمر الشارع بالصلاه مع التيمم عند العجز عن الوضوء- مثلا- و كذا أمره بها مع الطهاره المستصحبه أو الثابته بالبينه- مثلا- ليس معناه إلا جعل هاتين بدلين عن الصلاه مع الطهاره الواقعيه- حال العذر أو الجهل- واقعا كما فى أولاهما، أو ظاهرا كما فى ثانيتهما، مع بقاء الأمر الأول على حاله، و إنما أوجب اختلاف أحوال المكلف اختلاف مراتب امتثاله، و ليس معناه ارتفاعه و كون الأمر الثانى أمرا حادثا متعلقا بشىء آخر بعد ارتفاعه، فلا- أمر فى شىء من تلك الأحوال المختلفه- التى عليها مدار الامتثال و اختلاف مراتبه- إلا ذلك الأمر، فكأن الأمور به بذلك الأمر

ص: ١٥٤

اعتبر على وجه يعمّ الواقع الأولى و أبداله- التى هى متعلقات الأوامر الثانويه الواقعيه- و المحكوم بكونه هو فى مرحله الظاهر- الذى هو متعلق الأوامر الظاهريه- فإن مقتضى للأخيرتين أيضا إنما هو الأمر الأول الواقعى، فلذا يؤتى بهما لأجل امتثاله.

و الحاصل: أنّ الطالب للامتثال في كلّ من الحالات الثلاث الحاصلة للمكّلف هو الأمر الأوّل، و أنّ الأمر بخصوص الأبدال عمّا تعلق هو به مع خلوّ المكّلف عن العذر تفصيل عن إجمال ذلك الأمر، لا أمر آخر، و كذلك الأمر بما حكم بكونه هو في مرحله الظاهر، فالأمر بالصلاة مع التيمّم أو مع الطهاره المستصحبه أو الثابته بالبينه تفصيل عن إجمال قوله: أقيّموا الصّلاه* (1) لا أنّهما أمران حادثان بعد ارتفاعه، و يكشف عن ذلك أنّ الإعادة و القضاء على تقدير الإخلال بالأخيرتين إنّما هما لذلك الأمر.

نعم المدار فيهما- أيضا- على ما عليه مدار الأداء و امتثال ذلك الأمر من الأحوال المختلفه الموجهه لاختلاف مراتب الامتثال.

فعلى هذا يصحّ تحرير النزاع في المسأله: بأنّ الأمر هل يقتضى امتناع التعيّد بمتعلّقه ثانيا من جهته إذا أتى به بإحدى تلك المراتب أو لا؟ إلاّ أن الأولى الإغماض عن ذلك، و أفراد كلّ من أقسام الأمر بالمقال في مقام مع ملاحظه التعبد و عدمه بالنسبه إلى الواقع الأولى- الّذى هو متعلّق الأمر الأوّل الواقعي- فإنّه أقرب إلى توضيح المرام.

ثمّ إنك بعد ما قدّمنا لك إلى هنا فها هنا مقامات:

الأوّل: في الأمر الواقعي الأولى إذا أتى بمتعلّقه على ما هو عليه

الأوّل: (2) في الأمر الواقعي الأولى إذا أتى بمتعلّقه على ما هو عليه

١- كما في سوره البقره: ٤٣، و غيرها.

٢- جاء هنا في هامش الأصل: [الكلام في أصل المسأله].

ص: ١٥٥

فقول:

لا- ينبغي الارتفاع في اقتضائه لامتناع التعيّد به ثانيا من جهته، لأنّ امتثاله على الوجه المذكور علّه تامّه عقلا لسقوطه، فلا يعقل التعبد بمتعلّقه ثانيا من جهته، لامتناع عود المعدوم، إذ المفروض انعدامه بالامتثال الأوّل بضروره العقل، و التعبد بمتعلّقه ثانيا من جهته لا موضوع له- حينئذ- فيمتنع لامتناع عوده ثانيا حتّى يتحقّق للتعبد من جهته موضوع، و هذا واضح غنى [عن] الاحتجاج عليه.

نعم هنا شىء، و هو أنّ هذه العقليه (1) على تقديرها من الأحكام العقليه الغير القابله للتخصيص، مع أنّه ورد في مواضع من الشرع استحباب إعادة العباده بعد الإتيان بها على الوجه المذكور:

منها: ما إذا صلّى الفريضة منفردا، ثم أقيمت جماعه، فإنّه ورد استحباب إعادتها جماعه- حينئذ- بأخبار كثيره مأثوره عن أهل العصمه عليهم السلام:

منها: روايه عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن الرّجل يصلّى الفريضة، ثم يجد قوما يصلّون جماعه، أيجوز له أن يعيد

الصلاه معهم؟ قال عليه السلام: نعم، بل هو أفضل»(٢).

فإن ظاهر السؤال- بل صريحه- إعادته تلك الفريضة التي قد فعلها، لا إيجاد صلاه أخرى مستقله، فإن اللام في قوله: (يعيد الصلاه) للعهد قطعاً، فصريحها كظاهر لفظ (الإعاده) الإتيان بالفعل ثانياً على أنه هو الفريضة.

١- كذا في الأصل، و المناسب للسياق: هذه القضية العقليه...- أو- هذا الحكم العقلي ...

٢- الوسائل: ٥- ٤٥٦- الباب: ٥٤ من أبواب صلاه الجماعة- الحديث: ٩، و في المصدر: نعم و هو أفضل.

ص: ١٥٦

عبد الله عليه السلام: أصلى، ثم أدخل المسجد، فقام الصلاه و قد صلّيت، فقال عليه السلام: صلّ معهم يختار الله تعالى أحبهما إليه»، و عن سهل ابن زياد مثلها(١).

و منها: رواه ابن أبي عمير، عن حفص البختری، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يصلّي الصلاه وحده، ثم يجد جماعه؟ قال- عليه السلام:- يصلّي معهم، و يجعلها الفريضة»(٢)، و عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام مثلها(٣).

فإن قوله عليه السلام صريح في فعل الصلاه جماعه على أنها هي الفريضة التي فرضت عليه من قبل، فيكون معناه إيقاعها من جهة الأمر الأول، و كذا قوله: «يختار الله تعالى أحبهما إليه» ظاهر أو صريح في احتساب تلك الصلاه عن الفريضة المأمور بها بالأمر الأول، بل في تعيين مورد الامتثال فيها، فظاهر تلك الأخبار- بل صريح بعضها- ينافي القاعده المذكوره في بادئ النظر بالنظر إلى أنّ منشأ حكم العقل بها إنّما هو سقوط الطلب بالمأتى به أولاً الذي لا يبقى معه موضوع للتعبد به ثانياً من غير فرق بين أن يكون التعبد ثانياً على وجه الإيجاب أو النذب، فيدور الأمر بين منع هذه القاعده أو طرح صريح تلك الأخبار و تأويل ظاهرها إلى ما لا- ينافيها، كما فعله بعضهم حيث حمل الإعاده الوارده فيها على إيجاد ذات الفعل ثانياً الذي هو معنى الأمر بالمماثل الخارج عن محلّ النزاع في المسأله.

لكن مقتضى إمعان النظر و التدقيق إمكان التوفيق بينهما:

١- الوسائل: ٥- ٤٥٦- الباب: ٥٤ من أبواب صلاه الجماعة- الحديث: ١٠، بتفاوت يسير.

٢- الوسائل: ٥- ٤٥٧- الباب: ٥٤ من أبواب صلاه الجماعة- الحديث: ١١.

٣- الوسائل: ٥- ٤٥٥- من أبواب صلاه الجماعة- الحديث: ١، و لكن بزياده [إن شاء] في ذيل هذا الحديث.

ص: ١٥٧

بأنّ الذي يقضى به العقل بعد امتثال الأمر على الوجه المذكور إنّما هو امتناع التعبد بمتعلقه من جهته ثانياً بحيث يلزم به ثانياً، و يعاقب على تركه من جهته بأن لا يكون المأتى به أولاً صحيحاً من المكلف و مسقطاً لذلك الأمر على تقدير اكتفائه به و عدم تعقّبه بفعل آخر، فالقاعده المستفاده منه إنّما هي هذه. و أمّا التعبد بمتعلقه ثانياً من جهته على وجه يصحّ منه المأتى به أولاً على

تقدير الاكتفاء به، و يخرج به عن عهده ذلك الأمر و عن تبعته مع بقاء ذمته مشغوله بالأمر الثاني، فلا يقضى العقل بامتناعه قطعاً، فيمكن حمل تلك الأخبار على التعيّد ثانياً على هذا الوجه، فإنّ هذا أيضاً إعادته حقيقه، فلا ينافى ظاهر الإعادته، بل يتعيّن حملها عليه بعد انحصار محاملها فيه، و بطلان المصير إلى المجاز بعد التمكن من الحمل على الحقيقه، فترتفع المنافاه بينها و بين القاعده المذكوره.

و توضيح ذلك: أنّ ارتفاع الأمر بعد الإتيان بمتعلّقه: تاره بارتفاع صفه الحتم و الإلزام المستتبع لاستحقاق العقاب على الترك فقط مع بقاء آثاره و لوازمه التي منها محبوبه متعلّقه عند الأمر في جميع أجزاء الوقت المضروب له بجميع أفرادها، و ذلك فيما إذا كان هي الطبيعه المطلقه من جميع تلك الجهات.

و أخرى بارتفاع تلك الآثار- أيضاً- و ذلك فيما إذا كان متعلّقه مقّيّداً بفرد خاصّ، أو بإتيانه مرّه، أو في زمان خاصّ، فإنّه بعد إتيان الأمور بذلك الأمور به على ذلك الوجه لا تبقى محبوبه له فيما بعد أصلاً.

و لا- يخفى أنّ قضيه قاعده الإ-جزء فيما إذا كان الأمور به هي الطبيعه المطلقه من تلك الجهات إنّما هي ارتفاعه على الوجه الأوّل فحسب، فعلى هذا فالفعل باق بعد ارتفاعه هكذا على صفه المحبوبيه المكشوف عنها به، فإنّ لازم تعلّق الطلب بنفس الطبيعه المطلقه- الصادقه على جميع أفرادها على نحو سواء، المتساويه نسبتها إلى جميع أجزاء الوقت المضروب لها- محبوبيّتها، للأمر بجميع أفرادها الواقعه في أيّ جزء من أجزاء ذلك الوقت، و اتّصاف كلّ فرد منها مطلقاً

ص: ١٥٨

بالمحبوبيه لانطباقه عليها، سواء وجد هو وحده أو مع مماثل له من سائر الأفراد، و سواء كان وجوده مع فرد آخر دفعه أو تدريجاً، و سواء كان ذلك هو الفرد المتأخّر في الوجود أو المتقدّم فيه، و على فرض التأخّر سواء كان هو أفضل ممّا تقدّمه أو مساوياً له.

نعم، الأمر فيما إذا كان أفضل أوضح، فإذا فرض أنّ الأمور به هو نفس الطبيعه المطلقه من تلك الجهات فلا يرتفع صفه المحبوبيه عنها بعد الإتيان بفرد منها، بل كلّ متأخّر عنه واقع في الوقت المضروب لها يتّصف بالمحبوبيه البتّه، فعلى هذا التقدير يمكن وقوع الأفراد المتأخّره تعيّدًا و امتثالاً- من ذلك الأمر الساقط بصفه الحتم و الإلزام جدّاً بالإتيان بها بعنوان انطباقها على تلك الطبيعه الأمور بها المحبوبه للأمر المكشوف عن محبوبيّتها بالأمر، و لو لم يكن هناك أمر آخر- أيضاً- إذا لم يكن منع من الأمر- من جهه من الجهات- من إيجادها، إذ معه يشكل صدق التعيّد و الامتثال، مع احتمال عدم اعتباره- أيضاً- إذا كان المنع غيريّاً، فإذا أمكن ذلك- و أتى بها المكلف على أنّها هو الأمور به بذلك الأمر الأوّل مع فرض عدم المنع من إيجادها- فتكون هي واقعته تعيّدًا و امتثالاً للشارع من جهه ذلك الأمر جدّاً، لعدم توقّف صدق التعيّد و الامتثال على وجود أمر فعلاً بصفه الحتم و الإلزام، بل يكفي فيه بقاء الطبيعه الأمور بها على صفه المحبوبيه مع الإتيان بالفرد المتأخّر على أنّها هي.

و إن أبيت إلاّ- عن توقّف صدق الامتثال على بقاء صفه الحتم و الإلزام- بزعم أنّه عبارته عن الإطاعه المتوقّفه على وجود الطلب فعلاً- فلا مناص عن صدق التعيّد عليه لا محاله، كما لا يخفى على المتأمّل المراجع لطريقه (١) العقلاء.

ألا ترى أنه لو قال مولى لعبده: (عظّم لى فى هذا اليوم) مريدا به إيجاب

١- فى الأصل: المراجع إلى طريقة ..

ص: ١٥٩

نفس طبيعه التعظيم المطلقه بالنسبه إلى أجزاء ذلك اليوم، و بالنسبه إلى أفرادها الواقعه فيه، فعظّم له العبد دفعه، ثمّ عظّم له أخرى بعد ساعه مع عدم المنع من المولى منه بعنوان تحصيل تلك الطبيعه المحبوه لمولاه المكشوف عن محبوبيتها بالأمر، فلا يرتاب العقلاء فى كون ذلك تعيّدا للمولى، و لا يشكّون فى استحقاقه بذلك مزيه الثواب عليه، ضروره أنّهم يستقلّون بالفرق بينه فى هذا الحال و بينه فيما إذا كان مكتفيا بالدفعه الأولى من جهه استحقاقه الثواب و علوّ الرتبه عند المولى.

و بالجمله: وقوع فعل تعبّدا من جهه أمر متقومّ بأمور ثلاثه من غير حاجه له إلى شىء آخر أزيد منها:

أحدها: انطباقه على المأمور به بذلك الأمر- بمعنى صدق ذلك عليه- إذ الشىء الأجنبى عنه لا يعقل وقوعه تعيّدا من الأمر المتعلّق به.

و ثانيها: بقاء ذلك المأمور به عند إيجاد هذا الفعل على صفه المحبويه، إذ بدونها يكون هذا الفعل عبثا خارجا عن التعبّد جدّا.

و ثالثها: عدم منع المولى من إيجاد المنافاه طلب الترك لوقوعه تعبّدا.

نعم لو كان المنافاه من جهه ارتفاع صفه المحبويه فيختصّ ذلك بالمنع النفسى لا غير، كما احتملناه سابقا، إلاّ أنّه يغنى الشرط الثانى عنه، كما لا يخفى.

و كيف كان، فإذا كان ذلك الفعل مستجمعا لتلك الشروط فأتى به بعنوان انطباقه على محبوب المولى و الذى أمر به من قبل، إمّا يجعل هذه (١) الجبهه وصفا أو غايه، فيقع تعيّدا من جهه ذلك الأمر جدا من غير حاجه إلى بقاءه فعلا على صفه الحتم و الإلزام، بل و لا- على صفه الطلب- أيضا- و من غير فرق فيه بين أن يكون هو أوّل المأتى به من المأمور به الواقع حال وجود الطلب أو ما بعده

١- أى جعل هذا العنوان. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٦٠

الموجود بعد ارتفاعه، و من غير فرق فيه فى صورتين بين أن يكون مجامعا مع مثله أو غير مجامع معه، فإنّه مع وقوعه بعد إحراز تلك الشروط تعبّد للمولى من جهه ذلك الأمر مطلقا و موجب لاستحقاقه الثواب عليه كذلك، لما عرفت من حكم العقلاء به.

هذا كلّه إذا كان الفرد المأتى به ثانيا مساويا للأوّل، و أمّا إذا كان أفضل منه باشماله على صفه حسن مفقوده فى الأوّل فالأمر

فيه أظهر.

فإذا عرفت ذلك فنقول: لا إشكال في أنّ المأمور به في الأوامر الواردة بالصلوات اليوميّه الخمس الموقته بأوقاتها المخصوصه إنّما هي الطبعه من حيث هي، المطلقه من جهه خصوصيات الأفراد الواقعه في تلك الأوقات، و من جهه خصوصيات أجزاء تلك الأوقات، و من جهه إيقاعها مره أو مرات، فيعلم من ذلك أنّ المأمور به في تلك الأوامر محبوب للشارع على الإطلاق بحيث كلّ ما وجد منه في الوقت المحدود له يكون محبوبا له البتّه، فإنّ ذلك لازم تعلق الأمر بالطبعه(1)، كما عرفت.

فعلى هذا: فإذا أوجد المكلف بعد الإتيان بفرد منه فردا بلحاظ انطباقه على الطبعه المأمور بها المحبوبه للشارع بأحد الوجهين المشار إليهما مع عدم المنع من إيجاد ذلك الفرد، فيقع ذلك تعييدا للمولى من جهه ذلك الأمر البتّه، و يصدق عليه الإعادة- أيضا- على سبيل الحقيقه، فإنّه ليس إلاّ التعييد بالفعل ثانيا في الوقت من جهه الأمر الأوّل، و المفروض حصوله في المقام، و لا شبهه أيضا- في عدم المنع من إعادته الصلاه جماعه، كما نطقت به الأخبار- أيضا- فحينئذ يحمل الأمر بالإعاده في تلك الأخبار على هذا المعنى، فيدفع إشكال المنافاه بينها و بين قاعده الأجزاء، فتدبرّ.

١- في الأصل: تعلق الأمر على الطبعه ..

ص: ١٦١

ثمّ إنّه ظهر مما حقّقنا إمكان التعييد بالفعل ثانيا على الوجه المذكور وجوبا- أيضا- لما عرفت من عدم توقّفه على وجود أمر بالفعل أصلا، لا- السابق و لا- اللاحق، فيكون ذلك نظير سائر الأفعال و الموضوعات الممكنه الوقوع قبل الأمر و بدونه أصلا، فيصحّ ورود أمر به مطلقا بأن يكون موضوع ذلك الأمر التعييد ثانيا بالفعل على الوجه المذكور.

هذا، ثمّ إنّ المنع إذا كان محققا في الفرد المتأخّر فلا كلام، و إن كان محتملا فيمكن نفيه بالأصل فيه أو في سببه، فإنّ المعتمد في وقوع الفعل تعييدا ليس هو العلم بعدم المنع منه واقعا، بل يكفي إحرازه بالطرق و الأمارات المعتمره، أو الأصول كذلك. هذا.

إيقاظ: قد اعتبر- دام ظلّه- في مقام عدم المنع- الّذى اعتبرناه- الإذن في الفعل، و ليس بلازم كما لا يخفى، ثمّ إنّه جعل دليل الإذن في إعادته الصلاه جماعه هو الأمر المتعلق بها في تلك الأخبار، و ليس بجيّد كما لا يخفى، فإنّه إذا فرض توقّف تحقّق التعييد- الّذى هو موضوع تلك الأخبار- على ثبوت الإذن مع فرض توقّف ثبوته على نفس تلك الأخبار، فهذا مستلزم للدور كما لا يخفى.

الثاني: في الأوامر الواقعيه الثانويه

إشاره

- و هي الملحوظ فيها عذر المكلف- و مصاديقها إنّما هي أوامر أولى الأعدار على أظهر الاحتمالات فيها.

فالأولى النظر في تلك الأوامر، و تحقيق الحال على كل من الوجوه المحتمله في اعتبار الأعذار فيها، فنقول:

إن اعتبارها فيها يمكن بأحد الوجوه:

الأول

: أن تكون هي معتبره على وجه الموضوعيه لتلك الأوامر التي يلزمها انحصار المصلحه واقعا في متعلقات تلك الأوامر المتوجهه لأولى الأعذار حال كونهم كذلك، بحيث لا مقتضى واقعا في حقهم في تلك الحال لأمرهم بما أمر به المتمكن، وهذا يتصور على وجهين:

ص: ١٦٢

أحدهما: أن لا يكون مقتض في حقهم في تلك الحال لذلك و لا مصلحه تقتضيه أصلا و أولا بالذات (١).

و ثانيهما: أن يكون عدم المصلحه المقتضيه له في تلك الحال لمزاحمه مصلحه أقوى من مصلحه الإتيان بما أمر به المتمكن غالبه عليها، بحيث اضمحلت هي في جنب تلك المصلحه الغالبه، فلا تكون موجوده فعلا في تلك الحال لذلك، و ان كانت تلك المصلحه الغالبه هي مصلحه التسهيل على المكلف، كما هي الظاهره في حكمه أمر المسافر بالقصر حال كونه مسافرا، و على أي من الوجهين تخرج تلك الأوامر عن كونها أوامر واقعيه ثانويه، بل تكون على كل منها من الأوامر الواقعيه الأوليه، إذ المعتبر في الأوامر الواقعيه الثانويه أن تكون متعلقاتها أبدالاً عن الواقع الأولى في حال العذر مع بقاء المقتضى فعلا للأمر به، و من المعلوم أن تعلق الطلب بمتعلقاتها - على أي من الوجهين - ليس بعنوان بدليتها عن واقع آخر و بعنوان كونها محصيه للغرض منه و لو بعضا، بل بعنوان أنها هي الواقع في حق أولى الأعذار، و عدم واقع لهم سواها.

الثاني

: أن تكون هي معتبره من حيث العذر و المانعيه الصرفه، بمعنى بقاء الواقع الأولى في حالها على ما كان عليه من المصلحه المقتضيه للأمر به، إلا أن الشارع قد صرف التكليف عنه إلى متعلقات تلك الأوامر لعدم تمكن المكلف من تحصيله لمكان تلك الأعذار.

و بعبارة أخرى: إن الشارع لم يصرف الأمر عنه إلى متعلقات تلك الأوامر إلا لعدم تمكن المكلف من إيجاده في الوقت المضروب له، فجعل متعلقات تلك الأوامر أبدالاً عنه حال تعذره، و أمر بها في تلك الحال بعنوان كونها أبدالاً عنه و قائمه بالغرض المقصود منه و لو بعضا، و لازم اعتبارها على هذا الوجه عدم

١- كذا في الأصل، و الأجود: أولا و بالذات.

صرف التكليف عن الواقع إلى تلك الأبدال إلا مع استيعابها لتمام الوقت المضروب للواقع، إذ بدونه يكون المكلف متمكنا منه في الوقت فينتفى في حقه عله صرف التكليف عنه إلى تلك الأبدال، كما أنّ لازم اعتبارها على الوجه الأوّل بكلا الوجهين فيه عدم اشتراط استيعابها لتمام الوقت، بل يكفي في توجّه الأمر بمتعلّقات تلك الأوامر نحو المكلف حصولها حال الأمر كما في أمر المسافر بالقصر.

الثالث

: أن يكون اعتبارها من حيث العذر مع عدم اعتبار استيعابها لتمام الوقت، وذلك إنّما يكون إذا انضمّ إلى حيثه العذر جهه أخرى كما لا يخفى، إذ بدونها يكون الأمر بالبدل مع التمكن من المبدل منه تفويتا لمصلحه المبدل منه على المكلف إذا لم يأمره به بعد زوال العذر في الوقت، وهو قبيح، أو سفها و عبثا إذا أمر به بعد زوال العذر، وهو أقبح.

و حاصل تصوير هذا الوجه: أن يلاحظ الشارع في حال تلك الأعذار مصلحه محبوبه الحصول له بحيث لا تحصل هي إلا في هذا الجزء من الوقت المقرون بتلك الأعذار مع ملاحظه أنّ المكلف غير متمكن من تحصيلها بفعل المبدل منه لمكان تلك الأعذار، فيصرف الأمر عنه إلى البدل حينئذ تحصيلها لها، فتكون عله صرفه عنه إليه هنا مرّبه من أمرين:

أحدهما: عدم حصول المصلحه المفروضه إلا بذلك الجزء من الوقت.

و ثانيهما: تعذر تحصيلها حينئذ بفعل المبدل منه مع كونه محصّيا لها على تقدير التمكن منه، و يمكن أن تكون تلك المصلحه هي فضيله الفعل في أوّل الوقت.

و كيف كان، فلا مريه أنّ أوامر أولى الأعذار على كلّ واحد من ذينك الوجهين الأخيرين في اعتبار الأعذار فيها من الأوامر الواقعيه الثانويه، كما لا يخفى، لأنّ الأمر بمتعلّقاتها على أيّ منهما ليس بالأصالة، بل بعنوان بدليتها عن

ص: ١٦٤

شيء آخر، و هو الواقع الأوّل مع بقائه على ما كان من المصلحه المقتضيه للأمر به.

نعم فرق بين ذينك الوجهين من وجه آخر: و هو أنّه إن كان اعتبار تلك الأعذار في تلك الأوامر على الأوّل منهما، فلا يصرف الأمر عن المبدل منه إلى البدل، و هو متعلّقات تلك الأوامر إلا على تقدير استيعابها لتمام الوقت، كما عرفت.

هذا بخلاف اعتبارها على ثانيهما، إذ عليه يصرف الأمر عن المبدل منه إلى البدل بمجرد حصول تلك الأعذار للمكلف من غير توقّف على الاستيعاب أصلا، فيوافق هذا من هذه الجهه الوجه الأوّل و يفارقه من جهه أخرى، و هي أنّه إذا لم تستوعب الأعذار الوقت (١) - بل كانت حاصله في بعضه خاصه - فلا تكون مصلحه فعلا في المبدل في حقّ أولى الأعذار حينئذ أصلا على الوجه الأوّل، بخلاف هذا الوجه، إذ عليه فيه مصلحه مقتضيه للأمر به فعلا إلا أنّ العذر منع من اقتضاءها فيه.

ثم إنَّ لازم اعتبار تلك الأعذار على الوجه الأوَّل و الثالث جواز المبادره إلى فعل البديل بمجرد حصولها للعلم حينئذ بكونه مأمورا به فعلا و عدم الأمر بغيره، كما أنَّ لازم اعتبارها على الوجه الثاني عدم جوازها مع القطع بزوالها قبل مضي الوقت، أو مع الشكَّ فيه أيضا، إلاَّ بدعوى جوازها حينئذ، نظرا إلى أنَّ انتظار الزوال إلى آخر الوقت حرج أكيد و عسر شديد، فتفنيه أدلُّه نفيه، أو بالنظر إلى إحراز بقائها إلى آخر الوقت - بمقتضى الاستصحاب - فحينئذ إن انكشف الخلاف فيكشف عن عدم الأمر بالبديل في هذا الوقت أصلا، و أنَّ أمره به في أوَّل الوقت إنَّما هو أمر ظاهري.

١- في الأصل: .. للوقت.

ص: ١٦٥

فإذا عرفت ذلك كله، فاعلم: أنَّه إذا أتى أولو الأعذار بمتعلقات تلك الأوامر في أوَّل الوقت إذا كان لهم البدار: فإمَّا أن يستوعب عليهم العذر (١) تمام الوقت، أو يزول عنهم قبل خروجه بمقدار فعل المبدل منه:

فعلى الأوَّل لا شبهه في اقتضاء تلك الأوامر لامتناع التعييد ثانيا إعادته مطلقا، سواء كان التعييد ثانيا بمتعلقاتها أو بالمبدل، و سواء كان اعتبار تلك الأعذار على الوجه الأوَّل من الوجوه الثلاثة المتقدمه، أو على أحد الأخيرين منها:

أمَّا على الوجه الأوَّل فظاهر، ضروره أنَّ المأتى به أوَّلا حينئذ إنَّما هو واقعي أوَّلى بالنسبه إليهم، و قد مرَّ في المقام الأوَّل امتناع التعبد به بعد الإتيان به على وجهه - كما هو المفروض فيما نحن فيه - و تعبدهم بالمبدل تعبد بما لا مصلحه فيه في حقهم أصلا، و هو غير معقول، مضافا إلى عدم تمكّنهم منه - أيضا - لمكان العذر.

و أمَّا على الوجه الثاني و الثالث فلأنَّ التعييد ثانيا حينئذ إمَّا بالبديل المأتى به، و إمَّا بالمبدل منه، و الأوَّل خلاف بديهه العقل من اقتضاء كلَّ أمر لامتناع التعييد ثانيا بمتعلقه من جهته، و الثاني لا مجال له بالضروره لتعذر المبدل عليهم، و لو صحَّ هذا لصحَّ التعبد بالمبدل ابتداء من غير انتقال إلى البديل، و المفروض بطلان التالي، فكذلك المقدم.

و أمَّا قضاء فلا شبهه في اقتضاءها لامتناعه - أيضا - إذا كان اعتبار تلك الأعذار على الوجه الأوَّل، لما مرَّ من كون المأتى به أوَّلا حينئذ هو الواقع الأوَّلى في حقهم، فيمتنع التعبد به مطلقا كما مرَّ.

و أمَّا على الوجهين الأخيرين فالحقَّ إمكانه، فإنَّ فعل البديل في

١- في الأصل: .. إلى تمام الوقت.

ص: ١٦٦

الوقت و إن كان بدلا عن تمام المبدل منه فيه و قائما مقام امتثاله كذلك، إلاَّ أنَّه يمكن تبعض الغرض المقصود من المبدل منه حال تلك الأعذار، بأن لا يكون البديل محصّيا لتتمام ذلك الغرض بل لبعضه، و إنَّما أمر الشارع به حال تلك الأعذار تحصيليا

لبعضه الممكن الحصول بفعل البدل حينئذ، فإن ذلك و ان لم يمكن حال التمكن من المبدل منه، ضروره عدم حصول شىء من الغرض المقصود منه بفعل البدل فى تلك الحال كما إذا صلّى مع التيمّم مع التمكن من الوضوء مثلا، إلاّ أنّه لا يمتنع حال التعدّر، فعلى هذا فيجوز للشارع الأمر بإتيان المبدل منه خارج الوقت تحصيلًا لما فات من الغرض.

فظهر إمكان التعبد ثانيا قضاء على الوجهين الأخيرين.

و إنّما قلنا: على تقدير التعبد بتحصيل ما فات من الغرض فى خارج الوقت بالتعبد بالمبدل منه، لأنّ البدل لا يعقل كونه محصّيًا له فى خارجه بعد فرض عدم صلاحيته لتحصيله فيه.

و المراد بالتعبد بالمبدل منه التعبد بتمامه لا بما تعدّر منه فى الوقت لمكان تلك الأعذار من جزء أو شرط، فإنّ تحصيل ما فات من الغرض لا يكون إلاّ بذلك، فإنّ تأثير الجزء أو الشرط المتعدّرين فيه إنّما هو متوقّف على انضمامهما إلى غيرهما من أجزاء المبدل و شرائطه لثبوت الارتباط بين أجزائه و شرائطه.

فبهذا يندفع ما ربما يتوهم فيما إذا كان البدل بعضا من المبدل منه كما فى صلاه المريض العاجز عن القيام مثلا، من أنّ المفروض إتيان المكلف ببعض المبدل، فلا يعقل تعبده ثانيا بذلك البعض.

نعم، الظاهر (1) كما ادّعا- دام ظلّه- أنّ إطلاق القضاء على ذلك

١- هذا من الشواهد أيضا على أنّ الكتاب تحرير و تصنيف لا تقريره لبحث أستاذه (قدّه)، فهو- هنا- يستظهر صحّحه ما ذهب إليه أستاذه، و لا يجزم به.

ص: ١٦٧

مسامحه، فإنّ الظاهر أنّه فى الاصطلاح عباره عمّا أمر به فى خارج الوقت لخلل فى فعل المأمور به فى الوقت، و المفروض فى المقام إتيان المكلف بما امر به فى الوقت على الوجه التامّ من دون خلل فيه أصلا، إلاّ أنّ الغرض فى مسألتنا هذه إنّما هو تحقيق امتناع التعبد بالفعل ثانيا فى الوقت أو فى خارجه بعد الإتيان بالمأمور به على وجهه و عدمه من غير نظر إلى كون التعبد ثانيا قضاء مصطلحا أو إعاده كذلك، و قد حقّقنا فيما نحن فيه إمكانه فى خارج الوقت، فإن شئت فسّمه قضاء أو باسم آخر، إذ المناقشه اللفظيه خارجه عن وظيفه المحصّلين.

هذا كلّ على التقدير الأوّل.

و أما على الثانى- و هو تقدير زوال تلك الأعذار قبل خروج الوقت بمقدار فعل المبدل منه:-

فعلى الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة لا شبهه فى اقتضاء تلك الأوامر امتناع التعبد بمتعلقاتها ثانيا مطلقا إعاده و قضاء، لما مرّ، و لا بما امر به المتمكّن (1)- أيضا- الذى هو المبدل منه على الوجهين الأخيرين:

أمّا إعادته فلائذ المأتمّي به أوّلا حينئذ إنّما هو أحد فردى الواجب المخيّر فى حقّ المكلف فى ذلك الوقت واقعا، ولا مريه أنّ الطلب التخييري يقتضى امتناع التعبد بالفرد الآخر إذا أتى بالأوّل على وجهه.

مضافا إلى خلوّ الفرد الآخر- بعد الإتيان بالأوّل- عن المصلحه، لما مرّ سابقا من أنّ المصلحه فى الواجبات المخيّره قائمه بأحدها على البدل، فإذا وقع أحدها تقوم هى به، و يخلو البواقي عنها، فيلغى (٢) طلب البواقي حينئذ.

١- أى و يمتنع التعبد ثانيا- بعد فعل البدل حال العذر- بفعل المبدل منه بعد ارتفاع العذر- إعادته أو قضاء- على الوجهين الأخيرين من جهه أنّ مصلحه الواقع الأوّلى- المبدأ منه- باقيه، لكن يمتنع التعبد بفعله بعد فعل البدل حال العذر لأنه أحد فردى الواجب التخييري، و مصلحته فى أحدهما، و بعد فعل أحدهما يخلو الثانى عنها، فيمتنع التعبد به.

٢- كذا فى الأصل، و الأنسب: فيلغو ...

ص: ١٦٨

و بالجمله: الحال فى المقام على هذا التقدير إنّما هى الحال فى المسافر فى أوّل الوقت العذرى يصير حاضرا فى جزء من آخره بمقدار فعل الصلاه تماما إذا صلّى القصر فى أوّل الوقت، لا تحاد المناط فيهما لقيام الإجماع- بل الضروره- على عدم وجوب ظهرين أو عصرين- و هكذا إلى آخر الصلوات اليوميّه- فى وقت واحد على شخص واحد عينا، بل إن وجبا- و ذلك فيما إذا كان المكلف الواحد فى الوقت الواحد صاحب عنوانين لكلّ منهما صلاه مغايره لما للآخر كما فى المثال- فإنّما يجبان تخيرا بالضروره، و قد عرفت مقتضاه.

و أمّا قضاء فلائذ على تقديره إمّا متفرّع على الإخلال بالإعادته، أو على فوت شىء من المصلحه على المكلف فى الوقت، و كلاهما ضرورىّ البطلان:

أمّا الأوّل فلعدم وجوب الإعادته فى الوقت من أصلها حتّى يتحقّق الإخلال بها.

و أمّا الثانى فلغرض عدم فوت شىء على المكلف من المصلحه فى الوقت أصلا، إذ المفروض أنّ ما أتى به فيه كان محصّيا لتمام المصلحه الواقعيه فى حقّه، و هذا أوضح من أن يحتجّ عليه.

و على الوجه الثانى فلا- شبهه فى إمكان التعبد بالمبدل منه إعادته و قضاء أيضا- إذا أخلّ بإعادته فى الوقت، بل لا ريب فى وجوب الإعادته عليه حينئذ، ضروره أنّ أمره بالبدل فى أوّل الوقت حينئذ كان أمرا ظاهريا، حيث إنّ مقتضى الأصول العمليه، فيخرج عن الأوامر الواقعيه الثانويه جدّاء، و يدخل فى الأوامر الظاهريه، و ستعرف عدم اقتضاءها للإجزاء عن الواقع بعد انكشاف الخلاف- كما هو المفروض فى المقام- فيجب الإعادته حينئذ بالإتيان بنفس الواقع.

و أمّا على الوجه الثالث فالحقّ- أيضا- إمكان التعبد بالمبدل مطلقا و صحّته إعادته و قضاء، لما مرّ فى تصحيح التعبد به قضاء فى التقدير الأوّل على كلا الوجهين الأخيرين، فإنّه بعينه جار هنا- أيضا- فإنّه لا يقتضى صحّه التعبد

به قضاء فقط.

و لا بأس بتوضيح انطباقه على ما نحن فيه و إن كان لا يحتاج إليه فنقول:

إنه إذا فرض إمكان تبعض مصلحه المبدل منه بحيث لا يكون البديل قائما بتمامها، فيجوز للشارع التعييد ثانيا في الوقت بفعل المبدل منه، تحصيلا لما لم يحصل منها بفعل البديل.

و يقرب هذا ما ورد في بعض نظائره شرعا، و هو ما ورد (١) فيمن منعه زحام الجمعة عن الخروج ليتوضأ من أنه يتيمم و يصلي الجمعة، ثم يتوضأ، و يعيدها ظهرا (٢).

و قد حكى عن الشيخ - قدس سره - في بعض كتبه - و لعله الخلاف (٣) - الإفتاء بمضمونه، فإن ذلك و إن لم يكن داخلا فيما نحن فيه - نظرا إلى أن فعل الجمعة مع التيمم ليس بدلا عن الظهر جذاً، بل بدل إما عن فعلها مع الطهارة المائية بناء على كون الجمعة أحد فردى الواجب المخير، أو عن فعل الكلي معها بناء على كونها فردا من الكلي الواجب (٤)، لا واجبه تخييره شرعا لكن على هذا

١- الوسائل: ٢- ٩٦٥- كتاب الطهارة- باب: ٣ من أبواب التيمم- ح: ٣، و الحديث منقول بالمعنى.

٢- هذا لعله [يحتمل في هذه الكلمه أنها: (نقله)، و هي أنسب، و ما أثبتناه أقرب إلى نسخه الأصل]. بحسب المعنى دون اللفظ. لمحزره عفا الله عنه.

٣- لم نعر عليه في كتاب «الخلاف»، و إنما عثرنا عليه في كتاب «النهاية»: ٤٧، حيث قال قدس سره: (و إذا حصل الإنسان يوم الجمعة في المسجد الجامع، فأحدث ما ينقض الوضوء، و لم يتمكن من الخروج فليتيمم و ليصل، فإذا انصرف توضأ و أعاد الصلاة).

٤- بناء على أن الواجب في يوم الجمعة إنما هو صلاة الظهر، و أنها كلي مشترك بين صلاة الظهر المقابل للجمعه و بين الجمعة، إلا أنه على كل من التقديرين تكون الجمعة مقدّمة على الظهر. لمحزره عفا الله عنه.

التقدير أيضا يرجع بدليتها إلى بدليتها عن الجمعة مع الطهارة المائية، إذ على فرض كونه كلياً يكون بكون أفراد مترتبة كما في خصال الكفارة المترتبة لتقدم فعل الجمعة على الظهر على تقدير اجتماع شرائطها، كما أن الحال فيما إذا كانت أحد فردى الواجب التخييري كذلك - إلا أنه قريب منه، فإن الوجه المصحح للأمر بالجمعه مع التيمم على تقديره الظاهر أنه نظير ما مرّ في الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة، بمعنى أنه لما كان هناك مصلحه لا تحصل و لا تتدارك إلا بفعل الجمعة، و المفروض تعذره على المكلف مع الطهارة المائية، فأمر بها مع الترايبه تحصيلا لتلك المصلحه، و لما كان هناك - أيضا - بعض المصالح و الأغراض لم يحصل بذلك مع إمكان تداركها بفعل الظهر، فأمر به لذلك، فإذا كان المفروض فيما نحن فيه أن أمر الشارع

بالبديل فى أوّل الوقت نظير أمره بالجمعه مع التيمّم، و أنّه لم يحصل به تمام الغرض المقصود له من المبدل، فيصحّ له أن يأمر به بتمامه فى الوقت تحصيلًا لذلك البعض الذى لم يحصل بالبديل، كما صحّ له ذلك فى خارجه لذلك، و فى داخله- أيضًا- كما فى أمره بإعادة الجمعه ظهرًا.

و الحاصل: أنّ صحّحه الأمر بإعادة الجمعه ظهرًا مع الإتيان بها مع التيمّم فى أوّل الوقت مقرّبه لما نحن فيه.

نعم إطلاق الإعادة على مثل ذلك ينافى ظاهرها اصطلاحًا، إذ الظاهر كما ادّعاه- دام ظلّه- أنّها فى عبارته عن المأتى به ثانياً فى الوقت لخلل فى المأتى به أوّلاً- من المأمور به (١) فى ذلك الوقت، و المفروض فيما نحن فيه الإتيان بالمأمور به حال العذر بجميع ما يعتبر فيه من الشرائط و الكيفيات، فلعلّ هذا الإطلاق مبنى على التجوّز و التأويل.

لكنّا- كما عرفت سابقًا- لسنا فى صدد إثبات إمكان التعبد بالقضاء

١- كذا فى الأصل، و يحتمل زياده كلمه «به»، فتأمل.

ص: ١٧١

و الإعادة المصطلحين، بل فى صدد إثبات إمكان التعبد بالمبدل منه بعد الإتيان بالبديل فى الوقت أو فى خارجه، فبعد ما أثبتناه إمكانهما فمن شاء فليسمّهما إعادته و قضاء، و من لم يشأ لم يسمّ، و ليعبر عنهما باسم آخر.

ثمّ إنّ ثبوت التعبد بالمبدل منه فى الوقت بعد الإتيان بالبديل على تقديره فهل هو بالأمر المتعلّق بالمبدل منه أو بأمر آخر كما فى ثبوت التعبد به فى خارجه على المختار فيه؟

الحقّ فيه التفصيل: بأنّه إذا كان البديل مباينًا للمبدل منه- بمعنى (١) أنّه ليس بعضًا منه- فدلّيل ثبوته إنّما هو الأمر المتعلّق بالمبدل منه إن كان الذى لم يحصل من مصلحه المبدل منه و الغرض المقصود منه بفعل البديل، مما يلزم تحصيله، إذ من المعلوم أنّ فعل البديل حينئذ ليس امتثالًا لبعض المبدل منه جدًّا، بل إنّما هو من باب قيامه بالغرض المقصود منه حسبما أمكن، و المفروض عدم حصوله بتمامه مع فرض الغير الحاصل منه لازم التحصيل، و الأمر بالمبدل منه- الذى كان يقتضى تحصيل تمام الغرض أوّلاً و بالذات- الآن يقتضى تحصيل ذلك المقدار الغير الحاصل المتوقّف حصوله على فعل المبدل منه بتمامه.

و أمّا إذا كان بعضًا منه فوجهان مبنيان على أنّ فعل البعض حينئذ امتثال لبعض المبدل منه، فلا يعقل اقتضاء الأمر المتعلّق به- حينئذ- الإتيان بتمامه، لأنّه بالنسبه إلى ذلك البعض يكون طلبًا للامتثال عقيب الامتثال، أو أنّه من باب تحصيل الغرض المقصود من المبدل منه و القيام به، فيكون كالأوّل.

الظاهر هو الوجه الثانى، فإنّ الظاهر أنّ هذا هو معنى البديله حقيقه (٢).

١- [اعلم أنّه ليس شىء من الأبدال.] هكذا وجدناها فى هامش الأصل.

٢- أقول: لا يخفى أنه إذا فرض أن ما بقى من الغرض من الأغراض اللازمه التحصيل بمقتضى الأمر الأول فلا يعقل خروجه عن كونه كذلك بعد حصول بعض تلك الأغراض، بل هو باق على ما كان من لزوم التحصيل، فإذا فرض عدم تحصيل تمام الأغراض بفعل البديل فالأمر الأول مقتض لتحصي ما بقى فى جميع الموارد لذلك. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٧٢

إيقاظ: لا يتوهم: أنه إذا كان الأمر فيما نحن فيه مقتضيا لفعل البديل- الذى هو بعض المبدل منه فى حال العذر- و لتمام المبدل منه أيضا بعد زواله فى الوقت، فيلزم أن يكون المطلوب به متعددا، و هو خلاف الفرض.

لأنه مدفوع: أما أولا- فبأن مقتضى لفعل البديل حال العذر إنما هو أمر آخر غير ما يقتضى المبدل منه بعد زواله ففارق المقام- للأمر- المتعدد المطلوب (١)، فتأمل (٢).

و أما ثانيا- فلأن الأمر المتعدد المطلوب (٣) ما كان مقتضيا لإيجاد الفعل مره أو مرّات على سبيل استقلال كلّ من الإيجادين أو الإيجادات فى المطلوبيه، بأن يكون كلّ منها واجبا أصاله، و لا يكون بعضها لأجل تحصيل الغرض من الآخر، و ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ كلاً- من المطلوبين ليس مطلوبا أصاله، بل ليس شىء منهما كذلك، فإنّ كلاً منهما مطلوب لتحصي مجموع الغرض المطلوب، كما عرفت.

هذا، ثم بعد ما عرفت الحال على كلّ من الوجوه المتصوّره فى اعتبار

١- فى الأصل: الأمر التعدّد المطلوبى ..

٢- وجه التأويل يظهر ممّا مرّ فى بيان معنى الأمر الثانوى الواقعى. و ملخصه: أنّ الأمر بالبديل ليس أمرا آخر غير ما تعلق بالمبدل منه حال خلوّ المكلف عن الأعذار، بل إنّما هو ذلك، و إنّما وقع الاختلاف فى موارد امتثاله على حسب اختلاف حالات المكلف، ضروره أنّ المصلّى مع التيمّم أو بدون القراءه- مع العجز عنها- إنّما يقصد بهما امتثال قوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ* المتوجّه إليه حال خلّوه عن الأعذار حتّى فيما إذا ورد خطاب بهما بالخصوص، مثل قوله: (صلّ مع التيمّم أو بدون القراءه)، إذ هما حينئذ تفصيل عن إجمال الخطاب الأول، لا أمران جديدان بعد ارتفاعه، و قد مرّ تحقيق ذلك مستوفى، فراجع. لمحزّره عفا الله عنه.

٣- فى الأصل: التعدّد المطلوبى.

ص: ١٧٣

الأعذار فى أوامر أولى الأعذار فتعيين أحد تلك الوجوه موكول إلى الرجوع إلى الأخبار الوارده فيهم المتضمّنه لأوامرهم بتلك الأبدال فى تلك الحال، و ملاحظه أنّ ظاهر تلك الأوامر أىّ منها، و لعلنا نتعرّض له فيما بعد على وجه الإجمال- إن شاء الله- مع التعرّض لما تقتضيه القاعده على فرض تطرّق الاحتمال فى تلك الأخبار، فانتظر.

الثالث: فى مؤدّى الطرق و الأصول العمليه الشرعيه منهما و العقليه

، فها هنا موضعان:

الأول: فى العمل بمؤدى الطرق و الأصول العقليتين

، فنقول:

لا شبهه فى عدم الإجزاء إذا عمل بمقتضاها بعد انكشاف الخلاف، ضرورة أن حكم العقل بالعمل على طبقها إنما هو إرشادى محض و إرادته لطريق الامتثال بعد انحصار المناص فيها و عدم طريق للامتثال سواها.

و بعبارة أخرى: إنه بعد ما انحصر طريق الامتثال فيها- بأن لا يكون طريق له سواها أصلا، أو كان لكنها أقرب منه- فالعقل يحكم بأنه لا بدّ للمكلف [من] جعل هذه طريقا فى امتثال تكاليف الشارع، و أنه يقبح على الشارع المؤاخذه على العمل بمقتضاها إذا أدت إلى مخالفته الواقع، لا أنه يجب عليه الأمر بالعمل بها فى تلك الحال حتى يكون هذا أمرا شرعيا واقعا ثانويا أو ظاهريا، فلا يستلزم حكم العقل على هذا الوجه أمرا شرعيا بالعمل بها و لا يستكشف به عنه بوجه، بل لو أمر الشارع حينئذ بالعمل بها فإنما هو إرشادى محض مطابق لحكم العقل، كما لا يخفى، فيكون وجوده كعدمه لأنه لا يحصل به أزيد مما يحصل بدونه، فعلى هذا إذا عمل بها المكلف فغايه ما يترتب عليه إنما هو معذوريته ما لم ينكشف الخلاف (1).

١- فى الأصل: .. معذوريته إلى ما لم ينكشف الخلاف.

ص: ١٧٤

و أما إذا انكشف فيكون ما فعله كما لم يفعل أصلا، و حينئذ إذا كان ذلك فى الوقت فيجب عليه الإعادة البتة لبقاء الأمر الواقعى على حاله المقتضى للزوم الإتيان بمتعلقه و تنجزه على المكلف لفرض علمه به حينئذ.

و إذا كان فى خارجه فيجب عليه القضاء- أيضا- إن قلنا بأنه بالأمر الأول، و إن قلنا: إنه بأمر جديد فلا يزيد عمله فى الوقت بمقتضاها على صورته عدمه فيه أصلا، لعدم تأثيره فيما هو المطلوب منه واقعا، و لا فى تحصيل شىء من الأغراض المقصوده منه، فيكون موردا لدليل القضاء البتة لفوت المطلوب منه فى الوقت بالمره، فإن ذلك من الصور المتيقنه الدخول فيه.

و بالجملة: فعدم الإجزاء هنا أوضح من أن يحتج عليه.

الثانى: فى العمل بمؤدى الطرق و الأمارات و الأصول الشرعيه

: و الحق هنا- أيضا- عدم الإجزاء مطلقا، و إن لم يكن هو هنا فى الوضوح مثله فى الموضوع الأول، نظرا إلى أمر الشارع فيها

بالسلوك على مقتضاها دون الطرق و الأصول العقليتين، فلذا توهم بعض ثبوت الأجزاء هنا.

و توضيح ما اخترناه: أنّ الطرق التي عمل بها المكلف في مقام الامتثال: إمّا من الطرق المجعولة من الشارع في حال الانسداد فقط، أو ممّا يعمّ اعتبارها حال الانفتاح و التمكّن من تحصيل الواقع علما.

فإن كانت من الأولى: فالحال فيها هي الحال في الطرق العقلية من حيث عدم معقولية الأجزاء معها، فإنّ أمر الشارع حينئذ بالعمل بمقتضاها ليس إلّا- لمجرّد مصلحه الإيصال الغالبى أو الأغلبي في تلك الطرق، فليست هي حينئذ إلّا- الطرق الصرفه، و من البديهيات الأولىه أنّ ما ليس له إلّا مجرّد صفه الطريقيه الصرفه لا يعقل أن يؤثّر في ذى الطريق الذي هو المكلف به الواقعي في شيء، بل فائدته إنّما هي الإيصال إليه، فإن أصول فهو، و إلّا فيكون العمل الواقع على طبقه كعدمه من حيث تأثيره في الواقع، بمعنى كونه امتثالا عنه، أو

ص: ١٧٥

محضيّ لا للأغراض المقصوده منه كلاً أو بعضاً، و لمّا كان المفروض اعتباره في حال الانسداد فلا يجب على الشارع تدارك ما فات على المكلف من المصلحه بسبب العمل به- أيضاً- كما إذا أدّى إلى خلاف الواقع، فإنّ ذلك إنّما يكون إذا كان فوتها عليه مستندا إلى الشارع، و ما نحن فيه ليس منه، فإنّ ما يعتبره الشارع في حال الانسداد إنّما يعتبره و يأمر بالعمل به لأجل كونه غالب المصادفه للواقع بخلاف غيره، أو لكونه أغلب مصادفه من غيره.

و من المعلوم: أنّه لو لم يأمر الشارع بالعمل به في حال الانسداد و كان المكلف عاملاً بغيره أو بهما معا لكان فوت المصلحه عليه حينئذ أكثر منه على تقدير أمره بالعمل به و عمل المكلف بمقتضاه، فقوت المصلحه عليه في الجملة لا بدّ منه، لكنّه على تقدير العمل بذلك الطريق أقلّ منه على تقدير العمل بغيره، فلم يصر الشارع بأمره بالعمل سبباً لفوت المصلحه عليه أزيد ممّا يفوته على تقدير عدمه، بل صار سبباً لقلّته، لأنّ أمره ذلك داع للمكلف إلى العمل بذلك الطريق الذي هو غالب المصادفه أو أغلبها، فذلك تفضّل منه و رحمه، لا تفويت للمصلحه عليه.

نعم فوت المصلحه الخاصّه الموجوده في مورد ذلك الطريق مستند إليه، لكنّه معارض لفوت المصالح المتعدّده عليه في سائر الموارد على تقدير عمله بغيره، و ليست تلك المصلحه الخاصّه مع وحدتها أولى من تلك المصالح، بل الأمر بالعكس.

فعلى هذا فيكون العمل الواقع على طبق ذلك الطريق إذا لم يوصل إلى الواقع كعدمه أصلاً، فيكون حاله حال الطريق العقلي في عدم الأجزاء، بل في عدم معقوليته أيضاً.

و أمّا إذا كانت من الثانيه: فليّما كان من الضروري حينئذ أنّه يقبح على الشارع الترخيص في العمل بمقتضاها و الأمر بذلك لمجرّد مصلحه

ص: ١٧٦

الطريقيه و الإيصال- مع تمكّن المكلف من تحصيل الواقع علماً، ضروره وقوع التخلف فيها، و معه يكون ترخيص العمل بها في

مقام الامتثال و جعلها طريقا له مع التمكن من تحصيل الواقع نقضا للغرض و تفويتا للمصلحه الواقعيه على المكلف، و هذا مناف للطف و الحكمه بالضروره- فلا بدّ من أن يكون أمره بالعمل بها مع التمكن من تحصيل الواقع على أحد الوجهين:

أحدهما: أن يكون ذلك لقيام مصلحه قائمه بنفس العمل بها و السلوك على مقتضاها، بحيث لا يكون لمن قامت هي عنده واقع سوى العمل بها، و ذلك و إن كان في نفسه أمرا ممكنا، و على تقديره يكون العمل بها مقتضيا للإجزاء جدًّا لكونه واقعا أو لا (1) لمن قامت هي عنده، إلاّ أنّه قد علم بالضروره عندنا عدم وقوعه، فإنّه عين التصويب الباطل عندنا.

هذا مضافا إلى ظهور أدلّه اعتبارها في أنّ اعتبارها إنّما هو من باب الطريقيه، لا الموضوعيه.

و ثانيهما: أن يكون لأجل مصلحه في العمل بها لا تنافي اعتبارها (2) على وجه الطريقيه، و لا تؤثر في مصلحه ذى الطريق أصلا، و لا في ارتفاع الخطاب عنه، بل تكون بحيث تكافئ مصلحته على تقدير فوته على المكلف بسبب العمل بتلك الطرق على وجه تجبرها حينئذ، بمعنى أنّ كلّ ما فات على المكلف من مصلحته بسبب العمل بتلك الطرق لا بدّ أن تكون هي جابره لذلك المقدار الفائت من تلك المصلحه و متداركه إيّاه، فإنّ هذا المقدار من المصلحه في العمل بتلك الطرق مصحح لتجويز العمل بها مع التمكن عن إدراك الواقع جدًّا، و لا- يجب أزيد منه قطعا، و هذا هو المتعيّن في كيفية نصب هذه الطرق، لكونه هو الموافق لاعتبارها

١- كذا في الأصل: و الأجود أوليا ..

٢- في الأصل: لا تنافي هي لاعتبارها ..

ص: ١٧٧

على وجه الطريقيه.

و هذا هو المتعيّن في كيفية نصب الأمارات- أيضا- إذ اعتبارها إنّما هو من باب الطريقيه لا غير.

و قس عليهما الحال في الأصول العمليه الشرعيه المجعوله من الشارع في مقام الشكّ مطلقا من غير اعتبار عدم التمكن من تحصيل الواقع، كالاستصحاب- بناء على اعتباره من باب التعبد- فإنّ الأمر بمقتضى حاله السابقه مع التمكن من تحصيل الواقع نظير الأمر بالطرق أو الأمارات مع التمكن من تحصيله، فلا بدّ فيه- أيضا- من اعتبار مصلحه مصححه للأمر به- حينئذ- لا تنافي هي طريقيه مؤداه و مرآيته للواقع، فإنّ أمره بالعمل بمقتضى حاله السابقه إنّما هو لأجل أنّه حكم بكون المشكوك هو العدى كان في السابق، فإنّ أمره بالصلاه مع الطهاره المستصحبه إنّما هو لأجل حكمه بأنّها هي الصلاه مع الطهاره الواقعيه حاصله سابقا.

هذا ما استفدته من السيّد الأستاذ- دام ظلّه- (1).

لكنّ الأولى- بل المتعيّن ظاهرا- فرض المصلحه المتداركه لما يفوت من مصلحه الواقع بسبب العمل بتلك الطرق و الأمارات و

الأصول في نفس الأمر بالسلوك على مقتضاها، كما صنعه شيخنا الأستاذ- قدس سره- لا في الأمور به- وهو السلوك- إذ معه يشكل الخروج عن شبهه التصويب غايه

١- هذا من الشواهد القطعية على صحه ما ذهبنا إليه- خلافا للمحقق الحجة آغا بزرك الطهراني (رحمه الله) في الذريعه- من كون هذه المخطوطه تصنيفا للمحرر (رحمه الله)، لا تقريرا لدرس أستاذه العظيم (قدس سره) حيث إنه (رحمه الله) يصرح في مواضع نقل آراء أستاذه (رحمه الله) بذلك كما صنع هنا، وقد لا يرتضيها، كما قد يرتضيها أحيانا، وهكذا دأبه (رحمه الله) مع آراء باقي الأعلام- رضى الله عنهم- كشيخه الأعظم (قدس سره).

ص: ١٧٨

الإشكال- كما بيناه في مسأله نصب الطرق في مسأله حجّيه المظنه (١)- إلا- أنه يجب على الشارع- حينئذ- تدارك ما فات المكلف (٢) من مصلحة الواقع بسبب العمل بها، و لو بإعطاء الثواب بمقدار ثواب ذلك المقدار الفائت.

و كيف كان، فيجب على الشارع تدارك ذلك المقدار إمّا بإعطاء الثواب، أو بمصلحه في نفس العمل و السلوك على مقتضاها إن تعقلنا اجتماعها مع الأمر بها على وجه الطريقيه.

فإذا عرفت ذلك فنقول: إذا عمل بها المكلف المتمكن من تحصيل الواقع، فإن انكشف مصادفتها للواقع، أو لم ينكشف شىء منها و لا من الخلاف إلى آخر عمره فلا إشكال في ثبوت الإجزاء.

و أمّا إذا انكشف الخلاف فهو إمّا في الوقت أو في خارجه:

فعلى الأوّل: لا- ينبغى الإشكال في عدم الإجزاء، و الوجه فيه بقاء الأمر الأوّل الواقعي- حينئذ- على حاله المقتضى للإتيان بمتعلقه، لما مرّ من أنّ الأوامر المتعلقة بالسلوك على مقتضى الطرق و الأمارات و الاستصحاب إنّما هي أوامر ظاهرية طريقيه، فهي غير قابله للتصرّف في دليل الواقع و لا في مصلحته أصلا، فيكون العمل بمقتضاها كالعمل بالطرق العقليه من هذه الحيثيه، و إنّما الواجب على الشارع تدارك ما فات على المكلف بسبب العمل بها، و المفروض عدم فوت الواقع عليه بسبب العمل بها في أوّل الوقت، لفرض بقاء وقته بمقدار تحصيله فيه، فيكون فوته- حينئذ- مستندا إلى سوء اختيار المكلف جدّاً، فإذا فرض بقاء وقته من غير تدارك له فالامر الأوّل الواقعي باق

١- مظنه الشىء- بفتح الميم و كسر الظاء- موضعه و مألّفه الّذى يظنّ كونه فيه، و الجمع مظانّ. مجمع البحرين: ٦- ٢٨٠، و لسان العرب: ١٣- ٢٧٤- ماده ظنن. و المظنه مصدر ميمي لظنّ بمعنى الظنّ مع زياده توكيد.
٢- فى الأصل: ما فات على المكلف.

ص: ١٧٩

على حاله، و مقتضى لوجوب الإتيان به حينئذ، لأنّ ارتفاعه لا- يكون إلا- بمخالفته المتوقّفه على مضى الوقت، أو بامثاله، أو

بحصول الغرض منه، و لا شىء من هذه الثلاثة فى المقام:

أما الأول فبالفرض.

و كذلك الثانى، لفرض عدم الإتيان بمتعلقه.

و أما الأخير فلعدم صلاحية الطريق من حيث كونه طريقا فى تأثير تحصيل الغرض من ذيه، كما مرّ بيانه.

و بالجملة: الطرق لا يعقل أن يكون لها حظّ و نصيب من الواقع أصلا، بل فائدتها الإيصال، فإذا فرض عدمها فيكون العمل بها كعدمه أصلا، فيكون الواقع باقيا على حاله مقتضيا لما كان يقتضيه مع فرض عدم العمل بها، و هذا واضح لا غبار عليه بوجه.

نعم، لو كان هناك مصلحة زائده متقومه بإتيان الواقع فى أول الوقت - كمصلحة المبادره إلى العباده - فهى فائده عليه بسبب العمل بها، فيجب على الشارع تدارك هذا المقدار.

و أما على الثانى فالحقّ - أيضا - عدم الإجزاء و إمكان التعيّد بالفعل ثانيا فى خارج الوقت، إذ لا مانع منه عدا ما ربما يتخيّل: من أنّ المفروض فوت خصوصيه إيقاع الفعل فى الوقت على المكلف بسبب العمل بتلك الطرق و الأمارات أو الأصول، فيجب على الشارع تداركها، و من المعلوم أنّ تدارك الخصوصيّة إنّما هو بتدارك الخاصّ، و هو هنا الفعل الواقع فى الوقت، ضروره أنّ الخصوصيّة من الأعراض الغير المتقومه إلاّ - بالمحلّ، فلا يعقل استقلالها و انفرادها بحكم أو وصف، بل لا بدّ أن يكون ذانك جاريين على المحلّ باعتبار اشتغاله بها، فلا بدّ أن يكون تدارك خصوصيه إيقاع الفعل فى الوقت بتدارك الفعل فى الوقت، و معه لا يعقل التعيّد به فى خارجه، إذ المصلحة المتداركه فى قوّه

ص: ١٨٠

الحاصله، فلم يكن هنا فوت شىء حتّى يكون ذلك لأجل تحصيله فى خارج الوقت.

لكنّه مدفوع: بإمكان أن يكون للمحلّ آثار منها ما لا يتقوّم إلاّ بالخصوصيه، و منها ما يحصل بدونها - أيضا - و معه يمكن أن يكون الحكم المتعلّق بالمحلّ باعتبار تلك الخصوصيه متعلّقا به بملاحظه ما لا يتقوّم إلاّ بها من تلك الآثار، من غير ملاحظه جميعها، فيمكن بقاء ذلك البعض الغير المتقوّم بها، و معه يمكن تعلّق حكم آخر بالمحلّ بملاحظه ذلك البعض.

فنقول فيما نحن فيه: إنّهُ يمكن أن يكون للفعل المقيّد بإيقاعه فى الوقت آثار اخر غير متقومه بالوقت، بل تحصل بدونه - أيضا - و من المعلوم أنّه لا - يجب على الشارع على تقدير تفويته للأثر المتقوّم به على المكلف إلاّ تدارك ذلك الأثر فقط، و إن كان يمكن تداركه للجميع - أيضا - من باب التفضّل، إلاّ أنّه غير لازم، فيكون عدمه ممكنا، بل محتملا، فيمكن التعيّد به فى خارج الوقت لأجل تحصيل غير المتدارك من المصالح و الآثار.

ثمّ إنّ هذا كلّ بناء على أنّ القضاء بأمر جديد، كما هو المختار.

و أمّا بناء على كونه بالأمر الأوّل فيجب القضاء بمجرد احتمال عدم تدارك جميع المصالح و الأغراض من الفعل، لوجوب الخروج عن عهده ذلك الأمر.

لكن هذا يخرج - حينئذ - عن القضاء المصطلح، بل يكون أداء حقيقه، فإنّ ذلك الأمر - حينئذ - يكون من الأوامر المتعدّده المطلوب (١) المقتضيه للإتيان بالفعل في كلّ وقت لم يؤت به إمّا عصيانا أو عذرا - كما فيما نحن فيه - فإنّ العامل بتلك الطرق - حينئذ - معذور في ترك الواقع في وقته المضروب له،

١- في الأصل: المتعدد المطلوبيه.

ص: ١٨١

لاستمرار جهله بالواقع (١) إلى آخر الوقت.

و الحاصل: أنّ القضاء حقيقه فيما يؤتى به في خارج الوقت لأجل تدارك مصلحه فائته في الوقت، و من المعلوم أنّه إذا يبنى على تبعض المصلحه، و كون بعض منها يحصل بغير الوقت - أيضا - فلا يصدق الفوت بالنسبه إلى ذلك البعض قطعا، لإمكان تحصيله بعد الوقت، فالإتيان بالفعل لأجل تحصيله ليس لتدارك أمر فائت، بل لتحصيل أمر بقى زمان تحصيله و لم يحصل بعد، فيكون هذا إعاداه اصطلاحا، كما في موارد الأوامر الفوريه المتعدّده المطلوب (٢)، إذ من المعلوم أنّ الفوريه لها مدخله في مصلحه لم تحصل إلّا - بها، و مصلحه أخرى في الفعل تحصل بغيرها - أيضا - فإذا أخلّ بالفوريه فالإتيان به - حينئذ - لتحصيل تلك المصلحه لا يكون قضاء قطعا.

هذا كلّ بناء على توجيه صحّه و ورود التعبد بالفعل في خارج الوقت بإمكان تبعض المصلحه و أغراض الفعل.

و يمكن توجيهها بوجه آخر يكون الإتيان بالفعل - في خارج الوقت بناء عليه - قضاء مصطلحا حقيقه، و هو أنّ اللازم على الشارع - عند أمره بالعمل بتلك الطرق و الأمارات و الأ-صول مع تمكّن المكلف من تحصيل الواقع و إدراك مصلحته - أن يكون مصلحه للمكلف في السلوك على مقتضاها بحيث لا تنافي طريقتيها (٣) - أيضا - فيأمر الشارع بالسلوك على طبقها لأجل

١- في الأصل: [بالواقع]، و الصحيح ما أثبتناه.

٢- في الأصل: المتعدد المطلوبيه ..

٣- بمعنى أنّ تلك المصلحه مصحّحه لأمر الشارع بها على وجه الطريقيه، كما أنّه بدونها يقبح أمره بها كذلك، لا أنّها موجه لمطلوبيه العمل بتلك الطرق و الأمارات نفسا حتّى يلزم التصويب. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٨٢

تلك المصلحه مع مراعاته لجانب الطريقيه - أيضا - بمعنى أنّه لم يرفع اليد عن الواقع، بل هو باق على ما كان، فالسالك بها إن أصاب الواقع فله مصلحتان و أجران - مصلحه الواقع و مصلحه السلوك على مقتضاها - و إن لم يصب فله مصلحه واحده لا

محاله و أجر واحد، فلا يلزم على تقدير عدم المصادفه خلوّ يد المكلف عن المصلحه رأسا حتى يلزم القبح في امره بالعمل بما ذكر، و مصلحه السلوك حاصله للمكلف مطلقا إذا عمل على طبقها، لكنّها على تقدير عدم الإصابه ليست متداركه لمصلحه الواقع، بل مصلحه الواقع فائته عن المكلف - حينئذ - و لم يحصل منها شىء أصلا، فيمكن التعيّد بالفعل في خارج الوقت مع انكشاف الخلاف لتدارك تلك المصلحه الفائته حقيقه، فيكون الإتيان بالفعل في خارج الوقت قضاء مصطلحا حقيقه.

و هذا التوجيه أجود من سابقه، و عليه جماعه من الأعلام - أيضا - حيث قالوا: إنّ المصيب له أجران و المنخطئ له أجر واحد.

و كيف كان، فمع اعتبار تلك الطرق و الأمارات على وجه الطريقيه و العمل بها على هذا الوجه - كما هو الظاهر من أدلّه اعتبارها، و هو الحقّ الأذى عليه أهله - لا - يعقل كون العمل بها مع مخالفتها للواقع مجزيا عن الواقع بوجه، بل يكون العمل بها - حينئذ - كالعامل بالطرق العقليه.

و إنّما الفرق بينهما: أنّ العامل بالطرق العقليه مع عدم المصادفه لم يحصل له شىء أصلا، بخلاف العامل بها، فإنّه يحصل له مصلحه السلوك على طبقها لا محاله، و أمّا مصلحه الواقع فلا، بل يكون العمل بها بالنظر إلى الواقع كعدمه أصلا، لما مرّ غير مرّه من أنّ الطريق (١) من حيث كونه طريقا لا - يعقل كونه مؤثرا في ذيه بوجه، بل إذا عمل به فإن أوصل إليه فهو، و إلّا - فيكون وجوده

١- في الأصل: الطرق ..

ص: ١٨٣

كعدمه بالنسبه إلى ذى الطريق.

نعم، لو كان في نفس العمل بالطريق مصلحه لحصلت (١) هي للمكلف كما عرفت، لكنها لا - يمكن كونها مؤثره في مصلحه الواقع.

و ربما يتخيّل أنّه مع فرض تمكّن المكلف من تحصيل الواقع لا - بدّ من التزام التصويب في أمر الشارع بالعمل بتلك الطرق و الأمارات و الأصول الممكنه التخلف عنه، فإنّ الواقع على هذا الفرض إمّا باق على مصلحته الملزمه، أو لا:

لا - سبيل إلى الأوّل: إذ معه يقبح تجويزه العمل بها مع إمكان تخلفها عن الواقع، لكونه نقضا للغرض، و تفويتا للمصلحه اللازمه التحصيل على المكلف، فتعيّن الثانى، و معه يكون العمل بها في عرض الواقع، و يكون واجبا مخيرا بينه و بين الواقع أو معينا، فإنّ الواقع - حينئذ - إمّا فيه مصلحه في الجملة، أو لا، فعلى الأوّل إمّا أن يكون العمل بها مشتملا على مصلحه أيضا، أو لا:

لا - سبيل إلى الثانى، لأنّ الأمر به مع كونه مؤديا إلى تفويت الواقع قبيح جدّا، فتعيّن الأوّل، و معه يكون الأمر به لأجل تلك المصلحه المساويه لمصلحه الواقع، فيكون واجبا تخيريّا بينه و بين الإتيان بنفس الواقع.

و على الثانى (٢) و إن كان لا يلزم محذور تفويت مصلحه الواقع على المكلف في الأمر بالعمل بها لفرض عدم المصلحه في

الواقع أصلاً، إلا أنه لا بد أن يكون العمل بها- حينئذ- مشتملاً على مصلحة لا محاله، وإلا يلزم العبث، فيكون واجبا عيئاً. هذا.

لكنه مدفوع: بأن معنى المصلحة الملزمه إنما هو ما يوجب تنجز

١- فى الأصل: [تحصل]. و يحتمل: [لحصل] ..

٢- أى على فرض خلوّ الواقع عن المصلحة. لمحرّره عفا الله عنه.

ص: ١٨٤

التكليف على المكلف بمجرد اطلاعه عليه، لا ما يجب تحصيله مطلقاً، بحيث يتنجز على المكلف على وجه يجب عليه تحصيل الاطلاع عليه من باب المقدمه، كما هو لازم التخيل المذكور، و ما أبعد بين هذا و التصويب، فإنه إنما يكون إذا خلا الواقع عن ذلك المقدار من المصلحة، لا معه.

و على تقدير تسليم تسميه هذا تصويبا فيطالب مدعى بطلان هذا النحو من التصويب بدليل بطلانه، و أتى له ذلك؟! و كيف يمكن الالتزام به؟! فإنّ جميع الأحكام و التكاليف الشرعيه من هذا القبيل، إذ ما من تكليف إلا- و يجوز الاكتفاء فى مورد احتماله بتلك الطرق و الأمارات و الأصول.

هذا خلاصه الكلام فى تحقيق المرام فى المقام.

و بما حقّقنا يظهر ضعف أدلّه من خالفنا، بل فسادها.

ثم إنّ مورد النزاع بين القائلين بالإجزاء و القائلين بعدمه فى الأوامر الظاهريه إنما هو صورته انكشاف الخلاف على سبيل القطع.

و أمّا الكلام فى الإجزاء و عدمه فيما إذا انكشف بالظنّ فهو خارج فى الحقيقة عن مسأله الإجزاء، فإنّ مرجع النزاع فى الإجزاء و عدمه إلى أنّ الظنّ كالمقطع بمقتضى دليل اعتباره فى ترتيب آثار متعلّقه عليه مطلقاً حتّى الماضيه منها، أو لا، فيكون النزاع فى كيفية نصب الطرق الغير العلميه.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا النزاع إنما هو بين القائلين بعدم الإجزاء فى صورته انكشاف الخلاف بالقطع، و أمّا القائلون بالإجزاء فى تلك الصوره فهم قائلون به هنا بطريق أولى، و ليس لأحد منهم إنكاره، و سيجىء التعلّص لحكم صورته انكشاف الخلاف بالظنّ، فانتظر.

ثم إنّ للمحقّق القمى- قدّس سرّه- فى هذه المسأله كلمات لا يكاد يجمع بينها، و هى ما ذكره فى تحرير موضع الخلاف فيها: من أنّه (إن كان بالنسبه إلى كلّ واحد من الحالات فلا إشكال فى الإجزاء بمعنييه، لحصول الامتثال و عدم

ص: ١٨٥

وجوب القضاء و الإعادة) إلى أن قال: (و إن كان بالنسبه إلى مطلق الأمر، أعم من البديل و المبدل فلا أظنّ مدعى الدلاله على سقوط القضاء يدعى السقوط حتى بالنسبه إلى المبدل، و لعلّ النزاع فى هذه المسأله لفظى، فإنّ الذى يقول بالإجزاء إنّما يقول بالنظر إلى كلّ واحد من الأوامر بالنسبه إلى الحال التى وقع المأمور به عليها، و من يقول بعدمه إنّما يقول بالنسبه إلى مطلق الأمر الحاصل فى ضمن البديل و المبدل)(1).

ثمّ اختار بعد ذلك فى موضع آخر من كلامه: كون الإتيان بالبديل مجزيا عن المبدل- أيضا- مع تعميمه للبديل بالنسبه إلى متعلّق الأمر الظاهرى، حيث قال: (إنّ المكلف بالصلاه مع الوضوء- مثلا- إنّما هو مكلف بصلاه واحده، كما هو مقتضى صيغه الأمر من حيث إنّ المطلوب بها الماهيّة لا بشرط، فإذا تعذّر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلاه مع التيمّم، و هو- أيضا- لا يقتضى إلاّ فعلها مرّه.

و ظاهر الأمر الثانى إسقاط الأمر الأوّل، فعوده يحتاج إلى دليل، و الاستصحاب و أصاله العدم و عدم الدليل كلّها يقتضى ذلك، مضافا إلى فهم العرف و اللغه.

و ما ترى [من] أنّ الصلاه بظنّ الطهاره تقضى بعد انكشاف فساد الظنّ فإنّما هو بأمر جديد و دليل خارجى.

نعم، لو ثبت من الخارج أنّ كلّ مبدل إنّما يسقط عن المكلف بفعل البديل ما دام غير متمكّن منه فلما ذكر وجه، و أنّى لك بإثباته؟! بل الظاهر الإسقاط مطلقا، فيرجع النزاع فى المسأله إلى إثبات هذه الدعوى، لا أنّ الأمر مطلقا يقتضى القضاء أو يفيد سقوطه، فالمسأله تصير

١- قوانين الأصول: ١- ١٣٠- ١٣١.

ص: ١٨٦

فقيهه، لا أصوليه)(2).

و قال فى المقدمه الثانيه- من المقدمات التى رسمها لتحقيق المسأله بعد البناء على كون متعلّق الأمر الظاهرى بدلا عن الواقع:- (و الإشكال فى أنّ المكلف مكلف بالعمل بالظنّ ما دام غير متمكّن عن اليقين، و محكوم بإجزاء عمله كذلك، أو مطلقا) إلى أن قال: (و كذلك الكلام فى المبدل و البديل، فمن تيمّم لعذر ثمّ تمكّن من الماء فى الوقت، فإن قلنا: إنّ المكلف به هو الوضوء فى الوقت إلاّ فى حال عدم التمكن منه، و بعبارة أخرى: إنّ مكلف بإبداله بالتيمّم ما دام معذورا، فيجب عليه الإعادة فى الوقت.

و إن قلنا: إنّ التكليف الأوّل انقطع، و التكليف الثانى- أيضا- مطلق، فلا.

و الظاهر أنّ هذا لا يندرج تحت أصل، و يختلف باختلاف الموارد فلا بدّ من ملاحظه الخارج). انتهى(2).

ما وجدنا من كلماته- قدّس سرّه- يتهافت بعضها مع بعض، و توضيح التهافت: أنّك قد عرفت أنّه- قدّس سرّه- منع من أن

يكون مراد القائل بالإجزاء كون الإتيان بالبدل مسقطاً عن التعيّد بقضاء المبدل، و جعل النزاع في المسألة لفظياً، مع أنّه - قدّس سرّه - اختار ذلك في مقام دفع الإيراد على نفسه بقوله: (و ظاهر الأمر الثاني إسقاط الأمر الأوّل) إلى آخر ما ذكره من الوجوه [التي] أقامها على ذلك.

و أيضاً دعوى ظهور الأمر الثاني في إسقاط الأمر الأول و اقتضاء أصله العدم و الاستصحاب إسقاط الأمر الأول ينافي ما ذكره من أنّه إذا ثبت بدليه

١- قوانين الأصول: ١- ١٣٢.

٢- قوانين الأصول: ١- ١٣٠.

ص: ١٨٧

شيء و تردّد بين كونه بدلا على الإطلاق أو في الجملة فلا أصل يقتضى شيئا منهما، إذ من المعلوم أنّ تقريب دلالة الأمر الثاني على سقوط الأمر الأوّل لا بدّ أن يكون بدعوى دلالاته على بدليه متعلّقه عن المبدل على الإطلاق و إلّا لما دلّ على إسقاط الأمر الأوّل.

و هكذا الكلام في سائر الوجوه التي ذكرها، فإنّه إذا كان بدليته البدل مقيّده ببقاء العذر أو الجهل إلى آخر الوقت مع فرض ارتفاعهما قبل مضيه فلم يرتفع الأوّل حتّى يستصحب عدمه، و إنّما يرتفع لو اكتفى الشارع في جعل البدل بدلا بتحقق ذينك في بعض من الوقت و إن لم يستمرّا.

ثمّ إنّ ما بينى عليه - من كون الصلاة مع الطهاره المستصحبه بدلا عن الصلاة مع الطهاره الواقعيه كالصلاه مع التيمّم مع العجز عن الوضوء - فيه ما لا يخفى على المتأمل، فإنّ الأمر بالصلاه مع الطهاره المستصحبه ظاهرى محض و ليس شأنه التصرّف في الواقع، فإن لم يصادف الواقع يكن (١) العمل به كعدمه.

فدعوى - أنّ ظاهر الأمر الثاني بقول مطلق شامل للأمر الظاهري سقوط الأمر الأوّل - ظاهره الفساد.

نعم، هو متّجه في الأوامر الثانويه الواقعيه و هي أوامر أولى الأعدار.

و بالجملة: فيتّجه على قوله: (و ظاهر الأمر الثاني إسقاط الأمر الأوّل) إلى قوله: (فتصير المسألة فقهيه لا أصوليه) ما ذكره صاحب الفصول، فراجع.

مضافا إلى ما ذكره - دام ظلّه - من أنّ موضوع الاستصحاب إنّما هو عدم الأمر الأوّل، و إحرازه لا يكون إلّا بظاهر الأمر الثاني، فلا يصلح هو لجعله وجها مستقلا.

مع أنّ في احتجاجه بأصله العدم و عدم الدليل ما لا يخفى، لعدم ثبوت

١- فى الأصل: فىكون ..

ص: ١٨٨

حجّيه أصله العدم لو لم يرجع إلى الاستصحاب، و معه ليس وجهها آخر، و عدم الدليل لا يصلح فى المقام للاستناد إليه بعد إحراز تكليف محقق فى ذلك الوقت لا بدّ من الخروج عن عهده مع الشكّ فى كون المأتيّ به مبرثاً عنه، فافهم و تأمل، و الله الهادى.

و ينبغى التنبيه على أمور:

الأوّل

إشاره

: قد عرفت أنّ محلّ الكلام فى مسأله الإجزاء بالنسبه إلى الأوامر الظاهريه إنّما هو ما إذا انكشف مخالفه متعلقاتها بعد الإتيان بها للواقع، و أنّ البحث عن حكم صوره انكشاف الخلاف ظناً خارج عنها.

لكن لا- بأس بالتعرّض لتحقيق الحال فى حكم تلك الصوره على نحو الإجمال، و الغرض منه هنا إنّما هو توضيح المقال فيه مع قطع النظر عن انضمام حكم الحاكم [إلى] الفتوى (١) الأولى، و أمّا حكم صوره الانضمام فمعرفة موكوله إلى المباحث الآتية- إن شاء الله تعالى- من مباحث الاجتهاد و التقليد، فنقول:

إذا اجتهد الفقيه فى مسأله فأفتى فيها بحكم معتمدا على أحد الطرق التعبدية الشرعيه، أو العقليه كالقطع و الظن عند انسداد باب العلم، فعمل هو أو أحد من مقلديه بذلك الذى أفتى به، ثم تبدّل رأيه ذلك إلى نقيضه ظناً، فلا إشكال و لا خلاف ظاهراً فى وجوب بنائه و بناء مقلديه [عليه] إذا أرادوا تقليده حينئذ أيضاً، أو تعيّن عليهم تقليده فى العمل- من حين التبدّل إلى ما بعده بالنسبه إلى الوقائع الحادثه المتأخّره عن ذلك الحين- على الهدى أفتى به ثانياً، و إنّما الخلاف فى الأعمال الواقعه على مقتضى الفتوى الأولى إلى حين التبدّل من جهه وجوب نقض آثارها و عدمه:

١- فى الأصل: بالفتوى ..

ص: ١٨٩

فمنهم (١) من قضى بعدم النقض فى العبادات، و أمّا فى غيرها فلم يعلم مذهبه لجفاف قلمه الشريف عند اختتام كلامه- قدّس سرّه- فى العبادات.

و منهم (٢) من فضّل بين ما إذا كان الفتوى الأولى مقتضيه للاستمرار و الاستدامه ما لم يطرأ عليها مزيل بحكم وضعى، و بين ما

إذا لم تكن كذلك، فحكم بعدم النقص في الأول، و بالنقص في الثاني، و مثل للأوّل بالفتوى في العقود و الإيقاعات، و للثاني بالفتوى بنجاسه الماء القليل بالملاقاه و عدم نجاسه الكثر و أمثال ذلك.

و منهم (٣) من فصّل تفصيلا آخر فقال: (إن كانت الواقعة ممّا يتعيّن في وقوعها أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق، فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع)، و ذكر هناك ما استدل به على عدم النقص في تلك الصوره.

ثمّ قال: (و لو كانت الواقعة مما لا يتعيّن أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغيير الحكم بتغيير الاجتهاد).

و مراده من قوله: (مما يتعيّن في وقوعها أخذها بمقتضى الفتوى) - بقرينه تمثيله لذلك بالعبادات و العقود و الإيقاعات، و تمثيله للقسم الثاني، و هو ما [لا] يتعيّن فيه الأخذ بمقتضى الفتوى بسائر الأمور المعاملية غير العقود و الإيقاعات، كطهاره شىء أو حليّه حيوان - هو أن يكون الواقعة ممّا لا يتحقّق موضوعها في الخارج إلّا بأخذها بمقتضى الفتوى، فإنّ وقوع شىء شرطاً للعباده أو جزء لها

١- [و هو الشيخ محمد تقى - قدّس سرّه -] على ما جاء [في هامش الأصل]، راجع الهدايه: ٤٩٠.

٢- [و هو المحقّق القمى - قدّس سرّه -] على ما جاء في هامش الأصل، راجع القوانين: ٢- مبحث الاجتهاد و التقليد.

٣- [و هو صاحب الفصول - قدّس سرّه -] على ما جاء في هامش الأصل، راجع الفصول: ٤١٠، و عبارته المتن هي عبارته الفصول بأذنى تغيير.

ص: ١٩٠

لا يكون إلّا بإيجاده بمقتضى الفتوى بكونه جزءاً أو شرطاً، بحيث لو وجد بدون التدبّر بكونه جزءاً أو شرطاً بمقتضى الفتوى لا يقع شىء منهما.

و كذلك زوجيه الزوجه بالعقد الذى يراه المجتهد سبباً لها لا تقع بذلك إلّا مع التدبّر بمقتضى فتواه بسببته لها.

هذا بخلاف طهاره الشىء أو حليّه لحمه، فإنّهما لا يدوران مدار الأخذ بالفتوى، بل يدوران مدار الواقع، فإن كان ذلك الشىء طاهراً أو حلالاً بحكم الشارع في الواقع فهو طاهر و حلال واقعا، و إلّا فلا يكون حلالاً و لا طاهراً كذلك.

هذا حاصل مرامه - رفع مقامه - و سيأتى ما في تفصيله ذلك و ما في تمثيله للقسم الأوّل بما عرفت.

حجّه القول الأوّل

- و هو عدم نقض الآثار في العبادات - وجوه:

الأوّل: ما ادّعا القائل به من ظاهر المذهب حيث قال: (و إن بلغ اجتهاده الثاني إلى حدّ الظنّ، أو تردّد في المسأله و قضى أهل

الفقاهه عنده بخلاف ما أتى به أولاً، فظاهر المذهب عدم وجوب الإعادة و القضاء للعبادات الواقعة منه و من مقلديه).

الثانى: لزوم العسر و الحرج فى القول بوجوب القضاء.

الثالث: إن غايه ما يفيدہ الدليل الدال على وجوب الأخذ بالظن الأخير هو بالنسبه إلى حال حصوله، و أما بالنظر إلى ما قبل حصوله فلا- دليل على وجوب الأخذ به، و قد وقع الفعل المفروض على مقتضى حكم الشرع و ما دلّ عليه الدليل الشرعى، فيكون مجزياً، و الظن المذكور القاضى بفساده لم يقيم دليل على وجوب الأخذ به بالنسبه إلى الفعل المتقدم، و حينئذ فلا داعى إلى الخروج عن مقتضى الظن الأول بعد وقوع الفعل حال حصوله، و كون إيقاعه على ذلك الوجه مطلوباً للشرع، و منه يعلم الحال بالنسبه إلى من قلده.

ص: ١٩١

هذا، لكن الإنصاف: أن الوجه الثانى من تلك الوجوه لا يخلو عن وجه، لكنّه لا ينهض دليلاً على تمام المدعى، لعدم اقتضائه لرفع الإعادة.

و أما الوجه الأول و الثالث فلا يخفى على المتأمل ما فيهما من الضعف:

أما الأول: فلمنع أصله أولاً، ثم منع حجّيته و صيرورته دليلاً على المدعى.

و أمّا الثالث: فلأنّ التحقيق أنّ مقتضى دليل اعتبار الطرق الظنيّه و وجوب جعلها بمنزله القطع، و ترتيب جميع الآثار المرتبه على مداليلها حتّى الالتزاميه منها- كما حَقّق ذلك فى محلّه- و من المعلوم- كما اعترف به القائل المذكور أيضاً- أنّ مؤدّى الظنّ الثانى التزاماً إنّما هو فساد المأتى به أولاً، فإنّه يدلّ على أنّ المطلوب الواقعى إنّما هو متعلّقه، فيلزمه عدم كون المأتى به أولاً مطلوباً من المكلف واقعا، و لازمه عدم كونه مجزياً، فيكون فاسداً، فيترتب عليه أحكام الفساد من وجوب الإعادة و القضاء.

و بعبارة أخرى: إنّ يحرز بالظنّ الثانى فساد المأتى به أولاً، فيجب عليه الإعادة بمقتضى الأمر الأول و القضاء بمقتضى دليله المعلق على الفوت، فإنّ الظنّ الثانى يكشف عن فوت الواقع من المكلف و يشبهه، فإذا ثبت الصغرى به ثبت حكم كبراهها، و هو وجوب القضاء بدليل القضاء المعلق على الفوت.

هذا، مع أنّا لو جعلنا الفوت مجرد- الترك- لا- أمراً وجودياً- فيمكن إحرازه بأصالة عدم الإتيان بالواقع، إلا أنّ هذا خلاف التحقيق.

هذا، مضافاً إلى أنّا لو أغمضنا عن الظنّ الثانى- القاضى بفساد المأتى به أولاً، و فرض حصول التردّد للفتيه بعد الظنّ الأول- فمقتضى القاعده حينئذ عدم سقوط الإعادة من المكلف، لأنّ الظنّ المذكور طريق محكوم بإجراء العمل على طبقه ما دام باقياً، و أمّا مع زواله- كما هو المفروض- فإكتفاء الشارع بما وقع على طبقه غير معلوم، بل معلوم العدم، فإذا كان المفروض زواله فى الوقت،

و المفروض علم المكلف باشتغال ذمته بتكليف فى ذلك الوقت لا بد له من تحصيل البراءة منه، و الإتيان بما يبرى ذمته شرعا عنه، و يخرجها عن تبعته، و المفروض - أيضا - كونه شاككا فى كون ما أتى به أولا- على طبق الظن المذكور مبرئا عن ذلك التكليف، فيجب عليه بحكم العقل حينئذ الإتيان بما تيقن معه البراءة عن ذلك التكليف، و هو إيقاع الفعل بجميع ما يحتمل اعتباره فيه شرعا من باب الاحتياط، أو إيقاعه على مقتضى الظن الثانى على فرض حصوله بعد التردد، فإنه حجه فعلية له من الشارع.

و من هنا تبين فساد دعوى أن عمله السابق قد وقع بحكم الشرع- و هو حكمه بالعمل بالظن الأول- فيجزى.

و توضيح الفساد: أن المفروض اشتغال ذمه المكلف فى ذلك الوقت بتكليف يجب عليه الخروج عن عهده بالإتيان بما يبرى ذمته عنه قطعاً، و غايه ما هناك أنه اعتقد فى حال الظن الأول بكون العمل على طبقه مبرئا، و مجرد تحقق ذلك الاعتقاد فى جزء من وقت مع فرض زواله فى الجزء الآخر من ذلك الوقت لا- يكفى للاستناد إليه و الاحتجاج فى مقام المؤاخذه على المطلوب الواقعى.

و بالجملة: لا بد للمكلف من تحصيل المبرئ عن التكليف الثابت، و لا يكفيه و لا يجديه اعتقاد كون شىء مبرئا مع فرض زوال ذلك الاعتقاد، و حكم الشارع بالعمل بالظن الأول لا يقتضى أزيد من اكتفائه ظاهرا بما وقع على طبقه ما دام باقيا، و المفروض زواله.

هذا إذا كان الظن المذكور من الطرق الشرعية الصرفة.

و أمّا إذا كان من الطرق العقلائية- التى ليس حكم الشارع بالعمل بها إلا من باب الإمضاء- فالامر فيه أوضح، من حيث عدم ترتب شىء عليه إذا لم يطابق الواقع، و كون العمل به حينئذ كعدمه.

و الحاصل: أنه لا ينبغى الشبهه فى لزوم الإعادة بعد زوال الظن

المذكور و إن لم يحصل بعد ظن آخر بخلافه.

و أمّا القضاء فقد عرفت الكلام فيه على تقدير قيام الظن الثانى، و أمّا بدونها فالحكم بعدمه متجه، حيث إنه على المختار بأمر جديد، و هو غير معلوم، فينفيه استصحاب عدمه.

حجه القول الثانى وجوه:

الأول: أن رخصه الشارع- فى بناء العمل على الفتوى السابقه فيما يقتضى الاستمرار و الدوام- رخصه فى إدامه أثره أيضا، فلا

ترتفع بالفتوى الثانية، هذا بخلاف رخصته فيما لا يقتضى الاستمرار، فإنها غير مستلزمة للإدائه.

الثانى: أنّ الأمور المقتضية للاستمرار إذا وقعت فهي مقتضية لبقاء الأثر إلى أن يثبت الرفع له، و تبدل الرأى لم يثبت كونه رافعا له، هذا بخلاف الأمور الغير المقتضية للاستمرار لعدم اقتضاءها للبناء على مقتضاها دائما.

الثالث: لزوم العسر و الحرج لو لم يبين على مقتضى الفتوى السابقه فى الأمور المقتضية للاستمرار، و عدم لزومه على تقدير عدم البناء على مقتضى الفتوى السابقه فى غيرها.

هذا خلاصه ما استدللّ به هذا القائل، و قد احتجّ بوجوه أخرى تخريجيه لا يخفى على المتأمل ضعفها، فلا نطيل الكلام بذكرها و التعرّض للجواب عنها.

و يتّجه على أوّل الوجوه المذكوره: أنّ الرخصه فيما يقتضى الاستدائه إنّما تقتضى الرخصه فى الإدائه فيما إذا كانت تلك الرخصه واقعیه، لكنّها فى المقام ظاهريه محضه مغياہ بعدم انكشاف الخلاف، لأنّ أمر الشارع

ص: ١٩٤

بالعمل بفتوى الفقيه إنّما هو من باب الطريقيه المحضه، و من المعلوم أنّ الطريق ليس من شأنه تغيير الواقع، بل هو على حاله و اقتضائه صادفه الطريق أو خالفه، و لمّا كان المفروض مخالفته له، فمقتضاه - حينئذ - عدم كفايه الواقع من العمل قبل الانكشاف فى ترتيب الآثار عليه بعده، إذ المفروض أنّها له واقعا، و ليس لذلك الواقع المخالف له حظّ منها.

هذا، مع أنّ فى جعله العقود و الإيقاعات ممّا يقتضى الاستدائه دون نجاسه الماء القليل بالملاقاه و عدم نجاسه الكرّ ما لا يخفى، إذ من المعلوم عند المتأّمّل عدم الفرق بين النجاسه و الطهاره و بين النقل و الانتقال الذى هو أثر المنع - مثلا - فكما أنّ الثانى على تقدير ثبوته يستدام إلى أن يجىء له رافع فكذلك الأولان.

و على ثانيها: أنّه مسلّم إذا ثبت كون تلك الأمور مقتضية للاستمرار واقعا.

و أمّا إذا كان اقتضاؤها لذلك بالنظر إلى مرحله الظاهر فمع تبدل الرأى يشكّ فى كونها مقتضية لتلك الآثار فى أوّل الأمر، فالصغرى غير محرزه.

و على ثالثها: منع اختصاصه بخصوص العقود و الإيقاعات، بل يلزم ذلك فى العبادات - أيضا - بالنسبه إلى القضاء - كما عرفت من مطاوى كلماتنا المتقدمه فى القول الأوّل - فيبطل تخصيصه بالحكم بالأخصّ الذى هى العقود و الإيقاعات، فافهم.

حجّه القول الثالث

: أمّا على عدم نقض الآثار فيما يتعيّن أخذه بمقتضى [الفتوى] فوجوه:

منها: أنّ الواقعة الواحدة لا تحتمل اجتهادين لعدم الدليل عليه.

و منها: أنّ البناء على نقضها يؤدّي إلى العسر و الحرج المنفيين في الشريعة، لعدم وقوف المجتهد غالباً على رأى واحد.

ص: ١٩٥

و منها: أنّه يؤدّي إلى ارتفاع الوثوق عن قول المجتهد من حيث إنّ الرجوع في حقه محتمل، و هو مناف للحكمه الداعيه إلى تشريع حكم الاجتهاد، و لا يعارض ذلك بصورة القطع لندرته.

و منها: أصاله بقاء الآثار الواقعة، إذ لا ريب في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد الأوّل، و لا قطع على ارتفاعها بعده، إذ لا دليل على كون الاجتهاد المتأخر رافعا لها.

و أمّا على النقض فيما لا يتعيّن في وقوعه أخذه بمقتضى الفتوى: فهي أنّ رجوع المجتهد فيه عن الفتوى السابقه رجوع عن حكم الموضوع، و هو لا يثبت بالاجتهاد على الإطلاق، بل ما دام باقيا على اجتهاده فإذا رجع ارتفع.

ثمّ قال: (و أمّا الأفعال المتعلقة بالموضوع المتفرّعه على الاجتهاد السابق فهي في الحقيقة إمّا من مشخّصات عنوان الموضوع كالملاقاه، أو من المتفرّعات على حكم الموضوع كالتذكيه و العقد فلا أثر لها في بقاء حكم الموضوع).

ثم قال: (و ربما أمكن التمسك في بقاء الحكم في هذه الصور^(١) بلزوم الحرج و ارتفاع الوثوق في العمل).

ثم قال: (إلاّ- أنّ ذلك مع انتقاضه بصورة الجهل و النسيان و التعويل على الظواهر التي ينتقض حكمها عند ظهور الخلاف لا يصلح بمجرّده دليلاً).

أمّا الأوّل فلأنّ الحرج المقتضى لسقوط التكليف قد يكون شخصياً، فيدور سقوط التكليف به مدار ثبوته، و قد يكون نوعياً، و هذا و إن لم يكن سقوط التكليف به دائراً مدار ثبوته، لكن يعتبر تحقّقه في النوع غالباً، و إلاّ- فما من تكليف إلاّ و قد يتحقّق الحرج على بعض تقاديره، و انتفاء الغلبه في المقام معلوم.

و أمّا الثاني فوجه استحسانى لا ينهض دليلاً، و إنّما تمسكنا بذلك في المقام

١- في الأصل: [هذه الصورة]، و الذى أثبتناه مطابق للمصدر كما أنّه موافق للسياق.

ص: ١٩٦

السابق على وجه التأييد، لا الاستدلال). انتهى موضع الحاجه من كلامه- رفع مقامه^(١).-

و يتّجه عليه:

أولاً- أنه إن كان المراد من توقّف وقوع الواقعة على أخذها بمقتضى الفتوى هو توقّفه عليه واقعا فلا يخفى فساد، لعدم توقّف وقوع شىء من الوقائع واقعا على ذلك جداً حتّى فيما مثل به لذلك من البناء على عدم جزئيه شىء للعباده، أو عدم شرطيته لها، أو على صحّة الصلاه فى شعر الأرناب و الثعالب، أو على طهاره شىء، أو كونه طهوراً، ضروره أنّ الشىء المشكوك كونه شرطاً أو جزء إن كان فى الواقع أحدهما يمتنع (٢) و وقوع العباده المأمور بها واقعا بدونه، و إن لم يكن شيئاً منهما [كان] الفعل (٣) الفاقد له هى العباده المأمور بها واقعا من دون توقّف على الأخذ بمقتضى الفتوى أصلاً. و هكذا الكلام فى سائر الأمثله.

و إن كان المراد توقّفه عليه فى مرحله الظاهر فجميع الوقائع النظرية الاجتهادية كذلك، حتّى ما ذكره مثالا- لما لا- يتعيّن فى وقوعه أخذه بمقتضى الفتوى، كما لا يخفى، فلم يبق وجه لهذا التفصيل أصلاً.

و ثانياً- أنّ اللمدى ذكره وجهاً للنقض فى القسم الثانى بعينه جار فى الأوّل أيضاً، فإنّ الرجوع عن عدم جزئيه شىء أو عدم شرطيته إلى شرطيته أو جزئيته رجوع عن حكم موضوع- و هو ذلك الشىء- إلى حكم آخر، و هكذا

١- الفصول: ٤١٠.

٢- فى الأصل: فيمتنع ..

٣- فى الأصل: [فيقع الفعل] ..

ص: ١٩٧

الكلام فى سائر أمثله القسم الأوّل، فلم يعلم وجه لذلك التفصيل بوجه.

ثمّ إنّ الوجوه التى ذكرها لعدم النقض فى القسم الأوّل فيها ما لا يخفى على المتأمل:

أمّا الأوّل منها: فلأنّه بعد ثبوت اشتغال الذمّه بتكليف و لزوم تحصيل الفراغ عنه لا بدّ لمن يقتصر على ما وقع منه على وفق الاجتهاد الأوّل من دليل مثبت لاكتفاء الشارع به عن الواقع، و عدم ذلك الدليل يكفى فى لزوم الإعادة فى الوقت من غير حاجه إلى ورود دليل على عدم كونه مجزياً. نعم بالنسبه إلى القضاء- بناء على كونه بفرض جديد- يتمّ لو لا ما قدّمنا سابقاً من أنّ أدلّه اعتبار الظنّ الثانى مقتضيه لطريقتيه بالنسبه إلى جميع ما يؤدّى إليه و لو التزاماً، و أنّه يقتضى فساد ما وقع أولاً التزاماً، فيحرز به موضوع دليل القضاء فيجب.

و كيف كان، فلا معنى لإطلاق القول بالاكتفاء فى مقام الشكّ فى شرطيه شىء أو جزئيته فى العباده مستندا إلى ذلك الوجه، أو فى صحه الصلاه مع شعر الأرناب و الثعالب، أو فى كون شىء طاهراً و طهوراً، هذا بالنسبه إلى العبادات.

و أمّا بالنسبه إلى العقود و الإيقاعات فلا مساس لذلك الوجه فيهما أصلاً، إذ من المعلوم أنّ بقاء الآثار فيهما يحتاج إلى دليل، و يكفى فى الحكم بانتفائها عدم ورود دليل على البقاء، كما لا يخفى على المتأمل.

و أمّا الثانى منها: فلمنع غلبه عدم وقوف المجتهد على رأى واحد إن لم نقل بثبوت غلبه الخلاف.

و أما الثالث منها: فلما ذكره هو في التمسك به في القسم الثاني.

و أمّا الرابع: فلأنّه إن أراد من ثبوت الآثار حال الاجتهاد الأول ثبوتها في مرحله الظاهر - بمقتضى أدله اعتبار الظن الأول - فمن المعلوم ارتفاعها بارتفاع ذلك الظن، إذ الأحكام الظاهرية دائره مدار بقاء ما يثبتها نفيًا و إثباتًا.

و إن أراد ثبوتها حال الظنّ الأول بالنظر إلى الواقع: ففيه أنّ الأدلّه

ص: ١٩٨

الظنيّه لا تفيد ثبوت مؤديّاتها في الواقع ظنًا، فلم تثبت تلك الآثار واقعا في تلك الحال إلا على سبيل الظنّ، و من المعلوم المتفق عليه حتّى منه - قدّس سرّه - أنّه يعتبر في الاستصحاب إحراز المستصحب في الزمان السابق على سبيل القطع، و دعواه في المقام دونها خرط القتاد، فإذا شكّ في ثبوتها في تلك الحال يكون (١) المورد مجرى لاستصحاب عدمها، لا لاستصحاب وجودها كما ذكره - قدّس سرّه -.

و بالجملة: الذي يريد استصحابه مردّد بين ما هو معلوم الارتفاع و بين ما هو مشكوك الحدوث، فلا وجه لاستصحابه بوجه من الوجوه، بل المتعيّن استصحاب عدمه، كما عرفت، هذا خلاصه الكلام في هذا المقام.

و التحقيق فيه ما أشرنا إليه في مطاوي الأجوبه عن القول الأول و الثاني، و الله الهادي إلى سواء السبيل.

الثاني

اشاره

: قد عرفت عدم اقتضاء المأتيّ به - على مقتضى الطرق الظنيه الشرعيه، أو العقليه، أو الأصول العمليه الشرعيه، أو العقليه، و الأمارات - للإجزاء عن الواقع إذا انكشف مخالفته له، فعلى هذا فيشكل الأمر (٢) لو ورد

١- في الأصل: فيكون.

٢- قولنا: (فيشكل الأمر لو ورد دليل من الشارع على إجزائه): اعلم أنّ الإشكال المذكور مختصّ بما إذا ورد الدليل على الإجزاء في صورته انكشاف الخلاف في الوقت أو في صورته انكشافه في خارجه - على القول بأنّ القضاء بالأمر الأول - لاشتراكها [مع] [في الأصل: لاشتراكها للصوره الأولى ..] الصوره الأولى في إسقاط الأمر الفعلي مع عدم الإتيان بمتعلّقه على وجهه، إذ على ذلك القول يكون الأمر من باب تعدّد المطلوب ما لم يؤت بمتعلّقه على وجهه، فيكون موجودا ما لم يؤت بمتعلّقه على وجهه سواء كان في الوقت أو في خارجه. و أمّا لو ورد الدليل المذكور في صورته انكشافه بعد خروج الوقت على القول بأنّ القضاء بأمر جديد فلا إشكال و لا محذور أصلا، لما قد عرفت سابقا من أنّ إمكان التبعّد بالقضاء بعد امتثال تلك الأوامر الظاهرية في الوقت كان محتاجا إلى التوجيه بإمكان تبعض مصلحه الفعل و حصول بعض منها في خارج الوقت أيضا، فلا يجب على الشارع

تداركها جميعا في الوقت، فيمكن التعبد بالفعل ثانيا في خارج الوقت تحصيلاً لذلك البعض الفائت من المصلحه، و أمّا إمكان الإجزاء- بمعنى كفايه المأتي به على ذلك الوجه عن الواقع و لو على وجه التدارك فلا غبار عليه بوجه- فإنّ غايه ما أثبتنا أنّ تلك الأوامر في تلك الحال لا- تقتضى امتناع التعبد بالواقع في خارج الوقت، و أمّا اقتضاؤها لامتناع الاكتفاء بمتعلقاتها على الوجه المذكور- أعنى على وجه التدارك بأن يكون الشارع قد تدارك جميع مصلحه الواقع في الوقت مع إمكان تحصيل بعضها في خارجه من باب التفضل، أو بأن يكون قد تداركها جميعا في الوقت من باب اللزوم بأن يكون المصلحه بتمامها متقومه بالوقت بحيث لا يحصل منها شىء في خارجه- فكلاً، ثمّ كلاً. و من المعلوم أنّ المصلحه المتداركه كالحاصله، فمعها لا يكون الإجزاء مخالفاً للقاعده، لعدم استلزامه حينئذ التصرف في دليل الواقع أو في أدلّه اعتبار الطرق و الأمارات و الأصول بوجه، بل يكون عدم الإجزاء حينئذ مخالفاً للقاعده كما لا يخفى، فإنّ الأمر بتحصيل المصلحه المتداركه- كالأمر بتحصيل المصلحه الحاصله- طلب للحاصل، فافهم. لمحزّره عفا الله عنه، و بدّل سيئاته حسنات بجاه نيّيه و خيرته من خلقه محمّد و آله البرره الهداه صلواته عليه و عليهم إلى يوم الميقات.

ص: ١٩٩

دليل من الشارع على إجزائه و اكتفائه به عن الواقع، لمنافاته لاعتبار تلك الطرق و الأمارات من باب الطريقيه المحضه، و لاعتبار تلك الأصول مجرّد كونها أحكاماً ظاهريه معيّاه بعدم انكشاف الخلاف، و لدليل اعتبار ذلك الأمر المفروض عدم الإتيان به مع المأمور به على وجه الإطلاق، فلا يمكن الجمع بينه و بين بقاء أدلّه اعتبار الطرق و الأمارات و الأصول على ظاهرها، و كذا بينه و بين بقاء دليل الواقع المثبت لجزئيه ما لم يؤت به، أو شرطيته على إطلاقه فلا بدّ حينئذ- إن لم يمكن طرح ذلك الدليل- من الجمع بينه و بين سائر الأدلّه بارتكاب خلاف ظاهر في بعضها.

ص: ٢٠٠

و توضيح المقال في الجمع: أنّ هاهنا مقامين:

إشاره

أحدهما: ما إذا قامت تلك الطرق و الأمارات و الأصول على موضوع قد اعتبر تحقّقه في المأمور به بمقتضى دليل الواقع، ثمّ انكشف الخلاف، فورد دليل على الإجزاء، و هذا كما إذا ثبت الطهاره من الحدث أو الخبث بالبينه أو بالاستصحاب- مثلاً- أو اعتقد المكلف أنّه متطهّر فصلّى فيه، ثمّ انكشف الخلاف، فورد دليل على إجزاء الصلاه الواقعه بدون الطهاره واقعا عن الصلاه معها كذلك، التي هي المأمور بها الواقعي(١)، أو ثبت تذكّيه جلد حيوان بالبينه، أو بأخذه من سوق المسلمين، ثمّ انكشف كونه من الميته، كما ورد ذلك في الجاهل بالنجاسه من أنّه تمّت صلاته، و أنّه لا يعيدها(٢).

و ثانيهما: ما إذا قامت هي على الحكم دون الموضوع كما إذا ثبت عدم جزئيه شىء أو شرطيته في المأمور به بالطرق أو الأصول، ثمّ انكشف بعد العمل على طبقها الخلاف، فورد دليل على الإجزاء حينئذ، كما ورد ذلك في الجاهل بالجهر في موضع الإخفات أو العكس.

أحدها

: أن يخصّص دليل الواقع - وهو الذى يثبت شرطه ما لم يؤت به حال الجهل أو جزئيته مطلقا- بغير صورته الجهل مثلا، و هو صورته العلم، كما قد يدعى ذلك فى نجاسه النجاسات، من أنّ الأشياء النجسه لا تتّصف بحكم النجاسه واقعا ما لم تعرف بعينها، فمثل البول ليس نجسا واقعا ما لم يعلم بكونه بولا، و هذا هو المعبر عنه عندهم بالتصويب فى الموضوع، و كذا يخصّص دليل مانع جلد الميتة مثلا بغير صورته المذكوره، فيرتفع المنافاه بينه و بين دليل

١- فى الأصل: الواقعيه ...

٢- الوسائل: ١٠٥٩- ١٠٦١- كتاب الطهاره- باب: ٤٠ من أبواب النجاسات.

ص: ٢٠١

الإجزاء، و كذا بينه و بين أدله اعتبار الطرق الشرعيه- أيضا- إذا قامت هى على تحقّق ذلك الذى لم يؤت به واقعا، و كذا بينه و بين الطرق و الأصول العقليه، لعدم قضاء العقل - مع تخصيص ذلك الدليل - بعدم الإجزاء، بل يقضى معه به فيما فعله المكلف فى حال الجهل من [أنّ] العمل الناقص هو المكلف به الواقعي فى تلك الحاله، فإنّه حينئذ بمنزله الصلاه مع التيمّم حال العذر، من حيث كونه فردا من أفراد المأمور به فى تلك الحال، فيكون ذلك منه امثالا واقعا فى تلك الحال.

فعلى هذا، فالأصول و الأمارات غير محتاج إليها فى صحّحه ذلك العمل، لكفايه الشكّ فى تلك الموضوعات التى قامت عليها تلك الأصول و الأمارات فى الصحّحه، فلا تختص الصحّحه بصوره قيامها عليها، بل تعمّ صورته فقدها أيضا.

و ثانيها

: أنّ يخصّص الأمر بالفعل الذى ذلك المشكوك جزء منه، أو شرط له، أو مانع منه بصوره العلم بذلك الشىء، بمعنى أنّه لم يكن فى حقّ الجاهل مثلا فى حال الجهل خطاب فى الواقع أصلا، فالجاهل بالنجاسه أو بكون الجلد الذى معه من الميتة - مثلا- لم يخاطب بخطاب أقيموا الصلاه* فى الواقع أصلا.

فعلى هذا، فالواقع منه حال الجهل لم يقع امثالا أصلا، و الأصول و الأمارات على هذا- أيضا- غير محتاج إليها، إذ المفروض أنّه ليس عليه شىء حتى يحرز شرطه أو جزؤه - مثلا- بها، إحرزا للصحّه، و ليست- أيضا- محتاجا إليها فى انقطاع التكليف الواقعي عنه، لكفايه الجهل فيه.

و ثالثها

: أن يتصرّف في دليل اعتبار الشرطيه و الجزئيه بحمله على الأعمّ من ذات ذلك الشىء الذى دلّ على شرطيته أو جزئيته الشامل لما ثبت كونه هو بأصل أو أماره و إن لم يكن هو فى الواقع.

و بعبارة أخرى: إنّ [كلا من] (١) الشرط و الجزء - مثلا - إنّما هو أحد

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ٢٠٢

الأمريين من ذات ذلك الشىء أو إحرازه بأحد من الأصول العمليه أو الأمارات - لا ذاته مطلقا - فالعمل الناقص الصادر منه حال الجهل مع قيام الأصول و الأمارات من أفراد المأمور به واقعا و امتثال عنه كذلك و الأصول و الأمارات على هذا التقدير محتاج إليها، لأنّها حينئذ جاعله و محصّله للشرط أو الجزء.

و رابعها

: أن يتصرّف في ذلك الدليل بحمله على أنّ الشرط أو الجزء - مثلا - إنّما هو ثبوت ذلك الشرط عند المكلف بالعلم أو بالأمارات أو بالأصول، لا نفسه و لا ذاته، و الأصول و الأمارات حينئذ - أيضا - محتاج إليها حال الجهل و عدم العلم به، كما لا يخفى.

لكنّ الأصل و الأماره القائمين عليه حينئذ يخرجان عن كونهما أصلا و أماره حقيقه، و يكون إطلاقهما عليهما باعتبار وجود مناط التسميه فيهما فى غير هذا لمورد، إذ الأصل العملى عباره عن الحكم المجعول للشىء بعنوان كونه مجهول الحكم، و من المعلوم أنّه لا حكم لذات ذلك الشىء بالفرض حتّى يكون مجهولا، بل المفروض إحراز عدم حكم لذاته.

و أقيا الأماره فهى عباره عن الطريق القائم على موضوع قد اعتبره الشارع طريقا إليه، و معنى جعله طريقا إليه أمره بترتيب أحكام متعلّقه عليه، و من المعلوم أنّه لا حكم لمتعلّقه فى مورد الفرض.

و خامسها

: أن لا يتصرّف فى شىء من دليل شرطيه ذلك الشىء أو جزئيته أو خطاب المشروط، و الكلّ بمعنى إبقاء كلّ منهما على إطلاقه بالنسبه إلى حال الجهل، و يلتزم بخروج المأتى به من العمل الفاقد للجزء أو الشرط عن المأمور به، بمعنى عدم شمول الأمر له واقعا و بدخوله فيه موضوعا و كونه من أفرادها و قائما بالغرض المقصود منه الداعى إلى الأمر على نحو قيام سائر الأفراد به، فيقال: إنّ الصلاه مع الجهل بالطهاره من الخبث - مثلا - فرد من أفراد الصلاه، قائمه بالمصلحه المقصوده منها الداعيه إلى الأمر بها على نحو قيام

الصلاه مع الطهاره واقعا، و خارجه عنها بعنوان كونها مأمورا بها، فيكون ورود دليل الإجزاء حينئذ على طبق القاعدة، إذ الإجزاء لا يدور مدار الإتيان بالمأمور به، بل يحصل بتحصيل الغرض مطلقا، كما مرّ التنبيه عليه في مطاوى كلماتنا المتقدمه.

هذه جمله الوجوه المتصوّره في المقام.

لكن لا يخفى: أنه لا يمكن المصير إلى ثانيها، لقيام الضروره على ثبوت تكليف في حقّ الجاهل في تلك الحال، و ليس حينئذ كالبهائم لم يطلب منه شيء أصلا.

و أما البواقي فكلّ منها ممكن و يجوز حمل الخطاب عليه لو انحصر وجه الجميع فيه، و لا يبادر معه إلى طرح دليل الإجزاء جدّاً.

و أمّا مع عدم انحصار وجه الجمع في واحد- و فرض اجتماع الجمع، معنى إمكان حمل المورد على أي منها- فالأول أظهر من غير الأخير، لبعد أن يحدث قيام الأماره أو الأصل مصلحه في نفس العمل و إن كان ممكنا.

و هل هو أظهر من الأخير- أيضا-، أو الأظهر الأخير أو أنّهما متساويان؟

أظهر الاحتمالات أوسطها لسلامته عن جميع الأمور المخالفه للأصل بخلاف الأول.

نعم قد يشكل إمكان الوجه الأخير في حدّ نفسه، نظرا إلى أنه إذا فرض كون العمل الناقص من أفراد الفعل المأمور به- و صدقه عليه كصدقه على سائر أفراد و كونه مشتملا على المصلحه الحاصله بغيره من الأفراد- فلا بدّ أن يكون مشمولا للأمر كسائر الأفراد إذا لم يكن هناك مانع من شموله له، و لا يعرف مانع في محلّ الفرض، فيبطل الوجه المذكور.

و يمكن دفعه بإبداء المانع منه في المقام، و توضيحه:

أن المفروض فردية ذلك العمل الناقص للفعل المأمور به و مساواته لسائر الأفراد بملاحظه حال الجهل لا مطلقا، فحينئذ لو فرض ورود الأمر به لا بدّ أن يكون موضوعه متقيدا بالجهل، بأن يقال: أيها الجاهل بالنجاسه أو بكون الجلد من الميته صلّ مع النجاسه أو مع جلد الميته، و من المعلوم أنه بمجرد ذلك الخطاب يصير عالما فيخرج عن موضوع الخطاب فيكون عبثا.

و هذا هو الوجه فيما حقّقنا في محلّه من عدم إمكان الأمر بالناقص في صورته نسيان المكلف لبعض الأجزاء و الشرائط، و لو أخذ موضوع الخطاب مطلقا فهو ليس خطاب هذا الشخص، فلزوم العبث مانع من الأمر مع قيام المقتضى له.

هذا لو أريد وروده بخطاب مستقلّ بالنسبه إلى الجاهل.

و أمّا لو أريد دخوله في الأمر المطلق المتعلّق بسائر الأفراد- أيضا- فيلزم منه استعمال الطلب في المعنيين التعييني و التخيري:

أما التعيينى فهو بالنسبه إلى غير الجاهل لفرض إرادته منه و أنّ المتعين فى حقه إنّما هو العمل الكامل.

و أما التخييرى فهو بالنسبه إلى الجاهل، حيث إنّّه مخير حينئذ بين العمل الناقص و التامّ، إذ المفروض عدم تعين الناقص فى حقه، بل غايه الأمر مساواته له.

و أيضا ذلك الخطاب مطلق و هو مع إطلاقه ليس خطابا للجاهل و مع تقيده بالجهل ليس خطابا للعالم، فلا يمكن دخول كليهما فيه، بل لا بدّ من إطلاقه حتّى يكون مختصّا بالعالم، أو من تقيده حتّى يكون مختصّا بالجاهل.

و بالجملة: الأمر بشىء حال الجهل به إنّما يصحّ و يجوز فيما لم يكن الجهل مأخوذا فى موضوعه كما فى جميع الخطابات الواقعيه، و أمّا معه فلا.

لا يقال: إنّ الأوامر الظاهريه كلّها من هذا القبيل، فإنّ المأخوذ فى

ص: ٢٠٥

موضوعها إنّما هو الجهل.

لأنّنا نقول: أخذ الجهل فى موضوعها مسلّم لكن متعلّق تلك الأوامر ليس نفس المجهول أو الناقص منه، بل إنّما هو تطبيق العمل فى الظاهر على طبق الأصول و الطرق و الأمارات فلا تصلح هى موردا للنقض على ما نحن فيه.

هذا، لكن الإنصاف- و الذى يقتضيه التأمل- أنّ العبث المذكور إنّما يلزم على تقدير توجيه الخطاب على نحو الخصوصيه إلى شخص خاصّ، إذ هو حينئذ يوجب له العلم بأنّ معه نجاسه، أو بأنّ الجلد الذى معه من الميته- مثلا-.

و أمّا توجيهه على نحو العموم بأن يقال: الجاهل بالنجاسه أو بكون الجلد من الميته يصلّى و لو كان معه النجاسه واقعا، أو كان الجلد الذى معه من الميته كذلك، فإنّ ذلك لا يوجب له العلم المذكور.

و قياسه بتكليف الناسى على نحو العموم باطل، فإنّ الناسى حال النسيان غير ملتفت إلى كونه ناسيا، فهو غير ملتفت إلى دخوله تحت عنوان ذلك الخطاب العامّ، فلا يجدى ذلك فى حقه، لعدم صلاحيته لتحريكه نحو العمل الناقص، فيكون عبثا، لانحصار فائده الخطاب فيه، فلا يمكن توجيه الخطاب إليه بوجه.

هذا بخلاف الجاهل، فإنّه ملتفت إلى دخوله تحت العنوان العامّ، فيفيد فى حقه الخطاب العامّ، فيجوز.

نعم لو فرض كونه جاهلا بالجهل المركّب قاطعا للخلاف فهو كالناسى.

و الذى يقتضيه النظر بطلان قياس خطاب الجاهل على نحو الخصوصيه بخطاب الناسى كذلك- أيضا-، فإنّ العلم بالنجاسه على تقديره- أيضا- لا يلزم من خطابه بعنوان الجاهل، إذ الجهل معناه عدم العلم، و هو لا يلزم وجود المجهول فى الواقع، بل إنّما يلزم من الأمر بالصلاه مع النجاسه، لكن لا يجب أن يكون صورته الخطاب على هذا الوجه، بل يمكن أن يكون على الوجه الذى

مرّ في الخطاب على الوجه العام، بأن يقال: أيها الجاهل بالنجاسة صلّ في حاله الجهل بها.

ثمّ إنّه قد اختلج بالبال وجه سادس لعلّه أولى من الوجوه المتقدّمة: وهو أنّه بعد ملاحظه إطلاق الخطاب الواقعي بالنسبه إلى حال الجهل، وإطلاق دليل الشرطيه [بالنسبه] إلى تلك الحال، وملاحظه كون العمل الناقص مجزيا بمقتضى دليل الإجزاء يستكشف صدور خطاب عامّ بالنسبه إلى العمل الناقص - أيضا-، إذ لا محيص عن ذلك بعد إحراز تلك المقدمات الثلاث مع عدم المانع من الأمر، لما مرّ من بطلان ما قد يتوهم كونه مانعا.

هذا خلاصه الكلام في المقام الأوّل.

و أمّا المقام الثانی: فالمتصوّر من وجوه الجمع فيه أربعة من الوجوه الستة المتقدّمة بإسقاط الثالث والرابع منها

، لعدم تصوّرهما في مثل ما إذا ثبت عدم وجوب السوره فانكشف وجوبها، إذ لا- معنى لأن يقال: إنّ المراد من دليل جزئيه السوره أعتمّ منها و من عدمها الثابت بالأصول و الطرق الشرعيه، أو أنّ المراد أنّ الجزء للصلاه ليس نفس السوره، بل إحراز عدمها بالأصول و الطرق الشرعيه.

نعم إذا أدت الأصول و الأمارات إلى جزئيه أو إلى شرطيه، فانكشف أنّ الشرط و الجزء واقعا غير ذلك الذي أدت هي إليه، فيتصوّر فيه ذانك الوجهان أيضا.

ثمّ إنّه لا- يمكن المصير في المقام إلى أوّل الوجوه المتقدّمة، لاستلزامه للدور هنا كما لا يخفى، فإنّ العلم الموجود هنا على ذلك الوجه إنّما هو العلم بنفس الحكم- و هو وجوب السوره-، و من المعلوم أنّه لا- يحصل إلا- من نفس الخطاب المتضمن لوجوب السوره.

هذا بخلاف المقام الأوّل، فإنّ متعلقه هناك إنّما هو الموضوع الخارجى،

لا الحكم، فيختلف فيه طرق التوقّف، فلا يلزم فيه الدور، فعلى هذا لو انحصر وجه الجمع فيه هنا لا بدّ من طرح دليل الإجزاء.

نعم يمكن في صورته انحصار وجه الجمع فيه أن يقال: إنّما نستكشف - حينئذ- صدور خطاب آخر متضمّن لوجوب السوره في الجملة غير الخطاب الذي علمناه، فيكون ذلك الخطاب موضوعا لهذا، فيكون هذا لمجرد تخصيص وجوب السوره بصوره العلم بذلك الخطاب، و يكون دليل إثبات نفس الوجوب في الجملة هو ذلك الخطاب، فافهم.

و لا يمكن المصير هنا أيضا إلى ثانى الوجوه المتقدّمة، لجريان معذور الدور فيه بالتقرير المذكور.

اللهم إلا أن يدفع بالتوجيه المذكور عند انحصار وجه الجمع، لكنّه لا ينفع بعد قيام الضروره على ثبوت التكليف في حقّ الجاهل

بالحكم.

و أمّا الوجه الثالث و الرابع: فيمكن المصير إلى كلّ واحد منهما فيما إذا لم تقم الطرق أو الأصول على عدم جزئيه شىء أو شرطيه، لما قد عرفت من عدم تصوّرهما فيه، بل قامت على تشخيص الجزء أو الشرط الواقعيين.

و أمّا الخامس: فقد عرفت بطلانه في المقام الأوّل فلا يجرى في المقام- أيضا-.

و أمّا السادس: فهو ممكن في هذا المقام- أيضا- بل لعلّه أجود من غيره ممّا له سبيل إلى المقام.

هذا كلّ على تقدير انكشاف الخلاف بطريق القطع، و أمّا انكشافه ظنا فسيأتى الكلام فيه(1).

الثالث

: قد مرّ أنّ مقتضى القاعده لزوم الإعادة في الوقت و القضاء في

١- و ذلك في التنبيه الثالث الآتى.

ص: ٢٠٨

خارجه إذا انكشف مخالفه المأتى [به]- على طبق الأصول و الطرق الظنيّه الشرعيه- ظنّا كلزومهما عند انكشاف المخالفه المذكوره قطعا، فعلى هذا فإذا ورد دليل على أجزاء المأتى به على الوجه المذكور بعد انكشاف الخلاف ظنّا فيأتى فيه الإشكال المتقدم في صورته وروده على تقدير انكشاف الخلاف قطعا، فلا بدّ من الجمع.

و مجمل الكلام فيه: أنّ الكلام فيه- أيضا- كما تقدّم بعينه سواء في صورته الجهل بالموضوع أو الحكم، و المختار من وجوه الجمع هنا- أيضا- المختار منها ثمّه، فلا نزيل الكلام بإعادة ما تقدّم و الله أعلم، و الصلاه و السلام على محمّد و آله الطاهرين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين من الأوّلين و الآخرين إلى يوم الدين.

زياده مرتبطه بالإشكال المتقدم: اعلم أنّ الوجوه المحتمله للجمع بين دليل الإجزاء و غيره من أدلّه الواقع أو الطرق إنّما تجرى فيما لم يكن دليل الإجزاء هي قاعده العسر و الحرج، و أمّا فيما إذا كان هي تلك القاعده فيتعيّن الأخذ بخصوص أحد تلك الوجوه المتقدمه، و هو تخصيص دليل الواقع فيما إذا لم يكن ذلك حصل بقاعده(1) العسر و الحرج، و أمّا إذا كان هي- بأن يفرض تعبير إعادة العباده مثلا أو قضائها بعد انكشاف الخلاف- فلا، بل يتعيّن واحد منها، و هو تخصيص دليل الواقع، ضروره حكومتها على جميع أدلّه التكاليف الواقعيه، و كونها مخصّصه لها بغير موردها، مع ثبوت المقتضى لتلك التكاليف في موارد- أيضا-، فإنّ تعبيرت الإعادة حينئذ فهي حاكمه على الأمر الأوّل الواقعي و مخصّصه له، أو القضاء(2) فعلى الأمر به من قوله: «اقض ما فات»(3) و مخصّصه له.

٢- أى: أو تعسر القضاء فهي حاكمه على الأمر به ...

٣- الوسائل: ٥- ٣٥٩- ٣٦٠- كتاب الصلاة- باب: ٦ من أبواب قضاء الصلوات.

ص: ٢٠٩

و كيف كان فيتعين حينئذ التخصيص، و لا يصار إلى غيره من سائر الوجوه المتقدمه.

و الله يهدى إلى سواء الطريق.

ص: ٢١٠

[فى مقدمه الواجب]

اشاره

أصل:

اختلفوا فى وجوب مقدمه الواجب على أقوال يأتى تفصيلها، و قبل الخوض فى المقام لا بد من تقديم أمور:

الأول

: أن المسأله هذه أهى من المسائل الأصوليه أو الفقيهيه أو اللغويه أو من المبادئ الأحكاميه؟ وجوه مختلفه منشؤها اختلاف الاعترافات الصالحه لوقوعها محلا للبحث، إذ المسأله باعتبار وقوع السؤال فيها عن إدراك العقل الرّبط بين وجوب شىء و بين وجوب مقدمته، و الملازمه بينهما و عدمه (١)، تدخل فى المسائل الأصوليه العقليه، كسائر المسائل المبحوث فيها عن الملازمات و الاستلزامات العقليه، كمسأله الأمر بالشىء و مسأله اجتماع الأمر و النهى و غيرهما (٢)، فإنّ المسأله الأصوليه لا تختصّ بما كان البحث فيها عن حجّيه أحد الأدلّه المعروفه التى منها العقل، بل تعمّ ما كان البحث فيها صغروياً راجعاً إلى وجود الدليل، كالمسائل المذكوره و غيرها كما فى مسأله الحسن و القبح، و كما فى مسأله الملازمه بين حكم العقل و الشرع أيضاً، لعموم تعريف علم الأصول، حيث إنهم عزّوه بالعلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّه الفرعيه، فإنّ حاصل معناه أنّه العلم بما يكون طريقاً لاستنباط الحكم الشرعى الفرعى مع كونه ممهّداً له، و مقتضى ذلك أنّ المسأله الأصوليه ما يكون المطلوب و النتيجة

١- تذكير الضمير باعتبار رجوعه على إدراك العقل.

٢- فى الأصل: و غيرها ...

ص: ٢١١

فيها من طرق استنباط الحكم الفرعى و من مقدماته الممهّده له، فتعمّ كلّ ما كان المطلوب فيها من مقدماته، و لا ريب أنّ إحراز

ذات الدليل أيضا من المقدمات، ضروره أنّ العلم بحجّيه العقل لا يكفى فى استنباط حكم الضدّ الموسّع - مثلا- إلّا بعد العلم بأنّه يحكم بالمالزمه بين الأمر بالشىء و بين النهى عن ضده و عدمه (١)، و كذلك أنّ العلم بحجّيه الخير - مثلا- لا يكفى فى استنباط حكم الكثر الملاقى للنجس أو القليل الملاقى له ما لم يعلم بوجود قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كتر لم ينجسه شىء» (٢).

هذا مضافا إلى أنّ المسائل الأصوليه العقلية المختلف فيها إنّما يقع البحث فيها عن وجود حكم العقل لا عن حجّيته، إذ لا خلاف لأحد فيها بعد إحراز الصغرى إلّا عن بعض الأخباريين، و هو بمكان من الضعف لا يلتفت إليه لكونه مصادمه للضروره، و شبهه فى مقابله البديهه.

و الحاصل: أنّ المسائل الأصوليه العقلية- الدائره بين الأعلام الواقعه محالّ للنقض و الإبرام- لا يرجع الكلام فيها إلّا إلى الصغرى إلّا- أنّ البحث فى بعضها إنّما يقع عن حكم العقل المستقلّ، و فى بعضها عن حكمه التبعى، كما فى المقام و فى أكثر المسائل المشار إليها.

و بالجملة: كلّما يقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى الفرعى من حيث

١- تذكير الضمير باعتبار رجوعه على العلم.

٢- الكافى: ٣- ٢- كتاب الطهاره- باب: الماء الذى لا ينجسه شىء. ح: ١ و ٢. و الاستبصار: ١- ٦- كتاب الطهاره- أبواب المياه و أحكامها- باب مقدار الماء الذى لا ينجسه شىء. ح: ١ و ٢. و صدر الحديث فى المصدرين هكذا: [إذا كان الماء قدر.].، و كذا فى الوسائل: ١- ١١٧- ١١٨- كتاب الطهاره- أبواب الماء المطلق- باب: ٩ عدم نجاسه الكثر... ح: ١ و ٢ و ٥ و ٦.

ص: ٢١٢

كونه طريقا إليه فهو من المسائل الأصوليه (١)، و يقابلها الفرعيه، و هى ما لم تكن واقعته فى طريق الاستنباط بمعنى أنّ المطلوب فيها ليس ما يكون من مقدمات استنباط الحكم الفرعى، بل نفس الحكم الفرعى، بحيث لا يتوقّف العمل بعده على استنباط حكم آخر، بل يترتب عليه العمل بلا واسطه استنباط حكم آخر، و لذا تعرّف بما يتعلّق بكيفيه العمل بلا واسطه. فمن هنا أتضح الفرق بين المسأله الأصوليه و الفرعيه.

و خلاصه الفرق: أنّ الأولى عبارته عن المسأله الممهده لاستنباط طريق استنباط الحكم الفرعى بحيث يكون النتيجة و المطلوب فيها من مقدمات استنباط الحكم الفرعى، لا نفس الحكم الفرعى، فلذا لا تتعلّق بكيفيه العمل بلا واسطه، بل إنّما تتعلّق بها بعد استنباط حكم آخر، و الثانیه عبارته عن المسأله الممهده لاستنباط نفس الحكم الفرعى الذى يتعلّق بالعمل بلا واسطه استنباط حكم آخر.

لا- يقال: مسأله وجوب الصّلاه- مثلا- أو الصوم أو الحج أو الزّكاه من المسائل الفرعيه قطعاً، و مع ذلك لا تتعلّق بكيفيه العمل

١- إن قلت: هذا يقتضى أنّه لو وقع البحث عن وجود الكتاب أو السنّه أو الإجماع [الكلمه غير واضحه و أثبتناها استظهارا. فافهم.] فيكون المسأله أصوليه. قلنا: نعم، لكنّه لا يقع البحث عنها صغرى لسهوله طريق إحرازها فيها- و هو الحسّ - بخلاف الأمور العقلية، فإنّ طريق إثبات صغرياتها أيضا إنّما ينتهى إلى البراهين العقلية [هنا كلمه غير مقروءه فى الأصل، و الظاهر أنّها لا تخلّ بالمعنى.] و المقدمات النظرية، و هذا هو الوجه فى تعرّضه للبحث فيها صغرى دون المسأله المدوّنه. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢١٣

بها بعد استنباط تلك الموضوعات الشرعيّه- و هى الصلاه و ما بعدها- من الأدلّه الشرعيّه، فإذن لا فرق بينها و بين مسأله مقدّمه الواجب و مسأله الأمر بالشىء.

لأنّنا نقول: الّذى نفيناه فى الفرعيه و أثبتناه فى الأصوليه من الواسطه إنّما هو الاحتياج إلى استنباط حكم آخر لا مطلق الاستنباط، و لا ريب أنّ المحتاج إليه فى المسائل المذكوره ليس استنباط حكم آخر، بل إنّما هو استنباط موضوع الحكم الفرعى المستنبط، بخلاف مسأله الأمر بالشىء - مثلا- فإنّها- مضافا إلى حاجتها إلى ذلك- محتاجه فى تعلّقها بعمل المكلف إلى استنباط حكم آخر، و هو وجوب المأمور به المضيق مثلا.

و كيف كان فالمسأله بالاعتبار المذكور داخله فى المسائل الأصوليه العقلية، و باعتبار وقوع السؤال فيها عن لوازم الوجوب و أحكامه إذا قصد به توضيح معرفه الوجوب- الّذى هو أحد الأحكام المبحوث عن حقيقتها فى المبادئ الأحكاميه- تدخل فى المبادئ الأحكاميه، فإنّ الغرض فيها لما كان معرفه الحكم و الحاكم و المحكوم عليه و به و أقسام الحكم من التكليفى و الوضعى بأقسامهما، و قد يتوقّف معرفه بعض الأقسام على معرفه بعض لوازمه و أحكامه، فلذا قد يقع البحث فيها عن لوازم بعض تلك الأقسام و أحكامه نظرا إلى توضيح الحال فى الملزوم، و لا ريب أنّ وجوب المقدّمه من لوازم وجوب ذيه و من أحكامه فهو من أحكام الوجوب الّذى هو أحد الأقسام المقصود معرفتها ثمّه من الأحكام، و لأجل ذلك ذكر بعض المسأله فى المبادئ الأحكاميه.

و باعتبار وقوع السؤال فيها عن وجوب المقدّمه التى هى من فعل المكلف تدخل فى المسائل الفرعيه.

و باعتبار وقوعه عن دلالة الأمر عليه لفظا تدخل فى المبادئ اللغويه.

فإذا عرفت ذلك فهل النزاع فى المقام إنّما هو بالاعتبار الأوّل، أو الثانى،

ص: ٢١٤

أو بأحد الأخيرين (١)؟.

الظاهر أنّه إنّما هو بأحد الأوّلين، لا الثالث و ان كان يوهمه ظاهر قولهم:

(مقدمه الواجب واجبه، أو ما لا- يتم الواجب إلّا- به واجب، أو لا-؟) إلّا أنّ التأمل التام في كلامهم و أدلتهم يقضى بأن مرادهم إنّما هو إثبات الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذبيها، لا إثبات وجوب المقدمه ابتداء.

هذا، مضافا إلى أنّه لو كان الغرض ذلك فلا ريب أنّه لا سبيل إلى إثبات ذلك إلّا للعقل لعدم ما يدلّ عليه من الكتاب و السنّه أو الإجماع، فيتوقّف ثبوته على حكم العقل بالملازمه، فحينئذ لو كان النزاع هنا مع قطع النظر عن حكم العقل بالملازمه فهو كما ترى، و إن كان معه فالبحت عنه يغنى عن البحث في وجوب المقدمه.

و لا الرابع، ضروره عدم اختصاص النزاع بالواجبات التي يكون الدال عليها الأوامر اللفظيه و إن كان يوهمه ذكر بعضهم تلك المسأله في مباحث الأوامر كصاحب المعالم، لكنه يدفعه أنّه- قدّس سرّه- لمّا لم يذكر في كتابه المبادئ الأحكاميه و لا الأدلّه العقليه، و كانت مباحث الأوامر أنسب حينئذ لأن تذكر فيها هذه، حيث إنّ الغالب من الواجبات ما يثبت باللفظ، فذكرها في طيّها لذلك كذكره مسألتي الأمر بالشيء و اجتماع الأمر و النهي، و أمّا غيره ممن تأخّر عنه من

١- اعلم أنّ مرجع البحث في الأخيرين كليهما إلى وجه واحد، و هو ثبوت الملازمه عقلا بين وجوب شيء و وجوب مقدمته، و النزاع فيهما إنّما هو في ذلك، إلّا أنّ كون المقام من المبادئ الأحكاميه أو الأصوليه العقليه يدور مدار الغرض من البحث، فإن كان الغرض توضيح حال الحكم الوجوبى فيدخل في المبادئ الأحكاميه لتمهيدته حينئذ لمعرفه بعض أقسام الحكم، فهو متمهّد لمعرفه الحكم في الجملة، و إن كان الغرض التوصل به إلى معرفه الحكم الفرعى- و هو وجوب المقدمه- فيدخل في المسائل الأصوليه لصدقها عليه، لكونه ممهّدا لاستنباط الحكم الشرعى الفرعى. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢١٥

الذين ذكروها في مباحث الأوامر مع تعرّضهم للدلاله العقليه فهو إنّما لمجرّد التبعية له- قدّس سرّه-.

هذا، مضافا إلى أنّه لم يستدلّ أحد من المثبتين على وجوب المقدمه بظهور الأمر فيه لفظا و إن وقع إنكار الدلالات الثلاث في كلام بعض المنكرين، لكنّه بعد ظهور المراد لا بدّ من حمله على شدّه النكير.

و كيف كان فالظاهر- بل المقطوع به- أنّ النزاع في ثبوت الملازمه عقلا- بين وجوب شيء و بين وجوب مقدمته، فتكون المسأله عقليه.

و حينئذ إنّ تعلق الغرض بتوضيح الحكم الوجوبى بذكر بعض لوازمه فيناسب ذكرها في المبادئ الأحكاميه، و إلّا ففي الأدلّه العقليه كما فعله بعضهم، فتكون من المسائل الأصوليه العقليه.

و من هنا ظهر ضعف ما يظهر من سلطان المدقّقين(١)- قدّس سرّه- من كون النزاع في المقام لغويّا، حيث قال- في ردّ استدلال المانعين من وجوب المقدمه، بأنّه لو كان الأمر مقتضيا له لامتنع التصريح بنفيه(٢)-:

(أقول: فيه نظر، إذ صحّحه التصريح بعدم وجوب المقدمه لا ينافى ظهور وجوبها عند عدم التصريح، إذ يجوز التصريح بخلاف ما

هو الظاهر، كما في القرائن الصّارفة في المجازات عن المعاني الحقيقيه، إذ الخصم لا- يدعى إلا ظهور وجوب المقدمه عند إيجاب ذى المقدمه مع عدم دليل و قرينه، إلا أن يدعى عدم الفرق بين التصريح و عدمه، و هو في مرتبه المدعى، فتأمل). انتهى كلامه رفع مقامه.

و توضيح الضعف: أن مراد المستدلّ بالامتناع و الجواز إنّما هو الامتناع

- ١- راجع حاشيته [قده]- على المعالم- المطبوعه في ذيل شرح معالم الدين للمولى محمد صالح المازندراني [ره]: ٢٨٢.
- ٢- معالم الدين: ٦١.

ص: ٢١٦

و الجواز العقليّان بمعنى الحسن و القبح، يعنى أنّه لو كان الأمر مقتضيا عقلا لوجوب المقدمه- بمعنى ثبوت الملازمه بينه و بين وجوب ذيهما- لقبح التصريح بخلافه، و ليس مراده نفى الظهور اللفظى حتى يتّجه عليه ما أورده- قدّس سرّه- بل المراد نفى الملازمه عقلا، فيتّجه الاستدلال، و ينقلب الإشكال فافهم.

و كيف كان فالتأمّل المنصف يجد الاستدلال المذكور كالصريح- بل صريحا(١)- فى كون المدعى نفى الملازمه عقلا و أنّ النزاع فيها.

نعم على تقدير القول بعدم الملازمه (٢) يمكن عقد بحث آخر فى دلاله الأمر لفظا على وجوب المقدمه إذا كان المثبت لوجوب ذيهما الأمر اللفظى، و أمّا على تقدير ثبوت الملازمه فلا فائده فى البحث عن الدلاله اللفظيه أصلا.

ثمّ إنّ قد ظهر مما حقّقنا اندفاع ما قد يتوهم من كون المسأله فرعيه، نظرا إلى كون المطلوب و النتيجة فيها نفس الحكم الشرعى الفرعى، و هو وجوب المقدمه لا- العقليه، حيث إنّ لا- بدّ فيها أن يكون المطلوب عباره عن الدليل العقلى، و هو الحكم العقلى الذى ينتقل منه إلى الحكم الشرعى، فتخرج المسأله عن الأدله العقليه.

توضيح الاندفاع: أنّ المطلوب فى المقام- كما عرفت- ليس وجوب

- ١- فى الأصل: [بل الصريح.].، و ما أثبتناه هو الصحيح.
- ٢- إذ حينئذ يمكن تحقّق الوجوب فى الخارج على وجهين: أحدهما- ما يراد معه وجوب المقدمه أيضا. و ثانيهما- ما لا تعرّض معه لذلك، فيكون الحال فى المقام كما فى المفاهيم، حيث إنّ لا ريب أنّه لا ملازمه عقلا بين تعليق وجود شىء على وجود أمر و بين انتفاء الشىء الأوّل بانتفاء الثانى، بل التعليق فى الخارج يقع على وجهين: أحدهما ما يقصد به الانتفاء عند الانتفاء، و الآخر ما لا تعرّض له لذلك. و كيف كان فالبحث اللفظى إنّما هو بعد الفراغ عن إمكان وقوع الشىء المبحوث عنه على كلا الوجهين فى محلّ البحث، و إلا فيلغى. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢١٧

المقدّمه و ان كان يترتب عليه ذلك، بل إنّما هو مجرد الملازمه عقلا بين وجوب شىء و بين وجوب مقدّمته.

و بعبارة أخرى: إنّ النزاع فى أنّ العقل يستقلّ بالملازمه بينهما، و يجزم بها، أو لا؟ و لا ريب أن الحكم بالملازمه حكم عقلى ينتقل منه إلى الحكم الشرعى، و هو وجوب المقدّمه فبتعدّد الحكم فدخلت المسأله فى الأدلّه العقلية. هذا لا إشكال فيه.

و إنّما الإشكال كلّ فى أنّهم بعد ما عرّفوا الدليل العقلى بما أشرنا إليه- أى الحكم العقلى الذى ينتقل منه إلى الحكم الشرعى- قسّموا حكم العقل إلى المستقلّ و غير المستقلّ، و جعلوا مسأله الحسن و القبح من الأوّل، و الالتزامات من الثانى، بل بعضهم لمّا رأى ذكر بعض الأصول العمليه فى الأدلّه العقلية، و رأى أنّ مفادها ليس إلاّ- الحكم الظاهرى زاد(1) قسما ثالثا، فقال: حكم العقل: إمّا ظاهرى، و إمّا واقعى، و الثانى: إمّا أن يستقلّ به العقل، و إمّا أن يحتاج إلى أمر آخر كخطاب من الشارع.

بيان الإشكال: أنا لا نرى حكم العقل فى هذه الموارد من جهه الاستقلال الا كحكمه فى مسأله الحسن و القبح.

توضيحه: أن فى الموارد و الأمثله المذكوره للعقل المستقلّ أمورا ثلاثه:

الصغرى: و هو قولك- مشيرا إلى الفعل الخاصّ:- هذا مقدّمه للواجب.

و الكبرى: و هى قولك: كل (2) مقدّمه للواجب واجبه شرعا.

و النتيجة: و هى أنّ هذا الفعل واجب شرعا، و لا ريب أنه لا مدخل للعقل أصلا فى بعض تلك الأمور كأوّل، ضروره أنّ كون شىء مقدّمه للواجب حسى، فلا سبيل للعقل إلى إحراز صفه التوقّف و المقدّميه، و أمّا وجوب ذى المقدّمه- الذى

١- فى الأصل: [فزاد]، و الصحيح ما أثبتناه.

٢- أى يلزم من وجوب كلّ واجب وجوب كلّ ما هو مقدّمه له. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢١٨

هو الواجب- فكذلك أيضا، بمعنى أنّه لا مدخل له فيه أيضا، فإنّ وجوبه حكم شرعى موظّف من الشارع، و الحكم له مستقلاّ فى بعضها كالثانى، حيث إنّ الحاكم بالملازمه بين وجوب الشىء و بين وجوب كلّ ما [هو] مقدّمه له هو العقل لا غير، و لا مريه أنّ حكمه بها لا يتوقّف على وجود واجب فى الخارج شرعى أو غيره، بل هو مستقلّ فيه و لو فرض امتناع حصول واجب و صدور خطاب من الشارع فى الخارج.

و أمّا الثالث- أعنى النتيجة- فلا ريب أنّ الحاكم به إنّما هو الحاكم بوجوب ذى المقدّمه، فإنّك بعد إحراز كون الفعل الخاصّ مقدّمه لواجب، و بعد الالتفات إلى حكم العقل بالملازمه بين إيجاب شىء و بين إيجاب مقدّمته- سواء كان الأمر هو الشارع أو غيره- تستنتج من هاتين المقدّمتين أنّ هذا الفعل واجب من قبل من أوجب ذى المقدّمه، فإذا فرض كونه هو الشارع فيكون الحاكم فى النتيجة هو الشارع، أو غيره فهو، و كيف كان، فوجوب المقدّمه إنّما هو من قبل من أوجب ذاهما، فإن كان وجوبه شرعيا فيكون وجوبها كذلك، أو غيره فغيره، و لا- ريب أنّ الحاكم بوجوب ذى المقدّمه- فى محطّ النظر و محلّ البحث- هو

الشارع لا غير، فتكون النتيجة- و هي وجوب الفعل الخاصّ - شرعيه أيضا، غايه الأمر أنّ استفادته تبعيه، فإن شئت سمّه بالوجوب الشرعي التبعي، و أما تسميته بالعقلي التبعي فلا وجه لها، فإنه و إن كان تبعيا إلاّ أنّه شرعي - كما عرفت - لا عقلي، فيكون الحال في الأمر الثالث نظير الحال في الأوّل من جهه عدم مدخل للعقل في حكمه أصلا.

و الحاصل: أنّ الحكم في الموارد الثلاثة كلها: إما شرعي مستقلّ، أو تبعي (1)، و إما عقلي مستقلّ، و أمّا التبعي منه فقد عرفت انتفاءه.

1- في الأصل: [التبعي]، و الصحيح ما أثبتناه في المتن.

ص: ٢١٩

هذا توضيح الإشكال في مقدّمه الواجب، و مثله الكلام في سائر الاستلزامات و المفاهيم أيضا بناء على أن لا يكون التلازم فيها لفظيا- أي لا يكون بينا بالمعنى الأخصّ - إذ عليه فحكم العقل بانتفاء الحكم المعلق على شىء عند انتفاء ذلك الشىء حكم عقلي مستقلّ لا يحتاج إلى خطاب من الشارع، فظهر بطلان تقسيم حكم العقل إلى غير المستقلّ.

و يتلوه في الضعف تقسيمه إلى الواقعي و الظاهري.

و توضيحه: أن في موارد الأصول العمليه كالبراءه مثلا أيضا أموراً ثلاثه:

الصغرى: و هي أنّ هذا الشىء مشكوك الحكم.

و الكبرى: و هي أنّ كلّ مشكوك الحكم يقبح العقاب عليه، و أنه يلزم من كونه مشكوكا فيه كونه مباحا من قبل المكلف- بالكسر-.

و النتيجة: و هي أن هذا الشىء يقبح العقاب عليه، و أنه مباح من قبل المكلف.

و لا- ريب أنه لا- مدخل للعقل في الأوّل أصلا، فإنه إنما يحرز بالوجدان لا غير. و أما الثانى فلا ريب أنّ الحكم المبنى من قبل العقل هو الملازمه و قبح العقاب، و لا ريب أنّ الملازمه أمر واقعي جدا، و أن العقاب قبيح واقعا قطعا.

و كيف كان فذلك حكم عقلي مستقلّ واقعي، و أما كونه مباحا فليس من حكم العقل فى شىء أصلا، و إن كان مدرکه العقل، بل هو حكم شرعيّ ظاهريّ يكشف عنه العقل، فما يكون ظاهريا ليس بعقليّ، و ما يكون عقليا لم يكن ظاهريا، كما أنّه لم يكن تبعيا.

و الحاصل: أنّ المبنى هو حكم العقل واقعي مستقلّ، فإنّ إجراء البراءه فى موارد جريانها إنّما هو لحكم العقل القطعيّ بقبح العقاب من دون تمام الحجّه، بل تسميته حكما أيضا لا يخلو عن مسامحه إلاّ أن يعمّم الحكم إلى مطلق الإثبات و النفي، و كذا فى الاحتياط فى موارد جريانه، فإنه أيضا لحكم العقل

المستقلّ بلزوم دفع الضرر المحتمل.

و أمّا أصالة الإباحة: فالمراد بها الإباحة الواقعيّة الشرعيّة - كما يظهر من بعض أدلّه النافين - فإنّ محلّ النزاع ثمّة في الأشياء المشتمله على المنفعة الخاليه عن المفسده، فيبحث عن أنّ العقل هل يحكم بالإباحة من قبل الشارع واقعا و يدركه، أو لا؟ فإدراك العقل واقعي و كذا مدركه.

و من وجوه النافين وجود الحكم الشرعي على خلاف الإباحة في بعض أفراد محلّ النزاع، فمعه لا يستقلّ العقل بذلك الحكم.

هذا، و يمكن الذبّ عن الإشكال الأوّل - المتوجّه إلى تقسيم حكم العقل إلى الغير المستقلّ -: بأنّ الظاهر أنه ليس المراد تقسيم حكم العقل نفسه - أي مدركه بالفتح - كما هو الظاهر من لفظ الحكم، بل المراد تقسيم استنباط العقل للحكم، و أنه تسامح في العبارة، إذ لا- ريب أنّ طريق الاستنباط في حكم العقل قد يكون بتمامه - صغرى و كبرى - عقليا، و قد يكون ملفّقا منه و من الشرعي بحيث لو لا ثبوت الصغرى أو الكبرى من الشرعي لم يكن العقل مدركا لما يدركه مع فرض الثبوت.

أو يقال: إنّ المراد تقسيم الحكم نفسه، لكن باعتبار الاستنباط، و هذا هو الأجود الذي ينبغي أن يحمل عليه كلماتهم.

و عن الإشكال الثاني - المتوجّه إلى تقسيم بعضهم إياه إلى الظاهري -:

بأن المراد تقسيم حكم العقل باعتبار ما ينتقل منه إليه من الحكم الشرعي.

فافهم.

الثاني: ينبغي التعرّض لمفردات كلامهم الواقع محلا للخلاف في المقام - و هو قولهم: مقدمه الواجب واجبه أو لا؟ - كي يرتفع الإجمال، و يتّضح الحال في مقالهم من جهه معرفه محلّ الخلاف

إشاره

الثاني (١): ينبغي التعرّض لمفردات كلامهم الواقع محلا للخلاف في المقام - و هو قولهم: مقدمه الواجب واجبه أو لا؟ - كي يرتفع الإجمال، و يتّضح الحال في مقالهم من جهه معرفه محلّ الخلاف

، فنقول:

١- أي [الأمر الثاني] على ما في هامش المخطوطه.

المقدّمه لغه: هي ما قدّم أمام شىء، والمراد بها فى المقام إنما هو ما يتوقّف عليه فعل الواجب، والنسبه بينهما هي العموم المطلق، إذ ما يتوقّف عليه الفعل له تقدّم طبعى على حصول الفعل، وهو نوع من التقدّم، فيكون من أفراد المقدّمه لغه.

ثمّ المقدّمه- أى ما يتوقّف عليه حصول الواجب- تنقسم إلى داخلى و خارجى:

و الأوّل: منحصر فى الأجزاء، و ينطبق عليها بحيث لا يتعدّهاها.

و الثانى: إلى السبب، و الشرط، و المعدّ، و فقد المانع.

و هذه الأقسام كلها- حتى المقدّمات الداخليه- مشتركه فى كونها دخيله فى وجود ذى المقدّمه، و فى أنّها يلزم من عدم كلّ منها عدمه.

ثم السبب فى اللغه: ما يمكن التّوصل به إلى غرض، و منه سمى الحبل سببا.

و فى اصطلاح أهل العلم عرّفوه: بما يلزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم. و الظاهر أنّ ذلك من النقل من العامّ إلى الخاصّ، لأنّ السبب الاصطلاحى أيضا نوع منه و فرد له، لأنّه مما يمكن التّوصل به إلى غرض هو المسبّب.

ثمّ إنّ قولهم: (و يلزم من عدمه العدم) يحتمل أن يكون جنسا لجميع أقسام المقدّمه- كما أشرنا إليه- بحمل الموصوله على الأعمّ من الأمر الوجودى مع حمل العدم أيضا على الأعمّ مما يقابل الوجود، ليشمل عدم العدم الذى هو الملازم للوجود أو عينه، ليشمل عدم المانع، فيكون قولهم: (ما يلزم من وجوده الوجود) فصلا مخرجا لغير السبب من الشرط، إذ لا يلزم من وجوده الوجود، و المانع أيضا كذلك، فإنه يلزم من وجوده العدم و لا يلزم من عدمه الوجود.

لكن هذا خلاف ما هو المتعارف فى الحدود من تقديم الجنس و تأخير الفصل عنه، و إن كان يحتمل أن يكون العكس هنا لنكته، و يحتمل أن يكون

ص: ٢٢٢

نظرهم فى الجزء الأوّل إلى إخراج الشرط و فى الثانى إلى إخراج المانع فقط لكن لا يخفى عدم الحاجه إلى القيد الثانى فى إخراج شىء من المقدّمات الغير السببيه من الشرط و غيره، بل يكفى فى إخراجها الجزء الأوّل من الحدّ.

أما الشرط: فواضح و ان كان واقعا جزءا أخيرا للعلّه التامه، لأنّ كلمه (من) فى الحدّ للنشوء، و مقتضاها حينئذ كون السبب ما يكون منشأ لحصول المسبّب، بحيث يستند الأمر- الذى هو حصول المسبّب- إليه، و الشرط فى الفرض المذكور ليس كذلك، فإنّ التأثير ليس مستندا إليه و ان كان تحقّقه فى الخارج متوقّفا عليه، بل إنّما هو مستند إلى المجموع منه و من المقتضى أو خصوص المقتضى، كما هو الحقّ، و ستأتى البيّنه عليه.

و أما المانع: فإن جعل نفسه من المقدّمات تسامحا- كما فعله بعضهم- فواضح خروجه، إذ لا يلزم من وجوده الوجود، بل يلزم

العدم، و ان جعل عدمه منها نظرا إلى الواقع فكذلك، إذ لا يلزم من وجوده الوجود و إن كان متوقفا عليه، و لو فرض كونه جزءا أخيرا للعلّة التامة بتقريب ما مرّ في الشرط.

و كيف كان، فظاهر التعريف أنّ السبب مرادف للعلّة التامة، كما هو كذلك عند أهل المعقول، لكن الظاهر- بل المقطوع به- مخالفته لها عند أهل المنقول، كما يظهر من تقسيمهم السبب إلى المجامع للمانع و الخالي عنه- و لذا زاد بعضهم في حدّه قيد (لذاته) لإدخال القسم الأوّل و هو المجامع للمانع- و من احتجاج السيد (١)- قدس سرّه- الآتى على وجوب السبب بأنّه مع وجود السبب لا بدّ من وجود المسبّب إلاّ أن يمنع مانع، فلو كان المراد بالسبب العلة التامة لناقض الأشياء المذكوره ما قبلها.

و أيضا من أقوال المسأله القول بوجوب المقدمه مطلقا، و القول بوجوب

١- لاحظ الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٨٥.

ص: ٢٢٣

السبب دون غيره، و كلاهما متفقان على وجوب السبب، بل ادّعى بعضهم خروجه عن محلّ النزاع و جعله في غيره.

و لا ريب أنّ المراد بالوجوب في المقام ليس الوجوب العقلي أي اللابديّه و التوقّف، إذ لا يعقل بعد إحراز كون شىء مقدّمه لشىء الخلاف في وجوبه العقلي، فإنّه راجع إلى الخلاف في مقدّميته لذلك الشىء، فيخالف الفرض، بل المراد به الوجوب الشرعى التكليفى.

ولا- ريب أنّه لا يعقل التكليف بغير المقدور محضا، أو ما يكون مركبا منه و من المقدور، فإنّه أيضا غير مقدور، و لا ريب أنّ كثيرا من أجزاء العلة التامة من الأمور الاضطراريه الخارجه عن قدره المكلف كحياته و قدرته و صحته و غير ذلك من الأمور الاضطراريه المتوقّف عليها فعل الواجب، فلو كان السبب في المقام عباره عن العلة التامة [لم] يعقل (١) القول بوجوبه، لأنّ وجوب المركب عين وجوب أجزائه، لأنّها عينه و إن كانت تغايره (٢) اعتبارا، فإنّها إن لم تجب باعتبار كونها مقدّمه لتحصيل الكلّ فتجب باعتبار كونها علة لا- محاله، و المفروض خروج بعض الأجزاء عن القدره، فيمتنع التكليف به عقلا، فتبيّن مخالفته للعلّة.

و ظهر من ذلك: أنّ محلّ النزاع في مقدّمه الواجب إنّما هو فيما يكون من الأفعال الاختياريه للمكلف المتوقّف عليها فعل الواجب لا- مطلق المقدّمه، و أنّ المراد بلفظ المقدّمه أو ما يتوقّف عليه الواجب- الواقعين في عنوان النزاع اللذين هما المقسم لأقسام المقدّمه- ذلك لا الأعمّ.

فإن شئت توضيح الحال فراجع (٣) موارد إطلاق السبب و مواضع تحديده،

١- فى الأصل: فلا يعقل ..

٢- فى الأصل: تغايرها ..

فإنهم عرّفوه فى مواضع:

منها: مبحث الحكم الوضعى من مباحث المبادئ الأحكاميه، حيث إنهم عرّفوه بما ذكر، و جعلوا منه أسباب الأحكام الشرعيه، كالوقت لوجوب الواجب الموقّت به، و كالندور، و العهود، و الأيمان لوجوب ما التزم به و غير ذلك.

و منها: مبحث تداخل الأسباب فإنهم أيضا أطلقوه على أسباب الحكم الشرعى.

و منها: ما نحن فيه كما عرفت.

و لا ريب أنّ أسباب الحكم فى الموضوعين الأولين كأسباب الموضوع كما فى المقام ليس شىء منها علّه تامّه للحكم الشرعى، بل يتوقّف على فقد المانع لا- محاله كتوقّف وجوب الصلاه فى الوقت مثلا على عدم الإغماء أو الجنون أو المرض البالغ حدّ العجز- مثلا- و هكذا فى غيره من أمثله الأحكام الشرعيه المعلقه على الأسباب.

و بالجملة: معنى السبب فى جميع تلك المواضع واحد جدّاً فإنّ معناه المفهوم الأعمّ الشامل لكلّ من سببى الحكم و الموضوع، و التعريف المتقدم لا يختصّ بأحدهما و ان كان قد اختصّ سبب الحكم بتعريف آخر، فعرّفوه بالوصف الظاهر المنضبط الذى دلّ الدليل على كونه سببا للحكم و مقتضيا له أو معرّفا على اختلاف التعيين، نظرا إلى الخلاف فى أنّ أسباب الشرع مقتضيات أو معرّفات.

نعم، الفرق بين السبب المتنازع فيه فى المقام و بينه فى المبادئ الأحكاميه و مسأله تداخل الأسباب كما أومى إليه من وجهين:

أحدهما- أنّ المراد به فى المقام إنّما هو سبب الموضوعات المتعلقة بها الحكم

الشرعى و هو الوجوب، و فى ذينك المقامين إنّما هو سبب الحكم الشرعى (١). فإن شئت قلت: المراد به فى المقام ما يكون سببا لتحقق الواجب و حصوله فى الخارج، و فى ذينك الموضوعين ما يكون سببا لثبوت الوجوب و توجيهه نحو المكلف.

و ثانيهما- أنّه لا خلاف فى كون السبب فى المقام مقتضيا لوجود المسبّب بخلافه فى ذينك الموضوعين، حيث إنه اختلف فى كون أسباب الأحكام الشرعيه مقتضيات، فذهب بعضهم إلى أنّها معرّفات، فتكون مقتضيه بالنظر إلى ظاهر الأدلّه الشرعيه الداله على سببيتها.

فإذا علم عدم ترادف السبب عندهم للعلّه التامه و خروج فقد المانع عنه، فهل المراد به المركّب من الشرط و المقتضى- و هو ما ينشأ منه الأثر و يستند إليه- أو خصوص المقتضى مطلقا، أو مقيدا بكونه مجامعا للشرط بأن يكون نفس القيد- و هو الشرط-

الظاهر- من تقسيم بعضهم السبب إلى المجامع للشرط و المفارق له، و من القول بالتفصيل بين السبب و الشرط بوجوب الأوّل دون الثاني- أنّ المراد به خصوص المقتضى، لا المركّب منه و من الشرط:

أمّا دلالة الأوّل- و هو تقسيم السبب إلى المجامع للشرط و إلى المفارق له- فواضح(٢).

و أمّا الثاني(٣) فلأنه لو كان الشرط جزء منه لما بقى معنى لذلك التفصيل

١- اعلم أنّ النسبه بين سبب الحكم و سبب الموضوع إنّما هي العموم من وجه لصدق الأوّل في مثل الدلوک و نحوه دون الثاني، و صدق الثاني في مقدّمات الواجب المطلق دون الأوّل، و اجتماعهما في صيغه العقود و الإيقاعات، إذ لا ريب أنّ الصيغه سبب لتحقق موضوع العقد و الإيقاع في الخارج و سبب توجه الأحكام الشرعيّه نحو المكلف من وجوب الوفاء و غيره من الأحكام. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- في الأصل: .. فواضح.

٣- و هو القول بالتفصيل بين السبب و الشرط.

ص: ٢٢٦

أصلاً، إذ لا يعقل وجوب المركّب مع عدم وجوب جزء منه، بل وجوبه مستلزم لوجوب جميع الأجزاء لأنها إمّا عينه أو مقدّمات له، فلو لم نقل بوجوبها من باب المقدّمه فلا بدّ من القول بوجوبها باعتبار كونها عين المركّب، فلا يمكن نسبه مثل ذلك إلى من دون السيّد (قدّس سرّه)، فكيف به (قدّس سرّه)؟! و مقابلتهم السبب بالشرط أيضا مشعره(١) بما ذكرنا، و إن كان يحتمل أن يكون التقابل اعتباريّا من حيث الكليه و الجزئيه.

و يدلّ عليه أيضا إطلاقهم السبب على أسباب الحكم، كالوقت للصلاه بالنسبه إلى وجوبها، إذ لا ريب في اشتراط البلوغ و العقل و غيره من الشروط أيضا، فقد أطلق السبب على المقتضى فقط.

لا يقال: إن المراد بالسبب في باب تداخل الأسباب إنّما هو المركّب من المقتضى و الشرط، بل و من عدم المانع أيضا، إلا من جهة اجتماع السبب مع مثله، فإن كان محلّ النزاع ثمّه في الأسباب التي لم يكن لها مانع من التأثير في مسبباتها إلا تعدّدها، فاختلف في أنّ كلّاً من تلك الأسباب حينئذ بالنظر إلى ظاهر أدلتها هل يؤثر في مسبب مستقلّ، و يترتب عليه حكم كذلك، كما في صورته الاتّحاد، أو لا؟.

لأننا نقول: القدر المعلوم ثمّه أنّ مفروض البحث في السبب إنّما هو حال كونه مجامعا للشرط و فقد المانع من غير جهة التعدّد.

و أمّا استعمال لفظ السبب في المركّب من المقتضى و غيره فغير معلوم و لا مظنون، فلا شهاده لما ذكر على ذلك.

نعم يحتمل ذلك في كلام السيّد- قدّس سرّه- حيث احتجّ على إطلاق

الواجب بالنسبه إلى السبب: بأنه محال أن يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب، إذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب، إلا أن يمنع مانع (١).

إلى آخر ما ذكره- قدس سره- فإنه لو كان مراده- قدس سره- من السبب المقتضى وحده لما تم ما ادعاه من المحال أصلا، لجواز فقد [بعض] من الشروط، بل وقوعه كثيرا غايه الكثره.

لكن غايه ما يستفاد من ذلك اعتبار الشرط، أما اعتباره على نحو الجزئيه و إطلاق لفظه على المجموع فلا، لإمكان اعتباره على نحو التقييد فيكون المراد به على هذا التقدير المقتضى وحده إلا أنه مقيد بكونه مجامعا للشرط.

و الظاهر أن مراده (قدس سره) بالمانع أيضا هو المانع الخارق للعادة، لا مطلق الموانع كما فهم بعض المحققين من المتأخرين (٢) أيضا، إذ لو كان المراد هو الثانى لاستهجن أخذ المدعى الامتناع و الاحتجاج عليه بما يتخلف كثيرا عن المسبب، لأن الموانع المتعارفه كثيره لا تحصى، فلا بد من حمل الامتناع فى كلامه على العادى، و حمل المانع على الخارق للعادة، ليتمجه الاستدلال، فيكون المراد بقوله:

(لا بد من وجود المسبب) أنه لا بد من وجوده عادة.

و من هنا يظهر أنه- قدس سره- أراد بالسبب ما اعتبر فيه عدم الموانع العاديه أيضا.

لكن ما قدّمنا من تقسيمهم السبب إلى المجامع للشرط و المفارق له، و إلى المجامع للمانع و الخالى عنه يكفى فى نفى اعتبار الشرط و عدم المانع فى السبب مطلقا عندهم و إن علم اعتبارهما فى كلام السيد، لكنّه بملاحظه ذلك محمول على التجوّز أو التقييد فى معنى السبب، فيلزمه المجاز أيضا على بعض الوجوه.

١- لاحظ المصدر السابق.

٢- و هو صاحب هدايه المسترشدين: ٢٠٠.

اما دلالة التقسيمين المذكورين على نفى اعتبارهما مطلقا فواضح، لأنهما لو كانا معتبرين بأحد الوجهين لكان السبب منحصرا فى المجامع لهما، فلا يصحّ تقسيمه إلى الخالى عنهما، لأنه من تقسيم الشئ إلى نفسه و إلى غيره المباين له، و هو كما ترى.

فظهر من ذلك أنّ المراد بالسبب فى مصطلح أهل المنقول هو المقتضى لا غير و ان كان لا يساعد عليه التعريف المتقدم: أما بدون زياده قيد (لذاته) فواضح، حيث إنّ منطبق على العله التامه، و أمّا معه فلعدم انطباقه على المقتضى المقرون بعدم الشرط،

فإنَّ المراد بقيد (لذاته) هو كون المقتضى محلياً و نفسه، و هذا يصدق على ذلك، و إنما لا يصدق على المقرون بالمانع، و لا على المقتضى المقارن لمثله مع كون كل منهما جامعا للشرط و فاقدًا للمانع عدا جهه الاجتماع، لأنَّ (1) كلاً منهما سبب قطعاً، و لا يصدق عليه حدّه، فأنه لا يلزم حينئذ من وجود كل واحد منهما الوجود و إن صدق الخلوّ مع نفيه. اللهم إلا أن يتعسف بجعل السبب حينئذ أحد الأمرين لا خصوص كل واحد منهما أو المجموع، فتأمل، و لا على السبب الذي يخلفه سبب آخر، فإنه لا يلزم من عدمه العدم. اللهم إلا أن يقال: بأنَّ السبب حينئذ أحد الأمرين.

و قد يورد عليه بوجه أخرى:

منها- النقض بالجزء الأخير من العلّة التامّة فإنّه يلزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم، فلم يطرد الحدّ، لكنّه بمعزل عن التحقيق، لأنَّ الجزء الأخير إن كان هو المقتضى فهو ليس خارجاً عن السبب، و إن كان شرطاً أو فقد المانع فقد عرفت خروجهما بكلمه (من) لكونها نشويّه، ضروره أنّ الشرط و عدم المانع ليسا منشأين لوجود بحيث يقال: هذا من ذاك، بل من المقتضى، فإنه الذي يقال

١- في الأصل: فإنّ ..

ص: ٢٢٩

فيه ذلك.

و كيف كان، فالمتّجه من الإشكال ما ذكره، أما غيره فهو بالإعراض عنه حرى، فيكفى الاقتصار على ذلك الذي سمعت حذرا من الإطناب المملّ.

ثمّ الأولى أن يعرّف: بما يستند إليه المسبّب و الأثر على تقدير حصوله و إن لم يحصر المسبّب بعد- أعنى ما يكون منشأ له على تقدير حصوله في الخارج، بحيث يقال: هذا من ذاك- فيشمل جميع أقسام السبب. فلاحظ و تدبّر. هذا تمام الكلام في السبب.

و أمّا الشرط: فهو في اللغة التعليق، و في الاصطلاح: ما يتوقّف عليه عليه تأثير المؤثر، و من لوازمه أنه يلزم من عدمه عدم المشروط، لكنه لا يلزم من وجوده وجوده.

و الفرق بينه و بين الجزء واضح- مع اشتراكهما في الصفات من التوقّف، و من لزوم العدم بعدمهما، و عدم لزوم الوجود بوجودهما- فإنّ الشرط خارج عن المشروط، و الجزء داخل فيه.

ثمّ الشرط قد يكون شرطاً في اقتضاء التأثير، و قد يكون شرطاً في فعليته، و الأوّل معتبر في الفاعل، و هو المؤثر، و الثاني في القابل، و هو محل التأثير.

و أيضاً الشرط كالسبب ينقسم إلى شرط الحكم، و شرط الموضوع:

كالطهاره من الحيض و النفاس، حيث إنّها شرط في وجوب الصلاه و جوازها، و يلزم من عدمها نقيض الوجوب و الجواز، و هو الحرمه.

و قد يكون الشىء مصداقا للأميرين كالطهاره من الحدث أكبره و أصغره، حيث إنّهُ شرط في صحّه الصلاه و تحقّقها على نحو المطلوبه في الخارج، و شرط في جواز الدخول فيها أيضا بحيث يحرم الدخول فيها بدونها، بل و كذلك الطهاره من الحيض و النفاس أيضا، فإنّهما أيضا من شروط الصحّه.

ص: ٢٣٠

و كيف كان، فالظاهر أنّ النسبه بين الأمرين هي العموم من وجه كما في السبب، فتدبّر. و محلّ النزاع في المقام إنّما هو شرط الموضوع.

و أمّا المانع: فهو من المنع، و هو في اللغه - كما في القاموس - ضدّ الإعطاء، فالمانع ضدّ المعطى.

و في اصطلاح أهل العلم (١): ما يلزم من وجوده العدم، و لا أثر لعدمه في الوجود، و إن كان مما يتوقّف عليه الوجود.

و كيف كان، فهو ينقسم: إلى مانع السبب، و مانع الحكم، و الأوّل إلى مانع سبب الموضوع، و مانع سبب الحكم:

و عرّفوا مانع الحكم: بما اشتمل على حكمه تقتضى نقيض الحكم مع بقاء السبب و حكمته، و ذلك كالأبوه المانعه من القصاص لاشتمالها على كون الوالد سببا لوجود الولد، و ذلك يقتضى نفي القصاص، لثلا يصير الولد سببا لعدمه مع ثبوت القتل الذي هو السبب في القصاص، و بقاء حكمته التي هي الحياه المشار إليها في قوله عز من قائل: وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ (٢).

و قد يعرف أيضا بأنه الوصف الوجودي الظاهر المنضبط الذي يخلّ وجوده بحكم السبب مع وجوده و بقاء حكمته.

و عرّفوا القسم الثاني من مانع السبب - و هو مانع سبب الحكم -: بأنه ما يشتمل على حكمه تخلّ بحكمه السبب حتى تفضى إلى زوال السبب، و ذلك كالدين المانع من وجوب الخمس في المكاسب لاقتضائه زوال السبب في وجوبه، و هو وجود الفضل - أعنى ما يزيد على المئونه - و زوال حكمته التي هي مواساه أهل البيت عليهم السلام بما لا يعود على المالك بالمفسده، لوقوعه في

١- بل في العرف العام أيضا، بل لا يبعد كونه كذلك لغه أيضا. لمحرّره عفا الله عنه.

٢- البقره: ١٧٩.

ص: ٢٣١

الفضل، و إغناؤهم بذلك عن أوساخ الناس، إذ لا فضل مع الدين ليواسى به.

و مثله اللعان المانع من توارث الزوجين، لاقتضائه زوال سبب التوارث المذموم هو الزوجية، و زوال الحكمه فى الميراث التى هى تمام المواصله، و كذا منعه من التوارث بين الوالد و ولده إذا كان اللعان فى نفى الولد.

و قد يعرف: بأنه الوصف الوجودى الظاهر المنضبط المستلزم لحكمه تقتضى نقيض حكمه السبب حتى تزيله.

و كيف كان، فمحلّ الكلام فى المقام إنّما هو مانع سبب الموضوع، و أما غيره فيقع الكلام فيه فى المبادئ الأحكاميه. و هو- أى مانع سبب الموضوع- أمر وجودى يخلّ وجوده بفعليته تأثير السبب فى إيجاد الموضوع مع وجود السبب، و بقاء حكم الموضوع، و بقاء حكمه ذلك الحكم، و ذلك كنجاسه محلّ الوضوء أو الغسل، و كردّ المالك فى البيع الفضولى بناء على كون الإجازة كاشفه لا ناقله.

و أما المعدّ: فهو من الإعداد، و هو: لغه- التهيؤ، فهو فيها بمعنى المهيتى- بالكسر- و فى الاصطلاح عرفوه- بما يلزم من مجموع وجوده و عدمه الوجود.

و أما الجزء فواضح، و هو قد يكون جزء للسبب، و قد يكون جزء للمسبب الذى هو الواجب فيما نحن فيه.

و قد يقال: بخروج الثانى عن محلّ النزاع فى المقام معللاً بأنّ الأمر المتعلّق بالمركب- الذى هو الواجب- متضمّن للأمر بالنسبه إلى كلّ جزء.

و يتّجه عليه: أنّ الطلب المتعلّق بالكلّ طلب بسيط، و ليس له جزء أصلاً- لا خارجاً و لا ذهنياً- حتى ينحلّ إلى أوامر متعدّده، و هذا الطلب البسيط إنّما تعلق بالكلّ- الذى هو عبارته عن تمام الأجزاء- فله تعلق بكلّ جزء.

و بعبارته أخرى فارسية: اين طلب بسيط روى همه أجزاء رفته است كه هر گوشه از او تعلق بجزئى گرفته است نه آنكه منحل ميشود بطلبات عديده [كه] هو يك متعلق بجزئى بأشدّ زيرا كه انحلال فرع تركب عقلى است و شكى

ص: ٢٣٢

نست در بساطت طلب مذکور و نه آنكه تعلق دارد بهر يك مستقلاً بطور لا بشرط كه هر يك از أجزاء مطلوب بأشدّ لا بشرط زيرا كه لا بشرطيت در أجزاء خارجيه معنا ندارد بجهت اينكه معنای لا بشرط اينست كه صدق داشته بأشدّ با انضمام شرط نیز، و شكى نیست كه خلّ صدق ندارد مثلاً بر خلّ ممزوج به أنگين، بمعنى اينكه صدق بر مجموع كند.

و بالجملة: معنى اللابشرط أن يكون المركب من ذلك الشىء و غيره أيضاً من مصاديق ذلك الشىء، كما يقال- للحيوان المركب مع أحد الفصول المنوعه له:- إنه حيوان.

و بعبارته أخرى: إنه لا بدّ فى الأمر اللابشرط من صدقه على المجتمع منه مع الشرط أو عدم الشرط، بأن يكون المركب منه و من كلّ منهما من مصاديقه التى يصحّ حملها عليها، و هذا لا يصحّ فى الأجزاء الخارجيه لعدم [صدق] الجزء على الكلّ فى المركبات الخارجيه.

هذا، مضافا إلى أن كل جزء من الأجزاء- في الواجبات المتنازع في مقدماتها- إنما يكون مطلوباً بشرط الانضمام إلى سائر الأجزاء.

و كيف كان، فظهر بطلان التعليل بتضمّن الأمر بالكلّ للأمر بالجزء، لما عرفت من عدم تركبه أصلاً و مطلقاً. نعم، التركب ثابت في متعلقه، لكنه لا يصير منشأً لذلك.

و التحقيق: أن للأجزاء اعتبارين:

أحدهما- أنها عين الكلّ الواجب، لأنه ليس إلا تلك الأجزاء.

ثانيهما- أنها مقدّمه لحصول الكلّ، نظراً إلى كونه ملحوظاً بلحاظ الوحده، كأن يلاحظ الصلاه- التي هي مركبه من التكبير و القراءة و الركوع و السجود إلى آخر الأجزاء- أمراً واحداً، فيكون أجزاؤها مقدّمه لحصولها.

ص: ٢٣٣

لا- ريب في وجوبها على الأوّل، فإنّ الطلب المتعلّق بالكلّ- كما عرفت- إنما يتعلّق بجميع الأجزاء، و يأخذ كل طرف منه شيئاً منها.

و أما على الثاني فهي قابله لوقوعها محلاً للبحث، فإنّها بهذا الاعتبار من أفراد محلّ النزاع- أعني مقدّمه الواجب- لكنّ الأوّل لما لم يكن منفكاً عنها- فإنه ليس مجرد الاعتبار، بل وصف واقعي للأجزاء- فالوجوب ثابت من هذه الجهة، فتنتفي ثمره النزاع في وجوبها على الثاني، فيلغى (١) البحث عن وجوبها.

و كيف كان فكلمّا اتحدت المقدّمه مع ذبيها في الوجود فهي لا تليق بالبحث عن وجوبها، لما مرّ، و ما نحن فيه منها.

و من هنا يظهر انتفاء الثمره في الخلاف في أجزاء السبب من حيث إنها أجزاء السبب: أما على القول بعدم وجوب السبب، فيلزم عدم وجوبها بالأولى، و أمّا على وجوبه فيلزم وجوبها من الاعتبار المذكور، و هو اعتبار كونها عين السبب.

ثمّ المراد بالأجزاء أعمّ من الأجزاء المادّيه بحيث تشتمل الهيئه أيضاً.

و مرادنا بقولنا: الكلّ عين تمام الأجزاء جميع أجزائه من المادّيه و الهيئه، و إلاّ- فواضح أنّ الكلّ- مطلقاً- ليس عين أجزائها المادّيه كيف كان، بل الهيئه من الأجزاء أيضاً في المركّبات الخارجيه، ضروره أنّ السرير ليس عباره عن أجزائه مطلقاً حتى مع تفرّقها و انهدام هيئتها السريريه، بل هو هي مع الهيئه المخصوص.

نعم، هو عين الأجزاء المادّيه في المركّبات العقليّه، فإنّ الإنسان- مثلاً- عين الحيوان و الناطق من دون مدخله للهيئه المخصوصه للإنسان، فافهم.

إيقاظ: قد حصر بعض المحقّقين (٢) المقدّمه في السبب و الشرط، و قد

١- الأنسب للسياق: فيلغو ..

٢- وهو المحقق القمى [ره] فى القوانين: ١- ١٠٠.

ص: ٢٣٤

عرفت انقسامها إلى الجزء و عدم المانع و المعد أيضا، فبطل ما ذكره من الحصر.

نعم يمكن أن يقال: المعد ليس قسما مابينا للسبب و الشرط، بل قد يكون من الأول، و قد يكون من الثانى، فلا يبطل الحصر من جهته، لكنه يبقى الإشكال بالنسبه إلى الجزء و الشرط لعدم تمشى ذلك فيهما.

و يمكن دفعه: بأن الظاهر بل المقطوع به أنه- قدس سره- أراد بالشرط الأعم منه و من الجزء و عدم المانع.

لكن يتجه عليه أن ذلك جرى على خلاف الاصطلاح فإنهم يقابلون الشرط بالجزء و عدم المانع، و يقسمون المقدمه إليه و إليهما أيضا. فتأمل (١).

١- وجه التأويل: منع اختصاص إطلاق الشرط بما يقابل غير السبب من الجزء و عدم المانع فى الاصطلاح بل يمكن دعوى اشتراكه فيه بين ما ذكر و بين الأعم الشامل لجميعها. نعم، ظهور ما ذكرته عن الإطلاق لا يقدر المنصف على إنكاره، فافهم. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٢٣٥

[فى المقدمات العقلية و العاديه و الشرعيه]

ثم إنهم قسموا المقدمه أيضا إلى عقلية و عاديه و شرعية، و مرادهم بالشرعية ما يكون جاعلها الشارع، بمعنى أنه لا يتوقف عليها الواجب عقلا و لا عاده.

و بعبارة أخرى: أنه لا ربط و لا ملازمه بينها و بين ذبيها بالنظر إلى العقل و العاده إلا أن الشارع قد جعل الملازمه و الربط بينهما، لكن على هذا لا يحسن تقابلها بالعقلية و العاديه كما لا يخفى، إذ قضيه ذلك أن يكون التقسيم باعتبار جعل التوقف، و لا ريب أن العقل و العاده ليس شىء منهما جاعلا للتوقف.

أقول: هذا مضافا إلى عدم استقامه الكلام فى الشرعية أيضا، لما حققنا فى محلّه: أن الأحكام الوضعيه مما لا يقبل الجعل، بل إنما هى أمور واقعیه قد كشف عنها المطلع عليها، فمرجع اشتراط الصلاه بالطهاره إلى أن الشارع قد كشف عن توقف وجود الصلاه بحسب الواقع على الطهاره.

لا الجعل، فالشرعية ما يكون الحاكم بمقدمته الشارع، و العقلية ما يكون الحاكم فيها العقل، و كذلك العاديه ما يكون الحاكم فيها العاده.

العاديه ما يكون الحاكم فيها العاده.

قلنا: فلا يصحّ مقابله العقليه للشرعيه، إذ حينئذ تكون الثانيه قسما من الأولى.

بيان ذلك: أنّ المقدمات الشرعيه لا تكون مقدمات للواجبات المتوقّفه عليها إلا إذا كان الشارع قد اعتبر تلك الواجبات على وجه لا-تحصل هي على ذلك الوجه إلا بهاتييك المقدمات، و إلا فلا تكون مقدمات، ولا ريب أنّ العقل مع ذلك الاعتبار قاض بالتوقّف و المقدميه.

ص: ٢٣٦

و إن قيل: إنّ التقسيم باعتبار الإدراك، بمعنى أنّ المدرك للتوقّف إن كان هو العقل فالمقدمه عقليه، و إن كان هو الشارع فهي شرعيه، فلا تدخل الشرعيه في العقليه، ضروره أنه لا سبيل للعقل إلى إدراك التوقّف فيها و كشفه عن مقدميتها، و إنّما الكاشف عنها هو الشارع لا غير.

قلنا: فلا يصحّ حينئذ مقابله العاديه للعقليه و الشرعيه لعدم تمسّي الاعتبار المذكور فيها، ضروره أنّ العاده ليست مدرکه للتوقّف، بل إنّما هي من القيود المأخوذه في موصوفها، بمعنى أنّها من قيود التوقّف الثابت في المقدمات العاديه لا من الكواشف عنه.

و بعبارة ثالثه: فارسيه: مقدمه عاديه آنست که هر گاه قطع نظر شود از عادت توقّف و ربطی بین او و بین ذی المقدمه نباشد اصلا، پس مقدمیت او بملاحظه عادت خواهد بود، پس بنا بر این عادت از اعتبارات مقدمه عادیه خواهد بود که واقع مقدمیتش نسبت بملاحظه او است نه آنکه در واقع صفت مقدمیت را از برای و ثابت باشد و عاده از کواشف این وصف باشد همچنانکه در عقليه و شرعيه است (١).

هذا، و كيف كان، فلم يكن التقسيم المذكور باعتبار جامع بين الأقسام، فالأجود إيراد التقسيم على هذا الوجه:

المقدمه: إما يتوقّف عليها ذوها في نفس الأمر مع قطع النظر عن ملاحظه شيء آخر، أو يكون توقّفه عليها بملاحظه شيء، الثانيه هي العاديه كما عرفت.

١- اما در عقليه واضح است و اما در شرعيه پس بجهت اين است که شارع ايجاد وصف توقّف در مقدمه نمی کند بلکه چیزی که از اوست اعتبار تقيّد مطلوبش میباشد بمقدمات شرعيه و بدليل دال بر اين اعتبار کشف از ثبوت توقّف مطلوبش بر اين مقدمات مينمايد که با قطع نظر از اين دليل توقّف در واقع ثابت است. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٣٧

و الأولى أيضا: إما أن يكون العقل مدرکا لمقدميتها مع قطع النظر عن بيان الشارع، أو لا، بل يكون المدرك و الكاشف عنها هو الشارع لا غير، فالأولى منهما عقليه، و ثانيتهما شرعيه.

و مرجع هذا التقسيم إلى اثنين: أولهما باعتبار ثبوت التوقف في الواقع و عدمه، و ثانيهما باعتبار الإدراك و الكشف، و لا بد من ذلك، و إلا لا يستقيم لو اقتصر على واحد كما عرفت.

ص: ٢٣٨

[في مقدمه الوجود و الوجوب و الصحة و العلم]

و قد ينقسم المقدمه: إلى مقدمه الوجوب، و مقدمه الوجود، و مقدمه الصحة، و مقدمه العلم:

و المراد بمقدمه الوجود هو مقدمه وجود الفعل المقابل للوجوب و الصحة و العلم، و إلا فالكلّ مقدمات الوجود بالمعنى الأعم كما لا يخفى، و النسبه بينها و بين مقدمه الصحة هي العموم المطلق كما لا يخفى، لأنّ كلّ ما هو مقدمه الوجود مقدمه للصحة لا محاله، و لا عكس كليا، لصدق مقدمه الصحة بدون مقدمه الوجود في بعض الموارد، كما في غير الأركان المتوقف عليها صدق أسماء العبادات في العبادات على القول بوضعها للأعم، و كما في شروط الصحة في المعاملات كإجازة المالك في البيع الفضولي و نحوه من شروط الصحة.

نعم، على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيحة فلا يتصور الانفكاك بينهما حينئذ في العبادات، بل يتساويان في الصدق حينئذ بالنسبه إلى العبادات فينحصر مورد انفكاكهما في المعاملات، لكن على القول بوضعها للأعم كما لا يخفى.

ثمّ إنه لا- إشكال في خروج المقدمه الوجوبيه عن محلّ النزاع في المقام كما يشهد تحريرهم له بمقدمه الواجب، ضروره أنّ الواجب إنّما هو عنوان للأفعال المتّصفه بالوجوب، فلا صدق له على الوجوب أصلا.

هذا، مضافا إلى أنه لم يقع الخلاف من أحد في عدم وجوب مقدمه الوجوب، كما أنه لا إشكال في دخول مقدمتي الوجود و الصحة فيه، ضروره كونهما مقدمتين للواجب الواقع في عنوان الخلاف في المسأله.

ص: ٢٣٩

و أمّا المقدمه العلميه فقد يقال بخروجها عن محلّ الخلاف معللا بأنّ النزاع في وجوب المقدمه إنّما هو في وجوبها الشرعي، لا الأعم منه و العقلي، إذ الوجوب العقلي مفروغ عنه في مقدمات الواجبات الشرعيه كيف؟ و إنكاره راجع إلى نفى مقدميتها، إذ لا معنى للوجوب العقلي إلاّ للزوم الإتيان بالمقدمه في تحصيل ذبيها و كونها لا بدّ منها عند العقل، و ليس هذا إلاّ معنى المقدمه، و بعد فرض شيء مقدّمه و توقف ذلك الشيء عليها لا يعقل النزاع فيها من تلك الجبهه لأدائه إلى التناقض.

و من الواضح أنه لا يعقل الوجوب الشرعي في المقدمه العلميه، ضروره أنّ وجوب كلّ مقدمه إنّما يتبع وجوب ذبيها في الوجود و الكيفيه، و من المعلوم عدم وجوب تحصيل العلم بالمكلف به شرعا، و إنّما هو بحكم العقل و البراءه من باب الإرشاد، نظرا إلى لزوم تحصيل الأمن من تبعه العقاب بعد العلم باشتغال الذمّه بتكليف من المولى.

و أخبار الاحتياط أيضا وارده على طبق حكم العقل، فإذا لم يكن لذي المقدمه- و هو تحصيل العلم- وجوب شرعا فلا يعقل

كون مقدّمته واجبه شرعا، فلا يعقل النزاع فيها من تلك الجبهه فهى على وجوبها العقلى الذى لا نزاع فيه مطلقا حتى فى مقدّمات الواجبات الشرعيه.

فحاصل الكلام بالأخره مرجعه إلى دعوى اختصاص محلّ النزاع بمقدّمات الواجبات الشرعيه و بوجوبها الشرعى، و مقتضى ذلك خروج المقدّمه العلميه عن موضوع محلّ البحث و عدم كونها من مصاديقه.

اللهم إلا أن يلتزم بأحد الأمرين:

أحدهما- دعوى وجوب تحصيل العلم الذى هو ذو المقدّمه شرعا، نظرا إلى أخبار الاحتياط، أو إلى خصوص ما ورد فى مطاوى أخبار الاستصحاب من الأمر بتحصيل اليقين، بأن يدعى استفاده الوجوب شرعا من أحدهما أو كليهما

ص: ٢٤٠

حتى تدخل مقدّمته فى موضوع محلّ النزاع.

و ثانيهما- دعوى عموم النزاع بالنسبه إلى مقدّمات الواجبات العقليه أيضا بتقريب: أنّ النزاع إنّما هو فى أنه هل يلزم من وجوب شىء وجوب مقدمته- إن شرعا فشرعا، و إن عقلا فعقلا. تبعا لوجوب ذلك الشىء- أو لا؟

بمعنى أنه هل يجب عند العقل أن يتوجّه من الأمر بذى المقدّمه أمر آخر بالنسبه إلى المقدّمه من جهه كونها مقدمه لما أمر به، أو لا؟.

و بعبارة أخرى فارسيه:

چيزى و بين إيجاب مقدّمه أو، بمعنى اينكه بايد [با] أمر بذى المقدّمه أمر ديگرى بمقدّمه کرده باشد از روى أمرش بذى المقدّمه یا نه؟

فإذا كان وجوب ذى المقدّمه شرعيًا فيقال: إنّه هل يحكم العقل بلزوم صدور طلب آخر من الشارع بالمقدّمه من جهه أمره بذيها، أو لا-؟ و إذا كان عقليًا فيقال: إنه كما يحكم العقل بوجوب ذى المقدّمه فهل يحكم من جهته بوجوب المقدّمه أيضا- بمعنى أنه كما يلزم بذيها فهل يلزم بها أيضا من جهه إزماء بذيها- أو لا؟ و هذا ليس من معنى المقدّمه فى شىء حتى يقال: إنه لا- يقبل بوقوعه محلا- للنزاع، إذ معنى حكمه بالمقدّمه إنما هو جزمه بالتوقف من غير اعتبار إزماء منه، و معنى إيجابه المقدّمه إزماءه بإيجادها كما يلزم بتحصيل ذيها.

هذا، لكن لا يخفى بعد الأوّل عن الإنصاف، و أما الثانى فليس ببعيد كلّ البعد، لكن عليه يشكل دعوى دخول المقدّمه العلميه (١) بجميع أقسامها فى محلّ

١- المقدّمه العلميه على قسمين: أحدهما- ما عرفت. و ثانيهما- ما تكون مغايره لذيها ذاتا و اعتبارا، كما فى غسل جزء من غير

موضع الموضوع - مثلا- متصل بالجزء الأخير منه لتحصيل اليقين بغسل موضع الموضوع. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٤١

الخلافاً، إذ لا يخفى أنها قد تكون متّحدة مع ذبيها بالذات و مغايره له بالاعتبار، كما في الصلوات إلى أربع جهات، و كالجمع بين القصر و الإتمام أو الظهر و الجمعه عند إجمال المكلف به.

و لقد قدّمنا لك سابقا في الكلام في دخول المقدمات الداخليه في محلّ النزاع أو خروجها عنه: أنه إذا صارت المقدمه حالها كذلك- كما في الأجزاء، و كما في هذا القسم من المقدمه العلميه- فلا ثمره في البحث فيها، فلا تليق هي للنزاع.

و لذا ادعى بعض الأساطين كالفاضل التوني(١) خروج القسم المذكور- من المقدمه العلميه- عن محلّ الخلاف معللاً: بأنّ الإتيان بها عين الإتيان بالواجب، فلا- يعقل النزاع في وجوبها، و علل أيضا: بكون وجوب ذلك القسم منصوبا عليه في بعض الأخبار.

لكن الظاهر منه- قدس سرّه- بقرينه تعليله الثاني دعوى وجوبها الشرعي، و قد عرفت ما فيه (٢) من أنّه يتوقّف على كون وجوب ذبيها شرعيا، و قد مرّ خلافه. و أيضا لا- يخفى أنّ تعليله الثاني يخرجها عن محلّ النزاع، إذ النزاع إنّما هو في الوجوب التبعي الحاصل من الأمر بذي المقدمه، و على ما ذكره من كونه منصوبا عليه يكون وجوبها أصليا، فيدخل في الواجبات الشرعيه، و يخرج

١- الوافيه: ١٠٠-١٠١. و الطبعة الجديده: ٢٢١.

٢- و أورد عليه بذلك الإيراد السيد صدر الدين الشارح للوافيه [شرح الوافيه- مخطوط-]. على ما حكى عنه. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٤٢

عن مقدمه الواجب، إذ حينئذ هي نفس الواجب. هذا تمام الكلام في لفظ المقدمه الواقع في عنوان البحث.

و اما الواجب فتعريفه لا حاجه لنا (١) إليه، و إنّما المهمّ التعرّض لأقسامه، فنقول:

قد ينقسم الواجب إلى مطلق و مشروط و يعبر عن الثاني بالمقيّد أيضا

، و لا- ريب أنه لم يثبت اصطلاح خاصّ منهم في خصوص الواجب المطلق و المقيّد، بل الحال فيهما كسائر المطلقات و المقيدات، و لا مريه أنّ الإطلاق و التقييد أمران إضافيان. فقد يلاحظان بالنسبه إلى كلّ شيء بطريق الإيجاب الكلّي فيهما، لكن لا شبهه في عدم تحقّق مصداق لهما على هذا التقدير في الخارج: أمّا المشروط بهذا المعنى فواضح، و أمّا المطلق فكذلك أيضا، ضروره أنّه ما من واجب إلّا و هو مشروط بالشرائط العامه كالبلوغ و القدره و العقل.

و قد يلاحظان أيضا بطريق عموم المتعلق، لكن بعد إخراج الشرائط العامه، فالمطلق ما لم يقيد وجوبه بشىء سواها، و المقيد بخلافه.

و قد يلاحظان بالنسبه إلى كل مقدمه، فيكون الواجب مطلقا بالنسبه إلى بعض المقدمات و مقيدا بالنسبه إلى الأخرى، و لعل الأخير أجود.

و إلى الثانى ينظر من فسير المطلق بما يجب فى كل وقت و على كل حال فى كل وقت قدره الشارع إلا لمانع على ما يظهر منه كما لا يخفى.

١- و إن شئت إجماله فنقول: إنه ما يكون تركه منشأ لاستحقاق العقاب فى الجملة، فيشمل الواجب التخييري و الغيرى أيضا، لأن ترك الأول فى صورته اجتماعه مع ترك الفرد الآخر موجب لاستحقاقه بلا شبهه، و الثانى موجب له مطلقا، فإن تركه مستلزم لترك ذى المقدمه الموجب له. و كيف كان، فيصدق على كل واحد منهما أنه ما يكون تركه منشأ لما ذكر فى الجملة، و هذا أجود ما يعرف به الواجب. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٢٤٣

قال التفتازانى فى شرح الشرح(١): (قد فسير الواجب المطلق بما يجب فى كل وقت و على كل حال، فنوقض بالصلاه، فزيد: (فى كل وقت قدره الشارع)، فنوقض بصلاه الحائض، فزيد: (إلا بمانع). انتهى كلامه.

لكن الفاضل المذكور تبعا للعضدى حمله على الوجه الأخير، فراجع كلامهما.

ثم إن الإطلاق و التقييد من الأوصاف- القائمه بالطلب الكامن فى نفس الأمر- التى يعتبرها الأمر فى طلبه، و تسميه الواجب بالمطلق أو المقيد باعتبار اتصاف الطلب المتعلق به بأحد هذين الاعتبارين فى نفس الأمر فما لم يزل أحد هذين لم يختلف الاسم الذى سمي به الواجب بذلك الاعتبار.

فمن هنا ظهر فساد ما قد قيل: من أن الواجب المشروط يصير مطلقا عند حصول شرطه، إذ بحصوله لا يزول ذلك الاعتبار الذى حصل للطلب فى نفس الأمر، فهو الآن يصدق عليه أنه ما علق وجوبه على أمر، و ليس المشروط إلا هذا.

ثم إن الواجب هل هو حقيقه فى المطلق خاصه، أو فى الأعم منه و من المشروط؟

الحق هو الثانى، نظرا إلى أنه من المشتقات، و قد حققنا فى محلّه أنها حقيقه فيما تلبس بالمبدإ حال النسبه، و سواء كان المبدأ مطلقا أو مقيدا، و لا ريب أن وجوب الحج المقيد بقيد الاستطاعه ثابت فعلا لمن لم يستطع بعد، فيكون الحج واجبا بهذا الوجوب المقيد بذلك القيد. نعم، لا يطلق عليه الآن أنه حقيقه واجب بقول مطلق، لعدم اتصافه حينئذ بالمبدإ كذلك، فيكون مجازا كما فى سائر المشتقات المطلقه على من لم يتلبس بعد بمبادئها.

ثم إنَّ الوجوب المطلق و المشروط هل هما من أفراد المطلق و المقيّد المعروفين، بأن يكون الأول كلياً و الثاني فرداً منه، أو لا؟
الحقّ هو الثاني، لأنّ الظاهر أنّ هيئته الأمر ليست موضوعه للطلب بطريق عموم الموضوع له كما في المصادر و سائر أسماء الأجناس بل كان بطريق عموم الوضع و خصوص الموضوع له كما في المبهمات، فيكون وضعها حرفياً، فيكون معناه هي الطلبات الجزئية الموجوده في الخارج من الطالبين، غايه الأمر أنّه لم يعتبر في وضعها خصوصيه الطالبين و ان كان المعنى الموجود لا- ينفكّ عنها، فيكون معنى الطلب المطلق هي الطلبات الجزئية الحقيقيه الغير المقيّده، و معنى الطلب المشروط هي الطلبات الجزئية الحقيقيه المقيّده بقيد الاشتراط، أى الموجوده بتلك الخصوصيه، فيكون معناها حقيقه من قبيل المتباينين. نعم، هما نظير المطلق و المقيّد، حيث إنّ الأمر المطلق يفيد جزء من معنى الأمر المشروط، و هو يفيد ذلك الجزء مع خصوصيه زائده بضميمه قيد الاشتراط، فيكون إفاده الطلب المشروط بدالّين: أحدهما نفس الأمر الدالّ على نفس الطلب، و الآخر هو قيد الاشتراط، فيستفاد من مجموعهما الطلب المقيّد كما في موارد التقييد في المقيّدات.

و إذا عرفت ذلك كلّ فاعلم: أنّ النزاع في المقام- كما عرفت سابقاً- في المقدمّات الوجوديه دون الوجوبيه، لكن الكلام في أنه يعمّ جميع المقدمّات الوجوديه حتى التي يتوقّف عليها وجود الواجب المشروط و جوبه بأمر آخر مع عدم حصول ذلك الأمر المعلق عليه بعد، أو يختصّ بالتي تنجز و جوب ذبيها إمّا لعدم اشتراطه بشىء أصلاً، أو معه مع حصول ذلك الشىء المعلق عليه:

ذهب بعضهم إلى الثاني محتجّاً: بأنّه لا يعقل و جوب المقدمّه قبل و جوب

ذبيها، لأنه إنّما يجىء من جهته، و يكون تابعا له، و ما لم يحصل المتبوع يستحيل وجود التابع له، فلا يعقل النزاع في المقدمّات التي لم يجب ذوها بعد. هذا حاصل استدلاله.

و بشهاده عنوان البحث لذلك، فإنّ لفظ الواجب ظاهر في المطلق إمّا بالوضع أو الانصراف، مضافاً إلى تصريح بعضهم بتقيده بالمطلق و إن كان القيد غير محتاج إليه لكفايه ظهور لفظ الواجب في المطلق عند الإطلاق.

هذا، لكنّ الحقّ إمكان جريان النزاع في ذلك القسم أيضاً، و يتّجه على ذلك البعض أنّ المستحيل إنّما هو فعلية و جوب المقدمه قبل فعلية و جوب ذبيها و أما وجوبها على نحو و جوب ذبيها- إن مطلقاً فمطلقاً، و إن مشروطاً فمشروطاً- فلا، بل هذا هو الحقّ كما لا يخفى على المتأمل.

هذا ما في الوجه الأوّل.

و أما الثاني ففيه: أنّ الظاهر أنّ إيراد لفظ الواجب المضاف إليه لفظ المقدمّه المتنازع فيها إنّما هو لإخراج المقدمّات الوجوبيه-

كما مرّت الإشارة إليه- و أمّا تقييد بعض إياه بالمطلق ففي الاستشهاد به أيضا نظر، لاحتمال أن يراد به المطلق بالمعنى الأخير من المعانى الثلاثة، فيكون مراده أنّ النزاع فى مقدّمه الواجب المطلق، أى فى مقدّمه وجوديه للواجب لا يتوقّف وجوبه عليها، و لعلّه الظاهر.

هذا، ثمّ إنّه يرد على هذا البعض أنّ تقييده إياه بالمطلق- مع أنّه غير محتاج إليه- إن كان لإخراج المقدمات الوجوبيه فهى غير متوهمه الدخول، و إن جىء به لإخراج المقدمات الوجوديه للواجب المشروط ففيه ما عرفت من لزوم وجوبها فى محلّ النزاع.

ص: ٢٤٦

الثالث

(١)- قد ذكرنا أنّ الواجب حقيقه فى المشروط أيضا بمعنى أنّه للأعمّ منه و المطلق (٢)، لا- للأخير فقط، فاعلم أنّ صيغته الأمر أيضا بحسب الوضع حقيقه فى ذلك القدر المشترك، و هو مطلق الطلب، و كذا ما يفيد معناها من الموادّ كمادّه الوجوب و الأمر.

لكن الأمر عند الإطلاق ظاهر فى الوجوب المطلق، و لم يظهر فى ذلك مخالف عدا السيّد (٣)- قدّس سرّه- على ما يظهر من كلامه- فى بادئ الرأى- من تعليقه عدم الحكم بوجوب الشرط لورود الأمر فى الشريعة على ضربين، و لم يعلم كون الأمر الوارد المجرد عن القرينه أنّه أيهما بالنسبه إلى الشرط، فيجب التوقّف لاحتمال كونه مشروطا بالنسبه إليه. هذا حاصل استدلاله.

وجه دلالتّه على ما قلنا: أنه لو كان قائلا- بظهور الأمر فى الإطلاق لما بقى لما ذكره وجه، بل كان عليه أن يبنى و يحكم على الإطلاق عند الشكّ- فيما إذا كان الوجوب بأمر لفظى- آخذا بأصالة الإطلاق كما فعل المشهور.

لكنّ الإنصاف: ما فهمه بعض المحقّقين من المتأخّرين (٤) من عبارته- قدّس سرّه- من أنّ مراده- قدّس سرّه- إنّما هو التوقّف فى وجوب الشرط فيما إذا ثبت شرطيته و تقيّد الأمر به فى الجملة و شكّ فى أنّه قيد و شرط للوجوب أو لذات الواجب و شرط لصحّته، لا- فيما إذا كان أصل الاشتراط مشكوكا حتى يخالف المشهور، فحينئذ يوافق المشهور من جهه الحكم بالإطلاق فى تلك الصوره سواء كان الشكّ فى كون الشىء شرطاً للوجوب أو

١- أى الأمر الثالث.

٢- الأصح: منه و من المطلق ..

٣- الذريعه إلى أصول الشريعة- انتشارات دانشگاه تهران- : ٨٣- ٨٤.

٤- و هو المحقّق التقى [ره] فى هدايه المسترشدين: ١٩٦.

ص: ٢٤٧

لوجود و ذات الواجب أخذا بأصالة الإطلاق، و التوقف فى هذه الصوره المذكوره، و هى ما علم فيها أصل الاشتراط فى

الجملة، حيث أنه لا أصل لفظيا سليما عن المعارض يقتضى إطلاق الأمر حينئذ له، فان أصاله الإطلاق في هيئه الأمر و إن كانت تقتضى ذلك إلا أنها معارضة بأصاله الإطلاق في المادّه المعروضه لها، ضروره أنّ الأمر المشكوك في كونه شرطا و قيدا للهيئه أو للمادّه لو لم يكن قيدا للهيئه لزم كونه قيدا للمادّه، إذ المفروض دوران الأمر بين كونه قيدا لهذه أو لتلك، و لم يعلم كونه قيدا للمادّه، كما لم يعلم كونه قيدا للهيئه، فتجرى أصاله الإطلاق من جهه المادّه كما تجرى من جهه الهيئه، فتعارضان، و لا ترجيح لإحدهما على الأخرى.

نعم، قد يتخيل الترجيح لأصاله الإطلاق في الهيئه من وجهين:

أحدهما- أنه لو قلنا بتقييد الهيئه لا تفيدها حينئذ أصاله الإطلاق في الماده في شىء أصلا، ضروره أنّ إطلاق المادّه لا يثبت وجوب الفعل في صورته فقد الشرط، بل و لا- جوازه أيضا، حيث إنّ الجواز أيضا لا بدّ له من دليل، و مجرد إطلاق المادّه لا ينهض عليه، و المفروض انحصار الدليل في الأمر، و المفروض تقييده بصوره تحقّق الشرط، فلا دلالة له على شىء عند فقده، فتجرى أصاله الإطلاق في المادّه عن الفائدة حينئذ بالمزّه.

هذا بخلاف ما لو قلنا بالعكس، أى الحكم بتقييد الماده و كون الشرط شرطا لها، فإنّ إطلاق الهيئه حينئذ يثبت وجوب ما يتوقّف عليه الواجب فعلا لكونه حينئذ مقدّمه للواجب المطلق، فيحكم بأصاله الإطلاق فيها على وجوب كلّ ما يتوقّف عليه الواجب فعلا على سبيل التنجيز، فيكون العكس المذكور أولى.

و ثانيهما- أنّ مفاد الهيئه إنّما هو العموم الاستغراقى بالنسبه إلى صورتى حصول الشرط و عدمه بمعنى أنّها تقتضى وجوب الإتيان بالفعل

ص: ٢٤٨

الواجب على كلّ من تقديرى حصوله و فقده، و مفاد المادّه إنّما هو العموم البدلى، حيث إنّ مقتضى تعليق الوجوب على الطبيعه المطلقة إنّما هو وجوب أى فرد على سبيل التخير، لا كلّ فرد، و إذا دار الأمر بين هذين العمومين الأوّل أولى بالترجيح، لكونه أقوى.

هذا، و فى كلّ من الوجهين نظر بل منع:

أمّا الأوّل- فلعدم صلاحه أمثاله للاعتماد عليها فيما إذا كانت مبانى الأحكام الشرعيه، لكونها مجرد استحسان.

و أما الثانى- فلتوجه المنع على الكبرى (١) فيما إذا كان العمومان المذكوران كلاهما لفظيين كلفظى (كلّ و أى)، فكيف بما إذا كانا من جهه الحكمه و عدم البيان كما فى المقام كما لا يخفى؟! و كيف كان، فالتوجيه المذكور لكلام السيد المتقدّم غير بعيد بل ظاهر، و ذلك لأنّه- قدّس سرّه- إنّما صار إلى ما حكينا عنه من التوقّف فى وجوب الشرط بعد إحراز كون الشىء شرطا فى الجملة، ضروره أنّه توقف فى الشرط، و هو لا يكون إلا بعد إحراز شرطيته فى الجملة، و إلا لما بقى وجه للتعبير عنه بلفظ الشرط.

هذا، مضافا إلى أنه يبعد التزام السيد بعدم اعتباره أصالة الإطلاق في صورة الشك في أصل الشرطية غاية البعد، بحيث كاد أن يقطع بعدمه لعدم حكاية أحد هذا القول من أحد، فكيف يمكن نسبه إلى مثل السيد- قدس سره-؟!.

ثم إنه لا بد من حمل كلامه- قدس سره- على الشروط الشرعية دون الأعم منها و [من] العقلية، فإن العقلية إن علم تقيّد وجود الواجب بها و يكون

١- أي أولويه العموم الاستغراقى من البدلى بالترجيح. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٢٤٩

الشك في تقيّد الوجوب بها أيضا شكًا بدويا، فلا بد من الأخذ بإطلاق الأمر لا التوقف، و الشاهد على ذلك هو الاستبعاد المذكور.

هذا، لكن يتجه على السيد- قدس سره- حينئذ أنه لا- وجه إذن لردّه على القوم بأنهم حكموا بوجوب مقدمه الواجب المطلق مطلقا، فإن مراد القوم- كما مرت الإشارة إليه- من الحكم بما ذكر إنما هو في غير الصورة المشار إليها التي حملنا كلام السيد عليها، و أمّا فيها فهم أيضا متوقفون كالسيد، فلا مخالفه لهم للسيد في المذهب، حيث إن السيد- قدس سره- أيضا يحكم بوجوب الشرط في غير الصورة المذكوره، كما يحكم به القوم فكأنه- قدس سره- غفل عن مرادهم، و فهم إطلاق كلامهم من الحكم بوجوب الشرط بالنسبه إلى الصورة المذكوره أيضا.

و كيف كان فعلى هذا يصير النزاع بينه و بين القوم لفظيا، فافهم.

تنبيهات:

الأول

: قد ذكرنا: أنّ الأمر حقيقه في المشروط كما أنه حقيقه في المطلق بمعنى أنه للقدر المشترك بينهما، فيطلق على كلّ منهما من جهه أنه فرد منه.

و بعباره أخرى: إنّ صيغه الأمر لما كان وضعها حرفيا فالموضوع له إنّما هي الجزئيات الخارجيه الحقيقه لا محاله، لكن نقول: إنّ الجزئيات الخارجيه و إن كانت لا- تنفك عن إحدى الخصوصيتين- أعنى الإطلاق و التقيّد- لكنّها لم توضع لها بهاتين الخصوصيتين، بل للحصّه الموجوده من مطلق الطلب المتّحده مع إحدى تينك الخصوصيتين، فيطلق على كلّ جزئى من جزئيات الطلب الموجود بإحدى تينك حقيقه من باب اتحاده [مع] الحصه (١) الموجوده في ضمنه التى هي

١- فى الأصل: .. للحصه.

ص: ٢٥٠

الموضوع [له] (١)، فيكون ذلك الإطلاق نظير إطلاق الكلّي على الفرد (٢)، كما لا يخفى.

ثم إننا وإن قلنا بكون الأمر حقيقه في المشروط أيضا إلا أنه عند الإطلاق ظاهر حينئذ كما مرّ [في] الوجوب المطلق جدًّا، فهل هذا من جهه عدم البيان، فيحتاج إلى إحراز كون الخطاب في مقام بيان تمام المقصود، أو أنه من جهه عدم ذكر القيد، فيكون ظاهرا في الإطلاق من أول الأمر؟ وجهان: أولهما للثاني، و ثانيهما للأول:

أما الوجه الأول فبيانه: أنه لا مريه أن الإطلاق والاشتراط إنّما هما من صفات الطلب، و الطلب ليس إلا البعث و التحريك، و هو ليس إلا- بلفظ الأمر، فيكون الطلب هو لفظ الأمر المطلق بعنوان التحريك، فيكون الإطلاق والاشتراط من صفات اللفظ. و لا ريب أنّ اللفظ الموجود في الخارج إما يذكر معه قيد فهو المشروط، و إلا فهو المطلق، فعلى هذا لا يعقل تحقّق طلب في الخارج يكون غير هذين، فينحصر مصداق الطلب فيهما جدًّا.

فعلى هذا إذا ورد أمر غير مقيد لفظه بشىء فهو متعيّن في المطلق، فلا- حاجه في حمله عليه إلى إحراز مقدمات دليل الحكمة التي منها كون الخطاب واردا في مقام البيان كما هو الحال في المطلقات، بل الخطاب ظاهر أول الأمر في المطلق من جهه عدم ذكر القيد.

١- إضافه اقتضاها السياق.

٢- و إنّما قلنا: نظير إطلاق الكلّي على الفرد، و لم نقل منه، لأنّ المستعمل فيه ثمّه إنّما هو المفهوم الكلّي، مع إفاده الخصوصيه بدليل آخر، بخلاف ما نحن فيه، فإنه فيه جزئى حقيقى. نعم، يشتركان من جهه تعدّد الدالّ والمدلول فيهما، حيث إنّ الخصوصيه في كلا المقامين تستفاد من الخارج، و هذا وجه كونه نظير إطلاق الكلّي على الفرد. فافهم. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٥١

و الحاصل: أنّ الطلب من مقوله الإيجاد، و لا ريب أنّ إيجاد البعث و التحريك: إمّا مقيد بشىء، أو مجرد: الأول هو المشروط، و الثانى هو المطلق، و إنّما يتصوّر الشقّ الثالث- و هو القدر المشترك المجرد عن الخصوصيّتين- في مقام الإخبار كما في المطلقات لجواز إظهار نفس ماهيته المطلقة.

و أمّا في الإنشاء- الذى هو من مقوله الإيجاد- فلا- يعقل فيه ذلك، لأنّ القدر المشترك لا يمكن حصوله في الخارج بدون إحدى الخصوصيّتين.

ثم لما كانت هاتان الخصوصيّتان من قبيل الأقل و الأكثر و أنّ فصل إحداهما عدم فصل الأخرى، فبعدم التقييد يتعيّن الطلب في المطلق، فيكون حمله عليه من جهه ظهوره فيه من باب عدم ذكر القيد. هذا حاصل الوجه الأول.

و أما الوجه الثانى فبيانه: أنا نمنع انحصار فرد الطلب في الوجود الخارجى في المطلق و المشروط، بل يمكن أن يوجد المتكلم بالصيغه الأمر المبهم المرّد بينهما، و يقصد به ذلك.

نعم، التريديد لا يعقل في ضميره، فإنَّ الطلب الكامن فيه أحد الأمرين لا محاله، و ورود الأمر على هذا النحو فوق حدِّ الإحصاء كما يظهر للمتتبع في الأخبار، فإنَّ أوامر الشروط و الأجزاء أكثرها مطلقه من حيث اللفظ مع القطع باشتراط تلك الأجزاء أو الشرائط بوجوب المركب أو المشروط.

و كيف كان فالغرض في تلك الأوامر ليس إلاّ- إبراز الطلب و إيجاده في الجملة. فعلى هذا فلا- يمكن حمل كل أمر مطلق بمجرد إطلاقه اللفظي على الوجوب المطلق من أوّل الأمر، بل لا- بدّ من إحراز كون الخطاب واردا في مقام البيان حتى يحمل إطلاقه على الإطلاق حقيقه، و إلاّ فيمكن أن يكون من قبيل تلك الأوامر المشار إليها.

هذا، و يمكن إدخال الأوامر المشار إليها في أحد الأمرين من المطلق و المشروط بالتزام إضمار فيها و جعل المضمّر: إمّا قيّدا للهيئه، فتدخل تلك في

ص: ٢٥٢

الأوامر المشروطه، أو للمادّه فتدخل في المطلقه، فإنَّ الإضمار في قوّه الدّكر كما لا يخفى. فيقال في مثل قوله عليه السلام: (إن بليت فتوضّأ، و إن نمت فتوضّأ(١))، و إن صلّيت فاقراً الفاتحه(٢) مثلاً: إنّ التقدير: إن بليت مع دخول وقت الصلاه و اجتماع شرائط وجوبها فتوضّأ، و هكذا في نظائره، فتدخل في المشروط لكون القيد المقدّر حينئذ قيّدا للهيئه كما لا يخفى.

أو أنّ التقدير: إن بليت فتوضّأ حال دخول الوقت و وجوب الصلاه، و هكذا إلى آخر الشرائط، فتدخل في المطلقه، فإنَّ الأمر حينئذ مطلق، و يكون القيد المقدّر من قيود المادّه المأمور بها، و من ظروف امتثال الأمر.

هذا، لكن يشكل التزام الإضمار بكلا وجهيه: بأنه إنّما يصحّ إذا كان الأمر واردا في مقام البيان من جهة الإطلاق و الاشتراط، و إلاّ لما [كان] وجه للتقدير الذي هو في قوّه الدّكر، و نحن نقطع بأنّ أمثال تلك الأوامر ليس المقصود منها إلاّ مجرد بيان شرطيه تلك الأمور أو جزئيتها في الجملة و ليست في مقام بيان الإطلاق و الاشتراط قطعاً.

و بعبارة أخرى: إنّها في مقام بيان اعتبار تلك الأمور نفسها في الواجبات مع قطع النّظر عن الأمور الأخرى، و بيان الإطلاق و الاشتراط راجع إلى تعرّض حال الأمور الأخرى أيضاً.

و كيف كان فالوجه غير بعيد، و عليه يكون الحال في المقام كالحال في المطلقات من جهة توقّف الحكم بالإطلاق على إحراز كون الخطاب واردا في مقام البيان.

١- هذه مضامين أحاديث مثل: [و لا ينقض الوضوء إلاّ غائط أو بول أو ريح أو نوم]. الوسائل:

٢- هذا مضمون أحاديث راجع الوسائل: ٤- ٧٣٢- كتاب الصلاه- أبواب القراءه في الصلاه- باب: ١.

ص: ٢٥٣

نعم، الفرق بين المقام و بين المطلقات أن الأمر المطلق إذا كان في مقام البيان إنما يحمل على أحد فردى طبيعه الطلب خاصه

بخلاف المطلقات، حيث إنها تحمل حينئذ على العموم بالنسبة إلى جميع أفراد الطيعه إمّا بدلا أو استغراقا على حسب اختلاف المقامات. فافهم.

الثاني

إشارة

(١)- قد أشرنا سابقا إلى أنه يمتنع وجوب المقدمه على سبيل التنجز و الفعلية قبل وجوب ذبيها كذلك، فنقول:

إنّ الدليل على ذلك- كما مرّت الإشاره إليه- أنّ وجوب المقدمه تابع لوجوب ذبيها ذاتا و صفه، بمعنى أنّه إن لم يجب مطلقا لم يجب هي كذلك، و إن وجب على وجه مخصوص فتجب هي حينئذ كذلك، لأنّ وجوبها معلول من وجوبه ذاتا و صفه، فلا يعقل وجوبها- و لو في الجملة- بدون وجوبه أصلا، لأنّه ينافى توقّف وجوبها على وجوبه ذاتا، و كذا لا يعقل وجوبها على صفه مخصوصه مخالفه لصفه وجوبه، لأنّه ينافى توقّف صفه وجوبها على صفه وجوبه، فلا يعقل وجوبها على سبيل الإطلاق و التنجز، مع كون وجوبه مشروطا لم يتنجز بعد، كما أنه لا يعقل وجوبها على نحو الاشتراط مع وجوبه على سبيل الإطلاق و التنجز.

هذا بناء على القول بوجوب المقدمه عقلا.

و أما على القول بعدمه فالحقّ- أيضا- امتناع وجوبها قبل وجوب ذبيها و لو بخطاب أصلي مستقلّ، فإنّ أصله الخطاب لا تجدى في شىء أصلا، ضروره أنّ الأمر بالمقدمه سواء كان من العقل أو بخطاب أصليّ من الشارع انما هو غيرى البته، و لا يعقل الأمر الغيرى بشىء قبل وجوب ذلك الغير، ضروره أنّ الداعى إلى الأمر الغيرى إنّما هو الحبّ الحتمى بحصول ذلك الغير و عدم الرضا بتركه، فإذا ليس فليس.

١- أى [التنبه الثانى] على ما فى هامش المخطوطه.

ص: ٢٥٤

و كيف كان فبعد إحراز كون شىء مقدّمه لآخر لا- يعقل الطلب التنجيزى من الأمر بالنسبه إليه قبل طلبه لذيه كذلك و لو بخطاب أصليّ.

فعلى هذا فما يرى فى بعض الموارد مما يكون كذلك على الظاهر لا بد (١) من تأويله إلى غير ذلك الوجه جدّا.

و كيف كان فلم أظنّ بأحد القول بجواز ذلك بطريق الإيجاب الكلى و ان كان الوجه فيه و فى الجزئى واحدا و لا- يقبل التخصيص و التفصيل.

نعم، حكى عن جماعه- منهم صاحب الذخيره (٢) و المحقق الخوانسارى (٣)- الجواز فيما إذا علم المكلف أو ظنّ بوجوب ذى

المقدّمه فى وقته، حيث زعموا أنه لا مانع منه حينئذ.

و يدفعه: أنّ الواجب الغيرى إنّما يجب لأجل وجوب نفس ذلك الغير، لا لأجل العلم أو الظنّ بوجوبه فى وقته، و الجواز المدعى إنّما يتمّ على الثانى، و هم لا يقولون به، فكيف بغيرهم؟! و أمّا على الأوّل فقد عرفت امتناعه، فبطل كون العلم أو الظنّ فارقا.

[المقدمات المفوتة]

ثمّ إنّه على ما حقّقنا يشكل الأمر فى موارد (٤) وقعت فى الشرع مما وجب فيها المقدّمه على سبيل الفعلية و الشنّج قبل وجوب ذبيها كذلك على الظاهر:

١- فى الأصل: فلا بدّ فيه من تأويله.

٢- ذخيره المعاد: ٥٤.

٣- مشارق الشموس: ٣٢.

٤- ثمّ إنّ من تلك الموارد وجوب حفظ الماء للطهاره قبل مجىء وقت العباده على المشهور ظاهرا. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٥٥

منها: وجوب تعلّم المسائل العمليه قبل دخول وقت العبادات.

و منها: وجوب إبقاء القدره على إتيان الواجب إلى وقته.

و منها: وجوب الغسل قبل الصبح على الصائم، فإنّ الظاهر من الأدلّه (١) كون الوقت شرطا لوجوب العباده فى مثل الصلاه و الصوم أيضا (٢).

و منها: وجوب حفظ الماء للغسل أو الوضوء أو لإزاله الخبث قبل الوقت إذا علم بفقده بعده.

و لا-ريب أنّ العلم بالمسأله و القدره على العباده و الغسل من مقدّمات تلك العبادات، فكيف التوفيق بين وجوبها قبل وجوب ذبيها و بين ما حقّقنا؟ فقد وقع جمع من الأعلام فى توجيه المرام و التوفيق فى المقام فى حيص و بيص.

و لقد تفصّى بعضهم عن الإشكال بدعوى كون وجوب تلك الأمور نفسيا لا غيريا.

و يتّجه عليه: أنّ الوجوب النفسى لا يمكن ثبوته لتلك بالأوامر المتعلقة بنفس العبادات كما لا يخفى، بل لا بدّ له من أمر آخر و لا يخفى عدمه.

اللهم إلا أن يدعى الإجماع على وجوبها كما هو الظاهر.

لكن يتجه عليه حينئذ: أنا نقطع أنّ مناط حكم المجمعين بوجوبها إنّما هو كونها مقدّمات لتلك الواجبات.

سلمنا، لكن يتجه عليه على تقدير الوجوب النفسى: أنّه يلزم أن يكون

١- كقوله عليه السلام: «إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة» [من لا يحضره الفقيه: ١- ٢٢- باب وقت وجوب الطهور- ح: ١. و تتمته: «و لا صلاة إلا بطهور»]. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- قولنا: (أيضا) إشاره إلى أنّ المستفاد من الأدلّة كون الوقت شرطا للوجوب و الصحّحه معا، لكن الغرض فى المقام التعرّض للأوّل. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٥٦

العقاب على ترك تلك الأمور لنفسها و لأجلها، كما هو الشأن فى سائر الواجبات النفسية، و هو خلاف الاتفاق فى المقام ظاهرا.

اللهمّ إلاّ- أن يمنع الاتفاق على ذلك، و يقال: إن الواجب النفسى هو ما يعاقب على مخالفته الأمر المتعلّق به سواء كان الحكمه فى تعلّق الأمر به هو المصلحه الكامنه فى نفسه أو مصلحه أخرى، ككون المكلف أهلا و قابلا للتكليف بتلك الواجبات، ضروره أنّه لو لم يحصل تلك الأمور إلى وقت تلك الواجبات لا يقدر على تلك الواجبات على ما هى عليه عند الشارع لتوقّفها على تلك الأمور المتعدّره عليه.

و يفترق الثانى عن الواجب الغيرى بكون العقاب على نفس ذلك، بخلاف الواجب الغيرى فإنّ العقاب فيه إنّما هو لأجل مخالفته الأمر المتعلّق بذلك الغير، فيقال حينئذ: إنّ ما نحن فيه و إن لم يكن من القسم الأوّل من ذينك، إلاّ أنّه من القسم الثانى، فيدخل فى الواجب النفسى، فتأمل.

و من هنا يندفع ما ربما يقال: من أنّه على تقدير كونها واجبات نفسيه يلزم ان يكون تلك العبادات صحيحه بدونها لخروجها حينئذ عن المقدمه و هو خلاف الضروره.

و توضيح الدفع: أنه لا منافاه بين المقدميه و الوجوب النفسى، فإنّ الوجوب النفسى ليس لأجل الأمر بذاتها، بل هو لأمر آخر.

هذا، و قد تفصّى بعضهم (١) عن الإشكال بدعوى إطلاق وجوب تلك الواجبات التى تلك الأمور مقدّمات لها بالنسبه إلى وقت الفعل، فيكون وجوب تلك الأمور قبل الوقت على طبق القاعده لكونها حينئذ مقدّمات للواجب المطلق بتقريب:

١- و هو صاحب الفصول [ره]: آخر صفحه: ٧٩.

ص: ٢٥٧

أنّ الواجب: إما يكون وجوبه مشروطا بحصول (١) شىء آخر، أو لا: الأوّل هو المشروط الذى لا يجب مقدّماته على سبيل التنجّز إلاّ بعد حصول شرط الوجوب، و الثانى هو المطلق، و هو على قسمين:

أحدهما- ما يكون وقت فعله متّحدا مع زمان الأمر به، و هو المطلق بالمعنى الأخصّ.

و ثانيهما- ما يكون وقت فعله متأخرا عن زمان الأمر، بحيث يكون الطلب حاصلًا الآن بالنسبة إليه إلا أنّ الوقت الخاصّ المتأخّر ظرف لأدائه و شرط لصحّته، و يقال له المعلق.

و كيف كان، فالمعلق قسم من المطلق الّذى يجب فيه تحصيل المقدمات بمجرّد ورود الأمر به، و ما نحن فيه من هذا الباب فإنّ الوقت المعتبر فيه إنّما هو قيد للواجب لا الوجوب. هذا حاصل مراد ذلك البعض.

و وجه إحداثه هذا القسم: إنّما هو دعوى الفرق بين قول القائل: صم غدا، و صم إن جاء الغد، حيث يفهم من الأوّل كون الغد قيّدا للصوم المأمور به دون الهيئه، و من الثانى عكس ذلك، فيدخل الأوّل فى المطلق، و الثانى هو المشروط، و يعبر عن الأوّل بالمعلق.

و يمكن دفع ما ذكره: بأنّ اختلاف معنى العبارتين إنّما يجدى إذا كان راجعا إلى اللبّ، بأن يكون للمتكلّم عند التعبير بإحدهما حاله نفسانيه مغايره فى الواقع للتى له عند التعبير بالأخرى، و أما إذا كان الاختلاف راجعا إلى الوجوه و الاعتبار مع اتحاد المعنيين بحسب اللبّ فلا.

و نحن ندعى الثانى لوجوه:

١- فى الأصل: على حصول ..

ص: ٢٥٨

الأوّل: أنا إذا راجعنا وجداننا لا نجد فرقا بحسب اللبّ بين تينك العبارتين، و هما قولنا: (صم غدا)، أو (صم إن جاء الغد)، فإنّا لا ننكر أنّ لكلّ منهما مفهوما مغايرا لمفهوم الآخر، إلاّ أنّنا نجد أنّ تغايرهما إنّما هو راجع إلى مجرّد الاعتبار و اللحاظ، بمعنى أنّه لم يكن كلّ منهما منتزعا عن لبّ غير ما ينتزع عنه الآخر بأن يكون للمتكلّم عند التعبير بإحدهما حاله كامنه فى نفسه غير الحاله التى تكون فى نفسه عند التعبير بالأخرى، بل نجد من أنفسنا اتحاد الحاله فيها (١) جدّاً إلاّ أنّ التعبير بكلّ واحده منهما مبنى على اعتبار مغاير لما ابتنى عليه التعبير بالأخرى، فيرجع الأمر بالأخره إلى كونهما عبارتين عن مطلب واحد، نظير لفظ الراكب- مثلا- حيث إنّّه قد يجعل حالا، كما فى قولك: جاء زيد راكبا، و قد يجعل صفه، كما فى قولك: جاء زيد الراكب، و قد يجعل خبرا، كما فى قولك: زيد راكب، و قد يجعل مبتدأ، كما فى قولك: الراكب زيد، حيث إنه لا ريب أنّ هيئه الركوب الواقعه فى الخارج الثابته لزيد إنّما هى حاله وحدانيه وقعت على نهج خاصّ بحيث لا يختلف باختلاف العبارات المعبر بها عنها، بل إنّما هى عبارات عن مطلب واحد، إلاّ- أنّ كلاً- منها مبنى على اعتبار خاصّ فإنّ الملحوظ فيه- فى المثال الأوّل- إنّما هو بيان هيئه الفاعل، و فى الثانى إنّما هو توضيحه، و هكذا.

و كيف كان، فإذا اتّحد اللبّ فلا يجدى اختلاف العبارات و الاعتبارات فى شىء، فإنّ وجوب المقدّمه إنّما هو حكم عقلى تابع للمعنى الواقعى، و هو وجوب ذيهها، و كونه مطلوباً فى نفس المتكلّم، و ليس يدور مدار العبارات، فيكون تابعا لإحداها دون

الأخرى.

و بالجمله: فإن شئت توضيح ما ذكرنا فافرض مقاما ثبت الطلب فيه من دون كاشف لفظي، بل باللب، فانظر حينئذ، فهل تجد ثبوت وجوب شيء في

١- الأنسب ان تكون [فيهما].

ص: ٢٥٩

زمان بهذين الطريقتين؟ حاشا.

فإن قلت: المتبع هو عنوان الأدله، إذ به يحصل الإفاده والاستفاده، واختلاف العناوين في المقام كاف في اختلاف الحكمين كما في المطلق والمشروط.

قلت: قد عرفت أن وجوب المقدمه تابع لما هو واقع الطلب بحسب اللب، لكونه حكما عقليا، لا- لما يظهر من اللفظ في بادي النظر، و بعد تسليم اتحاده لا وجه لاختلاف لوازمه.

و قياس ذلك بالمطلق والمشروط يبطله الفارق بين المقامين، و هو تحقق الاثنييه في المعنى بحسب اللب و الواقع ثمه، بخلاف المقام.

و بعد ثبوت التعدد نحن نستكشف المعنيين من اللفظ المناسب لهما، لا أنا نحمل اختلاف اللفظ دليلا على اختلاف المعنى.

الثاني- أن الطالب إذا تصوّر الفعل المطلوب و التفت إليه فإمّا أن تكون المصلحه الداعيه إلى طلبه موجوده فيه على تقدير وجوده في زمان خاص فقط، بحيث لا- تحصل هي على تقدير خلافه، أو تكون المصلحه تحصل فيه في خلاف ذلك الزمان أيضا.

فعلى الأول لا بد من أن يتعلّق الأمر بذلك الفعل على الوجه الذي يشتمل على المصلحه، بأن يكون المأمور به هو الفعل المقيد بحصوله في ذلك الزمان.

و على الثاني لا بد من تعلّق الأمر بالفعل على سبيل الإطلاق من غير تقييده بزمان خاص، و لا يعقل هناك قسم ثالث يكون القيد الزماني [فيه] راجعا إلى نفس الطلب دون المطلوب.

هذا بناء على مذهب العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد.

و يمكن إتمام الجواب على المذهب الآخر أيضا: بأنّ العاقل إذا توجه إلى أمر و التفت إليه فإمّا أن يتعلّق طلبه بذلك الشيء، أو لا، لا كلام على الثاني.

و على الأول: فإما أن يكون ذلك الأمر مورداً لأمره و طلبه مطلقاً، أو على تقدير خاص، و ذلك التقدير الخاص قد يكون من الأمور الاختيارية للمكلف كما في قولك: إن دخلت الدار فافعل كذا، و قد يكون من الأمور الاضطرارية كالزمان و نحوه. لا إشكال فيما إذا كان مطلوباً مطلقاً.

و أما إذا كان مقيداً بتقدير خاص: فإن كان ذلك التقدير من الأمور الاختيارية للمكلف فيعقل فيه الوجهان من رجوع القيد تارة إلى المطلوب، و أخرى إلى الطلب، حيث إن الطلب قد يتعلق بالفعل و القيد كليهما معا بحيث يكون متعلقه هو المجموع منهما، فحينئذ يصير الواجب مطلقاً، فيجب تحصيل الخصوصية، و هي القيد، و قد يتعلق بالفعل على تقدير حصول القيد و صدوره من المكلف، فيكون مشروطاً، فلا يجب فيه تحصيل الخصوصية، فيكون مرجع القيد في الأول إلى المطلوب و في الثاني إلى الطلب.

و أما إن كان من الأمور الاضطرارية فلا يعقل فيه الوجهان، ضروره أنه لا يمكن تعلق الطلب بتلك الخصوصية أيضاً حتى يتصور فيه القسم الأول من الفرض، بل يتوقف تعلقه على حصول تلك الخصوصية، فيكون مشروطاً لا غير.

و ما نحن فيه من هذا القبيل كما لا يخفى.

و كيف كان، فرجوع القيد تارة إلى الفعل، و أخرى إلى الطلب، و الحكم بحسب القواعد العربية مما لا يجدى نفعاً بعد اتحاد المناط في هذه المسألة العقلية.

و حاصل هذا الوجه: إنكار الواجب المشروط بالنسبة إلى الأمور الاضطرارية التي منها الزمان.

الثالث - أنه لا يتعقل رجوع القيد إلى الطلب لأنه ليس إلا البعث و التحريك باللفظ، و هو حاصل في المطلق و المشروط كليهما من أول الأمر، و لا يعقل التعليق فيه، لأنه من تعليق الشيء بعد وجوده، فلا بد من إرجاعه إلى المطلوب فيما يكون الظاهر من الدليل اللفظي رجوعه إلى الطلب.

و حاصل هذا الوجه إنكار الواجب المشروط، فينحصر الأمر المقيد بحسب اللبّ و الواقع في قسم واحد، فيبقى القسمان.

هذا عمده ما قيل أو يقال في دفع التوجيه المتقدم.

لكن الإنصاف اندفاع تلك الوجوه الثلاثة:

أما الأول فبأنه إن كان المراد - من عدم وجدان الحالة الكامنه في النفس في الأمر المقيد على قسمين - دعوى امتناع تصوّرهما فيها في الأمر المقيد فنحن ندعى خلافه (١).

(٢): قد مرّ أنّ المقدمات الوجوبية للواجب خارجه عن محلّ النزاع، لكن يشكل الأمر بناء على ما ذكره جمع من وجوب إبقاء القدره على المأمور به إلى وقت وجوب الإتيان به، بل الحكم به في الجملة متفق عليه بين الأصحاب، ولا ريب أنّ القدره على الفعل المأمور به من شرائط الوجوب، فينافي هذا ما مرّ من عدم الخلاف في عدم وجوب تحصيل المقدمات الوجوبية، فيشكل التوفيق بين هذين.

لكن الإنصاف إمكان دفعه: بأنّه إن كان المراد وجوب إبقاء القدره و عدم جواز سلبها(٣) عن النفس مطلقا حتى قبل حصول الشرائط الوجوبية الشرعيه التي هي المحقّقه لعنوان الأمر كما مرّت الإشارة إليه فممنوع.

و إن كان المراد وجوبه في الجملة و هو- فيما إذا حصلت الشروط الوجوبية الشرعيه مع عدم مجيئ وقت الفعل - مسلّم لكنّه ليس لأجل وجوب

١- لا يخفى النقص في المطلب، فإنّه قد بقي بيان اندفاع الوجهين الآخرين، و قد كتب في هامش المخطوطه هكذا: (سلب منه ورق)، و الظاهر أنّ الورق الناقص كان مشتملا على بقية الأجوبه.

٢- أي [التبيه الثالث] من التبيهات.

٣- في الأصل: جواز سلبه ..

ص: ٢٤٢

تحصيل الشرط الوجوبى كما قد يتوهم، بل لأنه إذا كان الأمر مطلقا- بحسب اللفظ بالنسبه إلى القدره على المأمور به- فالاشتراط بالنسبه إليها حينئذ إنّما هو ثابت بحكم العقل، و الحاكم به هو، و هو يكتفى في الاشتراط بحصولها للمكلف في الجملة و لو قبل مجيئ وقت الواجب مع استمرارها إلى ذلك الوقت لو لم يسلبها المكلف عن نفسه بسوء اختياره، فإذا كان التقدير تقدير حصول القدره قبل الوقت و حصول الشروط الشرعيه المحقّقه لعنوان الأمر مع القدره بمعنى حصولها مع حصول القدره، فالتكليف الآن منجز على المكلف لحصول شرائطه الشرعيه و العقليه، و عدم توقّف الوجوب على حصول شىء آخر، فإنّ الوقت ليس من شرائط الوجوب، بل هو قيد للواجب و ظرف لامثاله، فسلب المكلف القدره حينئذ عن نفسه مخالفه و عصيان لذلك التكليف المنجز، فيكون حراما لذلك، لا لأجل ترك تحصيل المقدمه الوجوبيه، بل لا ربط لذلك بتحصيل المقدمه الوجوبيه، بل إنّما هو تفويت لها بعد حصولها كتفويت الاستطاعه بعد حصولها، فيرجع حاصل الإشكال إلى المغالطه و الخلط، فافهم.

الرابع

إشاره

(١): لا ريب أنّه بعد فرض كون شىء مقدّمه لآخر لا يعقل حصول ذلك الشىء الآخر قبله، و إلا يلزم عدم كون الأول مقدّمه له، بل لا بدّ من مقارنة المقدّمه لذيها في الوجود لا محاله.

لكن يشكل الأمر في التكليف مطلقاً- إلهيه أو عرفيه- بالنسبة إلى القدره على الأمور به و السلامه إلى زمان يسع الإتيان به، فإنه لا ريب أن التكليف مشروط بالقدره و السلامه إلى آخر زمان يسع الفعل (٢)، فيكون القدره و السلامه الحاصلتان في الجزء الأخير أيضا شرطين للتكليف بمعنى تنجز الأمر

١- أي [التنبيه الرابع] على ما جاء في هامش الأصل.

٢- في الأصل: يسع للفعل ..

ص: ٢٦٣

و استحقاق العقاب على التأخير الموجب للترك، مع أن التكليف تنجز على المكلف في الجزء الأول من ذلك الزمان إذا علم ببقاء قدرته و سلامته إلى الجزء الأخير، فيلزم تقدّم المشروط على الشرط، و قد عرفت امتناعه.

و لا يمكن أن يقال: إن الشرط ليس نفس القدره و السلامه المذكورتين، بل إنما هو علم المكلف بهما، و هو مقارن للتنجز، لأنه لا- ريب أن الحاكم بالاشتراط إنما هو العقل لا غير، و المدى نجد من عقولنا إنما هو الترتب و الربط بين تنجز التكليف- بمعنى استحقاق العقاب على التأخير الموجب لترك الأمور به- و بين نفس القدره و السلامه إلى آخر زمان يسع الفعل (١)، لا بينه و بين علم المكلف بهما.

نعم، لا يبعد كون العلم بهما شرطا لصحة الأمر و الإلزام إذا كان الأمر عالما بالعواقب بمعنى أنه إن علم ببقاء المكلف و قدرته على الفعل إلى زمان يسعه (٢) يحسن منه الأمر، و إلا يقبح.

مع أنه يمكن أن يقال ثمه أيضا بأن الشرط هو نفس القدره و السلامه، و أن العلم طريق لإحراز الشرط كما في المقام.

و بالجملة: كلامنا الآن إنما هو في التنجز الذي يحكم به العقل بالمعنى الذي عرفت، و أن شرطه في نظر العقل ما ذا؟ و لا ينبغي الارتياب في أن العلم الموجه للتنجز إنما هو نفس البقاء و السلامه و القدره على الفعل إلى آخر زمان يسعه (٣)، لا- علم المكلف- بالفتح- بهما.

و كيف كان فلا- ريب أن العقل يحكم بالتنجز و حصول استحقاق العقاب على التأخير الموجب للترك من أول الأمر بمجرد ملاحظه قدره المكلف و سلامته إلى

١- في الأصل: يسع للفعل ..

٢- في الأصل: يسع

٣- في الأصل: يسع

ص: ٢٦٤

آخر زمان يسع الفعل (١)، فلا بدّ إذن من التوفيق بينه وبين ما ذكرنا.

و ما ذكرنا من الإشكال وارد بالنسبه إلى بعض الشروط الشرعيه أيضا كخلوّ المرأه عن النفاس و الحيض غدا بالنسبه إلى وجوب الصوم عليها، حيث إنّ شرط وجوبه عليها إنّما هو خلوّها عنهما في تمام الغد، مع أنّ التكليف بالصوم منجز عليها في الليل اتفاقاً، فيلزم تقدّم المشروط على الشرط.

و الذي قيل في دفع الإشكال أو يمكن أن يقال وجوه (٢):

الأول: ما ذكره بعض متأخري المتأخرين (٣) من جعل الشرط في تلك الموارد هو العنوان المنتزع من تلك الأمور - أعني قدره و السلامه إلى آخر الزمان و الخلوّ من الحيض و النفاس - و هو كون المكلف ممن يقدر على الفعل و يسلم إلى

١- في الأصل: يسع للفعل ..

٢- إيقاظ: لا يتوهم أنه قد مرّ في التنبيه الثاني في الفرق بين الواجب المعلق و المشروط ما يغني عن التعرض لدفع هذا الإشكال في ما نحن فيه، إذ بعد البناء على أنّ من الواجبات المتوقّفه على أمر آخر ما يكون معلقاً قبال المشروط، و أنّ من لوازمه تنجزه على المكلف قبل وجود المعلق عليه، فلذا يجب تحصيل مقدّماته الوجوديه قبله، بخلافه في المشروط كما مرّ مفصّلاً، فيقال في دفع الإشكال فيما نحن فيه: إنّ موارد النقض المذكوره من قبل الواجبات المعلقه بالنسبه إلى الأمور المتأخره المعلقه عليها. لأنّه مدفوع: بأنّ الكلام ثمّه في تحقيق أنّ الواجبات المتوقّفه على أمر آخر على قسمين، و إثبات وجود كلا القسمين، و كان دفع الإشكال هناك مبتدئاً على ذلك، و الكلام في المقام في تعقل تعليق الوجود السابق على الأمر المتأخر، و التوفيق بينه و بين القاعده العقلية، و هي امتناع تقدّم المعلول على علته، و بعبارة أخرى: أنّ الكلام ثمّه في إثبات الوجوب المعلق قبال المشروط، و في هنا في تعقله و تصويره على وجه لا ينافي القاعده المذكوره بعد الفراغ عن وجوده، بمعنى أنّه يقع البحث عن أنّ الواجبات المعلقه على الأمور المتأخره عن زمان وجوبها، هل هي معلقه حقيقه على نفس تلك الأمور، أو على الوصف المنتزع منها و على أمر آخر مقارن لها يكشف عنه تلك الأمور؟! لمحزّره عفا الله عنه.

٣- و هو صاحب الفصول [ره] في كتابه: ٨٠.

ص: ٢٦٥

آخر زمان يسعه (١)، و ممن يخلو عن الحيض و النفاس، و هذا الوصف المنتزع حاصل حال التنجز و مقارن له، فلا يلزم تقدّم المشروط على الشرط.

و يردّه: أنه لا- ريب في عدم حصول تلك الأمور بعد عند التنجز، فيكون العنوان المأخوذ شرطاً أمراً عدمياً، لأن المنتزع من المعدوم معدوم، و ليس له واقع، بل ينعدم بانعدام الاعتبار.

و بالجملة فما يكون حصوله باعتبار المعبر و ملاحظته فهو معدوم بدون ذلك الاعتبار، فليس له واقع بدونه، فيرجع الأمر بالأخره إلى جعل الشرط أمراً عدمياً، و هو غير معقول (٢)، فإنّ العدم لا يؤثر في الوجود جدّاً ببديهه العقل.

الثاني: ما خطر ببالي الفاتر من جعل الشرط هو الاستعداد للفعل، و هو كون المكلف بحيث يقدر و يسلم و يخلو من الحيض و النفاس، و لا ريب أن الاستعداد أمر واقعي موجود فيه حال التنبّز و مقارن له، فلا يلزم المحذور المذكور، و لا يرد عليه الإيراد المزبور، فتأمل.

الثالث: ما ربما يتخيّل من جعل الشرط أمرا واقعيًا موجودا حال وجود المشروط- و هو التنبّز- يكشف عنه تلك الأمور، و حاصله جعل تلك الأمور معرّفات للعلّة لا نفسها.

لكن فيه أنه لا- يجرى في الشروط العقلية، لأنّ الحاكم بالاشتراط فيها إنّما هو العقل، و لا يعقل خفاء ما يحكم هو بشرطيته، فلو كان الشرط غير تلك الأمور لما حكم بكون تلك الأمور شروطا.

نعم، يمكن دعوى ذلك في الشروط الشرعية كما في الخلوّ عن الحيض

١- في الأصل: يسع له ..

٢- و كيف كان فإذا فرض عدم جواز تأثير الوجود المتأخّر في الوجود السابق فكيف يعقل [أن] يؤثّر ما لا حقيقته له و لا واقع، بل إنّما هو صرف الاعتبار؟! لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٦٦

و النفاس، و كما في الإجازة في العقد الفضولي أيضا، فإنهم دفعوا الإشكال الوارد عليه بناء على كون الإجازة كاشفه لا ناقله بوجهين:

أحدهما- ما مرّ من بعض متأخري المتأخّرين (١) من جعل الشرط هو الوصف المنتزع، و هو كون العقد متعقبا بالإجازة.

و ثانيهما- جعل الإجازة معرّفه للعلّة- لا نفسها- بمعنى أنّها على تقدير حصولها يكشف عن أمر واقع موجود حال وقوع العقد، و ليست علّة حقيقته لتأثير العقد، فإنّ علل الشرع معرّفات للعلل الواقعية.

و أوجه هذين الوجهين لدفع الإشكال- ثمه- الثاني، فإنّ الأوّل منهما خلاف ظاهر الأدلّة، لأنّ المستفاد منها كون الشرط نفس الإجازة، لا المفهوم المنتزع.

فإن قيل: هذا وارد على تقدير جعل الشرط نفس الإجازة بناء على كونه معرّفا للشرط، فإنّ الأمر المكشوف عنه بها مغاير لها.

قلنا: إنّ بناء على كون علل الشرع معرّفات، فلا بدّ من التصرف في شرطيه ما ثبت شرطيته مطلقا- سواء كان هو نفس الإجازة أو الوصف المنتزع منها- و لا يمكن معه جعل الشرط حقيقته هو نفس المفهوم المنتزع بناء على عدم كون الإجازة شرطا، بل لا بدّ أيضا من جعله كاشفا عن الشرط و معرّفا له، فيكون القاعده المذكوره قرينه عامّة على أنّ المراد بالسببيه و الشرطيه في الأدلّة الشرعية إنّما هو المعرّفه فيحمل قوله عليه السلام: (يشترط) على ذلك، و ظاهر الأدلّة ثبوت المعرّفه للإجازة، لا- للوصف المنتزع.

و بالجمله: فظاهرها أولاً كون الإجازة نفسها شرطاً، ثم بعد صرفها عنه

١- الفصول: ٨٠.

ص: ٢٦٧

فيكون الظاهر منها كون المعرف هي نفسها لا شيئاً آخر.

و كيف كان فهذا الوجه أحسن ما يقال في دفع الإشكال الوارد على الإجازة.

و أما ما سيأتى من الشيخ الأستاذ- قدس سره- من دفع الإشكال المذكور فيما نحن فيه الآن فلا ممشى له [مع] مسأله (١) الإجازة، إذ لا يمكن فيها التزام كون الإجازة شرطاً بصفه التأخر، ضروره عدم مدخلية تلك الصفه في تأثير العقد، و إنما الدخيل فيه هو نفس الرضا و الإذن، و إلا لزم عدم تأثيره إذا كان الإذن مقارناً للعقد، و هو خلاف البديهه.

نعم يمكن أن يجعل الشرط في تأثير العقد في الحلّيه الرضا في الجملة سواء كان مقارناً للعقد أو متأخراً عنه، فيكون المتأخر أحد فردى الرضا الذى هو شرط فيه، فالعقد الفضولى و ان كان فاقدا للفرد الأول إلا أنه واجد للثانى، فحينئذ ينفعه الوجه الآتى منه- قدس سره- في دفع الإشكال و حلّه.

و كيف كان، فالتحقيق في الجواب: ما ذكره شيخنا الأستاذ- قدس سره-:

و هو النقض أولاً- بالأحكام المعلقه على الشروط الماضيه المتقدمه زماناً على ما علق عليها كما في قولك: أكرم زيدا إن جاءك أمس، و غير ذلك من الأمثله، إذ ليس المأخوذ في الشرطيه صفه التقدم حتى يقال بانتفائها في الشروط المستقبله، بل المعبر مقارنته لوجود المشروط، فالمحذور هو انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، و هذا المعنى موجود في الشروط الماضيه أيضاً لصدق عدمها عند تنجز الخطاب، فما هو الجواب عنها فهو الجواب عن هذه.

أقول: لا يخفى على المتأمل ما في هذا النقض، لما عرفت من أنّ الإشكال

١- في الأصل: بمسأله ..

ص: ٢٦٨

المتقدم لم يكن هو عدم اجتماع المشروط مع الشرط المتأخر و عدم تقارنهما، بل إنما هو لزوم حصول المعلول قبل حصول العله المؤدى إلى التناقض.

نعم هنا إشكال آخر وارد على كل من الشروط الماضيه و المستقبله: و هو أنّ تلك الشروط- ماضيه كانت أو مستقبله- إنما هي من قبيل العلل التامه، و لذا يقال: إن الجملة الشرطيه تفيد عليه الشرط للجزاء و ان كان ظاهر إطلاق لفظ الشرط عليها يفيد كونها

بحيث لها دخل في الوجود في الجملة كما هو مصطلح الأصوليين، لكنهم جروا في إطلاق لفظ الشرط على الجمل التاليه لأدوات الشرط- من لفظ إن و أخواته- على اصطلاح النحويين، حيث إنه في مصطلحهم عبارته عن ذلك، فأطلقوا لفظ الشرط تبعاً لهم على ما هو علّه تامّه، فإذا كانت تلك الأمور من قبيل العلل التامّه بالنسبه إلى ما علّق عليها فكيف يعقل تقدّمها أو تأخرها بالنسبه إلى ما علّق عليها؟! لكونه مؤدياً إلى انفكاك المعلول عن العله.

اللهمّ إلا أن يلتجأ في دفعه إلى ما يأتي من الحلّ.

نعم يمكن إرجاع الإشكال فيما نحن فيه إلى ما ذكر، نظراً إلى أنّ امتناع تقديم المعلول على العله راجع إلى وجوب تقارنهما في الوجود الخارجى، فيصحّ حينئذ جعل منشأ الإشكال لزوم عدم التقارن، فافهم.

و الحلّ ثانياً- بحيث يرتفع به كلتا الشبهتين بأنّ الشرط: قد يكون الوجود المطلق- أى الغير المقيّد بحاله خاصّه- كاشتراط الحجّ بالاستطاعه الحاصله فى أىّ زمان من غير اختصاص الشرطيه بالتى تحصل وقت الموسم، فحينئذ فلا إشكال فى وجوب مقارنته وجوداً للمشروط.

وقد يكون الوجود المقيّد بوصف خاصّ كطهاره يوم الخميس - مثلاً- لوجوب الصوم على المرأه، فلا يجب حينئذ وجوده قبل ذلك الوقت، بل لا يعقل إذ الوجود المقيّد بكونه فى الغد يمتنع حصوله فى غيره و إلاّ خرج عن كونه

ص: ٢٦٩

الوجود فى الغد كما لا يخفى.

و هذا لا يختصّ بالشروط الزمانيه، بل يجرى فى غيرها أيضاً، فإنّ بقاء الاستطاعه إلى آخر(١) اليوم الثالث عشر من ذى الحجّه بناء على عدم اعتبار مؤنه ما بعد الحجّ، مع أنّ وجوب الحجّ حاصل قبل ذلك اليوم إذا كان التقدير بقائها إلى ذلك اليوم، بل ولا يعقل أن يكون ابتداء الوجوب فى ذلك اليوم بمضى الوقت و تمام العمل.

و بالجملة: إذا علم بحصول الشرط فالوجوب متحقّق، و إن علم بعدمه فلا وجوب أصلاً، لقبح إيجاب شىء على من يعلم الأمر بعدم تمكّنه منه، فجميع التكاليف فى الواقع مطلوبات منجزات، لأنّ من تعلّق به الخطابات المشروطه هو ممن كان واجداً للشرط دون غيره، إذ موضوع الحكم فى الحجّ هو الشخص المستطيع، و هو بالنسبه إليه مطلق، فلو علّق الوجوب بالنسبه إليه على الاستطاعه لكان لغوا كما لا يخفى.

و أمّا الشخص الغير المستطيع فلا توجه للخطاب إليه أصلاً، و هذا التعليق الذى وقع فى الخطابات الشرعيه إنّما(٢) هو لتوجّهها إلى عامّه المكلفين من الواجد و الفاقده، و إلاّ لم يحتج إلى التقييد بوجه.

فإذا عرفت ذلك فنحن لا- نقول بجواز تأخير الشرط عن المشروط، و لا بجواز تقدّمه عليه، و لا بعدم فاعليه الشرط فى تأثير السبب، و لا- بغير ذلك من لوازم الشرط، إذ لا- يعقل القول بشىء من ذلك، و بان بذلك قوام معنى الشرطيه، بل نقول: إنّ الوجود المتأخّر شرط، لا الشرط متأخّر، و كذلك فى الماضى، فإنّ الشرط فيه أيضاً هو الأمر المنقضى، لا أنّ الشرط قد انقضى.

١- الظاهر أنّ الجارّ والمجرور خبر [إنّ] المتقدّمه، وإلاّ فالعباره ينقصها الخبر.

٢- فى الأصل: فإنما ..

ص: ٢٧٠

و بعباره أخرى: إنّ الوجود المتّصف بالتأخّر أو الانقضاء شرط، لا الوجود المطلق حتى يصدق عدمه الآن.

و بالجمله: صفة التأخّر و الانقضاء جزء من الشروط، و لها دخل فى وجوده، و لا ريب أنّ هذا الوجود المقيّد بإحدى هاتين الصفتين موجود فى محلّه الآن، و يصدق حقيقه أنّ الشخص الآن واجد للوجود المتأخّر أو المتقدّم، و لو لا ذلك لزم رفع اليد عن أغلب الشروط، فإنّ أغلبها من الأمور المقيّده بالتأخّر أو الانقضاء، كاستمرار الاستطاعه الّذى هو شرط لوجوب الحجّ، فإنّه مأخوذ فى معنى الاستمرار الوجود المتأخّر.

و كيف كان، فلا شبهه فى جواز كون وجود شىء فى المستقبل منشأ لوجود سابق عليه بأن يكون موجبا لحصول مصلحه فى الآن تقتضى هى الحكم المعلّق على ذلك الشىء، كما لو قال: اقتل من يقتلك غدا، و أنت تعلم أنّ عمرا لو بقى إلى الغد لقتلك فإنّ القتل الصادر منه غدا يقتضى مصلحه داعيه إلى قتلك إياه الآن، و إنّما وقع الإشكال فى التوقّف بينه و بين ما برهن عليه فى محلّه من امتناع تأخّر الشرط عن المشروط و التفكيك بين العله و المعلول. و أحسن الأجوبه عنه ما عرفت.

فإن شئت قلت: إنّ الشرط و المشروط فيما نحن فيه مجتمعان فى الوجود الدهرى و متقارنان فيه، و الّذى يمنع منه العقل إنّما هو الانفكاك حتى فى الوجود الدهرى لا مطلقا.

و الحاصل: أنه إذا كان الشرط من الأمور الزمانيه- أى المتقيّده بالزمان- فيكفى تقارنه مع المشروط فى عالم الدهر، و أما فى عالم الزمان فلا- يجب، بل لا يعقل، فإنه إذا كان الشرط هو الأمر المتقيّد بالزمان الماضى أو المستقبل فكيف يعقل تأخّره مع ذلك القيد أو تقدّمه معه؟! و بالجمله: إذا اعتبر الشرط على نهج خاصّ و صفة خاصّه- من التقدّم

ص: ٢٧١

أو التأخّر أو التقارن من حيث الزمان- يمتنع (١) وجوده بدون تلك الصفة، و يكفى وجودها معها فى محلّها فى تنجّز الواجب إذا كان متقيّدا بصفة التقدّم أو التأخّر، بل ربما يكون حصوله فى الآن المقارن مضرا مانعا عن تحقّق الوجوب، فتدبّر.

فعلى هذا فإذا حصل العلم بوجود الشرط فى المستقبل ينجّز (٢) عليه الوجوب، و إذا علم بعدمه فيه فلا وجوب عليه أصلا، لا فى الواقع و لا- فى الظاهر، و مع الشك المرجح الأصول العمليه: فإن أوجبت هى عليه شيئا يقوم بامثاله، فإن بقى على شرائط التكليف إلى أن فرغ عن العمل، و إلاّ فيكشف عن عدم الوجوب عليه فى الواقع، و إلاّ (٣) فلا شىء عليه.

فالمراه الحائض إذا علمت بنقائها قبل الفجر تنجّز عليها الليل وجوب صوم الغد، و إن شكّت فمقتضى الأصل عدم خلّوها عن الحيض، فلا- شىء عليها حينئذ، و المراه الخاليه عن الحيض إذا احتملت تحييضها قبل الفجر أو فى جزء من الغد فمقتضى

الاستصحاب عدم تحيُّصها، فيجب عليها في الظاهر صوم الغد، فيجب عليها الإقدام [على] مقدماته (٤) السابقه على الفجر.

هذا كله في غير الشرط المقارن، أي الذي اعتبر تقارنه للمشروط (٥) من حيث الزمان.

و أما فيه فيعتبر تحقُّقه و وجوده مقارنا لزمان تنجِّز الوجوب كالعقل و البلوغ بالنسبه إلى جميع الواجبات، و إلا فلا وجوب أصلا.

و كيف كان، فلا ينبغي الإشكال في جواز جعل الشرط الوجود المقيّد

١- في الأصل: فيمتنع ..

٢- في الأصل: فينجِّز ..

٣- أي و إن لم توجب عليه شيئا ..

٤- في الأصل: .. الإقدام بمقدماته ..

٥- كذا في الأصل، و الصحيح: تقارنه مع المشروط، أو مقارنته للمشروط.

ص: ٢٧٢

بالزمان الماضي أو المستقبل كجواز جعله الوجود المطلق.

ثم إنه إذا كان الشرط هو الأمر المتأخّر لا يفرق بين ما إذا كان من الأمور الاضطراريّه كما في تعلق تنجز الصوم على السلامه إلى آخر اليوم أو على الخلوّ من الحيض كذلك، و بين ما إذا كان من الأمور الاختياريه للمكلّف، بأن يقال: لو فعلت غدا كذا يجب عليك كذا، فإنّه يجرى فيه حينئذ ما يجرى فيه إذا كان من الأمور الاضطراريه، بمعنى أنه إذا علم الآن بتحقق ذلك الأمر الاختياري و صدوره منه فيما بعد يتنجِّز عليه التكليف الآن، و إن علم بعدمه فلا تكليف أصلا، و إن شكّ فالمرجع هي الأصول العمليه حسبما يقتضيه المقام.

نعم فرق بين المقامين من حيث مقدار التنجيز و كفيته يأتي بيانه في دفع الإشكال الآتي الوارد على الشرط المحرم، فانتظر.

و إجماله: أنه إذا كان الأمر المتأخّر من الأمور الاضطراريه و أحرز المكلّف تحقّقه فيما بعد بالقطع أو بالأصل فالتكليف منجِّز عليه الآن، [و] يجب عليه الآن الإتيان و الإقدام بجميع مقدمات الواجب الوجوديه التي محلّها قبل مجيئ ذلك الأمر المتأخّر بحيث لو أخلّ بواحد منها استحقّ العقاب.

هذا، بخلاف ما إذا كان من الأمور الاختياريه له، فإنّه حينئذ إذا أحرز تحقّقه بأحد الوجهين فيما بعد فلا ينجِّز عليه الواجب الآن حتى بالنسبه إلى ذلك الأمر المتأخّر المذموم هو أيضا من المقدمات الوجوديه، بل يختصّ تنجّزه الآن بغيره من المقدمات الوجوديه، بمعنى أنه لو ترك الواجب بترك واحد من المقدمات الوجوديه غير ذلك الأمر المعلق عليه الوجوب استحقّ العقاب، و أمّا بالنسبه إليه فله الآن تركه بترك ذلك الأمر المتأخّر، و تفصيل الكلام فيه يأتي عن قريب - إن شاء الله تعالى - فانتظر.

[المقدّمه المحرّمه]

ثمّ إنه (١) بعد البناء على جواز تعليق الوجوب السابق على الشرط المتأخّر و تعقّله بأحد الوجوه المتقدّمه بحيث لا يلزم محذور من جهة تأخّر شرط الوجوب، فهل يعقل كون ذلك الأمر المتأخّر المعلق عليه الوجوب من المحرّمات إذا كان من المقدمات الوجوديه للواجب أيضا مع عدم بدل له- بمعنى انحصار المقدّمه الوجوديه فيه، بمعنى أنه لا يلزم محذور من جهة كون المعلق عليه المتأخّر حراما-، أو لا؟ المنسوب إلى المشهور هو الثانى.

لكن الحقّ- وفاقا لجمع من المحقّقين منهم الكركى (٢)- قدّس سرّه- فى باب الدين من جامع المقاصد فى شرح كلام العلامة- قدّس سرّه- فى بيان اشتغال المديون المتمكّن من أداء الدّين بالصلاه مع مطالبه ذى الدّين، و منهم الشيخ الأجلّ الشيخ جعفر- قدّس سرّه- فى مقدّمات كشف الغطاء فى مسأله اقتضاء الأمر النهى عن الضدّ (٣)، و بعض من تأخّر عنهما من الأعلام- الأول.

١- اعلم أنّ محلّ الكلام هنا إنّما هو المقدّمه الوجوديه التى تكون من جمله أفعال المكلفين، كما يدلّ عليه قولنا: (من المحرّمات)، فإنّ المقدمات الوجوديه الاضطراريه كالقدره و السلامه و الزمان لا تكون موردا للتكليف أصلا، و إنّما قيّدنا محلّ النزاع بذلك لأنّه لا محذور فى تعليق الوجوب على المقدّمه الوجوديه المتأخّره إذا لم تكن اختياريه، إذ لا يعقل تعلق تكليف بها- من الأمر و النهى- حتى يلزم محذور، و إنّما قيّدنا المقدّمه بالوجوديه، إذ لا يلزم المحذور الآتى على تقدير كون الأمر المتأخّر المحرّم مقدّمه للوجوب فقط كما لا يخفى. ثمّ الكلام فى المقام إنّما هو فى المقدّمه المحرّمه المنحصره، و أمّا فى غيرها فلا يلزم المحذور الآتى أصلا. لمحرّره عفا الله عنه.

٢- جامع المقاصد: ٥-١٢-١٣.

٣- كشف الغطاء: ٢٧- البحث الثامن عشر.

لنا: أنّه لا- مانع عقلا من ذلك عدا ما ربما يتخيّل من استلزامه التكليف بما لا يطاق و اجتماع الأمر و النهى، لكنّ النّظر الدّقيق يشهد بفساد ذلك التخيّل، فثبت الإمكان، فلا بدّ إذن من بيان ذلك التخيّل ثمّ توضيح فساد، فنقول:

أمّا بيانه: فهو أنّه لا- ريب أنّه إذا علّق وجوب الحجّ- المتوقّف وجوده على ركوب الدابّه المغصوبه مثلا- بمعنى أنّه لا- يمكن إيقاعه بدون الركوب عليها- على ركوبها (١)، أو علّق وجوب الوضوء- المتوقّف وجوده على الاغتراف من الآنيه المغصوبه- على الاغتراف منها بالنسبه إلى من يركب الدابّه المغصوبه فيما بعد يقينا أو يغترف من الآنيه المغصوبه فيما بعد كذلك سواء كان مأمورا بالحجّ و الوضوء، أولا، كما هو مفروض البحث فى الشرط المتأخّر، حيث إنّ الكلام فيه فى الشرط المتأخّر العدى يحصل بعد يقينا و على كلّ تقدير، و قلنا بتنجّز التكليف بالحجّ و الوضوء و فعليته على المكلف قبل زمان الركوب و الاغتراف المذكورين- كما هو مقتضى البناء على ما مرّ من جواز تعلّق الوجوب السابق على الشرط المتأخّر- فلا ريب (٢) فى تنجّز النهى

عن الركوب و الاعتراف و فعليته على المكلف حينئذ أيضا، إذ المفروض أنه لم يأت وقت الركوب و الاعتراف و لم يصدر عنه شىء من هذين، فالنهي عنهما الآن موجود على سبيل التنجز غير ساقط عن المكلف، ضروره أن سقوط التكليف عن المكلف - أمرا كان أو نهيا - إما بالامتنال، و إما بالمخالفة، و المفروض أنه لم يتحقق شىء منهما من المكلف بعد حال تنجز الأمر بالحج و الوضوء:

أما الامتنال فواضح، ضروره أن امتثال النهى المطلق إنما هو بترك المنهى عنه بجميع أفراده فى جميع الأزمنه و المفروض عدم مجىء الزمان اللاحق، فكيف

١- متعلق بقولنا: [علق]. لمحزّره [عفا الله عنه].

٢- هذا جواب قوله: [إذا علق وجوب الحج]. المتقدم قبل أسطر.

ص: ٢٧٥

بتركه إياه فيه؟! مع أن المفروض كونه مرتكبا له فيما بعد لا تاركا.

و أما المخالفة فالمفروض عدم حصولها منه بعد.

و أمّا كون التقدير تقدير المخالفة أو كونه عازما عليها، فلا يعقل كون شىء منهما مسقطا للتكليف كما لا يخفى، فإذا فرض توجه تكليف الأمر و النهى إلى المكلف فى الآن و تنجزهما عليه، و المفروض توقّف امتثال الأمر على مخالفة النهى، إذ المفروض كما مرّ انحصار المقدمه فى المحرّم، فيلزم التكليف و الأمر بما لا يطاق، فإنّ المقدمه إذا كانت غير مقدوره يكون (١) ذوها أيضا كذلك، فيكون التكليف بذيتها تكليفا غير المقدور، و هو مما يستقلّ العقل بقبحه سواء كان عدم القدره على المقدمه عقليا أو شرعيا كما فيما نحن فيه، فإنّ المنهى عنه غير مقدور شرعا للمكلف، و أيضا يلزم اجتماع الأمر و النهى فى تلك المقدمه المحرّمه، فإنّ وجوب ذيتها و إن لم يكن مطلقا على سبيل الإطلاق، لكنه مطلق على تقديرها، أى على تقدير تلك المقدمه المحرّمه.

و بعبارة أخرى: إنّ وجوب ذيتها و إن كان مشروطا بتلك المقدمه، لكنّه بعد تقدير حصولها يكون مطلقا، و لما كان التقدير تقدير حصولها يكون (٢) وجوب ذيتها مطلقا، و لَمّا كان المفروض كونها من المقدمات الوجوديه للواجب أيضا تعلق (٣) بها الوجوب المقدمى من تلك الجبهه، مع كونها محرّمه فى أنفسها، فيجتمع فيها الوجوب و الحرمة.

لا يقال: إنّ المفروض كونها من المقدمات الوجوبيه، و قد مرّ أنه لا خلاف فى عدم وجوبها.

لأننا نقول: إنّ عدم الوجوب مسلّم إذا كان المقدمه مقدّمه

١- فى الأصل: فيكون ..

٢- فى الأصل: فيكون ..

للوأجب فقط، كالأستطاعه الشرعيه بالنسبه إلى الحجج، و أمّا إذا كانت وجوديه أيضا- كما فى المقام- فلم يقم إجماع على عدم وجودها من تلك الجبهه، بل لا يعقل الفرق بينها و بين سائر المقدمات الوجوديه الصرفيه، فإنّ الحاكم بالوجود إنّما هو العقل، و مناط حكمه به ليس إلاّ حكمه بالتلازم بين طلب شىء و بين طلب ما يتوقّف وجود ذلك الشىء عليه، فإذا فرض توقّف وجود الواجب على شىء فقد تحقّق ما هو المناط فى حكم العقل بالوجود فى سائر الموارد، فالعقل قاض به من تلك الجبهه.

و الّذى مرّ- من عدم الخلاف فى عدم وجوب المقدمه الوجوبيه- معناه عدم الخلاف فى عدم وجودها من جهه كونها مقدمه للوجوب لا مطلقا.

و كيف كان، فقد ظهر لزوم اجتماع الأمر و النهى فى المقدمه المحرمه، و اللازم باطل ببديهه العقل لرجوعه بالأخره إلى التكليف بما لا يطاق الإتيان به، ضروره عدم إمكان امثال التكليفين المتناقضين المتعلّقين بأمر واحد فالملزوم مثله.

هذا غايه ما قيل أو يقال فى توجيه الإشكال.

و أما توضيح فساده بكلا وجهيه:

فهو أنّ الوجه الأوّل- و هو لزوم التكليف بغير المقدور من جهه انحصار المقدمه فى المحرّمه مسلّم لو قلنا بتنجز الأمر على المكلف- قبل ارتكاب تلك المقدمه المحرّمه المعلق عليها الوجوب على وجه لا يجوز له مخالفه ذلك الأمر مطلقا و لو بترك تلك المقدمه المحرّمه.

لكنّا لا نقول بتنجزه بهذا المعنى، لأنّه راجع إلى كون الواجب واجبا على الإطلاق حتى على تقدير عدم ارتكاب تلك المقدمه المحرّمه، و هذا خلاف الفرض، إذ المفروض تعلق الوجوب على تقدير ارتكاب المقدمه كما هو المفروض فى

المقدمات المباحه المعلق عليها الوجوب أيضا، و التقدير و إن كان تقدير ارتكابه لها فيما بعد يقينيا، لكنّ المفروض ارتكابه لها فيما بعد عن اختياره، فيكون التقدير تقدير ارتكابه لها فيما بعد اختيارا، إذ لا ريب أنّ القطع بوقوع الأمر الاختيارى فيما بعد لا يوجب كون ذلك الأمر واجبا (١) بحيث يضطرّ الإنسان إلى فعله، بل الفعل معه أيضا فى اختيار المكلف بحيث إن شاء فعل و إن شاء ترك.

و لا- ريب أنّ تعليق التكليف على حصول أمر اختيارى- يمكن حصوله و عدمه فيما بعد، نظرا إلى إناطه كلّ منهما إلى اختيار المكلف- إنّما يقتضى تنجزه على المكلف بحيث لا- يجوز له مخالفته على تقدير ارتكابه لذلك الأمر، بمعنى أنّه لو ارتكبه و ترك الواجب بترك سائر المقدمات الوجوديه يستحقّ العقاب عليه، لا- أنه لا- يجوز له مخالفته حتى بترك ذلك الأمر، بل له

ترك ذلك الواجب بترك ذلك الأمر، فيكون حاصل مثل هذا التعليق كون الواجب منجزاً على المكلف قبل صدور ذلك الأمر عنه بالنسبة إلى سائر المقدمات الوجودية- بمعنى أنه إذا كان بانياً على ارتكاب تلك المقدمه المحرّمه، و يعلم أنه معاقب على ترك الواجب على تقدير ارتكابها- فيجب عليه تحصيل سائر المقدمات الوجودية للواجب فراراً عن العقاب الزائد على عقاب ارتكاب تلك المقدمه المحرّمه، فتلك المقدمه المحرّمه و إن كانت غير مقدوره له شرعاً قبل ارتكابها، لكن التكليف بالنسبة إليها قبل ارتكابها لم يكن منجزاً بحيث يعاقب على ترك الواجب المستند إلى تركها، حتى يلزم التكليف بما لا يطاق و بغير المقدور، و بعد ارتكابها و إن كان منجزاً بحيث يعاقب على ترك الواجب حينئذ، لكن الواجب حينئذ ليس غير مقدور له شرعاً حتى يلزم التكليف بغير المقدور، لأنه حينئذ لا يتوقف على

١- المراد بهذا الوجوب التكويني- لا التشريعي- و القرينه عليه قولنا: (بحيث يضطرّ إلى فعله). لمحرّره عفا الله عنه.

ص: ٢٧٨

ارتكاب المقدمه المحرّمه ثانياً، فلا توقف له حينئذ بالنسبة إليها أصلاً، و إنما يتوقف على سائر المقدمات الوجودية.

ثم إنّ هذا الذي ذكرنا- في كيفية تنجز التكليف بالنسبة إلى المقدمه الوجودية المحرّمه المتأخره المعلق عليها الوجوب- لا يختصّ بها، بل يجري في غيرها أيضاً من المقدمات الوجودية المباحه المتأخره المعلق عليها الوجوب لعين ما سمعت في المقدمه المحرّمه من أنه لو لا ذلك يلزم خلاف الفرض و أنّ تعليق التكليف على أمر اختياري لا يقتضى أزيد من ذلك، فافهم، و تأمل، حتى لا يختلط عليك الأمر.

هذا حاصل الجواب و ملخصه عن الوجه الأول من المحذورين.

و أمّا الوجه الثاني- و هو لزوم اجتماع الأمر و النهي في تلك المقدمه- فيدفعه أنه لا شبهه أنّ وجوب المقدمه إنّما هو ناش عن وجوب ذيها، و تابع له في الكيفيه من الإطلاق و التقييد و سائر الكيفيات، و المفروض فيم نحن فيه كون وجوب ذيها معلقاً على حصولها، لكن هذا الوجوب لا يعقل تعلّقه بتلك المقدمه لرجوعه إلى وجوبها على تقدير وجودها، و تعليق طلب الشئ على حصولها مما ينادى البداهه بطلانه، فإنه تحصيل للحاصل.

و بالجملة: لمّا كان (١) المفروض في وجوب ذيها تقدير وجودها فلا- تقبل هي إذن تعلّق هذا الوجوب بها أيضاً، فلم يلزم اجتماع الأمر و النهي فيها.

ثم إنّ هذا الذي ذكرنا- من عدم تعقل تعلّق الوجوب بالمقدمه المتأخره

١- اعلم أنّ عدم جواز تعلّق الوجوب المقدمى بالأمر المتأخره المعلق عليها الوجوب لا يفرق فيه بين ما إذا كانت محرّمه كما هو مفروض الكلام، أو مباحه لوجود المناط المذكور في كلا الموردین بلا تفاوت، فافهم. لمحرّره عفا الله عنه.

ص: ٢٧٩

المعلّق عليها الوجوب- لا يفرّق فيه بين ما لو قلنا بأنّ الشروط فى الواجبات المشروطة بالأمر المتأخّره هى نفس تلك الشروط، أو الأمر المنتزَع عنها كما لا يخفى، إذ على الثانى يستلزم تعلّق الوجوب المقدمى بتلك الأمور تعليق وجوبها على الأمر المنتزَع من وجودها، وهو أيضا يرجع بالأخّره إلى تعليقه على وجودها كما فى الأوّل، فافهم.

ثمّ إنّ ما اخترناه- من جواز تعليق الوجوب السابق على المقدمه المحرّمه المتأخّره- لا يفرّق فيه بين ما إذا كان تلك المقدمه متقدمه على امثال الواجب كما فى الركوب على الدّابه المغصوبه للذهاب إلى الحجّ لو علّق عليها وجوب الحجّ، أو مقارنه لامثاله كما فى الاغتراف من الآنيه المغصوبه للوضوء لو علّق عليه وجوب الوضوء، فإنّ الثانى لا- يزيد على الأوّل شيئا من المحذور، بل الذى يتوهم من المانع فى الأوّل هو الذى يتوهم فى الثانى من غير زياده، وقد عرفت اندفاعه.

هذا، و كيف كان فإذا ثبت جواز ما اخترناه (1) و عدم المانع منه بوجه، و فرض ورود دليل يدلّ- بنصوصيته أو ظهوره من جهه الإطلاق أو العموم- على وجوب الواجب على من انحصر المقدمه فى حقّه فى الحرام لا- يجوز لنا طرح ذلك الدليل أو تأويله بحمله على غير هذا الشخص لإمكان تعلّق الوجوب به على الوجه الذى قررناه، فلا داعى إلى ارتكاب الطرح أو التأويل اللذين لا

١- ثمّ إنّ لا- يفرّق فيما اخترناه من جواز اشتراط الوجوب بالشرط المتأخّر المحرّم بين ما إذا كان ذلك الأمر المحرّم من المقدمات المتقدمه على زمان إيقاع الفعل المأمور به كالركوب على الدّابه المغصوبه فى الحجّ، و بين ما إذا كان [من] المقدمات المقارنه للفعل المأمور به كالاغتراف من الآنيه المغصوبه للوضوء لعدم المانع من الاشتراط بالقسم الثانى بأحد الوجهين المتقدمين أيضا، فافهم. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٨٠

يصار إليهما إلاّ لمانع، فإذا ورد أنّه يجب على المستطيع الحجّ يمكن (1) إثبات حكمه فى حقّ من انحصر مركوبه فى المغصوبه على الوجه المتقدم، فلا داعى إلى تقييده بغيره، فتأمّل (2).

ثمّ إنّه يتفرّع على ما مرّ- من جواز اشتراط الوجوب و تعليقه على الشرط المتأخّر- أنّه لو دلّ دليل على عدم وجوب مقدمه وجوديه للواجب متقدمه عليه أو مقارنه له يمكن الجمع بينه و بين ما دلّ على وجوب ذلك الواجب على وجه الإطلاق بالنسبه إلى تلك المقدمه بصرف ذلك الدليل الدالّ على وجوب ذلك الواجب عن ظاهره- وهو الإطلاق بالنسبه إلى تلك المقدمه- و حمله على الوجوب المشروط بالنسبه إليها على نحو ما مرّ بيانه، فيكون ذلك أحد الوجوه للجمع بين دينك الدليلين من حيث الدلاله المتقدمه على الترجيح أو الطرح.

و لا فرق فى ذلك بين ما لو كان ذلك الدليل الدالّ على عدم وجوب تلك المقدمه دالا على إباحتها أو كان دالا على كراهتها أو استحبابها. نعم لو كان دالا- على حرمتها فيفرّع الجمع بينه و بين الدليل الآخر على الوجه المذكور على ما اخترناه من جواز الاشتراط بالمقدمه المحرّمه المتأخّره بعد البناء على جواز الاشتراط بالمباحه المتأخّره.

ثمّ إنّ ذكر لما اخترناه- من جواز اشتراط الوجوب بالمقدمه المحرّمه المتأخّره- فروع، و نحن نذكر جملة منها:

١- فى الأصل: فىمكن ..

٢- وجه التأمل: أنّ مثل الخطاب المذكور متوجه إلى من لم ينحصر مركوبه فى المغصوبه، و إلى من انحصر مركوبه فيها، فإذا فرض كون مؤداه مطلقاً بالنسبه إلى الأول، و مشروطاً بالنسبه [إلى الثانى] يلزم استعمال اللفظ فى المعنيين، إلا أنه يمكن دفعه بالتزام استعمال الوجوب فى القدر المشترك، و بيان الاشتراط و الإطلاق من دليل آخر، فافهم. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٨١

مرّ مثاله.

و منها: ما ذكره المحقق الثانى (١) - على ما حكى عنه - فى مناسك منى - أعنى الحلق و الذبح و الرمي - من أنّ من عصى و خالف الترتيب صحّ نسكه المتأخّر الّذى قد قدّمه، ثمّ قاس عليه صحّه صلاه المديون المطالب بالدين المتمكّن من أدائه إذا عصى و لم يقضه، و اشتغل بالصلاه فى سعه الوقت.

قال سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه -: و هذا يجرى فى كلّ عبادته موسّعه مزاحمه بواجب مضيق - كالصلاه بالنسبه إلى إزاله النجاسه - إذا تركه و اشتغل بها فى سعه الوقت، و غير ذلك من الأمثله للواجب المضيق و الضدّ الموسّع.

و منها: ما ذكره المشهور من صحّه صلاه المأموم إذا خالف الإمام فيما يجب عليه متابعتة، حيث قالوا: إنه أثم حينئذ، لكن صحّت صلاته.

و جميع تلك الأمثله لا وجه للقول بالصّحّه فيها إلاّ البناء على ما اخترناه، كما لا وجه للقول بالفساد فيها إلاّ البناء على مخالفه.

نعم يمكن توجيه الفساد فى الأخير - كما قيل - من جهه تعلق النهى بالجزء الّذى يأتى به بعد عصيان المتابعه، فيفسد الكلّ، لأنّ النهى عن الجزء مستلزم للنهى عن الكلّ، فتأمل.

إيقاظ: اعلم أنّ تعليق الحكم على الشرط المتأخّر على القول بجوازه لا يختصّ بالوجوبى، بل يجرى فى سائر الأحكام التكليفية كما لا يخفى، بل فى الوضعيه بأسرها أيضاً. و من هذا الباب تعليق سببيه العقد الفضولى على الإجازة المتأخّره على القول بكونها كاشفه كما أشرنا إليه سابقاً.

ثمّ إنّ لازم التعليق على هذا الوجه كون وجود المعلق عليه فيما بعد كاشفاً عن حصول المعلق من قبل، و لازم ذلك ترتّب جميع الأحكام المترتبه عليه شرعاً

- بعد وجود المعلق عليه - عليه قبل وجوده إذا علم بحصول المعلق عليه فيما بعد، كما علمت من مطاوى كلماتنا المتقدّمة.

لكن لا يخفى أنّ التزام كون الإجازة من هذا القبيل لا يخلو عن إشكال فإنّ لها على هذا التقدير لوازم يشكل الالتزام بها:

منها: جواز تصرّف الأصيل فيما انتقل إليه مع علمه بأنّ المالك سيجيز، فإنّه كاد أن يكون مخالفا للإجماع، مع مخالفته للأدلة العقلية و النقلية منها قوله عليه السلام: «لا- يحلّ مال امرئ إلاّ بطيب نفسه»^(١)، فإنه يدلّ على عدم جواز التصرّف قبل تحقّق الإجازة لعدم حصول الطيب بعد، و هكذا نظائره من الأخبار.

و منها: عدم جواز بيع ما باعه الشخص فضولا، فإنّه أيضا كاد أن يكون مخالفا للإجماع إلى غير ذلك من اللوازم الباطلة، فتدبّر.

و قد ذهب بعض من المحقّقين من متأخري المتأخّرين^(٢) في فقهه - على ما حكى عنه - إلى كون الإجازة كاشفه، و التزم باللازم الأول، و هو جواز تصرّف الأصيل، و ظهر ما فيه ممّا بيّنا.

و قد يتفصّل عن الإشكال المتقدّم بوجه أخرى غير ما تقدّم:

منها: التزام كون تلك الواجبات مشروطه، كما هو ظاهر أدلّه بعضها و صريح أدلّه البعض الآخر، لكن وجوب تلك المقدمات قبل وجوب ذواتها^(٣)

-
- ١- الوسائل: ١٧- ٣٠٩- كتاب الغصب- باب: ١- ح: ٤، و مستدرک الوسائل: ١٧- ٨٨- كتاب الغصب- باب: ١، ح: ٣ و ٥، و سنن الدارقطني: ٣- ٢٦- ح: ٩١، و عوالي اللئالي: ٣- ٤٧٣- ح: ٣، مع اختلاف يسير.
 - ٢- [و هو الشيخ محمد تقى - قدس سرّه - على ما حكى عنه] على ما جاء فى هامش الأصل.
 - ٣- المراد بذواتها هنا الواجبات النفسية التى وجبت مقدماتها لأجلها، و مفردها: (ذو المقدمه)، و القياس فى جمعه: (ذوو المقدمه) أما (ذوات) فجمع (ذات).

ص: ٢٨٣

ليس من جهه اقتضاء وجوب ذواتها المذى لم يحصل بعد، بل لأجل أنّ تلك المقدمات من شئون قدره على الفعل فى وقت وجوبه، بمعنى أنّ المكلف لو فعلها يصير متمكّنا من ذواتها فى وقت وجوبها، و لو تركها يتعدّر عليه الإتيان بذواتها فى ذلك الوقت، فيفوت عليه التكليف لذلك، فيكون تركها قبل وقت وجوب ذواتها تفويتا للتكليف بذواتها فى وقت وجوبها، و تفويت التكليف مما يستقلّ العقل بقبحه.

لا يقال: إنّ مقتضى ذلك وجوب تحصيل الشرائط الوجوبية الصرفه للواجب أيضا كالأستطاعه بالنسبه إلى الحجّ، إذ لا فرق بينها و بين قدره لكون كلّ واحد منهما من شرائط الوجوب، و يكون ترك كلّ منهما تفويتا موجبا لاستحقاق العقاب، و وجوب تحصيل الشرائط الوجوبية مطلقا خلاف الضروره، فإن كان فرق بينهما فيّنه^(١).

لأننا نقول: نحن لا ندعى قبح التفويت كلّيه بل جزئيه، و هى فيما إذا كان الفعل فى نفسه تامّا من حيث المصلحه، بحيث لا مانع

من التكليف به إلا- عجز المكلف من أدائه، بحيث يكون مع العجز أيضا ذا تلك المصلحه إلا- أن عجزه منعه عن الإتيان به، و الشرائط الوجوبيه ليست كلها من هذا القبيل، بل بعضها راجع إلى شرط تحقق تلك المصلحه الداعيه للأمر فى الأمور به، بمعنى أن طبيعه الأمور بها لا مصلحه ملزمه فيها بدونه، بل معه بحيث يكون موضوع

١- و أيضا لقائل أن يقول: إنه قد مرَّ أنه لا خلاف فى عدم وجوب المقدمات الوجوبيه، و إنما هو فى الوجوديه فقط.

ص: ٢٨٤

الخطاب هو الجامع لهذا الشرط، و الاستطاعه من هذا القبيل، حيث إنه لا مصلحه ملزمه فى طبيعه الحج بدونها، و يكون موضوع الأمر ثمه هو المستطيع، و بعضها راجع إلى شرط حسن الأمر و الإلزام كالتقديره، فإنها من شرائط حسن الأمر و الإلزام، لا من شرائط حسن الفعل الأمور به، بل هو حسن مع العجز أيضا، و نحن ندعى قبح التفويت المتحقق فى ضمن القسم الثانى خاصه لا الأول أيضا.

و بعبارة أخرى: إنا ندعى قبح تعجيز النفس (١) الصحيح بحسب المشهور: [فلا يرتاب العقلاء]، و عبارته المتن تصح على لغه ضعيفه.

(٢) عن امثال التكليف سواء كان متحدا مع عنوان المخالفه و العصيان فى الخارج- كما إذا عجز نفسه بعد دخول وقت الواجب، حيث إن سلب القدره عن نفسه حينئذ مخالفه و عصيان لذلك الواجب المطلق- أو لا- كما فى الواجبات المشروطه قبل مجىء وقت وجوبها- و التعجيز يتحقق بالقسم الثانى لا الأول.

هذا حاصل مراد الموجه بتوضيح من الأستاذ- دام ظلّه العالى-.

و قد يستشهد لما ادّعه من قبح تعجيز النفس و استحقات العقاب عليه بفروع:

منها: أنهم اتفقوا ظاهرا على العقاب على المرتد (٣) الفطرى على الفروع

١- أقول: و يدل على قبح التعجيز: أنه لو وصل طومار من مولى إلى عبده، و علم العبد أن لمولاه فيه أوامر مطلقه أو مشروطه، فضيغ العبد ذلك الطومار، و محاه قبل أن يرى ما فيه، و لم يتمكن بعد ذلك من العلم بما فيه أيضا، و لم يقدر على الاحتياط الكلى أيضا، فلا يرتابون

٢- العقلاء- فى ذمه و تقييحه على هذا الفعل الموجب لعجزه عن امثال تلك الأوامر، و لا يفرقون فى الذم و التقييح بين الأوامر المشروطه و المطلقه، و إن كانوا يفرقون بينهما بالحكم لتحقيق المخالفه و العصيان بذلك، لا بالنسبه إلى الثانيه من أول الأمر دون الأولى. لمحزره عفا الله عنه.

٣- الأقوم فى العبارة هكذا: .. على عقاب المرتد ..

ص: ٢٨٥

مطلقاً- من الواجبات المطلقة المنجزه عليه عند الارتداد أو المشروطه التي تحصل شروطها بعده- بناء على عدم قبول توبته، حيث إنّه من أفراد المقام، إذ الارتداد سلب قدره على المأمور به، إذ من شرط العباده الإسلام، و هو الآن متعذر عليه.

و منها: ما اتفقوا عليه من وجوب قضاء العبادات على الكفار و عقابهم عليه، فإنّه أيضا من أفراد المقام، حيث إنهم بالكفر سلبوا قدرتهم عن الامتثال و القضاء: أمّا في حال الكفر فظاهر، و أمّا لو أسلموا فهو(1) يجب ما قبله، فلا يبقى تكليف بالقضاء. و كيف [كان]، فالمقصود الاستشهاد بكونهم معاقبين على القضاء لو ماتوا على الكفر مع عدم قدرتهم عليه.

هذا، و لكن الإنصاف أنّ الوجه المذكور محلّ تأمّل، بل لا يبعد منعه، فإنّ المراد من قبح التفويت و التعجيز: إن كان إثبات الوجوب النفسى(2) لتلك المقدمات و لو بأن يقال: إنّ الوجوب النفسى لا ينحصر فيما كان المصلحه الداعيه إلى الأمر حاصله فى نفسه، بل يمكن أن يكون ممّا تكون المصلحه الداعيه إلى الأمر به هى المصلحه الحاصله فى غيره، و هى فى المقام التأهل للتكليف بشىء آخر، فهذا راجع إلى الوجه الأوّل من وجوه دفع الإشكال، مع أنّ الموجّه فى مقام إبداء وجه آخر غير الأوّل و الثانى، بل حكى- عن ظاهر بعض عباراته أيضا- الطعن منه على من اختار الوجه الأوّل.

و إن كان المراد إثبات الوجوب الغيرى لها فهذا ليس توجيها للإشكال و دفعا له، بل إنّما هو قول بموجبه، و موافقه لمن قال باتّصاف المقدمه بالوجوب قبل وجوب ذيها، كصاحب الذخير و الخوانسارى- قدّس سرهما- مع أنّه فى

١- أى الإسلام.

٢- فى الأصل: وجوب النفسى ..

ص: ٢٨٦

مقام التوجيه.

نعم يمكن أن يقال: إن مراده أنّ قدره على الفعل الواجب و لو فى زمان موجب لتنجّز التكليف بذلك الواجب فى وقت وجوبه و لو كان ذلك الوقت متأخرا عن زمان قدره، بمعنى أنّها مجوّزه عند العقل للعقاب على ترك ذلك الواجب لا محاله و لو فاتت و انقطعت قبل وقته إذا كان الفوات باختيار المكلف و إنّما المسلم إنّما هو عدم إيجابها للأمر بذلك الواجب و التكليف به فى وقته إذا كانت قد فاتت قبله.

و الحاصل: أنّ الامتناع بالاختيار- سواء كان فى وقت وجوب الواجب أو قبله- لا ينافى العقاب، و لو نافى فهو ينافى الأمر، فإنّ قدره على الفعل فى زمان موجب لحسن العقاب عليه- سواء بقيت إلى وقته أو فوّتها المكلف قبله، و إذا قدر المكلف على المقدمات فى زمان قبل وقت الواجب فهو قادر الآن على الإتيان بذلك الواجب فى وقته، بأن يوجد تلك المقدمات الآن، فيفعل الواجب بعدها فى وقته، فيتنجّز عليه ذلك الواجب، بمعنى حسن العقاب على تركه إذا كان مسببا عن تقصيره، فلزوم الإتيان بتلك المقدمات حينئذ إنّما هو للتحرز عن ذلك العقاب، إذ لو فوّتها فقد فوّت قدره، و معه يستحقّه.

ففارق هذا الوجه الوجه الأوّل، حيث إنّ وجوبها على هذا الوجه ليس نفسيا، و ليس العقاب المذكور على نفس تلك

المقدمات، بل وجوبها غيرى، بمعنى أنه لأجل الغير، و العقاب إنما هو على الغير، إلا أنه يجوز تقديمه على وقت ذلك الغير، لتحقق ترك ذلك الغير الواجب الآن لعدم تمكنه منه بعد تفويت تلك المقدمات.

و كذا فارق الوجه الثانى، لأنّ الكلام على هذا الوجه على تقدير عدم حصول وجوب ذى المقدمه بعد.

و لا يرد أيضا ما ذكر من الالتزام بموجب الإشكال، فإنّ وجوب تلك

ص: ٢٨٧

المقدمات ناشئ عن عقاب ذواتها، لا عن وجوب ذواتها، فافهم.

نعم يمكن أن يكون مراده إثبات العقاب- عند ترك المقدمات- على ذواتها، لا- إثبات وجوب تلك قبل وجوب ذواتها، بل الحال فيها هى الحال فى سائر المقدمات عند حصول وجوب ذواتها، فإنه ليس الكلام الآن فى وجوب المقدمه.

و لكن الإنصاف أنّ الظاهر أنّ مراده ليس دعوى وجوب تلك المقدمات، بل إنّما هو أوكل الأمر فيها إلى سائر المقدمات، بمعنى أنّ حالها إنّما هى حال سائر المقدمات عند وجوب ذواتها، فيثبت لها حينئذ ما ثبت لغيرها على اختلاف الآراء.

بل مراده: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار: بمعنى الأمر كما هو مقاله المشهور، أو بمعنى العقاب كما هو مقاله آخرين، و عليه المذهب فى الجملة، و أنّه يكفى فى تنجز التكليف على المكلف- بحيث يصحّ عقابه على تركه- قدرته على المكلف به فى الجملة، و لا- يشترط بقاؤها إلى وقت وجوب الواجب إذا لم تفت عليه بسبب غير اختيارى له، و لا- ريب أنّه إذا علم الآين بتوجه خطاب إليه فيما بعد، و كان الآن متمكنا من الإتيان بمقدمات الأمور به التى لو فعلها الآن يقدر على الإتيان به فى وقته، و لو تركها يتعدّر عليه حينئذ، فهو الآن قادر على الإتيان بالأمور به فى وقته لقدرته الآن [على] ما يتوقّف (١) عليه. و هذا القدر من قدره كاف فى تنجز التكليف عليه فيما بعد بحكم العقل و بناء العقلاء.

و لئىّا كان المفروض فيما نحن فيه علم المكلف بتوجه أمر إليه فيما بعد، و قدرته على مقدماته التى لو فعلها يتمكن من فعل الأمور به فى وقته، فهو قادر قبل الوقت على الأمور به فى وقته، فيوجب ذلك تنجز ذلك الأمر عليه فى ذلك

١- فى الأصل: لما يتوقّف ..

ص: ٢٨٨

الوقت، فحينئذ لو ترك تلك المقدمات فهو قد فوّت الأمور به عليه بسوء اختياره، و هو لا ينافى العقاب على المكلف به لا محاله، و لو كان بتفويت قدره قبل مجىء وقت الواجب، فالعقل يحكم حينئذ بلزوم التحرز عن ذلك العقاب و قبح إيقاع النفس فيه، و لا- ريب أنّ ترك المقدمات حينئذ إيقاع للنفس فى مهلكه العذاب، فوجوب تلك المقدمات ليس من جهة المقدميه للواجب و من حيثيته، إذ المفروض عدم وجوبه بعد، و ليس نفسيا- أيضا- كما لا يخفى، لأنّ التزام العقلاء بذلك إنّما لأجل الفرار عن العقاب، فيكون وجوبها عقليا إرشاديا غيريا، ففارق هذا الوجه الأول للثانى، و الثانى للأول (١)، فمن هنا

علم أنّ مراده من التكليف المدعى قبّح تفويته هو المكلف به، لا- الأمر، إذ المفروض توجّه الأمر إليه فيما بعد و لو عجز عن المكلف [به] بسوء اختياره، كما مرّ.

مع أنّه لا- يعقل جعل المدار في القبح على تفويت الأمر، إذ لو كان المدار عليه لسرى إلى جميع الموارد، مع أنّ بعضها عدم العقاب فيه بديهي في الدين، كما لو كان أحد قادرا على تحصيل الشرعيه فلم يحصّلها، إذ لا شبهه في عدم العقاب عليه في ذلك و عدم القبح أيضا، مع أنّه فوّت الأمر، مع أنّه لا معنى لقبّح تفويت الأمر، إذ لا مطلوبه و محبوبه في الأمر نفسه، و إنّما المصلحه في الفعل المأمور به.

هذا، ثمّ إنّ القائل [قد] (٢) يقول: إنّّه لا- يمكن البناء على كفايه القدره الحاصله قبل وقت الوجوب في تنجز الواجب على المكلف في ذلك الوقت بطريق الإيجاب الكلّي بالنسبه إلى الموارد، و الالتزام به في مورد دون آخر ترجيح بلا مرجح:

أمّا عدم إمكان البناء عليه كليّه فلاّنه لا ريب في أنّ من قدر على

١- في الأصل: ففارق هذا الوجه للوجه الأوّل للثاني، و للثاني للأوّل.

٢- في الأصل هنا كلمه غير مقروءه تشبه [ليس] أو [لن].

ص: ٢٨٩

تحصيل الاستطاعه المشروط بها وجوب الحجّ الآن فهو قادر الآن على (١) الحجّ في وقته بتقريب ما مرّ، مع أنّ عدم العقاب عليه لو لم يحصّلها ضروري الدين.

و أمّا الثاني - أعنى عدم الترجيح لبعض الموارد و عدم خصوصيه له بالنسبه إلى ما عداه - فواضح، و إن كان فيّنه (٢).

هذا، لكن الإنصاف عدم ورود هذا السؤال، فإنّ عدم إمكان الكليه المذكور - و إن كان مسلّمًا - إلّا أنّ منع خصوصيه لبعض الموارد على الآخر ممنوع.

بيانه: أنّ مراد الموجّه: أنّ هذه قاعده عقليه ثابتة بالعقل و بناء العقلاء فيما إذا كان الأمر مطلقا بالنسبه إلى القدره، لكن للأمر أن يعتبر في أمره تقييده بقدره خاصّه - و هي الحاصله في وقت الواجب كما في الحجّ - فيخرج بذلك عن موضوع حكم العقل، فلا يرد أيضا أنّ هذا تخصيص لحكم العقل، فثبت الخصوصيه لبعض الموارد بالنسبه إلى الآخر.

هذا، لكن الإنصاف - بعد ذلك كلّه - عدم جواز تصديق الموجّه في ذلك.

نعم، المذمّه ثابتة من العقلاء لو عجز العبد نفسه عن الإتيان بالواجب في وقته، لكن الظاهر أنّه على الفاعل لا الفعل.

ثمّ إنّ الفرق بين ما نحن فيه و بين المسأله المتقدمه سابقا، و هي ثبوت العقاب على من علم إجمالاً بأحكام الله تعالى عليه، فلم يتعلّمها حتى وصل وقت الواجب و هو غافل عن وجوبه: أنّ الكلام هنا - كما عرفت - في أنّ المعترف في تنجز التكليف بالواجب

فى وقته هو بقاء القدره للمكلف فى ذلك الوقت أو فى

١- فى الأصل. من.

٢- أى و إن كان ترجيح لخصوصيته فبينه.

ص: ٢٩٠

الجملة بعد علم المكلف قبل الوقت بتوجه أمر إليه فيما بعد لو بقى على شرائط التكليف، و ثمه فى أنّ احتمال التكليف بالنسبه إلى شىء مانع عن الرجوع إلى أصله البراءه قبل الفحص، إذ لا بدّ من الفحص.

ثمّ إنّه ليس الكلام فى هاتين المسألتين من جهه وجوب المقدمه كما لا يخفى.

ثمّ إنّه بعد ما صدّقنا الوجه المذكور يشكل الأمر فى الأمثله المتقدمه، حيث إنّه لا [مجال] (١) لأنكار الوجوب فيها، و لا يمكن القول بالوجوب النفسى كما هو الوجه الأوّل لا سيّما فى مثل تعلّم المسائل و القراءه قبل الوقت، فينحصر العلاج فى التزام أحد أمور:

الأوّل: إنكار العقاب عند ترك تلك المقدمات، و هو مشكل.

الثانى: نفى الواجب المشروط و إرجاع جميع الواجبات المشروطه بظاهر الأدله إلى المعلق، و هو أشكل للقطع بوجود واجبات مشروطه.

الثالث- التزام الوجه الثالث و دفع الإشكال بعدم إمكان القول به كليه بالتزام الجزئيه، و إبداء الفرق بأحد وجهين- على سبيل منع الخلو:

أحدهما: ما مرّ من اختصاصه بالأوامر المطلقه بالنسبه إلى القدره.

و الثانى: أن يقال: إنّ شرائط الوجوب فى الواجب المشروط على ضربين:

أحدهما: ما يكون محققا لعنوان الآخر بحيث لا يتعلّق هو إلاّ به، كالأستطاعه للحجّ، حيث إنّ الأمر به يتعلّق بالمستطيع.

و الآخر: ما ليس كذلك، بل الأمر يتعلّق مطلقا بالنسبه إليه كالقدره، فيقال بقبح التفويت فى الثانى دون الأوّل.

١- فى الأصل: لا مناص ..

ص: ٢٩١

و يمكن أن يقال: إنّ شرائط الوجوب فى الواجب المشروط (١)- كما أشير إليها- على ضربين: الشرعيه و العقلية:

الأولى: كالبلوغ و الاستطاعه فى الحجّ، و الخلوّ من الحيض و النفاس فى العبادات بالنسبه إلى المرأه.

الثانيه- هى القدره بأنحائها، و أمّا العلم بالمأمور به فليس من شرائط الوجوب و لا الوجود، لكفايه الاحتمال.

و إنّ الأولى من محقّقات عنوان الأمر بحيث لا يكون للأمر تعلق بالمكلف أصلا بدونها، و يكون فاقدها خارجا عن موضوع الخطاب.

و أمّا الثانيه فمن شرائط تعلق الأمر، لا محقّقه لعنوانه، فمن هنا يقال:

إنّ الواجب المشروط ينحلّ إلى قضيتين: إحداهما سلبيه، و الأخرى إيجابيه، فإنّ وجوب الحجّ بملاحظه اشتراطه بالاستطاعه ينحلّ إلى قولنا: المستطيع يحجّ، و غيره لا يحجّ، و كذا فى غيرها من شرائط الوجوب، و أمّا الوقت فليس من شرائط الوجوب، بل للوجود.

فحينئذ نقول: إنّه إذا تحقّق فى المكلف الشرائط الشرعيه للوجوب- مع علمه ببقاء قدرته إلى وقت الفعل لو لا مانع سوء اختياره- يتعلّق (٢) الآن التكليف بالواجب به و يتنجز عليه لحصول شرائطه، فلا يجوز تفويت القدره بعده بسوء اختياره، لأنّه راجع إلى مخالفه الأمر عمدا، و لا يكون مشروطا بالنسبه إلى الوقت، بل [من] المعلق- الّذى هو قسم من المطلق-، فحينئذ لو لم يتعلّم المسائل و القراءه، أو لم تغتسل بعد دوره الشهر التى هى كالشرط (٣)

١- العبارة فى الأصل غير واضح.

٢- فى الأصل: فيتعلّق ..

٣- العبارة فى الأصل غير واضح.

ص: ٢٩٢

فى وجوب الصوم شرعا، مع كونه بالغاً، أو عجز نفسه عن الإتيان بالمكلف به فى وقته، فهو معاقب لكونه مفوّتا له بعد تنجز التكليف، فهو عاص.

و أمّا لو انتفى عنه فعلا أحد الأمور الشرعيه التى هى شروط الوجوب مع علمه بحصوله بعد، و لو كان الآن قادرا على نفس الفعل عقلا، أو انتفى الآن عنه القدره حال كونه جامعا فلا دليل على كونه معاقبا على تفويت التكليف بتفويت القدره الآن عن نفسه بحيث لا يبقى له قدره حين حصول الشروط الشرعيه فى الصوره الأولى، أو بتفويت الشروط الشرعيه فى الثانيه، و أمّا الثانى فواضح، و أمّا الأوّل فلعدم العلم به، فنقول حينئذ:

إنّ تعلّم المسائل و القراءه و الغسل للصوم و عدم تفويت القدره إنّما يسلم وجوبها فى صوره كون المكلف جامعا للشروط الشرعيه و عالما بأنّه لو لا مانع سوء اختياره لقدّر على المكلف [به] فى حينه، فيكون وجوب تعلّم المسائل أو الغسل فى الليل بعد الرؤيه على طبق [القاعده] لكونهما حينئذ من مقدّمات الواجب المشروط بعد وجود شرطه.

و أمّا عدم جواز تفويت القدره فهو من باب أنه راجع إلى مخالفه هذا التكليف المنجّز عليه الآن، لا- من جهه كونه مقدّمه وجوديه و إن جعلتها مقدّمه وجوديه أيضا و قلت بوجوبها، لأنّه حينئذ على طبق القاعده.

و أمّا في غير صوره اجتماع تلك الشرائط فلا إجماع دلّ على وجوبها و على مدعيه الإثبات.

و كيف كان، فالأجوبه الثلاثه عن الإشكال المتقدّم ما لا يخفى في كلّ منها:

أمّا الأول- و هو التزام كون تلك المقدمات واجبه نفسا- فلعدم إمكان الالتزام به، لا سيّما في مثل تعلّم المسائل و القراءه.

و أمّا الثاني- و هو التزام كون الواجبات التي هي ذوات تلك المقدمات

ص: ٢٩٣

معلّقه- فهو أيضا غير مطرد، إذ ليس يمكن إرجاع كلّ أمر مقتيد إلى الواجب المعلّق بجعل القيد متعلّقا للواجب لا الوجوب إذ لنا في الشريعه واجبات مشروطه بالضروره، فتتوقّف تماميه الوجه- بحيث ينفع في كلّ مورد- على إنكار الواجب المشروط، و هو كما ترى.

و أمّا الثالث- و هو التزام كونها مشروطه و القول بوجوب تلك المقدمات من باب عدم جواز تفويت القدره- فقد عرفت ما فيه من أن المسلم من حكم العقل بقبح التفويت إنّما هو فيما إذا كان توجه التكليف إلى المكلف فعلا- بحيث يكون داخلا- في موضوع الخطاب لرجوع سلب القدره حينئذ إلى مخالفه الأمر و عصيانه، و أمّا قبله فلا.

نعم يذمّ العبد من باب أنه يكشف عن سوء سريره، فالقبح فاعليّ، لا فعليّ يترتب عليه العقاب.

فالأ-جود أن يقال: بأنّه إن أمكن حمل الأمر المقيّد بتقدير خاصّ على المعلّق- بأن يستفاد من الدليل كون القيد راجعا إلى المطلوب لا- الطلب- نلتزم(١) حينئذ بوجوب تلك المقدمات قبل حصول التقدير الخاصّ بكونها حينئذ مقدمات للواجب المطلق، و هو على طبق القاعده، و إلّا فنمنع وجوبها إلّا في صوره حصول القيد، فنحن لسنا ملتزمين بوجوبها في كلّ مورد حتّى يرد علينا الإشكال، فنقع في كلفه الجواب.

تنبيه:

اعلم أنّه قد خصّ بعضهم وجوب الغسل في ليله رمضان بالجزء الأخير منها المذى يسع الغسل(٢) معلّلا: بأنّ الحاكم بوجوب المقدمه هو العقل، و هو

١- في الأصل: فنلتزم ..

٢- في الأصل: للغسل ..

لا يحكم ولا يلزم به إلا في تلك الحال.

و فيه: أنّ حكم العقل به إنّما هو من جهة ملاحظه الأمر بذاتها، فحينئذ إن فرض أمر قبل الصبح فلا فرق حينئذ بين الجزء الأوّل من الليل و آخره.

نعم في الجزء الأوّل- لَمَّا يرى تعدّد أفراد الغسل بحسب إمكان إيقاعه في الليل- لا يحكم به مضيّقاً، بل موسّعاً و مخيراً، و حكمه بالضيق في آخر الوقت لانحصار الفرد فيه، و ان لم يكن امر فلا يحكم بالوجوب.

و الظاهر أنّ المشهور بناؤهم على جواز تبه الوجوب في الغسل في أى جزء من الليل.

لكن يرد عليهم: أنّهم إذا لم يخصّوا الوجوب بالجزء الأخير، فلم ما عمّموه إلى [ما] قبل رمضان أيضاً.

لكنه مدفوع: بأنّ الخطاب لم يتوجه بعد إلى المكلف، و إنّما يتوجه إليه بعد الرؤية بمقتضى قوله تعالى: **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (١)**، فإذا رأى الهلال يجب (٢) عليه صوم الشهر، و يكون مجىء كل يوم من ظروف الامتثال (٣) لا من شروط الوجوب، فيكون الوجوب معلقاً بالنسبه إليه، فيجب من أوّل الليله.

ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى النفسى و الغيرى:

اشاره

و الذى ينبغى أن يعرّف به الغيرى- بحيث يسلم عمّا يرد على ما عرّفه به بعضهم- هو أن يقال: إنّ ما يكون وجوبه لأجل واجب آخر، أى لكونه

١- البقره: ١٨٥.

٢- فى الأصل: فيجب ..

٣- الكلمه فى الأصل غير واضحه.

ص: ٢٩٥

مقدمه لامتثال واجب آخر، فعلى هذا لا يحتاج لزوم إيجاده إلى خطاب من الشرع لكونه معنونا بعنوان المقدمه الذى يحرك معه العقل إلى إيجادها، و لو فرض ورود خطاب به من الشارع فهو لا- يكون إلا- إرشادياً أو بياناً لكون الشىء مقدمه، كما فى المقدمات الشرعيه التى لا سبيل للعقل إلى توقّف الواجبات عليها مثل:

قوله تعالى: **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا (١) الْيَدَ، و أمثاله.**

و الواجب النفسى بخلافه، فعلى هذا ينطبق (٢) الحدّ على مقدمات الواجبات كلها، و لا يشمل غيرها أصلاً، و لا بدّ أن يكون

كذلك، فإنَّ الظاهر بل المقطوع به أنَّ مرادهم بالواجب الغيرى- اصطلاحاً- ذلك لا غير، و ان كان يصحَّ إطلاقه أيضاً على ما كان الغرض من وجوبه التوصل إلى مصلحه حاصله فى غيره لغه، لكنه خارج عن محلّ الكلام.

و بالجمله: فخرج بقولنا: (لأجل واجب آخر) ما كان الداعى إلى وجوبه حصول غايه و غرض من الأغراض و لو كان ذلك الغرض و الغايه هو التأهيل لتكليف آخر، كما قيل فى وجوب الغسل على الجنب و الحائض و النفساء فى ليله رمضان فرارا عن لزوم تقدّم وجوب المقدمه على وجوب ذيهما، كما عرفت سابقا مع ما فيه.

و من عزّف الواجب الغيرى: بأنّه ما يكون وجوبه لأجل الغير يرد عليه النقص بجميع الواجبات النفسيه، لأنّها إنّما وجبت لأجل الغير، و هو غايتها المترتبه عليها كالتقرب و نحوه.

ثمّ إنّ لازم الواجب الغيرى سقوط الوجوب عنه إذا وجد فى الخارج باى وجه اتفق، إلاّ أنّه إذا كان عباده ليس هو بذاته مقدمه، بل المقدمه هو متقيدا

١- المائده: ٦.

٢- فى الأصل: فينطبق ..

ص: ٢٩٦

بكونه واقعا على وجه الطاعه، فلا يوجد بدون قصد الامتثال، ضروره انتفاء المقيّد بانتفاء قيده.

و لازمه- أيضا- أنّه لو أوجده المكلف قبل زمان وجوب الواجب- المذى هو مقدمه لذلك، و كان واجدا له إلى أن دخل وقت ذلك الواجب- يسقط وجوبه، و لا يلزم إعادته ثانيا، فمن توفّأ قبل الوقت استحبابا، و قلنا بكونه رافعا، فلا حاجه إلى إعادته بعد دخول وقتها، فإنّ ما يتوقّف عليه إباحه الدخول فى الصلاه إنّما هو كون المصلّى متطهرا عند الدخول، و هذا أمر حاصل من ذلك الوضوء، فيرجع الأمر بإعادته إلى طلب الحاصل.

ثمّ إنّك قد علمت: أنّ الحكمه الباعثه على وجوب الواجب الغيرى إنّما هو كونه مقدمه لامتثال واجب آخر فمهما تحققت تلك الحكمه فى شىء فيترتب عليه ذلك الوجوب عقلا- و لو لم يكن هناك أمر من الشارع، كما أنّها أينما انتفت لا يعقل الوجوب الغيرى هناك.

و من هنا ظهر فساد ما ذهب إليه بعضهم من منع وجوب مقدمه الواجب بالوجوب الغيرى إلاّ ما دلّ دليل شرعى على وجوبها كذلك كالوضوء و نحوه.

و توضيح فساد: أنّه إن فرض خلوّ الوضوء و نحوه مما اعترف هو بوجوبه الغيرى بمقتضى الأدلّه النقليه عن تلك المصلحه فلا يعقل إيجاب الشارع إياه لأجل المقدمه للغير، و إن فرض حصولها فيه و أنّ الشارع أوجبه لتلك فلا يعقل الفرق بينه و بين سائر الموارد من المقدمات التى لم يرد من الشارع خطاب على وجوبها لوجود تلك فى كلّ واحده منها بعينها من غير نقصان فيها.

و بالجملة: الوجوب الغيرى لشيء قد يثبت من الشارع كما فى المقدمات الشرعيه التى لا سبيل للعقل إلى معرفه كونها مقدمات، وقد يثبت بالعقل كما فى المقدمات العقليه و العاديه.

و كيف كان، فلا يعقل التفصيل فيه بين المقدمات بعد إحراز كونها

ص: ٢٩٧

متساويه من حيث المقدميه، و لا ثبوته فيما خلا عن تلك الحثيه.

مقتضى الأصل اللفظى عند الشك فى النفسى و الغيره

إشاره

ثم إن مادّه الوجوب أو الهيئه الموضوعه لها- و هى صيغته (افعل)، أو غيرهما و هى أسماء الأفعال الداله على ما تدلّ عليه ماده و الهيئه- هل هى حقيقه بحسب الوضع اللغوى أو العرفى فى الوجوب النفسى أو أنها للأعم منه و الغيرى؟

الحقّ هو الثانى، فإننا إذا راجعنا العرف- و كذا وجداننا- فى مقام التخاطب مع قطع النظر عما يوجب صرف اللفظ إلى النفسى يتبادر منه القدر المشترك بينهما- أى ما يقبل الانطباق [على] كلّ منهما- و هو دليل الوضع.

نعم يجب حمل تلك الألفاظ عند الإطلاق على الوجوب النفسى إذا كان المقام جامعا لشرائط صحّه التمسك بالإطلاق من كونه فى مقام بيان تمام مقصود المتكلم مع خلّوه عن أماره موهمه لإرادته المقيّد، و هو الوجوب الغيرى فيما نحن فيه، فيحكم حينئذ- بمقتضى قاعده الحكمه من قبح تفويت الغرض و نقضه- أنّ المراد هو المطلق، و هو فيما نحن فيه الوجوب النفسى، فإنّ الوجوب النفسى و الغيرى كليهما و إن اشتركا فى كون كلّ واحد منهما مقيّدا بعلته كما هو الحال فى سائر الموجودات من الممكنات، حيث أنّ كلّا منها مقيّد بعلته- بمعنى أنّ وجودها ليس على كلّ تقدير، بل إنّما هو على تقدير وجود عللها الموجد له- إلا- أنّ الوجوب الغيرى إنّما هو مقيّد بعنوان غير مقيّد به النفسى، و هو كونه لأجل واجب آخر- كما عرفت فى حدّه- فتكون نسبته إلى النفسى من نسبه المقيّد إلى المطلق، فيجرى فيهما ما يجرى فى المطلقات و المقيّدات.

و يكفيك شاهدا على ذلك: أنه لو تعلق غرض المتكلم ببيان الوجوب الغيرى لا- يكفيه إيراد اللفظ مجردا عن التقييد بكونه لأجل واجب آخر بحيث لو عبّر عن مقصوده ذلك باللفظ المطلق لكان مخلا- بغرضه جدّا، بخلاف ما لو كان مراده الوجوب النفسى و تعلق غرضه ببيانه، حيث إنه يكفيه التعبير عنه

ص: ٢٩٨

باللفظ المطلق من دون حاجه إلى التقييد بكونه نفسيا.

و كيف [كان] فلا ينبغى الارتباب فى وجوب حمل تلك الألفاظ عند الإطلاق على النفسى (١) لعدم ذكر القيد إذا كان المقام

مقام بيان المراد من جهه النفسيه و الغيريه بأن يحرز من حال المتكلم كونه فى هذا المقام و إن كان إحراز ذلك- لقله (٢) موارد- فى غايه الإشكال.

ثم إنه يمكن دعوى ظهور تلك الألفاظ الدالّه على الوجوب فى النفسى منه عند الإطلاق من جهه الانصراف بسبب أكملته النفسى إلى حيث كأنّ

١- اعلم أنّ ما اخترنا من ظهور الأمر فى الوجوب النفسى نريد ظهوره فى الوجوب المطلق، أى غير المقيد بواجب آخر قبالة المقيد به، و هذا المفهوم ملازم للوجوب النفسى، و مساو له، فالأمر لا ظهور له- أوّلا و بالذات- فى النفسى، بل هو ابتداء ظاهر- لأجل إطلاقه- فى المطلق بالمعنى المذكور، فيكون ظاهرا فى النفسى من جهه ملازمه ذلك المفهوم للوجوب النفسى و تساويه له، فيكون ظهوره فيه بالالتزام، فافهم. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- لأنه لا يترتب على بيان النفسيه و الغيريه فائده غالبا، و إنّما قيدنا بالغالب، لأنه قد يتوهم المخاطب فيما إذا كان الواجب غيريا فى الواقع مع عدم تقييد الأمر بكونه غيريا فى الظاهر، أى ذلك واجب عليه على تقدير عدم وجوب ذلك الغير أيضا، فيقع لأجل ذلك فى كلفه الإتيان به فى غير وقت وجوب ذلك الغير أيضا، فإذا كان الأمر المكلف- بالكسر- بانيا على تسهيل الأمر على عبده كما هو شأن الشارع، فذلك يقتضى أن يبين له كونه غيريا، لكن لا يخفى أنّ ذلك إنّما يتصوّر فيما إذا كان وجوب ذى المقدمه المعبر عنه بالغير فى وقت دون آخر، و أمّا إذا كان وجوبه دائما فلا فائده فى البيان أصلا، لعدم تمشى التسهيل حينئذ، فإنّه إذا كان ذو المقدمه واجبا دائما يكون[فى الأصل: فيكون]. مقدّمته واجبه كذلك، فلا يتصوّر له مقام بيان أصلا، فإنّ حال الخطاب الغيرى حينئذ يكون حال الوجوب المشروط بحسب الواقع المتوجّه إلى المكلف [حال كونه] أثبتنا هاتين الكلمتين استظهارا، لأنه يوجد هنا سقط فى النسخه الأصليه. [واجد الشرط، فكما أنه ليس المقام ثمه مقام البيان كذلك هنا، فلا يصحّ التمسك بالإطلاق المقامى. اللهم إلا أن يتصوّر حينئذ أيضا حكم آخر مترتب على بيان الغيريه. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٩٩

الوجوب منحصر فيه بحيث لا يرى فى الأنظار ابتداء غيره.

بل و يمكن دعوى ظهور الطلب الوجوبى فى النفسى أيضا من غير جهه الانصراف و هو جهه ظهور حال الطالب، فإنّ الظاهر من حال الطالب لشيء إنّما هو كون محبوبه و غرضه نفس ذلك المطلوب، لا كونه مقدّمه لحصول غرضه الحاصل فى غير ذلك المطلوب، فهذا الظهور الحالى يوجب ظهور اللفظ فى كون المراد هو النفسى و لو لم يكن فى المقام شىء من أسباب الانصراف، و لا- ريب أنّ الظهور المستند إليه أقوى ممّا استند إلى بعض المراتب من مراتب أسباب الانصراف، كما لا يخفى على المتأمل.

ثم لا- يخفى أنّ قاعده الحكمة الموجهه لحمل المطلقات على المعانى المطلقة لا- توجب ظهور اللفظ المطلق فى إرادته المعنى المطلق، و لذا لو دلّ خطاب آخر على إرادته المقيد و لو بأضعف الظهورات اللفظيه لا تعارض بينه و بين تلك المطلقات، بل هو وارد على إطلاقها نظرا إلى أنّ موضوعه إنّما هو عدم البيان، و مع ذلك الخطاب يرتفع هذا الموضوع الذى هو المناط للقاعده المذكوره، و هذا واضح، بخلاف ما لو حملناها على المعانى المطلقة عند الإطلاق من جهه الانصراف أو الظهور الحالى

المذكور، فإنه حينئذ لأجل ظهور اللفظ في كون المراد هو المطلق و يكون السبب للانصراف أو الظهور الحالى قرينه عليه و منشأ لهذا الظهور، و لذا لا يتوقف حمل المطلق حينئذ على المعنى المطلق على إحراز كونه واردا في مقام البيان، بل إنّما هو ظاهر في إرادته من أول الأمر.

فعلى هذا لو دلّ خطاب آخر منفصل على إرادته المقيّد يقع التعارض بينه و بين ذلك الظهور، فتلاحظ قاعده التعارض.

و إن شئت قلت: إنّ بملاحظه قاعده الحكمه بعد إحراز مقام البيان يظهر أنّ مراد المتكلم هو المعنى المطلق، لكن ليس هذا الظهور حينئذ ناشئا من اللفظ و لو بسبب القاعده، بل إنّما هو ظهور خارجى ناش عن أمر خارجى كظهور

ص: ٣٠٠

أنّ المراد هو المعنى الفلانى من الخبر بملاحظه شهره الفتوى مثلا.

هذا بخلاف الظهور من جهه الانصراف أو الظهور الحالى، إذ لا ريب أنّهما يوجبان ظهور(١) اللفظ في إرادته المعنى المطلق من أول الأمر فيكون ذلك الظهور من الظهورات اللفظيه المعتبره.

ثمّ إنّ المحقّقين على أنّ المطلقات إنّما هي موضوعه لنفس الطبائع المهمله الصالحه لجميع الاعتبارات و الطوارى من القيود بحيث لم يلحظ فيها اعتبار كونها مطلقة أيضا، مضافا إلى عدم ملاحظه اعتبار سائر القيود، فإنّ إرادته المقيّدات من تلك الطبائع منها لا- توجب صيرورتها مجازا حينئذ، لاستعمالها حينئذ أيضا فيما وضعت له، فإنّ وجوده في ضمن المقيّد لا يقدح في كون استعمال اللفظ فيه حقيقه، إذ المفروض أنه معنى لا بشرط يصلح لألف شرط.

نعم لو أريدت الخصوصيه من حاقّ اللفظ فيكون مجازا، لأنه لم يوضع لذلك المعنى بتلك الخصوصيه، بل مع قطع النظر عنها.

لكن الظاهر أنّ إرادته الخصوصيات فيما إذا كان المراد هو المقيّدات ليس من حاقّ اللفظ، بل إنّما هي بدالّ آخر، كأحد أسباب الانصراف أو قرينه أخرى، فيكون إفاده المقيّدات بدالين لا بواحد.

أقول: و هذا هو الحقّ الذى ينبغي أن يعتمد عليه وفاقا لشيخنا الأستاذ- قدس سرّه- و لسيدنا الأستاذ(٢)- دام ظلّه-، فعلى هذا يكون الحال في المطلقات المحموله على المعانى المطلقه- التى هي فرد من تلك الطبائع المهمله كالمطلقات المحموله على الأفراد الشائعه أو الكامله من جهه الانصراف- هي

١- في الأصل: لظهور ..

٢- هذا الكلام صريح في أنّ هذا الكتاب تصنيف للمحرّر، لا تقرير لدرس أستاذه (قده)، كما مرّ نظائره في الإشاره إلى ذلك.

ص: ٣٠١

الحال فيها فيما إذا حملت عليها من جهه قاعده الحكمه بالنظر إلى الثمره الآتية بين كون الوجوب موضوعا للنفسى أو كونه

للأعم، و أنه محمول على النفسى من باب قاعده الحكمة إذا جرت فى مورد.

نعم قد قيل: إن الانصرافات من قبيل المجاز بمعنى أن اللفظ مستعمل فى خصوص معنى المنصرف إليه.

و قد يقال: إنها من جهة الوضع فى العرف بمعنى أن المطلقات فى الأصل و إن كانت موضوعه للطبائع المهملة، لكنّها فى العرف نقلت إلى ما ينصرف إليه (١).

و على هذين القولين - أى على أى منهما - يخالف حكم المطلقات المنصرفه - بأحد أسباب الانصراف إلى المعانى المطلقة أو الأفراد الشائعة أو غيرها - حكمها إذا حملت على المعانى المطلقة من جهة قاعده الحكمة المذكوره بالنظر إلى الثمره الآتية.

لكن لا يخفى على المتأمل فساد هذين القولين كليهما.

ثم إنه يسرى (٢) - من الخلاف فى أن الانصرافات من قبيل تعدد الدال و وحده المطلوب كما هو المختار عندنا، أو أنها من قبيل المجاز كما هو قول بعض، أو من باب الوضع العرفى كما هو مذهب آخرين - الخلاف فى أن ظهور الأمر و غيره - مما يدل على الوجوب - فى الوجوب النفسى العرفى هل هو من باب تعدد الدال و وحده المطلوب أو من باب المجاز أو الوضع العرفى (٣) لكون المقام

١- بمعنى أن المطلقات بوصف إطلاقها، أى حال كونها مطلقه نقلت إلى ما ينصرف إليه عند الإطلاق. لمحزره عفا الله عنه.

٢- فى الأصل: [يتسرى]، و لا يوجد فى اللغة هذا الفعل من السرايه، فالصحيح ما أثبتناه

٣- اعلم أنه إذا قام قرينه على عدم إرادته الوجوب النفسى يحمل [فى الأصل: فيحمل]. على الوجوب الغيرى، لأنه أقرب من الاستحباب، و إن علم عدم إرادته الوجوب الغيرى أيضا فعلى الاستحباب النفسى، فإنه أقرب من الغيرى حينئذ، و إن علم عدم إرادته ذلك أيضا فعلى الاستحباب الغيرى. و أما الوجوب الإرشادى فهو ليس فى هذه السلسله لاجتماعه مع النفسى و الغيرى كليهما، و الفرق بينه و بين الوجوب الغيرى بعد اشتراكهما فى أصل المطلوبيه أنه لمحض اللطف، بخلاف الغيرى، فإنه إنما هو لأجل التوصل به إلى المطلوب النفسى من دون النظر فيه إلى الإرشاد و اللطف و الهدايه أصلا، و إن كان يترتب عليه اللطف و الهدايه أيضا. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٣٠٢

من أفراد موضوع ذلك الخلاف؟ و المختار هنا هو المختار ثمه.

و يتفرع على هذا الخلاف اختلاف المراد فى المفهوم فيما إذا وقع الأمر و ما يحذو حذوه ممّا يدل على الوجوب - فى حيز ما يفيد الانتفاء عند الانتفاء من الشرط و الغايه و الوصف على القول بالمفهوم له:

فعلى ما اخترنا - من كون المراد من اللفظ هى نفس طبيعه المهملة، و أن إفاده الخصوصيه إنما هى بدال آخر - يكون (١)

المفهوم فى المقام هو انتفاء مطلق الوجوب الأعم من كل من النفسى و الغيرى.

و أمّا على القولين الآخرين فيكون هو انتفاء الوجوب النفسى بالخصوص، و السرّ فى ذلك أنّ قاعده أخذ المفهوم هى نفى الحكم المراد من اللفظ فى المنطوق عن غير مورد القيد، و لما كان المراد منه على المختار هو مطلق الوجوب فيكون المنفى حينئذ هو لا غير، و على القولين الآخرين هو خصوص النفسى، فيكون المنفى هو بالخصوص.

فهذه الثمره ثابتة بين ما اخترنا و بين كلا القولين الآخرين، و أما بين هذين فهى منتفیه جداً كاتفتائها بين ما اخترنا من ظهور الأمر فى النفسى عند الإطلاق من غير جهه قاعده الحكمه و بين ظهوره فيه من جهه تلك القاعده (٢).

ثمّ إنّ من ذهب إلى ظهور الأمر لعه فى الوجوب النفسى موافق للقائلين بدينك القولين من حيث تلك الثمره المذكوره، فافهم.

١- فى الأصل: فيكون ..

٢- إذ على كل منهما يكون اللفظ مستعملا فى نفس الطبيعه. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٠٣

فى محقق القريبه فى الواجب الغيرى

اشاره

تنبيه: اختلفوا فى أنّ امتثال الواجب الغيرى و إيقاعه على وجه الطاعه من جهه وجوبه الغيرى هل يتوقّف على قصد ترتّب ذلك الغير عليه- بأن يفعله لأجل التوصل به إليه، فلا بدّ من العزم الجزمى على إيجاد ذى المقدمه أيضا- أولا، بل يكفى إيجاده بأى وجه اتفق و لو كان شاكّا فى إيجاده لذى المقدمه بعده، بل و لو كان عازما على عدمه أيضا؟

ذهب جماعه (١)- على ما حكى عنهم- إلى الثانى، و آخرون إلى الأوّل، و هو الحقّ.

و الّذى يمكن كونه سندا للأولين أنّ الأمر الغيرى الناشئ عن الأمر بذى المقدمه إنّما تعلق بذات المقدمه، لا بها بعنوان كونها مقدمه، فإذا كان المطلوب منه هى الذات، و أتى بها لداعى ذلك الأمر، فقد حصل الامتثال و الطاعه، و لا يعتبر فى امتثال ذلك الأمر قصد ما دعى إليه بأن يفعل الواجب الغيرى بداعى ذلك الأمر الغيرى بوصف كونه أمرا غيريا و إلّا- يجرى مثله فى الواجبات النفسىه أيضا، حيث إنّ كلّ واجب له داع لا محاله، و هو قد يكون واجبا آخر كما فى المقام، و قد يكون أمرا آخر غير الواجب كسائر المصالح الداعيه إلى الأمر، فلو لزم قصد داعى الأمر أيضا وجب قصد إيقاع الواجبات النفسىه أيضا بداعى الأمر النفسى بوصف كونه نفسيا أو بوصف كونه ناشئا عن المصلحه الفلانيه، ككون الفعل مقرّبا مثلا.

اللازم باطل بالبديهه، فالملزوم مثله، و الملازمه واضحه.

هذا غايه ما يمكن أن يقال فى الاستدلال لذلك القول، لكن ستعرف ضعفه ممّا سيأتى منا.

١- منهم فخر الدين (قده)، حيث قال: (أن من كان بالعراق يوم النحر يجوز له الوضوء لطواف الحجّ، و يصحّ منه ذلك، مع أنه غير عازم على الحجّ، فإنّه غير متمكّن منه في ذلك اليوم). لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٠٤

لنا على ما اخترناه وجهان:

الأوّل- أنّ الّذى يستفيد وجوبه العقل من وجوب ذى المقدّمه إنّما هو عنوان المقدّمه لا غير، فإنّه لما رأى أنّ ذا المقدّمه لا يحصل إلّا- بإيجاد ما يتوقّف عليه، فيحكم لذلك بالملازمه بين وجوبه و وجوب ما يتوقّف عليه من حيث إنّهُ المتوقّف عليه الواجب، لا وجوب ذات المقدّمه و إن كانت هي لا تنفكّ في الخارج عن ذلك العنوان، و يسقط بها الوجوب الغيرى كيف ما اتفقت إذا لم تكن من العبادات، أو كانت منها لكن يمكن إيقاعها على وجه الطاعه المحقّقه للعباديه إذا تعلق بها أمر آخر نفسى وجوبى أو ندبى بأن يؤتى بها لداعى ذلك الأمر.

لكن الكلام ليس فى السقوط و لا- فى تحقّق الامتثال مطلقا (١)، بل فى تحقّق الامتثال من جهه وجوبها الغيرى كما أشرنا إليه سابقا، فإذا كان عنوان الوجوب الغيرى هو المقدّمه- لا الذوات التى هي مصاديقها- يتوقّف (٢) صيروره الإتيان بتلك الذوات امتثالا- و إطاعه لذلك الأمر على إيجادها بعنوان المقدّميه، فإن الامتثال لا يحصل إلّا بإتيان الفعل بالعنوان الّذى تعلق الأمر به بذلك العنوان، إذ لو قصد غير ذلك العنوان من سائر العناوين الصادقه على هذا الفعل لم يكن آتيا بالفعل لداعى ذلك الأمر، إذ المفروض تعلقه بالعنوان الّذى لم يقصد حصوله، فلا يعقل كون ذلك الأمر داعيا لإيجاد الفعل بغير هذا العنوان، بل إنّما هو داع لإيجاده بالعنوان الّذى تعلق به لا- غير، فإذا لم يقع الفعل بداعى ذلك الأمر فلا يقع امتثالا له جدّا، فإذا لزم قصد ذلك العنوان- أى عنوان المقدّمه-

١- و يؤكّد عدم إمكان تحقّق الامتثال و الطاعه بمجرّد الإتيان بالمقدّمه- مع عدم العزم على ترتيب ذبيها عليها فيما إذا كان عازما على ترك ذى المقدّمه بالمزمه أو شاكّا فى الإتيان به بعدها- أنّه متجزّ فى الإتيان بها فى تينك الصورتين بالنسبه إلى ذى المقدّمه، و لا يعقل اجتماع التجزّى مع الامتثال و الطاعه بالضروره. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- فى الأصل: فيتوقف ..

ص: ٣٠٥

فلا ريب أنّ قصده عباره عن إيجاد الفعل بقصد التوصل به إلى ذلك الغير، و إلّا لم يكن قاصدا له البتّه.

لا يقال: إنّ الّذى ذكرت من لزوم قصد التوصل راجع إلى ما سيأتى من التفصيل بين وجوب المقدّمه الموصله و بين غيرها، لأنّ المراد بالمقدّمه الموصله فى التفصيل الآتى هي ما يترتب عليها ذوها فى الخارج سواء كان إيجادها بقصد التوصل إلى ذبيها، أو لا.

و الّذى نقوله فى المقام إنّما هو لزوم قصد التوصل فى تحصيل الامتثال سواء ترتّب عليها ذوها فى الخارج أيضا، أو لم يترتب

لمانع من الموانع بحيث لو أتى بالمقدمه بقصد الترتب و التوصل بها إليه لوقع ذلك امثالاً و إطاعه، و لو لم يترتب عليها ذوها بعد في الخارج لمانع، فأين هذا من التفصيل الآتي؟! فإن قيل: إن الذي ذكرت إنما يتم في المقدمات التي هي من العبادات، و لم يأت المكلف بها لداعي أو امره النفسية إذا كانت هي مأمورا بها بالأمر النفسي، أو لم يكن لها أمر آخر أصلاً فإن سبيل وقوعها عباده منحصر في إيجادها بقصد الترتب و التوصل به إلى الغير، فيجب إتيانها بهذا القصد، و إلا لم يأت بالمقدمات، حيث إن وقوعها على جهه الطاعه و العباده مأخوذ في مطلوبيتها الغيريه و مقدميتها.

و أما في المقدمات التوصلية الموجب فعلها كيف ما اتفق لسقوط الأمر الغيرى عنها فلا يلزم فيها ذلك فان المطلوب فيها إنما هو ذوات تلك المقدمات، و إلا لم يكن معنى لكونها مسقطه، إذ لا يعقل كون غير المطلوب مسقطاً للطلب، فسقوط الطلب بذواتها كاشف عن أن المطلوب هي، فيحصل الامتثال و الطاعه بإيجادها كيف ما اتفقت، إذ الامتثال ليس إلا إيجاد المأمور به على وجهه.

ص: ٣٠٦

قلنا: إن المقدمات التوصلية و إن كان إيجادها كيف ما اتفقت مسقطاً للأمر الغيرى بها، إلا أن السقوط أعم من حصول الامتثال، إذ الأول يتوقف على إيجاد المأمور به على وجه يحصل به الغرض الداعي إلى الأمر به في نظر الأمر، و يحصل بمجرد وقوع العمل على هذا الوجه، بخلاف الثاني، فإنه يتوقف مضافاً إلى توقفه على ما ذكر على شىء آخر.

ألا ترى أنه لو أمر مولى عبده بإتيان الماء، و كان غرضه رفع العطش عن نفسه، فأتى به العبد بتشهى نفسه، لا لداعي أمر المولى، لا يبقى عبده وجوب لإتيان الماء، بل يسقط بحصول غرض المولى بذلك الإتيان، مع أنه لم يمثل و لم يطع قطعاً.

فنقول: المقدمات التوصلية تمنع كون المطلوب فيها نفس الذوات أولاً، بل المطلوب إنما هو عنوان المقدمه الصادق عليها كما في المقدمات التعبدية أيضاً، فحينئذ يتوقف وقوعها على وجه الامتثال على قصد ترتب ذهاباً بتقريب ما مر.

و أما سقوط الأمر عنها بعد إتيانها بدونها فهو لحصول الغرض، و هو التوصل، لا الامتثال.

و نسلم كون المطلوب فيها هي الذوات ثانياً، لكن بمجرد الإتيان بها كيف كان لا يحصل الامتثال و إن كان يسقط الأمر لحصول الغرض.

و بالجملة: سقوط الأمر أعم من حصول الامتثال، فإن الأول - كما عرفت - يحصل بحصول الغرض، و الغرض قد يكون أعم من الامتثال، كما أنه قد يكون أعم من المطلوب أيضاً كأعميه المطلوب من الامتثال كذلك، بمعنى أنه قد يكون المطلوب أعم مما يتحقق به الامتثال بحيث لا يلزم من وجوده تحققه.

أما أعميه الغرض من المطلوب فهو كما في الواجبات التوصلية التي تحصل بإيجادها بأي وجه اتفقت كغسل الثوب - مثلاً - حيث إنه يحصل بدون

ص: ٣٠٧

قصد القربة، بل بلا قصد و شعور كالنائم، بل يحصل بفعل الغير بحيث يسقط الأمر، فإنه لا ريب أنه لا يعقل أن يكون المطلوب هو غسل الثوب من المكلف حتى في حال الغفلة و الذهول و النوم، إذ لا يعقل تكليف الغافل، بل الطلب متعلق به حال الذكر و الالتفات، لكن الغرض ليس غسل الثوب في حال الذكر بل أعم، فلذا يسقط الأمر بإيجاده كيف ما اتفق.

و كيف كان، فتحقيق الكلام في الوجه المذكور لتوقف الامتثال على قصد الغير في الواجبات الغيرية: أن الفعل المذموم يصدق عليه عناوين متعدده إذا تعلق به الأمر بأحد تلك العناوين، فلا يخلو الحال من أنه إما أن يتوقف (1) تحقق ذلك العنوان على قصده كما في القيام، حيث إنه مشترك بين عنواني التعظيم

١- اعلم أن الوجه الأول من دليل المختار إنما هو مبنى على أخذ الغيريه و المقدميه في عنوان الأمر الغيرى كما عرفت، بمعنى أن المأمور به هو هذا العنوان، و هو كان يقتضى قصد الغير في مقام الامتثال كما علمت. و يمكن أن يجعل الغيريه من خصوصيات الأمر الغيرى، بأن يقال: إن المأمور به هي ذات المقدمه لكن الأمر بها إنما تعلق بعنوان الغيريه، بمعنى أن الأمر طلبها لأجل التوصل بها إلى الغير، و غرضه من ذلك الأمر هذا، فعلى هذا لا يصدق الامتثال إلا بالإتيان بها على طبق غرضه، فإن معنى الامتثال بالفارسيه حقيقت: (خواهش مولا را بعمل آوردن است)، و هذا إنما يصدق إذا أتى بالمأمور به بعنوان تحصيل غرض المولى، فيتوقف صدق الامتثال في المقام على الإتيان بالمقدمه لأجل التوصل بها إلى الغير، فإنه هو الغرض الداعى للأمر بها، و هذا القصد لا يمكن إلا بقيد الإتيان بذلك الغير. فظهر أن وجوب القصد إلى الغير في تحقق الامتثال لا يتوقف على كون عنوان الأمر الغيرى هو عنوان المقدمه، بل يجب مع تجريده عن ذلك العنوان أيضا لما عرفت الآن، فذلك وجه ثالث لما اخترناه. ثم إن الوجه الثانى المذكور في المتن غير متفرع على خصوص شىء من التقديرين المذكورين، بل يجرى على كل واحد منهما، فافهم. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٣٠٨

و الاستهزاء- مثلا- و لا يتحقق شىء من ذينك العنوانين إلا بقصده، أو لا يتوقف.

لا- شبهه في وجوب قصد ذلك العنوان على الأول سواء كان الأمر به تعديدا أو توصيلا، إذ على الثانى لا بد من إيجاد نفس المأمور به لا محاله، و المفروض أنه لا يحصل إلا بقصده.

و أقيا على الثانى فإذا كان الفعل من العبادات أو من المعاملات لكن أراد المكلف الإتيان به على وجه العباده و الطاعه، فلا ينبغى الإشكال أيضا على توقف حصول الامتثال و الطاعه على قصد ذلك العنوان المذموم تعلق الأمر بالفعل من جهه ذلك العنوان (1) بحيث يكون الداعى و المحرك له إلى إيجاد ذلك تحصيل ذلك العنوان.

و ذلك لأن الإتيان بالفعل لداعى أمر المولى معتبر في تحقق الامتثال و الطاعه بالضرورة، فلا يحصل الفعل في الخارج على وجه الطاعه إلا بأن يكون الداعى إلى الإتيان به هو أمر المولى، و لا ريب أنه لا يعقل كون الأمر داعيا و محركا للمكلف إلى إيجاد و تحصيل غير العنوان الذى تعلق هو به، بل إنما هو محرك له إلى إيجاد و تحصيل العنوان المتعلق هو به لا غير.

ألا ترى أنه لو أمر مولى عبده بالقيام بعنوان التعظيم لزيد عند مجيئه، فإذا جاء زيد قام العبد لا لأجل تحصيل ذلك العنوان، بل لرفع التعب عن نفسه أو للاستهزاء أو لغير ذلك من العناوين الصادقة على القيام لا يعدّ ممثلاً و مطيعاً أصلاً، و كذا لو أمره بقتل عدوّه، فقتله لا لكونه عدوّاً لمولاه، بل لأجل كونه عدوّاً لنفسه، فإذا ثبت توقّف الامتثال على قصد عنوان الأمر فلا بدّ من قصده.

ثم إنّ ذلك العنوان قد يكون من المفاهيم المستقلّة الغير المتوقّفه على

١- كذا في الأصل، و الأجد هكذا: ... من جهته ...

ص: ٣٠٩

ملاحظه أمر آخر فلا- حاجه إذن إلى أزيد من قصد نفس ذلك العنوان، كما هو الشأن في الواجبات النفسية، و قد يكون من المفاهيم الغير المستقلّة الحاصله في غيرها كالمعاني الحرفية، فيتوقّف قصد ذلك العنوان على قصد ذلك الغير أيضاً، فإنّ التبعية- و التطفّل- مأخوذه في ذلك العنوان حينئذ، و من المعلوم أنّه لا يمكن قصد التابع بما هو تابع إلا بقصد متبوعه، فيجب حينئذ- زائداً على قصد الإتيان بذات ذلك العنوان- القصد إلى ذلك الغير الذي أخذت التبعية بالنسبه إليه.

و بعبارة أخرى: إنّّه إذا كان ذلك من الأمور التبعية فالتبعية مأخوذه في حقيقته و واقعه، فيجب قصد الغير الذي لوحظت التبعية بالنسبه إليه، و إلا- لم يكن قاصداً لذلك العنوان، إذ المفروض اعتبار التبعية في حقيقته، و قد مرّ وجوب القصد إلى عنوان المأمور به في مقام الامتثال.

فإذا علم ذلك فنقول: إنّّه لا ريب أنّ الواجبات الغيريه بأسرها إنّما يكون العنوان للأمر الغيرى فيها هو عنوان المقدميه و التوضيل بها إلى الغير، فتكون هي بأسرها من الأمور التبعية بالنسبه إلى الواجبات النفسية التي هي مقدمات لها، فيتوقف الإتيان بها على وجه الطاعة على قصد تلك الواجبات النفسية أيضاً بالتقريب المتقدم (١).

١- اعلم أنّ الإتيان بالمقدمه و إيجادها: تاره يكون على وجه أخذ المقدمه عنواناً مستقلاً و معنى اسمياً، و هو بأن يكون الغرض ذات المقدمه، و يكون المحرّك لإيجادها هي- لا- عنوان المقدمه، و إن كانت هي صفة لازمه لها لا تنفك عنها- و حاصل ذلك: أنّه يأتي بما يعلم أنّ من خواصّه التوصل إلى واجب آخر، لا أنّه يأتي به لأجل التوصل به إليه. و أخرى يكون على وجه أخذها بعنوان الآليه و التبعية التي هي من قبيل المعنى الحرفي، و هذا إنّما يكون بأن يأتي بالشىء لأجل التوصل إلى الغير، بأن يكون الداعى إلى إيجاد ذلك لا- غير، و هذا هو معنى كون الداعى هو عنوان المقدمه الذي قلنا بلزومه في مقام الامتثال. لمحرّره عفا الله عنه.

ص: ٣١٠

الثاني (١)- أنّه لا شبهه أنّ الأمر الغيرى المتعلّق بالمقدمات إنّما هو شأن من شؤون الأمر بذى المقدمه و شعبه من شعبه، فإنّ العقل إنّما يأخذه منه، فيكون حقيقه امثاله امتثال ذلك الأمر المتعلّق بذى المقدمه، فيجب حينئذ قصد ذلك الأمر.

هذا ما يحضرنا من الوجه لما صرنا إليه، و المعتمد هو الوجه الأول، و بعده الثانى، فافهم.

ثم إنّه يشكل الأمر على ما اخترناه فى الحكم بصحة وضوء من توفراً بعد دخول وقت العباده الواجبه المشروطه بالطهاره إذا لم يكن عازماً على فعل تلك العباده فى ذلك الوقت أصلاً، أو كان لكن [لا] بهذا الضوء، بل قصد بذلك الضوء غايه أخرى غير الإتيان بتلك العباده، حيث إن صحته متوقفه على وقوعه على وجه الامتثال و الطاعه، و المفروض أنّه لم يأت به بعزم التوصل به إلى ما هو مقدمه له، فلم يقع بداعى ذلك الأمر المقدمى الناشئ من الأمر بتلك العباده فلم يقع طاعه من تلك الجبهه بمقتضى ما اخترناه (٢).

و أمّا إيقاعه بداعى أمره الاستجابى ليقع صحيحاً من هذه الجبهه فهو غير ممكن، إذ بعد تعلّق الأمر الوجوبى به- و هو الأمر المقدمى الناشئ من الأمر

١- [أى] الوجه الثانى، [كما فى هامش الأصل].

٢- ثم إنّه تظهر الثمره بين القولين فى الواجبات التى هى من العبادات، و كان جهه الامتثال فيها منحصره فى الأمر الغيرى، بأن لم يكن لها أمر من جهه أخرى أصلاً- لا وجوباً و لا ندباً- بل أمرها منحصر فى المقدمى، فعلى ما اخترناه لا تقع هى صحيحه إلا بقصد الإتيان بما تكون هى مقدمات له، و على القول الآخر تصحّ بدون ذلك القصد أيضاً. و كذلك تظهر الثمره المذكوره فى الواجبات التى هى من العبادات إذا كان لها أمر من غير جهه المقدميه أيضاً، لكن المكلف لم يأت بها لداعى ذلك الأمر، بل لداعى أمرها المقدمى. و قد أشير إلى تلك الثمره فى طىّ كلماتنا المتقدمه، و إنّما أردنا بذلك توضيحاً لما أشير إليه. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣١١

بتلك العباده- لا يعقل بقاء ذلك الأمر الندبى لأدائه إلى التناقض لاستلزامه اجتماع حكمين متناقضين فى موضوع واحد فى آن واحد، نظراً إلى أنّ الضوء حقيقه واحده على المختار، و ليس كالغسل ليكون بالنظر إلى كلّ واحده من الغايات حقيقه على حده، حتى يمكن بقاء أمره الاستجابى إذا أراد به غايه أخرى، فلا يكون إذن أمر ندبى حتى يمكن إيقاعه بداعيه ليقع صحيحاً من جهته، فلم يبق جهه صحه لذلك الضوء أصلاً.

لكن التحقيق اندفاعه: بأن ارتفاع الأمر الندبى قد يكون بانتفاء المصلحه و الجبهه المقتضيه له بالمزّه، و قد يكون لمزاحمه الأمر الوجوبى له من حيث منافاه (١) فصله لفصله مع بقاء المصلحه و الجبهه المقتضيه له على ما كانت عليه أولاً، كما هو الحال فيما نحن فيه، ضروره أنه لا منافاه بين المصلحه المقتضيه للوجوب و بين المصلحه المقتضيه للاستجاب (٢)، بل الأولى مؤكّده للثانيه جدّاً، و لا بين الثانيه و بين الأمر الوجوبى قطعاً.

و إنّما المنافاه بين نفس الأمرين من جهه تنافى فصلهما و عدم إمكان تحقّق الامتثال من جهه الاستجاب إنّما هو فى الصوره الأولى، و أمّا فى الثانيه فهو يحصل بالإتيان بالفعل لداعى المصلحه و الجبهه الاستجابيه، بأن يفعله لأجل تحصيل تلك المصلحه، فإنّه إذا كان ارتفاع الأمر من جهه مانع خارجى مع بقاء المصلحه المقتضيه له لم يكن المحبوبيه ساقطه عن ذلك الشىء، بل هو

۱- فی الأصل: تنافی.

۲- و ذلك لأن المصلحه الاستجابیه إنما هی بحيث تقتضی رجحان الفعل، لكن لیست بمثابة تقتضی المنع من الترك، فعدم المنع من الترك فی المستحب لعدم المقتضی للمنع، و المصلحه الوجوبیه هی بمثابة تقتضی كلا الأمرین، فتغایر المصلحتین بالنسبه إلى المنع من الترك من باب اقتضاء أحد الأمرین لشیء و عدم اقتضاء الآخر له، و لا شبهه فی عدم التنافی بینهما. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ۳۱۲

الحال أيضا محبوب للآمر، و الإتیان به مطابق لغرضه، فیعّد ذلك لذلك إطاعه و امتثالا.

و بالجمله: الإطاعه لا تنحصر فی صوره وجود الأمر فعلا، بل تعم صوره وجوده الشأنی.

و بعبارة أخرى: الإطاعه- و الامتثال- تدور مدار صدق التعبد الذي معناه بالفارسیه: (بندگی کردن)، و هذا إنما یكون بالإتیان بغرض المولی (۱).

و الإتیان بالفعل فی صوره وجود الأمر فعلا إنما یعدّ إطاعه لكونه إتیانا لغرضه و تحصیلا له، و هذا موجود فی صوره عدم الأمر مع بقاء المصلحه و المحبویه، فافهم.

بقی هنا شیئان ینبغی التنبیہ علیهما:

الأول

- أنه إذا علم وجوب شیء من العبادات و تردّد بین كونه نفسیا أو غیریا فمقتضی قاعده الشغل الإتیان به علی وجه جامع للامتثال الغیری أيضا، و هو إنما یكون بالقصد إلى إیجاد ما یحتمل كونه مقدّمه له أيضا، فإنّه لو اقتصر علی امتثال الغیری أو النفسی لا یقطع بوقوع الفعل علی وجه الطاعة و الامتثال، لاحتمال عدم ذلك الوجوب المذی یأتی بالفعل لأجله، و معه لا یقع الامتثال من جهته، إذ هو یتقوم بأمرین: وجود الأمر واقعا، و إیقاع الفعل بداعیه، فإذا لم یقطع بوقوعه علی وجه الطاعة علی فرض الاقتصار، فیحجب علیه الجمع بین وجهی الامتثال تحصیلا للبراءه الیقینیة.

۱- و بعبارة أخرى: (اینکه امتثال حقیقه عمل بمیل و اشتهاى مولا است و مادامیکه مصلحت استجابیه باقى است اشتهاى مولا باقى است بحیثی که هر گاه ممکن بود امر او بمقتضای این مصلحت از جهت اجتماعش با جهت امر وجوبی امر میگرد لكن عدم امر بجهت عدم امکان دو امر است). لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ۳۱۳

و من هنا تبيّن الفرق بين صورته الشك و التردّد في كون الشئ ء واجبا نفسيا أو غيريا و بين صورته العلم بكونه واجبا من جهتين، فإنّ الأمر من كل واحد منهما محرز، فيكون الاقتصار على الامتثال من تلك الجهة محققا لوقوع الفعل على وجه الطاعة قطعاً.

فإن قيل: إنه كما يجب مراعاة جهه الغيريه و امتثالها كذلك يجب مراعاة جهه النفسيه و امتثالها، و هاتان الجهتان متضادّتان لا يمكن اجتماعهما في القصد، فلا- يمكن الجمع بين الامتثالين في إيجاد واحد للفعل، بل يجب تاره إيجاد عنوان كونه واجبا نفسيا، و أخرى بعنوان كونه غيريا.

قلنا: إنّ المطلوبيه نفسا ليست بشرط عدم الغير، بل إنّما هي لا بشرط، فلا ينافى قصد الغير أيضا، و إلا لما جاز القصد إلى فعل واجب نفسى آخر فيما بعد حين الاشتغال بواجب نفسى، و هو باطل بالضروره.

فإن قيل: إنّ مجرّد القصد إلى فعل الغير ليس محققا للامتثال الغيرى، بل إنّما يحقّقه إذا كان على وجه يكون هو المحرك لإيجاد هذا الفعل، و إلا لم يكن إيجاد إتيانا بعنوان المقدمه من حيث المقدميه، و قد مرّ لزوم الإتيان به بهذا العنوان في مقام الامتثال، فلا بدّ حينئذ أيضا من تكرار العمل كما مرّ.

قلنا: إنّ ما ذكر إنّما هو مسلّم في صورته العلم بكون ذلك مقدمه لذلك الغير، و أمّا في مقام الشكّ فيكفى مجرّد قصد الإتيان به أيضا.

أقول: و للنفس في ذلك الأمر تأمل و تزلزل، فالأحوط هو التكرار على الوجه المذكور.

ثمّ إنّ يشكل الأمر في العبادات المرّده بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين من الأجزاء على القول بالتمسك بأصالة البراءة في الزائد المشكوك فيه، فإن الأجزاء الباقية المتيقنه مرّده بين كونها واجبه نفسا و بين كونها واجبه مقدمه

ص: ٣١٤

للكلّ المؤلّف منها و من الأجزاء الباقية المنفيه بأصالة البراءة، ضروره أنّ أصالة البراءة إنّما تنفى التكليف و العقاب عن الزائد المشكوك فيه، و لا- تصلح لتعيين المأمور به حتى يثبت بها كون المأمور به هي الأجزاء و الشرائط الباقية، فيثبت بذلك كون تلك الباقية واجبه نفسا.

و حاصل الإشكال و خلاصته: أنه بعد البناء على عدم الإتيان بالأجزاء المشكوك فيها اعتمادا على أصالة البراءة لا يعقل تحقّق الامتثال الغيرى و إن بنى على الإتيان بها أيضا فهو راجع بالأخره إلى الالتزام بمقتضى الاحتياط لا أصالة البراءة.

لكن التحقيق: أنّ هذا الإشكال إنّما يرد على من تمسك بالبراءة في الزائد مع التزامه بكون الأقلّ منجزا (١) على كلّ تقدير حتى على تقدير كون الواجب في الواقع هو الأكثر، لكن على المختار- من أنّ التكليف به إنّما يكون منجزا موجبا لاستحقاق العقاب على الترك لو كان الواجب في الواقع هو لا- الزائد، و لزوم الإتيان به إنّما هو لأجل تماميه الحجّج بالنسبه إليه و تمامه لو كان الواجب هو في الواقع، و عدم معذوريه المكلف على تركه لو صادف كونه هو الواجب لذلك- فلا مجال لهذا الإشكال أصلا، فإنّنا مأمونون بحكم العقل من العقاب على الأ-كثر لو كان هو المكلف به في الواقع مع عدم بيانه لنا، و التكليف بالباقي و

استحقاق العقاب عليه- من جهه كونه جزء من ذلك الأ-كثر- غير معقول بعد ارتفاع التكليف و العقاب عن الأكثر، فلا يجب علينا مراعاة الجبهه الغيره في تلك الأجزاء المتبقينه الباقيه- و هى الأقل- حتى يجب علينا قصد ما يحتمل كون ذلك مقدّمه له ليرد الإشكال، و إنّما الواجب علينا بحكم العقل

١- بمعنى استحقاق العقاب على تركه على كلّ تقدير. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣١٥

مراعاة جهه وجوبه النفسى، فيأتى به حينئذ لداعى وجوبه النفسى الاحتمالى (١)، فافهم.

الثانى - أنه هل الحال فى مستحبات الغيره - من جهه توقّف تحقّق الامتثال على قصد الغير و عدمه - هى الحال فى الواجبات الغيره، أو لا؟.

الثانى (٢) - أنه هل الحال فى مستحبات الغيره - من جهه توقّف تحقّق الامتثال على قصد الغير و عدمه - هى الحال فى الواجبات الغيره، أو لا؟.

لا- شبهه فى عدم حصول الامتثال إذا أتى بها مع العزم على ترك ذلك الغير بالمّرّه، أو على عدم إيجادها بها، و أما إذا أتى بها لأجل احتمال فعل ذلك الغير به فيما بعد فقال سيّدنا الأستاذ- دام ظلّه-: (لا يبعد صدق الامتثال بذلك). و لا يرد عليه ما يرد على الواجب الغيرى فى هذه الصوره من عدم إمكان اجتماع التجزى مع الإطاعه، فإنّه لا يجرى فى المندوبات أصلا، للإذن فى تركها، فلا مانع من تلك الجبهه.

لكن للنفس فى ما اختاره- دام ظلّه- تأمل و تزلزل.

ثمّ إنه لا بأس بالتنبيه على أمرين- قد علما إيماء من مطاوى كلماتنا السابقه (٣) مع زياده على بعض منهما:-

الأوّل- أنّ الثمره بين القولين- فى قصد الغير فى الواجب الغيرى فى مقام الامتثال- تظهر فى العبادات التى كان جهه امتثالها منحصره فى الغيرى-

١- ثمّ إنّ قد يكون الشىء واجبا نفسا و لأجل الغير كما فى الاعتقاد بأصول الدين، فحينئذ إذا كان من العبادات أو أراد إيقاعه على وجه الطاعه إذا كان من التوضيحيات، فيكفى فيه إيقاعه بداعى أمره النفسى أو الغيرى على الوجه المتقدم على سبيل منع الخلو، و ليس كصوره التردّد و الشكّ بين كونه نفسيا أو غيريا حتى يجب الجمع بين الامتثالين لما قد مرّ سابقا، فراجع. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- أى [الشىء الثانى]. على ما جاء فى هامش الأصل.

٣- و كذا مما مرّ من بعض الحواشى. لمحزّره عفا الله عنه.

بمعنى انه ليس لها أمر سوى الغيرى - أو غير منحصره فيه، لكنّ المكلف لم يرد إيقاعها و امتثالها من غير جهة الوجوب الغيرى:
فعلى ما اخترناه من لزوم قصد الغير حينئذ لا يقع الفعل إطاعه أصلاً إذا لم يكن مع ذلك القصد.

و على القول الآخر يقع طاعه حينئذ، فيكون مبرنا للذمه و محققاً لشرط تلك العباده المشروطه بذلك الفعل.

و من أمثله ذلك- التى ذكرها بعضهم، بل جمع على ما نسب إليهم- وضوء من عليه قضاء الصلوات مع عدم إرادته لفعالها بذلك الضوء، بل إرادته غايه أخرى غير الإتيان بها كأن فعله للزياره أو لقراءه القرآن و نحوهما، و هذا مما انحصر جهه الامتثال فيه فى الوجوب الغيرى، فإنّ الظاهر أنّ الضوء حقيقه واحده مع تعدّد غاياتها، و ليس هو لغايه معيّنه مخصوصه حقيقه غيره مع غايه أخرى (١)، كما أنّ الحال فى الغسل كذلك، حيث إنه بالنسبه إلى كلّ غايه حقيقه مغايره له بالنسبه إلى غايه أخرى، فغسل الجنابه غير غسل الزياره، و هو لمسّ الميّت غيره للحيض أو النفاس أو الاستحاضه، بخلاف الضوء، حيث إنه مع كلّ غايه حقيقه متّحده معه مع غايه أخرى (٢)، و لا ريب أنّه إذا كان حقيقه

١- و لذا قال ثانى الشهيدين (قدهما)- فى الروضه فى مبحث الضوء بعد ذكر لزوم تيه القربه فيه كما فى أمثاله:- (و كذا تميّز العباده عن غيرها حيث يكون الفعل مشتركاً، إلّا- أنّه لا- اشتراك فى الضوء حتى فى الوجوب و الندب، لأنّه فى وقت العباده الواجبه المشروطه، به لا يكون إلّا واجبا، و بدونه ينتفى). انتهى كلامه. و أشار بقوله: (إلّا أنّه لا اشتراك فى الضوء). إلى آخر ما ذكره: إلى ردّ الشهيد الأوّل (قده) حيث إنّّه عبر بتيه الوجوب أو الندب فى الضوء. لمحزّره عفا الله عنه.
٢- لا تخلو العبارة من تشويش، و سليمها هكذا: حيث إنّّه مع كلّ غايه حقيقه واحده متّحده مع غايه أخرى.

واحده فلا- يعقل بعد تعلق الوجوب الغيرى به ثبوت حكم آخر ندبى كما مرّ سابقاً، بل الأمر الفعلى به إنّما هو الغيرى لا غير، فيكون جهه الامتثال فيه إذن منحصره فى الغيرى.

نعم يجرى فيه التوجيه المتقدم لصحّه وضوء من توفّياً بعد دخول وقت العباده الحاضره مع عدم إرادته لفعل تلك العباده بذلك الضوء، فلا تغفل.

الثانى- أنّه لا يختصّ الإشكال المتقدم فى الضوء بعد دخول وقت العباده الحاضره المشروطه به إذا لم يرد به إيقاع و إيجاد تلك العباده بالوضوء فقط، بل يجرى فى كلّ غسل من الأغسال المشروطه بها العبادات الواجبه بعد دخول وقتها إذا وقعت تلك الأغسال لا- لإتيان تلك العبادات، فإنّ كلّ واحد من تلك الأغسال حقيقه واحده بالنسبه إلى [ما] قبل دخول وقت العباده المشروطه به و [ما] بعده، و يكون مستحبّاً فى الأوّل و واجبا فى الثانى من باب كونه مقدّمه للواجب، ففى الثانى لا يعقل بقاء الأمر الاستحبابى فيه، لما مرّ فى الضوء بعد دخول الوقت، فغسل الجنابه- مثلاً- قبل دخول العباده المشروطه به مستحبّ، و بعده

واجب مقدّمه لها لا غير، فيجرى فيه الإشكال المتقدّم في الوضوء إذا لم يقصد به الإتيان بتلك العباده المشروطه به، لكنّه مدفوع بما مرّ في دفعه عن الوضوء، فتدبر.

ص: ٣١٨

[المقدّمه الموصله]

ثمّ إنّ ممّا يتعلّق بالوجوب الغيرى أنّه ذهب بعض متأخري المتأخّرين (١) إلى أنّ مقدّمه الواجب لا- تتّصف بالوجوب و المطلوبيه- من حيث كونها مقدّمه- إلّا إذا ترتّب عليها وجود ذى المقدّمه، لا بمعنى أنّ وجوبها مشروط بوجوده، بل بمعنى أنّ وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب، حتى أنّها إذا وقعت مجرّده عنه تجرّدت عن وصف الوجوب و المطلوبيه لعدم وجودها على الوجه المعبر، فالتوصّل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها، لا شرط الوجوب.

و حاصل مراده: أنّ الواجب بالوجوب الغيرى ليس مطلق المقدّمه- أى ما يتوقف عليه وجود الغير- بل فرد خاصّ منه، و هو ما يتعقّب ذو المقدّمه، و يوصل به إليه و لو بضميمه و معونه أمور أخرى (٢).

و برهانه على ذلك حقيقه هو الذى اختاره فى تعريف الواجب الغيرى.

و الفرق بينه و بين النفسى أنّ التوصيل بالواجب الغيرى إلى ما يكون مقدّمه له مأخوذ فيه على وجه التقييد، بمعنى أنّ موضوع الوجوب الغيرى

١- و هو صاحب الفصول [ره] فى كتابه: ٨١ و ٨٦ فى التنبيه الأوّل.

٢- قولنا: (و لو بضميمه و معونه أمور أخرى) يعنى أنّ مراده ليس وجوب ما يكون علّه تامّه لوجود ذى المقدّمه حتّى ينحصر الوجوب الغيرى- على هذا[هنا كلمتان فى الأصل غير مقروءتين أثبتناهما استظهاراً].- فيها، بل مراده ما يوجد بعده ذو المقدّمه و لو بمعونه أمور أخرى. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣١٩

إنّما هو ما يتوصّل به إلى الغير من حيث كونه كذلك، و يكون الداعى و الحامل على الوجوب الغيرى أيضا هو التوصّل إلى الغير، و بذلك يفرق بين الواجب الغيرى و النفسى، حيث إنّ الحامل فى كلّ منهما إنّما هو التوصّل إلى شىء آخر و تحصيله، و هو فى الواجب الغيرى هو وجود ذى المقدّمه، و فى النفسى الغايات الداعيه إلى الأمر به، إلّا أنّ الحامل- و هو التوصّل- مطلوب أيضا و مأخوذ فى موضوع الطلب فى الوجوب الغيرى دون النفسى، فإنّه فيه خارج عن المطلوب و موضوع الأمر، بل الموضوع فيه إنّما هو الفعل بدون تقييده بذلك.

و الوجوه الثلاثه التى ذكرها المستدلّ فى هذا المقام كلّها راجعه إلى ذلك و شواهد عليه:

و حاصل أولها- أنّ الحاكم بوجوب المقدّمه إنّما هو العقل لا غير، و الّذى يحكم هو بوجوبها ليس مطلق المقدّمه، بل ذلك

المقدار- أى ما يوصل بها إلى الغير- فموضوع الوجوب الغيرى هو ذلك لا غير.

و حاصل ثانيها- بتوضيح مّا: أنّه يجوز عند العقل تصريح الأمر الحكيم بعدم وجوب غير ما يتوصّل به إلى الغير، و لا يعلم التناقض بينه و بين أمره بذى المقدّمه، بخلاف تصريحه بعدم وجوب ما يتوصّل به إليه، فإنّه مناقض لأمره بذى المقدّمه.

و أيضا لو كان الموضوع فى الوجوب الغيرى هو مطلق المقدّمه، و لم يلحظ فيه غير جهه المقدّميه لقبح ذلك التفصيل، إذ لا اختصاص للموصله من المقدّمات على غيرها حينئذ فيما يكون المناط فى موضوع الوجوب الغيرى، و الموجود من المزيه فيها غير ملحوظه فيه أصلا بالفرض.

و حاصل ثالثها- دعوى شهاده الوجدان على أنّ الموضوع لذلك الوجوب إنّما هى الموصله لا غير.

و الوجهان الأخيران دليلان إجماليان و من الشواهد و المؤيّدات للوجه

ص: ٣٢٠

الأوّل حقيقه، و هو دليل تفصيلى على المدعى.

هذا، لكن الإنصاف فساد هذا التفصيل كفساد مبناه، و هو كون الموضوع فى الوجوب الغيرى هو ما يترتّب عليه ذو المقدّمه، فإنّ موضوعه- على ما نجد من أنفسنا بعد المراجعه إلى عقلنا الذى هو المرجع فى محلّ النزاع كما رجع إليه ذلك المستدلّ أيضا- هو عنوان المقدّمه- أى ما يتوقّف عليه الواجب- كما ذكرنا فى التنبيه المتقدّم من غير تقييد العقل إياه بالتوصيلى الفعلى إلى ذى المقدّمه.

نعم هو غرض العقل فى ذلك الأمر الغيرى المقدّمى، بمعنى أنّ العقل- بعد ملاحظه الواجب و ملاحظه أنّه لا يحصل إلاّ بأمور- يحكم بلزوم الإتيان بتلك الأمور بعنوان كونها مقدّمات للواجب لغرض التوصل بها إلى الواجب، فحيثه التوصل الفعلى و إن كانت ملحوظه عند العقل، إلاّ أنّها تعليليه، لا تقييديه كما زعمها المستدلّ، فحينئذ إذا وجدت المقدّمه فهى متّصفه بالوجوب سواء تعقبها ذوها، أو لا، فإنّ الاتّصاف يدور مدار انطباق الفرد الموجود على المأمور به، و المفروض- على ما حققنا- أنّه هو الشىء بعنوان كونه مقدمه، و المفروض الإتيان به على هذا الوجه، فيكون منطبقا عليه و متّصفا بالوجوب جدّاً.

و كان منشأ اشتباه الحال على المستدلّ أنّه رأى أنّه لو أتى بالمقدّمه و لم يتعقبها ذوها لكانت (1) هى خاليه عن الفائدة، فزعم أنّ العقل لا- يطلب ما يكون كذلك، و لم يتفطن أنّ الغرض غير المأمور به، و أنّ كلّ واحده من المقدّمات لمّا لم تكن علّه تامّه لحصوله فلو تحققت واحده منها وحدها لتجرّدت عن تلك الفائدة.

و بالجملة: منشأ اشتباه الأمر زعم كون الغرض من قيود المأمور به، و قد عرفت فساده.

١- فى الأصل: [لتكون]، و ما أثبتناه هو الصحيح.

و الحاصل: أنّ هنا حيثيتين: حيثيه المقدمه، و حيثيه التوصل إلى ذى المقدمه، و التقييده التي أخذت قيذا فى المأمور به بالأمر الغيرى هي الأولى، و أمّا الثانيه فهي تعليليه فحسب.

و إن شئت قلت: إنّ الأمر يتعلّق بكلّ واحده من آحاد المقدمات بعنوان كونها مقدّمه لغرض التمكن من الوصول إلى ذى المقدمه بمقدار ما يحصل من تلك المقدمه من التمكن، لا لغرض التوصل الفعلى بها، فإنّه لا يحصل بها وحدها، و إنّما هو يحصل بمجموع المقدمات، و ذلك الغرض حاصل مع كلّ واحده من المقدمات على تقدير وجودها، فيكون المأمور به حاصلًا مع ما يكون الغرض منه أيضا، فإن شاء المستدلّ فليسّم ذلك الغرض حيثيه تقييده (١).

و مما حقّقنا ظهر فساد تعريفه للواجب الغيرى أيضا (٢)، فتدبر.

ثمّ إنّّه قد يورد على ذلك المستدلّ بأنّ ذلك التفصيل - باعتبار أخذ قيد التوصل فى موضوع الأمر الغيرى - مستلزم للالتزام بعدم التفصيل و إلغاء ذلك القيد، و يلزم منه الالتزام بأحد أمرين: إمّا القول بوجود المقدمه مطلقا، و إمّا القول بعدم وجوبها كذلك.

بيان ذلك: أنّ المقدمه الموصله مركبه من جزءين: أحدهما نفس طبيعه المقدمه، و ثانيهما القيد كما فى سائر المقيدات، فيكون كلّ من الجزءين مقدّمه لذلك المركب الذى هو مقدّمه الواجب، و داخلا فى محلّ النزاع لرجوعه إلى كونه مقدّمه للواجب، لأنّ مقدّمه الشىء مقدّمه لذلك الشىء بالضروره.

١- و بالجمله: صريح الوجدان شاهد بأنّ العقل إنّما يحكم بوجود المقدمه بصفه المقدميه الموجوده فيها الموجهه لتمكّن المكلف من ذيهما، لا لأجل الإيصال إليه. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- و لذا عدلنا نحن عنه أيضا، و عوّفناه بما عرفت. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٢٢

و نحن ننقل الكلام فى الجزء الأوّل - و هو (١) الحصّه الموجوده من طبيعه المقدمه فى ضمن ذلك المركب - و نقول:

إنّ المفصّل: إمّا أن يقول بوجود تلك الحصّه من باب كونها مقدّمه لذلك المركب الذى هو مقدّمه للواجب، أو من باب كونها مقدّمه للواجب بالأخره، أو لا.

و على الأوّل: إمّا أن يقول بوجودها بوصف كونها موصله إلى ما هي مقدّمه [له]، و هو ذلك المركب أو الواجب (٢) الذى هو (٣) مقدّمه له، أو بدون اعتبار ذلك الوصف.

لا- سبيل إلى أوّل هذين الشقّين، و هو القول بوجودها باعتبار ذلك الوصف، نظرا إلى أنّها حينئذ أيضا مركبه من الجزءين كالمركب الأوّل، و يكون كلّ جزء مقدّمه له، و نقل الكلام فى الحصّه الموجوده فى ضمن هذا المركب الثانى، فإن قال حينئذ أيضا بوجودها باعتبار ذلك الوصف فننقل الكلام إلى المركب الثالث، و هكذا، فإن قال فى كلّ من المقدمات تلك المركبات

بوجوبها باعتبار ذلك الوصف يلزم التسلسل، و أن وقف في مرتبه و قال في تلك المرتبه إمّا بعدم وجوبها

١- في الأصل: و هي.

٢- لا يقال: لا يمكن القول بوجوبها باعتبار كونها موصله إلى الواجب، و إنّما هي موصله إلى مقدّمته، لا إليه. لأننا نقول: قد مرّ أنّ المراد بالموصله ليس العله التامه للإيصال، مع أنّه نقول بوجوبها حينئذ باعتبار الإيصال إلى مقدّمته أيضا، ضروره أنّها أحد الجزئين و هو غير كاف في وجود المركّب، بل المراد فعليه الإيصال، و هي تابعه لها بالنسبه إلى الواجب أيضا، و ليست حاصله لها و لو بضميمه أمور أخرى، فلا تغفل. لمحزّره عفا الله عنه.

٣- كذا في الأصل، لكن الصحيح ظاهرا: [هي].

ص: ٣٢٣

أصلا، أو بوجوبها مطلقا بالنسبه إلى هذا الوصف، فهو- مع ما يرد عليه (١): من أنّه لا معنى للترقى إلى تلك المرتبه الخاصه مع اعتبار ذلك الوصف في كلّ مرتبه متقدّمه عليها و إلغاء اعتباره في تلك المرتبه، لعدم خصوصيه في نظر العقل لبعض المراتب و مزّيه له على غيره فيما هو مناط حكمه بالوجوب المقدّمى- راجع إلى أحد الوجهين الآخرين، و ستعرف بطلانهما أيضا.

و أمّا ثانيهما (٢): فهو مستلزم لوجوب القول بوجوب المقدّمه مطلقا إذ لا خصوصيه لبعض المقدّمات- كما عرفت- على بعض من حيث تقدّم بعضها على بعض طبعاً أو وصفاً، أو من حيث كون بعضها مقدّمه للواجب و كون البعض الآخر مقدّمه للمقدّمه، فإذا وجب هذه لزم وجوب مطلق المقدّمات للواجب.

و أمّا الوجه الآخر و هو عدم وجوبه مطلقا فهو مستلزم لعدم وجوب المقدّمه مطلقا، لما ذكر من عدم خصوصيه في نظر العقل بالنسبه إلى بعض المقدّمات.

هذا، [و] قال- دام ظلّه-: لكنّ الإنصاف عدم ورود ذلك على المفضّل، فإنّ غرضه ليس وجوب المقدّمه الموصله بقيد الإيصال، بأن يكون ذلك الوصف معتبرا في موضوع الوجوب، بل غرضه وجوب ذات تلك المقدّمه الخاصه الممتازه عن غيرها بوجودها الخارجيّ، كما هو الحال في سائر الموجودات الخارجيه، و اعتبار ذلك الوصف إنّما هو من باب تعريف المقدّمه الواجبه، و هي تلك المقدّمه الخاصه به، فيكون ذلك الوصف معرّفا لا قيّدا مأخوذا في موضوع الوجوب المقدّمى (٣).

١- قولنا: (هو) في قولنا: (فهو مع ما يرد عليه) مبتدأ، و خبره قولنا: (راجع). [لمحزّره عفا الله عنه].

٢- [أى ثانى الشقين المذكورين] على ما جاء في هامش الأصل.

٣- بمعنى أنّ الواجب من المقدّمه عنده هو فرد خاصّ من المقدّمه ممتاز بوجوده الخارجى عمّا عداه من الأفراد، لكن لما أراد المستدلّ إراءته لنا و تعيينه، و لا شبهه أنّ تعيين الشىء إما بالإشاره الحسيه إليه، و إمّا بالتعبير عنه بوصف خاصّ به مساو له، و الأوّل غير ممكن هنا، فعينه بالثانى و عرفه به، فإنّه لا وصف له خاصّ به إلا وصف الإيصال و تعقّب ذى المقدّمه معه. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٢٤

مع أنه في نفسه غير معقول أيضا، فإنَّ وصف الإيصال ليس كسائر الأوصاف الصالحة لاعتبارها في موضوع الحكم كما هو الحال في الرقبة المؤمنة، ضروره أنه وصف منتزع عن تعقّب ذي المقدمه و وجوده بعد تلك المقدمه، فلو اعتبر في موضوع الوجوب المقدمى لكان مستلزما لتعلّق الأمر المقدمى الغيرى بنفس الواجب النفسى أيضا، مع كون ذلك الوجوب الغيرى ناشئا من الأمر النفسى المتعلّق بذلك الواجب، فيكون الواجب النفسى واجبا من باب المقدمه لنفسه أيضا، و هو غير معقول.

بيان الملازمه: أنّ الأمر بالمقيد أمر بكلّ واحد من جزأيه، حيث إنّه مرّكّب منهما، و لا يحصل إلاّ بهما، فيجب تحصيل القيد أيضا من باب المقدمه، كوجوب تحصيل ذات المقيد كذلك، و ذلك القيد إذا كان من الأمور المتأصّله فلا إشكال، و إن كان من الأمور المنتزعه فيرجع وجوب إيجاد منشأ الانتزاع في الحقيقة، إذ لا حقيقه للأمر الانتزاعى حتّى يكون الواجب هو في الحقيقة، فإذا بنينا على اعتبار وصف الإيصال في موضوع الوجوب المقدمى مع أنه وصف منتزع من وجود ذي المقدمه الذى هو الواجب النفسى، فيرجع الأمر بالأخره إلى وجوب ذلك الواجب النفسى بالوجوب الغيرى من باب المقدمه لنفسه.

هذا مضافا إلى أنّ الأمر المقدمى لا يتعلّق بالأجزاء العقلية، بل إنّما هو متعلّق بالأجزاء الخارجيه، و ذلك لأنّ المقدمه حقيقه إنّما هى الأشخاص، لأنّها مما يتوقّف عليه وجود الواجب لا المفاهيم الكليه، إذ لا توقّف له عليها أصلا، إذ

ص: ٣٢٥

ليس هى من حيث هى مؤثّره فى وجوده أصلا، و لا-ريب أنّ المقيدات و إن كانت مرّكبه عقلا و فى ظرف الذهن إلاّ أنّها فى الخارج بسيطه البتّه، و ليس لها فيه جزء حتى يكون الأمر بها أمرا به من باب المقدمه، فالمقدمه الموصله ليس لها جزءان فى الخارج حتى ينقل الكلام إليهما، بل هى أمر بسيط فى الخارج، فعلى هذا فلا وجه للإيراد المذكور على تقدير اعتبار صفه الإيصال فى موضوع الأمر المقدمى أيضا، فافهم.

أقول: لا يخفى أنّ الجواب عن الإيراد بجعل الوصف معرّفا غير مجد للمفصل، فإنه جعله قيدا فى موضوع الأمر المقدمى الغيرى، كما ينادى به تعريفه الواجب الغيرى: بأنّه ما يكون الحامل على إيجابه التوصل إلى الغير، و يكون التوصل مأخوذا فى موضوعه، بمعنى أنّ الواجب هو المقدمه بهذا الوصف، و بهذا فترق بينه و بين الواجب النفسى، و قال: إنّ الواجب النفسى ما لا-يكون الحامل على الإيجاب- و هو التوصل إلى الغير- مأخوذا فى موضوع الأمر.

و كذا كلامه الآخر فى طيّ احتجاجه على ما صار إليه: و هو أنّ وجود ذي المقدمه بعدها شرط الوجود للمقدمه، لا شرط الوجوب، إذ لا-ريب أنّ الوصف المعرّف لا دخل له فى وجود شىء أصلا و إن كان لا ينفك عنه، فحينئذ يتّجه عليه أيضا ما ذكرنا من عدم معقوليه اعتبار ذلك الوصف لكونه منتزعا من وجود ذي المقدمه، و لا مدفع عنه أصلا على فرض دفع الإيراد المتقدّم بالوجه الثانى من الدفع، فتدبّر (١).

١- اعلم أنّ ثمره النزاع فى أنّ الواجب من المقدمه هى الموصله منها أو الأعم تظهر فى مواضع تعرض لها المفصل المذكور[و

هو صاحب الفصول قدّه. [بعد تعريف الواجب الغيرى و النفسى [الفصول: ٨٠ - ٨١].، و ذكر هذا النزاع عنده، فإنه تعرّض له فى موضعين: أحدهما ما عرفت، و ثانيهما أواخر البحث فى مقدّمه الواجب و فى تنبيهاته [الفصول: ٨٦، فى التنبيه الأوّل].، و ذكر الثمرات فى الموضوع الأوّل، فراجع. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٢٦

[التوصلى و التعبدى]

إشاره

و قد ينقسم باعتبار آخر إلى التوصلى و التعبدى:

و الأوّل - ما يكون الغرض منه حصول نفسه على أى وجه كان، و بعبارة أخرى: ما يكون الغرض منه الوصله إلى نفسه - كما يشعر به اسمه - بحيث لو فرض تحقّقه و وجوده بأى نحو كان لكان مطابقا للغرض.

و الثانى - ما يكون الغرض منه وجوده على وجه التعبد و الامتثال، لا - مطلقا، بمعنى أنّه لا - يكفى وجود المأمور به الواجب فى حصول الغرض، بل إنّما يحصل هو به إذا وقع على وجه التعبد و الامتثال، و ذلك أحسن ما عرّفوهما به.

ثمّ إنّ الواجب التوصلى قد يكون من المعاملات، و هى ما لا يتوقّف صحتّها على نيّه القربه، و قد يكون من العبادات، و هى ما يتوقّف صحتّها عليها، و ذلك بأن يكون المأمور به نفس العباده، كما [فى] أوامر السجود لله أو الخضوع له أو الركوع له، و هكذا، بأن يكون وقوع تلك الأفعال لله قيّدا للمأمور به، و معتبرا فيه، لا غرضا خارجا عن المأمور به كما فى الواجب التعبدى، فيكون الفرق بين هذا القسم من التوصلى و بين التعبدى: أنّ هذا القسم بنفسه عباده،

ص: ٣٢٧

بخلاف الواجب التعبدى، فإنّه إنّما يقع عباده إذا وقع بداعى الغرض المقصود منه، و هو الامتثال، و ذلك أنّ العباده إنّما تتقوم بقصد الامتثال، و كلّما وقع الفعل بداعيه يصير عباده، و القسم المذكور لمّا كان قصد الامتثال مأخوذا فى حقيقته و موضوعه للأمر فتوقفه على قصد الامتثال لأجل توقّف موضوعه عليه، و هو من قبيل توقّف المركّب على جزئه، و بعد قصد الامتثال يتحقّق موضوعه، و يكون عباده بمجرد تحقّق موضوعه، ضروره أنّه لا حاجه فيه إلى قصد امتثال آخر، هذا بخلاف الواجب التعبدى، حيث إنّ قصد الامتثال خارج عن موضوعه، و ليس محقّقا له، بل يكون غرضا من الأمر به، فلا يكفى وجوده بنفسه فى صيرورته عباده.

و إن شئت قلت: إنّ الفرق بينهما: أنّ هذا القسم من التوصلى يكون قصد الامتثال معتبرا فيه على وجه القيديه لموضوعه، و أما فى التعبدى فهو معتبر على وجه الغرضيه بحيث يكون خارجا عن المأمور به، و ليس من القيود المعتمده فيه، بل من القيود المعتمده فى الغرض من الأمر به.

فإن قلت: إنَّ الفرق الأوَّل- وهو أنَّ هذا القسم من التوضيحي يقع عباده بمجرد وجوده، بخلاف التعبدى، حيث إنه لا يقع عباده إلا بقصد الامتثال- إنَّما يستقيم بناء على وضع ألفاظ العبادات للأعمِّ، و أمَّا بناء على كونها أسامى للصحيحه- كما هو المختار- فلا، نظرا إلى أنَّها لا تقع صحيحه إلا بقصد الامتثال، و مع وقوعها معه تكون هي بمجرد وجودها عباده.

قلنا: قد حقَّقنا- في محلِّه- أنَّها على فرض وضعها للصحيحه- كما هو المختار- يكون معناها هو ما يكون موضوعا للأمر، و أنَّه لا بدَّ أن يكون المراد بالصحيح هذا المعنى، لا- الموافق للأمر، أو الواقع- على وجه التعبد و الامتثال المذموم مرجعه إلى الموافق للأمر-، إذ لا يعقل ذلك في الأمر لأدائه إلى وقوع الشيء موضوعا لنفسه المستلزم للدور، و الذى يعقل إنَّما هو اعتبار ذلك من حيث

ص: ٣٢٨

كونه غرضا خارجا عن المأمور به، مع إفادته بخطاب آخر لعدم صلاحية ذلك الأمر لذلك، فالموضوع له لتلك- حينئذ أيضا- أعمِّ ممَّا يقع على وجه التعبد و الامتثال، فلا يكفى وجوده بمجرد لصيرورته عباده، بل إنَّما يكفى إذا تحقَّق على وجه خاص.

و من هنا ظهر: أنَّ المأمور به فى التعبديات أعمِّ من الغرض مطلقا، سواء قلنا بوضع ألفاظ العبادات للصحيحه أو للأعمِّ، و فى التوضيحات إما أخصُّ أو مساو كما فى القسم المذكور من التوضيحي، و هو ما يكون نفسه من العبادات.

ثمَّ إنَّك قد عرفت الفرق بين الواجب التوضيحي و بين التعبدى ممَّا عرَّفناهما به من أنَّ الفرق بينهما: أنَّ الأوَّل ما يكون الغرض منه الوصوله إلى نفسه كيف ما اتَّفق، و أنَّ الثانى ما يكون الغرض منه إيقاعه على وجه التعبد و الامتثال.

و قد يفرَّق (١) بينهما من حيث اللازم: بأنَّ الأوَّل يجوز اجتماعه مع الحرام دون الثانى، و ظاهر ذلك أنَّ من آثار التوضيحي جواز وقوعه موردا للأمر و النهى بحيث يجتمعان فيه، و من آثار الثانى امتناع ذلك فيه.

لكن لا- يخفى فساد ذلك على من له أدنى تأمل، ضروره أنَّ مناط امتناع اجتماع الأمر و النهى عند العقل- على القول به- إنَّما هو التناقض بين نفس الأمر و النهى، لا- كونها أمرا تعبديا، و ذلك لا- يفرَّق فيه بين ما إذا كان متعلقهما من التوضيحيات أو التعبديات، فإن امتنع امتنع مطلقا، و إن جاز جاز كذلك،

١- (هذا الفرق من صاحب المعالم (أ) (قدِّه)، على ما فى هامش الأصل. (أ) معالم الدين- الطبعة الحجرية-: ٩٩ عند قوله: (و الجواب عن الأوَّل)،، لكنَّه (ره) ترقى فى الجواب بعد ذلك، فممنوع كونه مطيعا فى خياطته الثوب فى المكان المخصوص المنهى عن الكون فيه، فتأمل).

ص: ٣٢٩

فالتفصيل غير معقول.

و كون الغرض من التوضيحي الوصوله إلى نفسه كيف ما اتَّفق، و من التعبدى إيقاعه على وجه التعبد، لا يصلح لكونه منشأ للفرق

فى حكم العقل بامتناع الاجتماع لوجود ما هو المناط فى حكمه فى المقامين من غير فرق أصلا.

هذا، لكن الظاهر أنّ مراد القائل بالاجتماع إنّما هو سقوط الأمر بمعنى أنّ الأمر فى الواجب التوضيلى و إن تعلق بالمباح، لكن الإتيان بالفرد المحرّم من مصاديق الفعل المأمور به يوجب سقوط ذلك الأمر عن الأفراد المباحه. هذا بخلاف التعبدى فإنّ الفرد المحرّم لا يصلح لسقوط الأمر عن المباح منه. و هذا المطلب حقّ لا غبار عليه.

و الوجه فى ذلك: أنّ الغرض فى الواجبات التوضيليه أعمّ من المأمور به، فإنّ الغرض فيها- كما عرفت- إنّما هو حصول الفعل من المكلف لا مقيدا بوقوعه منه على وجه الامتثال، فيكفى فى تحصيل الغرض منها إيجادها فى ضمن الفرد المحرّم أيضا و إن لم يكف ذلك فى امتثال الأمر، حيث إنّ لا- يصلح لتعلقه بالفعل بهذا الإطلاق، فإنّ النهى عن الفرد المحرّم يمنع عن تعلقه بالفعل على وجه الإطلاق بالنسبه إلى هذا الفرد، كما أنّ غفله المكلف- فيما إذا كان غافلا بالنوم أو الإغماء أو غير ذلك- مانعه عن تعلقه به بالنسبه إلى حال الغفله، مع أنّه لو أتى بالفعل لكان منطبقا على غرض الأمر، و موجبا لسقوط الأمر عن الفعل بعده.

و بالجمله: الغرض فى الواجب التوضيلى إنّما يكون على وجه يحصل بالإتيان بالفعل على أىّ وجه اتفق، بحيث لو لم يكن مانع خارجى عن الأمر به بهذا الإطلاق لكان مأمورا به كذلك، لتساوى جميع أفراد الفعل- من الأفراد الصالحه للأمر بها و غيرها- فى تحقّق المصلحه الداعيه للأمر بتلك الأفراد الصالحه له التى يكون الغرض من الأمر حصولها، فيكون الإتيان بغير الفرد

ص: ٣٣٠

المأمور به محصّلا لما يحصل من الفرد المأمور به من الغرض، فيكون مسقطا للأمر عن ذلك الفرد لذلك، لأنّه لا يبقى الأمر بعد حصول الغرض.

هذا بخلاف الواجب التعبدى، فإنّ الفرد الغير المأمور به فيه ليس مساويا للفرد المأمور به فى تحصيل الغرض منه، حتى يكون حصوله مسقطا للأمر عنه، لأنّ الغرض منه إنّما هو الامتثال، و هو لا يحصل إلّا بإيقاع الفعل بداعى الأمر، و الفرد الغير المأمور به لا أمر فيه، حتى يوقع بداعيه، فيكون منطبقا على الغرض، فعدم الأمر بالفرد المحرّم من الفعل حينئذ من جهه عدم المقتضى فى ذلك الفرد، لا من جهه وجود المانع عن تعلق الأمر كما فى التوضيلى، فالغرض فى التعبدى لا يحصل إلّا بالإتيان بالفرد المأمور به لا غير، فهو فيه إما مساو للمأمور به، أو أخصّ كما مرّ اختياره منّا.

هذا، لكن الإنصاف: أنّ كون الفرد المحرّم مسقطا للأمر عن المباح فى الواجب التوضيلى لا يصحّ القول به مطلقا، إذ ليس لازمه كون الغرض منه أعمّ من المأمور به المتحقّق بالفرد المحرّم، بأن كان عدم تعلق الأمر بالفرد المحرّم مطلقا من جهه مزاحمه النهى عن ذلك مع بقائه على المصلحه الموجوده فى الفرد المباح و تساويه له فى تحصيلها، بل قد يكون الغرض فيه مساويا للمأمور به، و يكون عدم تعلقه بالمحرّم من جهه كونه فاقدا لتلك المصلحه، لا- من جهه مزاحمه النهى و إن كان المفروض كونه كذلك.

و بعبارة أخرى: يكون ذلك الفرد مشتتلا على جهه المبعوضيه الموجهه للنهى عنه فحسب، و ليس كالقسم الأوّل من حيث كونه مشتتلا على جهتى المحبوبيه و المبعوضيه من المصلحه و المفسده، و روعى فيه جانب المفسده، فهى عنه لحصول تلك

المصلحة المقصوده بغير ذلك الفرد من الأفراد المباحه، فحينئذ لا يعقل كونه مسقطا للأمر عن الفرد المباح.

هذا مضافا إلى أنّ الأمر به في بعض الواجبات التوصلية - كالسجود

ص: ٣٣١

لله و الركوع و غيرهما مما يكون من العبادات - لا يمكن حصوله بالمحرّم كما لا يخفى، و الغرض فيه مساو للمأمور به لا محاله.

ثمّ إنّه إذا كانت المادّه المعروضه للأمر مقتيّده بالأفراد المباحه - بأن ثبت تقييدها بها: إمّا من دليل خارجي غير النهي عن الفرد المحرّم، بأن دلّ على أنّ المقصود و الغرض إنّما هو إيجادها في ضمن الأفراد المباحه، أو من ذلك النهي و لو بضميمه بعض القرائن - فلا إشكال حينئذ في كون الغرض مساويا للمأمور به، فلا يحصل بالفرد المحرّم.

و أما إذا لم تكن المادّه مقتيّده، بل إنّما هي مطلقه فهل يجوز التمسك بإطلاقها - فيما إذا كان المقام مقام البيان العذّي هو شرط التمسك بالإطلاق - على أعميه الغرض، و كون الغرض هو حصول المادّه كيف كان و إن كان في ضمن فرد محرّم، أو لا؟.

قد يتخيّل الثاني بتوهم أنّ التمسك بالإطلاق إنّما يصحّ فيما لو كان المراد من المطلق المقتيد لتوهم إرادته الإطلاق، نظرا إلى إطلاق اللفظ، و ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّه لا يتوهم فيه إرادته الإطلاق مطلقا حتى في صورته إطلاق المادّه.

لكن الظاهر هو الأوّل لفساد التخيّل المذكور بأنّ عدم تعلّق الأمر بشي ء مع تعلّقه بغيره قد يكون من باب قصره على ذلك الغير و تخصيصه به مع صلاحيته لتعلّقه بذلك الشي ء لو لا التخصيص، كما إذا قيل: أكرم زيدا إن جاءك، فإنّ الأمر المذكور صالح لتعلّقه بإكرام زيد مطلقا - لو لا تخصيصه بالشرط المذكور - بأن يقول: أكرم زيدا جاءك أو لم يجيء، و قد يكون من جهة قصور ذلك الأمر و عدم صلاحيته لشموله له، بحيث لا يجوز للأمر تعلّقه بذلك الغير أيضا، و عدم تعلّق الأمر بشي ء إنّما يكون كاشفا عن خروجه عن المقصود و الغرض إذا كان على الوجه الأوّل، و أمّا على الثاني - كما هو الحال فيما نحن فيه - فلا يجوز القطع بكون المقصود مقصورا على مورد الأمر حينئذ، بل يحتمل

ص: ٣٣٢

كونه أعمّ بحيث يشمل الفرد المحرّم، فيوهم إرادته كون المادّه غرضا مطلقا، فيصحّ التمسك بإطلاقها على إطلاق كونها غرضا فيما إذا كان المقام جامعا لشرائط التمسك بالإطلاق.

توضيح المقال: أنّ القيود الطارئة على الأمور به على ثلاثه أقسام:

الأوّل - ما يلحقه قبل تعلّق الأمر به بمعنى أنّه من الأمور التي يلاحظها الأمر و يجعلها قيودا للمأمور به، فيورد الأمر على ذلك المقتيد.

و الثاني - ما يلحقه بعد تعلّق الأمر به، بحيث لا يمكن تقييد الأمور به قبل الأمر و إيراد الأمر على الفعل المقتيد به، بل لا بدّ في

إفاده اعتباره فيه من أمر آخر، وهذا كالاتثال المعتبر في العبادات، فإنه لا يمكن جعل الأمور به مقيدا بكونه على وجه الامتثال في الأمر الأول، بل لا بد من آخر دل على اعتباره فيه.

و الثالث- ما يلحقه بعد تعلق الأمر به، و لا- يمكن لحوقه قبله لكونه من الأوصاف المنتزعه عن الأمر ككون الشيء مطلوباً و مأموراً به.

لا- إشكال في جواز التمسك بإطلاق المادّة على نفى القسم الأوّل عند الشكّ في صورته اجتماع شرائط التمسك، و على كون الغرض أعم من المقيّد بذلك القيد المشكوك في اعتباره، فإنه ممّا يصلح لتقييد المادّة به، و يتوهم الإطلاق من إطلاق المادّة بالنسبة إليه.

و أما القسم الثاني: فلا يجوز التمسك به على نفيه، لأنه ليس من شأنه تقييد المادّة به.

و أما الثالث: فهو كالثاني، فإنه مما لا يمكن اعتباره في الأمور به قبل الأمر، بل وصف منتزع منه، فليس من شأنه تقييد المادّة به، بل لا بد في تقييده من دليل آخر.

و القيد المحتمل - فيما نحن فيه - اعتباره في المادّة من جهه كونها غرضاً

ص: ٣٣٣

إنّما هو من القسم الأوّل، فإنّ الشكّ في المقام: أنّ المادّة - من جهه كونها غرضاً - هل هي مقيدة في نظر الأمر بكونها في ضمن الأفراد المباحه، أو مطلقه؟ و لا ريب أنّ هذا التقييد مما يلاحظه الأمر قبل الأمر، فلا مانع من التمسك بإطلاقها من هذه الجهه، و أمّا المانع من جهه عدم تعلق الأمر بها بالنسبه إلى الفرد المحرّم فقد عرفت الكلام فيه، فافهم.

ثمّ إنّه قد يفرّق بين الواجب التوضيحي و بين التعديدي بكون الأوّل بحيث يسقط بفعل الغير و بالفعل الغير الاختياري الصادر من المأمور، بخلاف التعديدي، فإنه بحيث لا يسقط إلاّ بفعل المأمور نفسه مع صدوره منه عن اختياره و شعوره به.

لكن لا- يخفى على المتفطن فساد ذلك الفرق بإطلاقه، فإنّ ما ذكر بالنسبه إلى التعديدي و إن كان صحيحاً على وجه الإطلاق، لكن بالنسبه إلى التوضيحي لا يصحّ كذلك، فإنه إنّما يتمّ بالنسبه إلى التوضيحيات التي يكون غرض الشارع حصولها في الخارج من غير مدخلية لمباشرة المأمور أو لاختياره، و إنّما يكون أمره للمكلف (١) من جهه أنّ غرضه يتوقّف على سبب موجد له، و هو من الأسباب الموجد له، بحيث يكون هو و غيره من جهه السببيه سواء.

و أمّا بالنسبه إلى التوضيحيات التي لمباشرة المأمور أو لاختياره دخل في تحقّق الغرض منها فلا، و لا- يمكن القول بانحصار التوضيحي في الخارج في القسم الأوّل، فإنّ المضاجعه مع الزوجه و وطأها من الواجبات التوضيحيه بلا شبهه مع أنّهما لا يسقطان بفعل الغير، و نظير ذلك في الواجبات التوضيحيه فوق حد الإحصاء.

ثمّ إنّه هل يمكن التمسك هنا أيضاً في مقام الشكّ بإطلاق المادّة على

١- في الأصل: بالمكلف ..

ص: ٣٣٤

أعميه الغرض بالنسبة إلى صدورها من الغير أو من غير اختيار المكلف كما مرّ في المقدّمه المحرّمه، أو لا؟.

لا شبهه في عدم جواز التمسك بإطلاقها على أعميه كونها غرضا بالنسبة إلى فعل الغير، فإنّها وإن كانت صادقه على فعل الغير أيضا إلا أنّ ظاهر الأمر كون الغرض صدورها من خصوص الأمور، فإنّ ظاهره هو الطلب منه نفسه، بحيث يرجع عند العقل إلى تقييد المادّه.

و بعبارة أخرى: إنه بحسب القواعد اللفظية و إن كان الأمور به مطلقا إلا أنّه بعد ملاحظه طلبه من هذا المكلف الخاصّ على ما هو ظاهر الأمر يكون (١) المطلوب و المقصود بالدقه العقليّه هو الفعل المقيّد بصدوره من ذلك المكلف الخاصّ.

و أمّا بالنسبة إلى فعل نفس الأمور إذا صدر من غير اختياره فالأولى التفصيل بين مراتب الصدور من غير اختيار بجواز التمسك في بعضها دون أخرى.

بيان ذلك: أنّ الفعل الغير الاختياري قد يصدر منه على وجه يكون هو بمنزله الآله، كما إذا كان نائما- مثلا- فأخذ بيده (٢) أحد فضرب بها آخر، و قد يصدر منه على وجه المباشرة، لكنّه غير ملتفت إلى عنوان الفعل و لا إلى أصله و لا إلى مورده، كما إذا كان نائما أو مغمى عليه، فحرّك يده فضرب بها آخر، و قد يصدر منه على وجه المباشرة مع قصده و التفاته إلى أصل الفعل و عنوانه، مع عدم قصده إلى مورده كأن قصد الأمور بضرب زيد ضرب شخص خاصّ معتقدا بأنّه عمرو، فضربه و بان كونه زيدا.

١- في الأصل: فيكون ..

٢- في الأصل: من يده ..

ص: ٣٣٥

لا- إشكال في صدق المادّه على هذه الأفعال الغير الاختياريه في جميع تلك المراتب، لكن الظاهر انصرافها في ضمن هيئات الأفعال إلى غير الصادر منها في المرتبه الأولى، فإنّه يصدق فيها أنّه لم يضرب، و إنّما ضرب العذى أخذ يده (١) و ضرب بها آخر، فحينئذ إذا كان مأمورا بضرب ذلك المضروب لم يكن ذلك مسقطا للأمر عنه، فإنّ ظاهر (اضرب)- مثلا- هو طلب الضرب منه على وجه المباشرة، فيكون الحكم في تلك المرتبه كما في فعل الغير.

و بالجملة: المادّه في ضمن هيئه الأمر منصرفه إلى ما ينصرف إليه في ضمن هيئتي الماضي و المضارع، فيكون المطلوب و المقصود هو هذا المعنى المنصرفه إليه المادّه، فلا- بدّ في سقوط الغرض من إحراز صدق انتساب المادّه إلى هذا الشخص الأمور بصيغه الماضي - مثلا-، بأن يصدق على الفعل الصادر منه أنه فعله حتى يكون آتيا بالغرض من امر (افعل)، و لا ريب أنّه لا يصدق في الصورة المذكوره أنّه ضرب فلانا، و إنّما يصدق ذلك بالنسبة إلى الآخذ بيده الضارب بها ذلك الشخص الثالث.

و بعبارة أخرى: إنَّ ظاهر الأمر طلب الفعل من المأمور نفسه على وجه يكون هو الموقع إياه و الموجد له، فيكون الغرض بظاهر الأمر هو الفعل الصادر من نفسه على وجه يصدق عليه أنه أوقعه و أوجده، و هذا المعنى لا يصدق في الصورة المذكورة على فعل النائم المذكور.

هذا في المرتبة الأولى.

و أمّا في سائر المراتب فلا يبعد دعوى هذا الانصراف في غير الأخيرتين منها، و أما فيهما فلا يبعد دعوى صدق الانتساب على الوجه المذكور، فيمكن التمسك بإطلاق المادّة فيهما على إطلاق الغرض بالنسبة إليهما لصلاحيه تقيدها

١- في الأصل: أخذ من يده ..

ص: ٣٣٦

بهما، و توهم الإطلاق لو كان المراد المقيّد مع عدم تقيّد اللفظ و إن لم تكونا صالحتين لتعلّق الأمر بهما إلاّ أنّه لقصور الأمر- كما مرّ في الفرد المحرّم- فيكون الفعل الصادر فيهما مبرئاً للذمّه عن التكليف، فإنّ العقل لا يلزم المكلف بأزيد (١) من إطاعه الأمر بمعناها الأعمّ، و هو تحصيل غرض المولى حذراً من تبعه المؤاخذه و العقاب، فإنّه المدار في المؤاخذه و استحقاق العقاب، إلاّ- أنّ مصاديق الغرض مختلفه، فإنّها في التوضيحات على وجه لم يعتبر في حصوله قصد الامتثال، فيكتفى العقل بإيجاد الفعل و لو على غير جهه الامتثال، و في التعبديات على وجه اعتبر في حصوله قصد الامتثال، فيلزم العقل بإيجاده مقروناً بقصد الامتثال، لتوقّف حصول الغرض عليه الذي هو المدار في استحقاق العقاب.

١- في الأصل: إلى أزيد.

ص: ٣٣٧

في تأسيس الأصل المعوّل عليه عند الشك في التعبدية و التوصلية

إشارة

ثمّ إنّه إذا ثبت وجوب شيء و تردّد بين كونه تعبدياً متوقفاً حصوله على قصد الامتثال و بين كونه توضيحيّاً غير متوقّف حصوله عليه، فهل هنا أصل يشخص أحد الأمرين من جهه الأمر أو من الخارج- من الأصول العقلية العملية أو اللفظية من العموم و الإطلاق- أو لا؟.

فلا بدّ من إيراد الكلام في مقامات ثلاثه: الأولى في اقتضاء الأمر لأحد الأمرين و عدمه، و الثاني في الأصول العقلية، و الثالث في العموم أو الإطلاق المستفادين من الأدلّه الشرعيه، فنقول:

: فالحقّ فيه عدم ما يقتضى تعيين أحد الأمرين: أما عدم ما يقتضى التعبدية فواضح لا يحتاج إلى البيان، و أما عدم ما يقتضى التوصليه فلأنّ الدالّ عليها لو كان فهو إمّا إطلاق الهيئه، أو إطلاق المادّه، و لا شبهه في بطلان التمسك بواحد منهما عليها:

أمّا الأول- فهو لأنّ قصد الامتثال على تقدير اعتباره ليس من القيود الراجعه إلى الهيئه كما في الواجب المشروط، حيث إنّ التقييد فيه راجع إلى مفاد الهيئه، بل إنّما هو من قيود المادّه كما لا يخفى، فلا يلزم من اعتباره تقييدها، حتى يمكن التمسك بإطلاقها على نفيه عند الشكّ.

و أمّا الثانى- فهو و إن كان ربما يتوهم، نظرا إلى أنّ قصد الامتثال على تقدير اعتباره من قيود المادّه إلاّ أنّه فاسد أيضا، بأنّ صحه التمسك بإطلاق مطلق إنّما هي فيما إذا كان من شأنه تقيده بالقيود المشكوك في اعتباره، و ما نحن فيه ليس منه، ضروره أنّه لا يعقل اعتبار قصد امتثال أمر في ذلك الأمر، لرجوعه

ص: ٣٣٨

إلى كون الشىء موضوعا لنفسه المستلزم لتقدّمه على نفسه طبعاً، ضروره تقدّم الموضوع على الحكم كذلك، بل لا بدّ في اعتباره من أمرين: أولهما [الأمر] بذات الفعل، و ثانيهما [الأمر] به مقيّدا بقصد امتثال الأمر.

نعم هنا شىء آخر: يقوم مقام الإطلاق في إثبات التوصليه، بل أقوى منه، و هو أنّ اعتبار قصد الامتثال و إن لم يتعلّق في الأمر الابتدائي، إلاّ أنّه ممكن بأمر آخر- كما مرّ- فحينئذ إذا أحرزنا مقام البيان- أعنى كون المتكلم في مقام بيان مقصوده من جهه التوصليه و التعبدية، كما هو المعبر في المطلقات مع عدم بيان اعتبار ذلك القيد بأمر آخر- فنقول:

إنّ سكوته حينئذ عن الأمر الآخر و عدم تعقيب الأمر الأول به يفيد كون ذات الفعل تمام المقصود، لأنّ السكوت في مقام البيان يفيد الحصر- أعنى حصر المقصود في المذكور- فثبت به كون الواجب توصلياً.

و وجه كون ذلك أقوى من الإطلاق اللفظي: أنّ هذا الحصر المستفاد منه إنّما هو من الظهورات الحالیه التي هي أقوى الظهورات حتى الظهورات الناشئه عن الوضع كما لا يخفى، فهو من الأدلّه الاجتهاديه، بخلاف إطلاق المطلق، فإنّ مفاده ليس من الظهورات أصلاً، فكيف بكونه مساوياً لما ذكر أو أقوى، بل الأخذ به إنّما هو من باب التعبد العقلي المبني على قبح التكليف بلا بيان.

هذا

و أما المقام الثانى

: ففيه وجهان:

أحدهما- يقتضى البناء على التعبد به و لزوم الإتيان بالفعل بقصد الامتثال.

و ثانيهما- يقتضى التوصلية و عدم لزوم قصد الامتثال.

أمّا الوجه الأول: فغايه ما يمكن أن يقرّر به هو أن يقال:

ص: ٣٣٩

إنّ الشكّ في اعتبار قصد الامتثال حقيقه راجع إلى الشكّ في كيفية الإطاعه، و لا دخل له بالشكّ في المكلف به، فإذا ثبت التكليف بفعل، فشكّ في كيفية إطاعته من جهه قصد الامتثال و عدمه، فهذا الشكّ لا يوجب إجمال المكلف به، لأنّه ليس من القيود المعبره فيه كما في الشرائط و الأجزاء للمأمور به، بل خارج عنه، فحينئذ يكون المأمور به مبيّنا، و الشكّ فيما يتحقّق به، و حينئذ يحكم العقل بتحصيل القطع بالخروج عن عهده التكليف به، و هو لا- يحصل إلاّ بقصد الامتثال، فيحكم العقل بوجوبه لذلك.

و يمكن أن يقرّر بوجه آخر، و لعله أحسن: و هو أنّه إذا ثبت التكليف بشىء فالعقل يحكم بلزوم الإتيان به على وجه يطابق غرض الأمر، فإذا تردّد الغرض بين أمرين: ذات الفعل كيف كان، أو التعيّد به، فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بالفعل على وجه يحصل القطع بتحصيل الغرض، و هو لا يكون إلاّ بالإتيان به بقصد الامتثال.

و هذا التقرير ناظر إلى جعل الغرض دائرا بين المتباينين، فلذا يجب الاحتياط بكلا الأمرين اللذين هما طرفا الشبهه له.

هذا، و لكن لا يخفى [ما] فيه من الضعف، و سيظهر ضعفه من الوجه الثاني، فانتظر.

و اما الوجه الثاني: فيقرّر على وجهين:

أحدهما: أنّ الشكّ فيما نحن فيه أيضا من الشكّ في اعتبار شىء في المكلف به شطرا أو شرطا، فيكون الحال في المقام هي الحال في صورته الشكّ في شرطه شىء أو جزئيه للمأمور به، فعلى القول بالبراءه هناك- كما هو المختار- نقول بها هنا أيضا.

توضيح رجوع الشكّ هنا إلى الشكّ في اعتبار شىء في المكلف به: أنّ المكلف به قد يكون بحيث يمكن إرادته بأمر واحد بجميع ما يعتبر فيه من

ص: ٣٤٠

القيود، و قد يكون بحيث لا- يمكن إرادته بأمر واحد بجميع قيوده المعبره فيه، نظرا إلى عدم إمكان ذلك بالنسبه إلى بعض قيوده، و لا- يختصّ الشكّ في اعتبار شىء في المكلف به بالقسم الأول، بل يجرى في الثاني أيضا، و ما نحن فيه منه، فيكون الشكّ في اعتبار قصد الامتثال راجعا إلى الشكّ في اعتباره في المكلف به، فعلى المختار فالمرجع فيه هي أصاله البراءه، فإنّه إذا كان المكلف به هو المقيّد بقصد الامتثال، و المفروض عدم بيانه، فالعقل قاض بالبراءه عنه لقبح العقاب عليه حينئذ، و المنجز

على المكلف فعلا لا يكون إلا المقدار المعلوم، لأنه على تقدير كونه هو المكلف به تمت الحجّة فيه لبيانه.

ثانيهما: أنه لو سلم خروج ما نحن فيه عن مقوله الشكّ في اعتبار شيء في المكلف به، وكون قصد الامتثال من مقوله الأغراض، فالعقل قاض أيضا بالبراءة عن وجوبه، فإنّ ما هو المناط عند العقل في حكمه بالبراءة - عند الشكّ في جزئيه شيء أو شرطيه للمأمور به - موجود هنا بنفسه، وهو قبح العقاب بلا بيان، فالإتيان بالغرض إنّما يكون لازما مع بيانه، و أمّا مع عدم البيان فلا - يلزم العقل بتحصيله بالاحتياط، ولا ريب أنّ بيان الغرض في التكليف الشرعيه من شأن الشارع و عليه بيانه، فإذا شكّ في كون شيء غرضاً له مع عدم بيان منه فالعقل قاض بالبراءة عنه لقبح العقاب عليه من غير بيان، ودخول ما نحن فيه في دوران الأمر بين المتباينين أيضا لا يقدح بالحكم بالبراءة عن المشكوك فيه، وهو لزوم قصد الامتثال، فإنّه على تسليمه من باب الشبهه المحصوره التي قام الدليل على بعض أطرافها، إذ المفروض قيام الدليل على وجوب ذات الفعل التي هي أحد طرفي المعلوم الإجمالي من الغرض، فلا - يجرى فيها الأصل، فيبقى الأصل في الطرف الآخر سليما عن المعارض، فيثبت جواز ترك ذلك الطرف الآخر المحتمل وجوبه ظاهرا إن كان ذلك الأصل الاستصحاب، لكونه مخرجا مورده عن تحت موضوع لزوم تحصيل الغرض، أو عدم العقاب عليه إن كان

ص: ٣٤١

أصالة البراءة العقلية، بل تثبت هي أيضا الجواز في مرحله الظاهر كالأستصحاب.

و بالجمله: العلم الإجمالي إنّما يوجب تنجّز الواقع على المكلف على سبيل لزوم موافقته القطعيه إذا لم يكن في بعض أطرافه مرخص شرعي أو عقلي، و أمّا معه - كما هو الحال في المقام - فلا يقتضى أزيد من عدم جواز مخالفته القطعيه، فيختصّ إيجابه للموافق القطعيه بما إذا كانت الأصول متعارضه في أطرافه، فافهم.

و الحاصل: أنّ التكليف بتحصيل غرض الامتثال لا ينتجّز على المكلف لعدم بيانه، فإن كان الغرض الواقعي هو ذلك فلا تكليف على المكلف أصلا لعدم بيانه.

نعم لو كان هو نفس الفعل فهو منجّز عليه لبيانه بالفرض، فلزوم الإتيان به حينئذ لأجل كونه منجّزا على المكلف و موجبا لاستحقاق العقاب عليه على تقدير كونه هو الغرض الواقعي، فيلزم العقل بلزوم الإتيان به لذلك.

و كيف كان، فالحقّ في مقام الشكّ في تعديده وجوب شيء أو توصيلته بالنظر إلى الأصول العمليه هو الحكم بالتوصيليه، لما عرفت.

و أمّا المقام الثالث

: فقد ذهب فيه جماعه إلى أنّ الحاصل - المستفاد من عمومات الكتاب و السنّه - هي التعديديه، زاعمين دلالة بعض الآيات و الأخبار على ذلك:

فمن الآيات قوله تعالى - حكاية عن تكليف أهل الكتاب:- وَ مَا أَمْرُوا إِلَّا لِيُعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (١) الآية، أى ما أمر أهل الكتاب فى كتبهم إِلَّا لِيُعْبُدُوا اللَّهَ الآية.

١- البينه: ٥.

ص: ٣٤٢

وقد نسب الاستدلال إلى العلامة- قدس سره- فى النهاية(١) لكن المحكى من كلامه عن المنتهى مخالف لذلك فإنه- (قدس سره) على ما حكى عنه فى المنتهى(٢)- استدل(٣) بها على اشتراط العباده بتيه القربه قبالا لأبى حنيفه- خذله الله تعالى- القائل بعدم اشتراط الوضوء بها، و ليس فى مقام إثبات أصل كلى يعول عليه عند الشك.

و كيف كان، فيمكن الاستدلال بها من وجهين- على إثبات أصاله التعديديه فى أوامر أهل الكتاب، ثم إثبات هذا الحكم فى شريعتنا: إيمًا بالاستصحاب بناء على اعتباره فى الأحكام الثابته فى الشرائع السابقه، و إمّا بمقتضى قوله تعالى فى آخر الآية: وَ ذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ(٤)، فإنّ المشار إليه بقوله: وَ ذَلِكَ هو ما استفيد من صدر الآية من الحكم، و معنى (القيمه)- كما فسرها المفسرون- (المستقره) التى لا تنسخ و هى صفه لمحذوف، أى و ذلك دين المله القيمه:-

الوجه الأول: بالنظر إلى قوله تعالى: لِيُعْبُدُوا، و تقريب الاستدلال على ذلك:

أنّ العباده هى الإتيان بالفعل على وجه الإخلاص المرادف للامثال، و اللام فى (ليعبدوا) للغايه، كما يظهر عن بعض فى مقام الاستدلال بالآيه على خلاف الأشعري القائل بالجزاف فى أفعال الله- تعالى عن ذلك علوا كبيرا- فيكون المعنى: أنه ما أمر أهل الكتاب بشىء لغايه و غرض من الأغراض إلّا

١- نهايه الوصول [مخطوط]: ٧٦، و الموجود فيها مطابق لما فى المنتهى.

٢- منتهى المطلب: ١- ٥٤.

٣- فى الأصل: أنه استدلل ..

٤- البينه: ٥.

ص: ٣٤٣

لغرض الامثال و الإخلاص، فتدلّ الآية على انحصار الغرض فيما أمروا به فى الامثال عموما بالنسبه إلى جميع ما أمروا به، نظرا إلى وقوع الجنس- و هو اللام- فى حيّز النفى المفيد للعموم فإذا ثبت ذلك الحكم العامّ فى حقهم ثبت فى حقنا بأحد الأمرين المتقدمين، فيكون الأصل فى واجباتنا أيضا هو التعديديه إلّا ما أخرجه الدليل.

و كيف كان، ففى هذا الوجه يكون قوله تعالى: مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حالا مؤكده لقوله: لِيُعْبُدُوا لتضمّن العباده على هذا الوجه للإخلاص.

الوجه الثاني: بالنظر إلى قوله: مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ، و تقريب الاستدلال به:

أن المراد بالدين هنا إما القصد، و إما نفس الأعمال و الأفعال بعلاقه السببيه و المسببيه بينها و بين الجزاء الذى هو أحد معانيه، و على التقديرين يتم به المطلوب، فإنه حال من قوله تعالى: لِيَعْبُدُوا.

و على تسليم عدم تضمّنه للإخلاص - بأن يكون المراد بالعباده مطلق الإتيان بالفعل المأمور به - فيكون مقيداً بالإخلاص المستفاد من هذا القيد لا محاله.

و على تقدير كون المراد بالدين القصد يكون المعنى: و ما أمروا إلا لأن يأتوا بما أمروا به على وجه إخلاص القصد فيه، و على تقدير كون المراد به الأعمال يكون المراد: و ما أمروا إلا - لأن يأتوا بما أمروا به على وجه الإخلاص فى العمل، و لا ريب أن إخلاص القصد فى العمل أو إخلاص نفس العمل لا يكون إلا بالإتيان بالمأمور به على وجه التقرب و الامتثال لأمر الأمر.

و كيف كان فالآيه تعدل على لزوم الإتيان بالمأمور به على وجه الإخلاص إما باستفادته من قوله: لِيَعْبُدُوا بناء على تضمّنه له، و إما باستفادته من

ص: ٣٤٤

القيد وحده، و الإخلاص لا يكون إلا بالإتيان بالمأمور به بداعى الامتثال لأمر الأمر.

هذا غايه ما قيل أو يقال فى توجيه الاستدلال بالآيه، لكن لا يخفى على المتفطن ضعفه:

أما على الوجه الأول: فلأن الظاهر بملاحظه نظائر الآيه كون اللام فى لِيَعْبُدُوا من اللام الداخلة على مفعولى الأمر و الإراده كقوله تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ (١)، وَ يَهْدِيَكُمْ * (٢)(٣)، و قوله تعالى: أَمْزَنَّا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (٤)، وَ أَمْزَتْ لَأَنَّ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ (٥)، وَ أَمْزَتْ لِأَعِيدَ بَيْنَكُمْ (٦)، وَ أَمْزَتْ أَنَّ أَعِيدَ اللَّهُ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ (٧)، حيث إن اللام فيه مقدره قبل (أن)، فيكون مدخولها هو المفعول به للفعل السابق عليها، فتكون العباده نفس المأمور به لا غايته.

هذا مضافاً إلى شهاده عطف يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكَاةَ (٨) عليه، كما يؤذن به حذف النون منهما، فإنه لو جعل اللام فى (ليعبدوا) للغايه لما صحّ عطف هذين عليه، فإنهما نفس المأمور به، لا الغايه له الخارجه عنه.

١- الأحزاب، آيه: ٣٣.

٢- فى الأصل: (و ليهديكم)، و لم نعر على آيه بهذا النصّ، و لكن يوجد ما هو قريب منها، و هو قوله تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَ يَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ

٣- النساء: ٢٦.

٤- الأنعام: ٧١.

٥- الزمر: ١٢.

٦- الشورى: ١٥.

٧- الزمر: ١١.

٨- البينه: ٥.

ص: ٣٤٥

و بالجمله: اللام هنا غايه للأمر، فيكون مدخولها نفس المأمور به كما في نظائره من الآيات و من الأمثله العرفيه، كما يقال: أوامر عبدك ليفعل كذا، أو أمرتك لتفعل كذا، و نظيره في الفارسيه قولهم: بفرما تا آب بياورند، حيث إن الإتيان بالماء نفس المأمور به.

لا يقال: إن الاستدلال ليس مبتيا على جعل اللام غايه للمأمور به بل يتم على تقدير كونها غايه للأمر أيضا، فإن معنى الآيه على هذا التقدير: أنه ما امر أهل الكتاب إلا بالعباده و إقامة الصلاه و إيتاء الزكاه، فتدل الآيه على أنه لم يتوجه إليهم من الله تعالى أمر إلا بالعباده، فيكون كل ما أمروا به مأمورا به بعنوان كونه عباده، و يكون عطف يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكَاةَ عليه من عطف الخاص على العام، و يكون النكته في تخصيص الصلاه و الزكاه بالذكر من أفراد العام التنبيه على أنهما عمدتها، كما ورد بذلك الأخبار أيضا، فيتم المطلوب.

لأننا نقول: إن كون ذلك من عطف الخاص على العام إنما يصح بعد التنبيه على اعتبار قصد الامتثال في المعطوف أيضا ليعلم فرديته للعام، و من المعلوم أنه لا دلالة في الآيه على كيفية الصلاه و الزكاه من جهة قصد الامتثال، و إنما المستفاد منها وجوب الإتيان بأنفسهما مع السكوت عن كيفيتهما، فيكونان مع ذلك أجنبيين عن المعطوف عليه، فتأمل.

هذا كله مضافا إلى منع دلالة الآيه على اعتبار التعيد و الامتثال على وجه القيديه فيما امر به أهل الكتاب على تسليم كون اللام لغايه المأمور به، فإن غايه ما يدل عليه حينئذ: أن كل ما أمروا به يكون الغايه المقصوده منه هي العباده و الامتثال، و من الواضح أن غايه شئ ع لشي ع على وجهين:

أحدهما- أن يكون الغايه حقيقه نفس ذلك الشئ ع، و يكون المطلوب من الأمر بذى الغايه تحصيل نفس ذلك الشئ ع، كما في الطهاره بالنسبه إلى الوضوء و الغسل.

ص: ٣٤٦

و ثانيهما- أن يكون الغايه كون ذى الغايه لطفًا في ذلك الشئ ع، فيكون الغايه حقيقه كونه لطفًا في ذلك الشئ ع، لا نفس ذلك الشئ ع، كما في التجنب عن الفحشاء و المنكر بالنسبه إلى الصلاه، فإن فعلها لطف في التجنب عنهما.

و الاستدلال يتم على تقدير كون العباده غايه لما أمروا به على الوجه الأول، و أما على الثاني بأن يكون الأمر بسائر الواجبات لأجل كونها ألقافا في العباده و مقربه إليها، فلا.

و لا- ظهور للآيه في الأول إن لم نقل بظهورها في الثاني، نظرا إلى عطف يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكَاةَ (١) على ليعبدوا، إذ حينئذ

يجب أن يكون إقامه الصلاه و إيتاء الزكاه أيضا غايتين لما أمروا به، و لا ريب أنه لا يعقل كونهما غايتين لما أمروا به إلا على الوجه الثانى، ضروره أن فعل الصلاه و الزكاه لا- يحصلان بفعل غيرهما من الواجبات، بل الممكن حصوله منها إنما هو حاله التقرب إليهما، و قد ذكر جماعه أن بعض الواجبات الشرعيه لطف فى بعضها الآخر كما أن كلها أطفاف فى الواجبات العقليه، فيكون المراد أن واجباتهم- توصليه كانت أو تعبيديه- أطفاف فى العباده، لا أن كل ما أمروا به عباده.

و مع الإغماض عن ذلك كله نقول: إن الاستدلال مبنى على أن يكون المراد بالعباده فى الآيه هو فعل الجوارح بقصد الطاعه الذى يتعلّق به التكليف الفرعى، و مع تسليم ظهورها فى هذا المعنى فى نفسها- كما هو ليس ببعيد، نظرا إلى أن معناه بالفارسيه: (بندگى كردن، و فرمانبرى)، و هذا من فعل الجوارح- يمنع من كون المراد منها ذلك فى الآيه، بل الظاهر أن المراد بها اتخاذ الله تعالى ربًا، و توحيدَه فى المعبوديه، و نفى الشريك عنه فى مقابل عباده الأوثان و الأصنام، حيث إن المشركين عبدوها و جعلوها شفعا عند الله، كما ينادى به قوله تعالى حكاية

١- البينه: ٥.

ص: ٣٤٧

عنهم: لِيَقْرَبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى(١)، و ذلك لكثرة إطلاقها على هذا المعنى فى الكتاب العزيز، كما فى الآيات المتقدمه الإشاره إليها المذكور فيها لفظ العباده، و كما فى قوله تعالى: فَأَعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ(٢)، و قوله: وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا(٣)، و قوله: فَأَعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ(٤)، و قوله: لَا- أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَ لَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ(٥)، بل و لم نقف على موضع من الكتاب يراد بها غير هذا المعنى.

و بالجمله: فهذه الآيه مساوقه لسائر الآيات المذكوره فيها لفظ العباده جدًّا، فيكون المراد بها بملاحظه اتحاد السياق هو نفى الشرك و تخليص العبوديه لله تعالى ليطاع وحده(٦)، لا- أن كل ما أمرهم به طاعه، كما هو الحال فى أخواتها أيضا، فالمراد بالعباده فى الآيه هو التوحيد الذى هو أسس أصول الدين، كما أن الصلاه و الزكاه المعطوفتين عليها من أسس فروع(٧).

و على هذا يصح جعل اللام فى لِيَعْبُدُوا لغايه المأمور به على الوجه الثانى من الوجهين المتقدمين، فيكون المراد: أنه لم يؤمر أهل الكتاب بشىء إلا لأجل كونه لطفًا فى التوحيد الذى هو من أصول الدين، و فى الصلاه و الزكاه اللتين هما

١- الزمر: ٣.

٢- الزمر: ٢.

٣- الكهف: ١١٠.

٤- الزمر: ١٥.

٥- الكافرون: ٢ و ٣.

٦- فى الأصل: ليطاع له وحده ...

٧- فالآيه مشتمله على أمّ المسائل الإلهيه و الأحكام الشرعيه الفرعيه، و هى وجوب الصلاه و الزكاه، كما أنه تعالى جمع بين

التوحيد و بين حقوق الوالدين فى قوله: وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا. [الإسراء: ٢٣] لمحزّره عفا الله عنه

ص: ٣٤٨

من فروعها، و على هذا لا حاجة إلى حمل الحصر على الإضافى، كما لا يخفى.

كما أنه جعلها (١) غايه للأمر- بأن يكون مدخولها نفس المأمور به، فيكون المراد أنهم لم يؤمروا بشىء من الأصول و الفروع إلا بهذه الأمور،- فيكون الحصر إضافيا، ضروره عدم انحصار ما أمروا به فيها، و يكون النكته فى إيراد الكلام على الوجه المفيد للحصر التنبيه على كون تلك الأمور عمدته أصول الدين و فروعها، كما ورد فى الصلاة: (أنها عمود الدين إن قبلت قبل (٢) ما سواها، و إن ردّت ردّ (٣) ما سواها) (٤).

هذا تمام الكلام فى بيان ضعف الاستدلال على الوجه الأوّل.

و أما ضعفه على الوجه الثانى فظاهر للمتأمل فيما تقدّم منا فى الأوّل.

و توضيحه: أنه بعد قيام القرينه على كون المراد بالعباده فى لِيُعْبُدُوا هو نفى الشرك و اتخاذ الله وحده معبودا، لا مناص عن حمل لفظ الدين فى قوله:

مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (٥) على الطريقه و المله، و ذلك لأنّ الدين له ثلاثه معان:

أحدها- الجزاء، كما فى قوله تعالى: مَا لِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٦).

و ثانيها- القصد.

و ثالثها- الطريقه و المله، كما فى قوله تعالى: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ

١- أى: كما أنه يصحّ جعلها ..

٢- فى الأصل: قبلت ما سواها ..

٣- فى الأصل: ردّت ما سواها.

٤- الوسائل: ٣- ٧٨- أبواب المواقيت- باب وجوب المحافظه على الصلوات فى أوقاتها- ح: ٢ و ١١، و الحديث منقول بالمضمون.

٥- البيه: ٥.

٦- فاتحه الكتاب: ٣.

ص: ٣٤٩

لا سبيل إلى حمله على الأول، لأنَّ الجزء من فعل الله تعالى و لا يمكن لأحد إخلاصه، مع أنَّه غير مجد للمستدل، و لا يقول هو به أيضا.

و كذا لا سبيل إلى الثانى إن حمل إخلاصه على معنى قصد القربة- كما هو المجدى للمستدل- لأنَّ شأن الحال كونها مقيدة للعامل فى ذيها، فيكون مقتضى حمله عليه أن يكون المراد- بعد كون المراد بالعبادة هو نفى الشرك و اتخاذه تعالى معبودا وحده- أنَّه و ما أمروا إلا ليوحّدوا الله تعالى بالمعبودية (٢) مخلصين له القصد فى التوحيد، أى قاصدين القربة فيه، و هذا لا معنى له، إذ لا يمكن اعتبار قصد القربة فى أصول العقائد كما لا يخفى (٣).

فتعيّن حمله على الثالث، فيكون المراد: مخلصين له المله، فيكون عبارته أخرى عن التوحيد، فيكون حالا مؤكّده لقوله: ليعبّدوا، و لا دخل له بمرحله اعتبار قصد القربة.

نعم يمكن أن يكون المراد به الأعمال و أفعال الجوارح بعلاقته السببية و المسببية بينها و بين الجزء- كما مرّ- كما فى قولهم: (كما تدين تدان) (٤) أو الأتباع كما فى قوله تعالى وَ لا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ (٥)، حيث إنّ المراد بقوله يَدِينُونَ

١- آل عمران: ١٩.

٢- فى الأصل: للمعبودية ..

٣- نعم يمكن أن يكون المراد به القصد على معنى قصد العبودية لله تعالى، لكنّه لا ينفع المستدل، لأنّه عبارته أخرى عن العبادة بالمعنى الذى ذكرنا. لمحزّره عفا الله عنه.

٤- مجمع الأمثال لأبى الفضل النيسابورى: ٢- ١٥٥، رقم المثل: ٣٠٩٣.

٥- التوبة: ٢٩.

ص: ٣٥٠.

يتبعون، و المراد بدين الحقّ ملته، أى لا- يتبعون مله الحقّ، و لعله مجاز عن القصد، مع إمكان أن يراد به فى المثل المذكور القصد نفسه، أى لا يقصدون دين الحقّ، لكن لا شاهد على حمله على الأوّل لكونه معنى مجازيا لا يصار إليه إلا لقرينه ظاهره، و أمّا الثانى فهو عبارته أخرى عن العبودية، فيكون المراد على تقديره نفى الشريك عنه تعالى فى مقام العبودية له، فيتحد مفاده [مع] صدر الآيه (١)، و يؤكّده كتأكيده إياه على تقدير إرادته المله منه، كما هو الظاهر من سياق الآيه و ملاحظه نظائرها المشتملة على لفظ الدين، كقوله تعالى: لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينِ (٢) بعد أمره تعالى نبيّه صلى الله عليه و آله و سلّم بنفى الشريك و إخلاص العبودية له- [تعالى]- بقوله [تعالى]: قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ. لا أعْبُدُ ما تَعْبُدُونَ (٣) إلى آخر السوره.

و بالجمله: فمن تأمّل حقّ التأمّل يرى أنّ لفظ (العبادة) الوارد فى الكتاب العزيز يراد به ما ذكرنا، و أنّ المراد بلفظ (الدين)- الوارد فى تلوه- معنى (٤) المله.

هذا كله مضافا إلى أنا لو سلمنا تماميه دلالة الآية و ظهورها في اعتبار قصد القربه و الامتثال في كل ما امر به أهل الكتاب بأحد الوجهين المتقدمين أو بكليهما، لا يمكن الأخذ بظهورها هذا، لأن إرادته مستلزمه لتخصيص الأكثر، كما لا يخفى، لأن أكثر الواجبات في كل شريعته توصليه جداً، بل التعديده منها لقلتها مضمحلّه في جنب التوصليه منها، فيستهجن إرادته اعتبار قصد التقرب

١- في الأصل: لصدر الآية ..

٢- سورة الكافرون: ٦.

٣- سورة الكافرون: ١ و ٢.

٤- في الأصل: بمعنى ..

ص: ٣٥١

المختصّ بهذا المقدار القليل بطريق عموم اللفظ للجميع، و لا يتم الاستدلال بالآيه لإثبات اعتبار قصد القربه في واجبات أهل الكتاب، فكيف بإثبات اعتباره في شريعتنا؟!.

و مع الإغماض عن لزوم تخصيص الأ-كثر بالنسبه إلى واجباتهم و تسليم تماميه الآيه في الدلاله على اعتبار قصد القربه في واجباتهم عموما لا يمكن إثبات هذا الحكم بعمومه بالنسبه إلى شريعتنا، لاضمحلال الواجبات التعديده، في جنب التوصليه في واجباتنا جداً، و بدونه لا تثبت أصاله التعبد في شريعتنا، كما لا يخفى.

ثم إن شيخنا الأستاذ تعرّض للآيه في تنبيهات رسالته الاستصحاويه (١)، و أجاب عن الاستدلال بها: بأن المراد بها نفى الشريك.

ثم قال بعد تسليم تماميه دلالتها على المطلوب بالنسبه إلى الشرائع السابقه ما حاصله: أن الآيه تدلّ على اعتبار قصد القربه في الأفعال الواجبه على أهل الكتاب، و مقتضى ثبوت هذا الحكم في شريعتنا- أيضا إما بالاستصحاب و إما بقوله: وَ ذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ (٢)- أننا لو كنّا مأمورين بتلك الأفعال الخاصه الواجبه عليهم لوجب علينا قصد القربه و الامتثال فيها أيضا، و أين هذا من وجوبه في كل ما يجب علينا حتى تثبت أصاله التعبد فيما وجب علينا كما هو المطلوب؟! انتهى.

قال- دام ظله:- لكن الإنصاف اندفاعه بأن الظاهر من المستدلّ بالآيه جعل اللام في لِيُعْتَدُوا لغايه المأمور به مع حذف نفس المأمور به عن الكلام، فيكون المراد على هذا- كما مرّ بيانه أيضا- أنه لم يتوجّه إلى أهل الكتاب أمر

١- رسائل الشيخ الأنصاري [قدّه]، التنبيه الخامس: ٦٥٧.

٢- سورة البينه: ٥.

ص: ٣٥٢

من الله تعالى بشيء لغرض و غايه من الغايات إلا لغايه العباده، فحينئذ يكون النظر في الكلام بقريته حذف المفعول به إلى جهه

الصدور لا الوقوع، و يكون الغرض انحصار صدور الأمر منه تعالى إليهم فيما يكون الغايه منه العباده من غير نظر إلى المفعول به حتى يرد ما ذكر، فحينئذ فمقتضى اشتراكنا معهم (١) في هذا الحكم عدم توجه أمر من الله تعالى إلينا إلا لغرض العباده، فيتم المطلوب.

و بالجمله: قوله تعالى: - وَ مَا أُمِرُوا بِمَلَاَحِظِهِ حَذْفِ الْمَفْعُولِ بِهِ- و هو المأمور به- من قبيل قول القائل: (زيد يعطى أو يمنع) بحذف المفعول به فيهما من جهة كون النظر فيه كما في المثال إلى جهة الصدور هذا.

أقول: الإنصاف اندفاعه أيضا بناء على كون المفعول به أيضا مذكورا بجعله إياه مدخول اللام، فإن معنى الآية على هذا انحصار المأمور به في شريعتهم في العباده، و مقتضى اشتراكنا معهم (٢) انحصاره في شريعتنا أيضا فيها، فيتم المطلوب.

و كيف كان- و بعد الإغماض عن وجوه الإيراد على الاستدلال المتقدمه و تسليم دلالتها على اعتبار قصد القربه في المأمور به في شريعتهم- لا وجه لذلك الإيراد. هذا.

و منها: قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ (٣).

وجه الدلاله: أنه تدل على وجوب إطاعه الله- سبحانه و تعالى- و هي لا تكون إلا بالإتيان بما أمر به بقصد القربه، فيكون المراد وجوب الإتيان بما أمر

١- في الأصل: اشتراكنا لهم ..

٢- في الأصل: اشتراكنا لهم ..

٣- النساء: ٥٩.

ص: ٣٥٣

به بقصد القربه، و ليس هذا الأمر كسائر الأوامر التي تسقط عن المكلف بالإتيان بفرد واحد من المأمور به، كما في الأمر بالضرب الساقط بإيجاده في ضمن فرد منه بحيث لا- يقتضى وجوب إيجاد جميع الأفراد، بل هذا الأمر- نظير قول القائل: أذ الدين، أو أذ الأمانه، و نظراءهما- ظاهر في إرادته الطبيعه بجميع أفرادها، و لعل القرينه على العموم في المقام الملازمه بين ترك الإطاعه- في بعض الأوامر و إن لم تترك كليه لمخالفه المولى- و عصيانه، و هو قبيح (١) جدًّا- فقبح ترك الإطاعه بطريق السلب الجزئي- لكونه ملازما للمخالفه و العصيان- قرينه على إرادته الإيجاب الكلى في الأمر بها، كما أن القرينه عليه في مثال الأمر بأداء الدين أن الغرض من أدائه إنما هو تخليص النفس عن مهاتته، مضافا إلى الخروج عن تبعه العقاب عليه، و هو لا يحصل إلا- بأدائه إلى مثقال ذره منه، و في مثال الأمر بأداء الأمانه هي التخلص عن قبح الخيانه، و هو لا يحصل إلا بردها إلى الدينار منها.

و بالجمله: فالآيه داله على وجوب الإتيان بجميع ما أمر به- سبحانه [و] تعالى- بقصد الطاعه، و هو المطلوب.

هذا، وقد أُجيب عن الاستدلال بها بأن الإطاعة تطلق على معينين:

أحدهما الإتيان بالفعل على وجه الامتثال، كما حملها عليه المستدلّ، والآخر مجرد عدم المعصية، والمتعين منهما هنا هو الأخير خاصّه، إذ إرادته الأوّل مستلزمه لكون قصد الامتثال معتبرا في إطاعة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالأئمة عليهم السلام كما تقتضيه قاعده العطف، وهو فاسد بالإجماع.

لا يقال: إنّ إطاعتهم عين إطاعة الله تعالى فلا ضير في اعتبار قصد الامتثال فيها من هذه الجهة.

١- في الأصل: وهي قبيحه ..

ص: ٣٥٤

لأنّ ذلك مدفوع: بتكرار الأمر، فإنّ الظاهر منه تكرار المأمور به أيضا، فيكون المراد بإطاعة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالأئمة عليهم السلام - إطاعة ما أمرهم عليهم السلام أنفسهم قبال ما أمر به الله تعالى.

و بالجمله: فالمتعين في المقام حمل الإطاعة على المعنى الثاني لما ذكر، مضافا إلى إطلاقها عليه في غير موضع من الكتاب و السنه كقوله- في مقام الأمر بإطاعة الوالدين-: وَ إِنْ جَاهِدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا(١)، و قوله: مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَ مَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا(٢)، فإنّ تقابل الطاعة للتوّلّى أقوى شاهد على ذلك.

و نظيره قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ، فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَ عَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ(٣).

و في موضع آخر بعد أمره تعالى بإطاعته و إطاعة الرسول قال: فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ(٤).

و نظير هذه الآيات ما في بعض فقرات الزياره الجامعه و غيرها من الزيارات: «من أطاعكم فقد أطاع الله، و من عصاكم فقد عصى الله»(٥) فجعل الإطاعة مقابله للعصيان، فإذا كان المراد بها فيما نحن فيه عدم العصيان فالأمر بها لا يوجب تقييد الأوامر المطلقة، فإنّ عدم العصيان قد يحصل بدون قصد الامتثال، كما إذا أتى بالواجبات التوصلية لا بقصد القرية، فلم ينحصر عدم

١- العنكبوت: ٨.

٢- النساء: ٨٠.

٣- النور: ٥٤.

٤- آل عمران: ٣٢.

٥- البلد الأمين للكفعمي [ره]: ٣٠٣.

ص: ٣٥٥

العصيان في الامتثال حتى يكون الأمر به أمرا به. هذا.

أقول: لا- يخفى فساد مبنى (1) هذا الجواب على المتفطن، و هو عطف الرسول و أولى الأمر مع تكرار الأمر، فإنّ تكرار الأمر مشعر بأن المراد بإطاعة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ الْأئِمَّةِ غير ما أريد من إطاعه الله تعالى و إلاّ لما كان وجه للتكرار، فهو مؤيد للمستدلّ لا مضرّ له، فالمراد بإطاعه الله تعالى هو الإتيان بما أمر به بقصد الامتثال، و بإطاعه الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ الْأئِمَّةِ هو الإتيان بما أمروا به بعنوان كون إطاعتهم إطاعه الله تعالى و لو اكتفى المجيب فى وجه حمل الإطاعه على عدم العصيان بكثره إطلاقها عليه- كما فى الأمثلة المذكوره- لكان له وجه.

و قد يجاب عن الاستدلال بالآيه: بأنه لو حمل الإطاعه على ما زعمه المستدلّ لكان مستلزما لتخصيص الأكثر لخروج أكثر الواجبات عنها كما لا يخفى، فلا بدّ من حملها على عدم العصيان، و معه لا دلالة لها على المطلوب.

لكن الإنصاف: عدم الحاجه إلى تكلف حمل الإطاعه على عدم العصيان، و لا داعى له بوجه، إذ مع حملها على المعنى الأوّل أيضا لا يتمّ مطلوب المستدلّ.

بيان ذلك: أنّ الأمر بالإطاعه فى الآيه إرشادى و ارد على طبق حكم العقل بوجوبها مطلقا- حتى فى الواجبات التوضيئيه- و موضوع الإطاعه إنّما هو الأمر، فالآيه تقتضى وجوب الإتيان بالفعل المأمور به بداعى الامتثال ما دام الأمر به باقيا، كما هو قضيه حكم العقل أيضا، و أمّا مع سقوطه- كما إذا أتى المكلف بالفعل لا بداعى الامتثال، بل لاشتهاء نفسه- مثلا مع كونه توضيئيا- فلا تقتضى الآيه وجوب الإتيان به ثانيا بقصد الامتثال و الطاعه لذهاب

١- و يحتمل أنّ الكلمه فى الأصل: مثل ..

ص: ٣٥٦

موضوعها و هو الأمر.

و الحاصل: أنّا نقطع بإرادته جميع الواجبات من الآيه حتى التوصلات من غير استثناء، كما هو الحال فى حكم العقل، و نقسم على ذلك جدّا.

لكن نقول: إنّها لا تصلح لتقييد الأوامر الخاصّه بحيث تكشف عن جعل الشارع قصد الامتثال معتبرا فى متعلقاتها كلّا أو بعضا، بل موضوعها إنّما هو أمر الله تعالى فإنّها دالّة على وجوب إطاعه أمر الله تعالى فلا- تقتضى إذن مزيد من أنه لو لم يسقط المكلف الأمر عن رقبته- و لو بالإتيان بالمأمور به بتشهى نفسه- لوجب عليه الإتيان به بداعى أمر الشارع من غير فرق بين الواجبات التعبيديه أو التوضيئيه، بحيث لو فرض سقوط التعبيديه بها بغير قصد الامتثال لما تدلّ الآيه على لزوم الإتيان بها ثانيا بقصده، كما هو الشأن فى حكم العقل أيضا.

و بالجملة: الواجبات التعبيديه و التوضيئيه سواء من حيث دخولهما تحت الآيه و إرادتهما بها، و هى تدلّ على وجوب الإتيان بكلّ واحده منهما بقصد الامتثال و بداعيه ما دام الأمر بها باقيا و إن كانت الأولى لا تسقط إلاّ به.

و من هنا ظهر أنه لا يلزم من ذلك تخصيص في الآيه أصلا، فضلا عن تخصيص الأكثر، كما زعمه المجيب المتقدم، فإنها شامله لكل من الواجبات التوضيحية و التعبدية ما دام الأمر بهما باقيا، و لا داعى إلى إخراج التوضيحية منها على تقدير كون الأمر به باقيا، بل يجب دخولها كما لا يخفى، و ساكتة عنهما جميعا إذا ارتفع الأمر عنهما. هذا.

و من السنّه قوله عليه السلام: «لا عمل إلاّ بتيه» (1).

تقريب الاستدلال به: أنّ المراد بالعمل هو المأمور به، و المراد بالتيه هو

١- الوسائل: ١- ٣٣- ٣٤- أبواب مقدّمه العبادات- باب ٥ وجوب النيه في العبادات الواجبه ..- الحديث: ١ و ٢ و ٩.

ص: ٣٥٧

تيه التقرب، فالمعنى لا عمل من الأعمال الواجبه إلاّ بتيه القربه، و لما لم يمكن حمل كلمه (لا) على حقيقتها، و هى نفى الذات، فلا بدّ من حملها على نفى جميع الآثار المساوق لنفى الصّحه لكونه أقرب إلى الحقيقه بعد تعذّرها، فيكون المقصود أنه لا يصحّ شىء من الواجبات إلاّ بتيه القربه، فيدلّ على اعتبارها فى كلّ واجب إلاّ ما أخرجه الدليل، و هو المطلوب.

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى وجه الاستدلال به.

لكن يتّجه عليه: أنّ حمل العمل فى الحديث الشريف على خصوص الواجبات ينافى عمومه المستفاد من وقوعه نكره فى حيز النفي، فيتوقّف على قرينه ظاهره عليه، و هى ممنوعه.

فإن قيل: إنّ حملة على العموم موجب لتخصيص الأكثر لعدم توقّف صحّحه الأكثر من غير الواجبات- و كثير منها- على تيه القربه، فلا بدّ من الحمل على الواجبات.

قلنا: المحذور المذكور مشترك الورود بين التقديرين، ضروره عدم توقّف صحّحه أكثر الواجبات- و هى التوضيحيات منها- على تيه القربه.

و بالجملة: كلّ الأعمال من الواجبات و غيرها عدا العبادات منهما- التى هى فى جنب التوضيحيات منهما كالشعره البيضاء فى بقره سوداء- إذا أتى بها الفاعل مع قصده عنوان العمل- حيث كان مشتركا بين عناوين- يترتب على ما فعله من الآثار المجعوله له شرعا من الوضعيه و التكليفيه من غير توقّف على تيه القربه أصلا، فالخبر على تسليم ظهوره بنفسه فيما ذكره المستدلّ لا بدّ من حملة على غيره، حذرا عن المحذور المذكور.

و الأولى حينئذ حمل العمل على خصوص العباده مطلقا- واجبه و مندوبه- كما يشهد له إطلاقه عليها كثيرا فى الأخبار كقوله عليه السلام: «العالمون

ص: ٣٥٨

كلّهم هالكون إلاّ العاملون»(١)، و قوله عليه السلام: «لا عمل لى أستحقّ به الجنّه»(٢)، فعلى هذا لا ربط للخبر بمطلوب المستدل أصلا، إذ معناه حينئذ- والله أعلم- لا عباده إلاّ بتّيه القربه، و هذا مما لا ينكره أحد.

و منها: قوله عليه السلام: «إنّما الأعمال بالتّيات»(٣)، و قد ادّعى تواتره لفظا، لكن المحكّي عن شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- أنّ إسناده متصل إلى رئيس الفاسقين(٤).

و كيف كان، فتقريب الاستدلال به: أنّ كلمه (إنّما) بمنزله كلمه (إلاّ) الواقعه بعد (لا)، فتفيد ما تفيده من الحصر، و المراد بالعمل الواجبات، و بالتّيه تيه القربه- كما مرّ فى الحديث السابق- فيتّم به المطلوب.

لكن يتّجه عليه- مضافا إلى ما مرّ من استلزامه لتخصيص الأ-كثر، و دعوى ظهور إرادته العباده من العمل- أنّه يحتمل أن يكون المراد بالتّيه فى هذه الروايه تيه التعيّن التى لا- بدّ منها فى الأفعال المشتركه، لا القربه، و هذا الاحتمال إن لم نقل بظهوره، فهو ليس بأبعد مما صار إليه المستدلّ.

-
- ١- لم نعثر على هذا الحديث بهذا النصّ، و إنّما عثرنا على شبيهه له فى مصباح الشريعه: ٣٧، لكنه قد لا يصحّ شاهدا هنا، فراجع.
 - ٢- لم نعثر على هذا الحديث بهذا النصّ و إنّما عثرنا على مضمونه فى المصادر التاليه: مسند أحمد:
 - ٣- الوسائل: ١- ٣٥- أبواب مقدّمه العبادات- باب [٥] وجوب التّيه فى العبادات الواجبه ..- الحديث: ١٠، التهذيب: ٤- ١٨٦- ح ٥١٩.

٤- صحيح البخارى: ١- ٢، ٢- ٢٣١، صحيح مسلم: ٣- ١٥١٥- ح ١٥٥، مسند أحمد بن حنبل:

ص: ٣٥٩

و منها: قوله عليه السلام: «لكلّ امرئ ما نوى»(١)، و لا- ريب أنّ حاله أظهر من سابقه لظهور أنه ليس من قبيل قولنا: المرء مجزئى بعمله إن خيرا فخير، و إن شرا فشرّ(٢)، فلا دخل له بالمقام أصلا.

تنبيه: قد عرفت فقد ما يدلّ على أصاله التعبدية فى الواجبات، فهل يدلّ دليل عامّ على أصاله اعتبار قصد العنوان فى الواجبات، أو لا؟ قولان. لعلّ أولهما عن جماعه ..(٣).

١- الوسائل: ١- ٣٥- أبواب مقدّمه العبادات- باب [٥] وجوب التّيه فى العبادات الواجبه- الحديث: ١٠.

٢- الأقوى عند النحويين: إن خيرا فخير، و إن شرا فشر.

٣- يوجد هنا فى نسخه الأصل ما يعادل ثلاث صفحات تقريبا قد ترك بياضا لم يكتب فيه شىء.

ص: ٣٦٠

و قد ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى أصلى و تبعى، و الظاهر عدم ثبوت اصطلاح فيهما، بل هما على معناهما الأصلى، فالأصالة و التبعيه أمران إضافيان:

فقد يلاحظان بالنسبه إلى الاستفاده، فيسمى الواجب الذى استفيد وجوبه من خطاب آخر تبعيا، و الذى استفيد وجوبه من خطاب مستقل أصليا بهذا الاعتبار و ان كان نفس المستفاد تبعيا.

و قد يلاحظان بالنسبه إلى نفس المستفاد مع قطع النظر عن كيفية استفادته، فيسمى الواجب الذى يكون وجوبه تبعيا- أعنى من باب المقدمه لواجب آخر- تبعيا و ان كان وجوبه ثابتا بخطاب مستقل، و الذى يكون وجوبه نفسيا أصليا و لو فرض ثبوت وجوبه بتبع خطاب آخر.

و قد يلاحظان بالنسبه إلى كلا الجهتين، فيسمى ما يكون مستقلاً من كليهما أصليا، و ما يكون تبعيا منهما جميعا تبعيا.

ص: ٣٦١

[استحقاق الثواب أو العقاب على الواجب الغيرى]

اختلفوا فى استحقاق الثواب و العقاب على فعل الواجب الغيرى (١) أو تركه- على نحو ترتبهما على الواجب النفسى بمعنى كون فعله موجبا لاستحقاق الثواب زائدا على الثواب المترتب على ذلك الغير الذى هو ذو المقدمه الذى يكون وجوبه نفسيا، و كون تركه موجبا لاستحقاق العقاب زائدا على استحقاقه على ترك ذلك الغير- على أقوال يأتى تفصيلها.

و قبل الخوض فى المرام ينبغى التعرض لتحقيق الحال على نحو الإجمال فى الواجبات النفسيه من حيث استحقاق الثواب (٢) [أو] العقاب (٣) على إطاعتها أو مخالفتها، نظرا إلى أن محل النزاع فى الثواب و العقاب المتنازع فى استحقاقهما فى الواجب الغيرى هو ما ثبت فى الواجبات النفسيه، فنقول:

الحق استحقاق العبد- على إطاعتها- تقرب المولى إياه و رفع منزلته عنده و تعظيمه، بحيث لا يكون هو و العبد العاصى للمولى فى المنزله عنده

١- و الواجب الغيرى ينحصر فى المقدمات فإنها- على تقدير وجوبها لأجل المقدميه- واجبه غيريه لا غير، فلفظ الواجب الغيرى عباره أخرى عن المقدمات، لكن بعد اعتبار وجوبها الغيرى المراد أنه هل فى مقدمات الواجب على القول بوجوبها ثواب و عقاب كنفس الواجب، أو لا؟ لمحزره عفا الله عنه.

٢- قال فى مجمع البحرين: الثواب- لغه- الجزاء، و يكون فى الخير و الشر، و الأول أكثر، و فى اصطلاح أهل الكلام: هو النفع المستحق المقارن للتعظيم و الإجلال. أقول: فمعناه- لغه- هو العوض، لأن الجزاء عباره عنه لمحزره عفا الله عنه.

٣- فى الأصل: و العقاب ..

ص: ٣٦٢

سواء (١)، و أمّا استحقاقه لعوض و نفع (٢)، أيضا زائدا على ذلك فلا- يستقلّ به عقولنا جدّاً، و إن ذهب المتكلّمون إلى استحقاقه إيّاه أيضا، حيث عرّفوا الثواب (٣): بأنّه النّفع المستحقّ المقارن للتّعظيم و الإجلال، كتعريفهم العقاب:

بأنّه الضرر المستحقّ المقارن للاستخفاف و الإهانة، و ادّعوا استقلال العقل باستحقاقهما على الإطاعة أو المعصية، و أمّا بالنسبة إلى العقاب فهو مستقلّ باستحقاقه على مخالفه المولى الواجب عليه إطاعته بمعناه المصطلح عليه عند المتكلّمين، بمعنى أنّه يستقلّ باستحقاقه- حينئذ- أن يعذّبه المولى زائدا على استحقاقه لحطّ منزلته عنده و تبعيده عن حضرته بحيث لو عذّبه المولى حينئذ مع إهانتة إيّاه و حطّ منزلته لم يفعل قبيحا عند العقل و إن كان له العفو أيضا، بل يستقلّ العقل بحسن العفو.

و الحاصل: أنّ مسأله استحقاق الثواب و العقاب عقليه محضه لا سبيل للشرع فيها بوجه، فإنّ استحقاقهما ليس أمرا قابلا لجعل جاعل، بل من الأمور الواقعيه الثابته فى نفس الأمر، و العقل يكشف عنه كما فى الحسن و القبح فى المستقلّات العقليه، و الذى نجد من عقولنا إنّما هو هذا المقدار المذكور من استحقاقهما.

فإذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ فى محلّ النزاع المتقدّم أقوالا:

أحدها: نفى استحقاق شىء منهما على فعل الواجب الغيرى أو على تركه

١- قال الله تعالى: أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ الجاثية: ٢١.

٢- و السرّ فى ذلك: أنّ العبوديه و المولويه ليستا من مقوله الاستتجار حتّى يستحقّ العبد الأجره على عمله أيضا، لوجوب العمل على العبد و إطاعته لمولاه من غير استحقاق أجره: لمحزّره عفا الله عنه.

٣- فبقيد الاستحقاق خرج التفضّل، و بمقارنه التعظيم خرج العوض. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٦٣

مطلقا.

و ثانيها: إثباتهما كذلك.

و ثالثها: التفصيل بين ما ورد عليه خطاب مستقلّ أصلى و بين ما لم يكن كذلك، فوافقوا فى الأوّل القول الثانى، و فى الثانى الأوّل.

و رابعها: و هو المحكّى عن الغزالي (١): التفصيل بين الثواب و العقاب فنفى استحقاق الثانى و أثبت الأوّل.

و لعلّ التفصيل يزيد على هذا لكن لا فائده فى التعرّض لها و استيفائها.

و الحقّ من تلك الأقوال أولها:

لنا: أن استحقاق الثواب والعقاب يدور مدار الإطاعة والمعصية وجودا وعلما بحكم العقل وبناء العقلاء كافة، ولا ينبغي الارتياح في أن من أطاع تكليفا نفسيا لم يتحقق منه مزيد من إطاعه واحده وإن كان للمكلف به مقدمات كثيره بالغه إلى ما بلغت قد أتى هو بها لتحصيل ذلك المكلف به العدى هو ذوها، وكذا من عصى تكليفا نفسيا لم يتحقق منه مزيد من معصية واحده وإن كان لما تركه من الفعل المكلف به ألف مقدمه قد تركها جميعا، وهذه المعصية وتلك الإطاعة إنما هما على ترك ذى المقدمه أو على فعلها لا غير، فلا عقاب ولا ثواب مزيد من الثواب والعقاب على ترك ذى المقدمه أو فعله، لعدم تحقق المخالفه والإطاعه مزيد مما تحقق منهما بالنسبه إلى ذى المقدمه.

فهنا كبرى: وهى وحده الثواب والعقاب على تقدير وحده الإطاعه والمعصيه، وصغرى: وهى وحده الإطاعه والمعصيه فى المقام، وأنهما بالنسبه إلى ذى المقدمه نفسه دون شىء من مقدماته أصلا.

١- المستصفي من علم الأصول: ٧٢-١.

ص: ٣٦٤

لا نزاع لأحد فى الكبرى بعد فرض ثبوت صغرها، وإنما النزاع فى الصغرى، فالشأن فى إثباتها، فنقول:

إن الإطاعه معناها ما يعبر بالفارسيه عنه: ب (فرمانبرى و خدمت كردن مولا)، والمعصيه معناها ما يعبر بها عنه: ب (نافرمانى)، والمثبت لاستحقاق الثواب والعقاب هو هذان المعنيان، ويدوران مدارهما وجودا وعلما وحده وتعددا، ولا ينبغي الارتياح فى أن الإتيان بالفعل بجميع مقدماته إنما هو إطاعه للتكليف النفسى المتعلق بنفس ذلك الفعل، لأن الإتيان بالمقدمات حقيقه راجع إلى إطاعته، فإن المطلوب إذا كان متوقفا على مقدمات لا يحصل إلا- بإيجادها جميعا فنحو إطاعته أن يؤتى بجميع تلك المقدمات، كما أن تركه بترك جميع مقدماته أو بعضها إنما هو مخالفه لذلك التكليف النفسى، وأن ترك جميع المقدمات أو بعضها من أنحاء المعصيه بالنسبه إلى ذلك التكليف.

و السرى فى ذلك: أن الإطاعه والمعصيه إنما تتحققان بالنسبه إلى المطلوب الأولى للمولى لا غير، فإن مطلوباته الثانويه- وهى الواجبات الغيريه- ليست مطلوبه له فى الحقيقه، فإن مطلوبيتها راجعه إلى مطلوبيه ذيه، لأن الطلب المتعلق بها- سواء كان مستفادا بحكم العقل أو بخطاب أصلى- إنما ينبعث عن ذلك الطلب المتعلق بذيه، فروح هذا الطلب إنما هو ذاك، فهو شأن من شئونه، ضروره أنه لو أمكن حصول ذى المقدمه بدون مقدماته لما جاء طلب إلى شىء من تلك المقدمات من حيث المقدميه أصلا، فالمطلوب حقيقه للمولى ليس إلا ذات ذى المقدمه، فينحصر الامثال فى واحده (١) كالمعصيه أيضا، لأنهما عبارتان عن الإتيان بمطلوب المولى أو تركه.

والحاصل: أنه ليس للمولى هنا مطلوب من المكلف مزيد من نفس ذى

١- الصحيح ظاهرا: [فى واحد] أى فى مطلوب واحد.

ص: ٣٦٥

المقدّمه حتى يتعدّد الثواب و العقاب.

فإن قلت: ما الفرق بين الواجبات الغيريه و بين بعض الواجبات النفسيه، كتعليم العالم الجاهل بأحكام دينه؟ ضروره أن وجوب التعليم أيضا منبعت عن وجوب إتيان الجاهل بما وجب عليه من الواجبات، بحيث لولاه لما كان ذلك أصلا، بمعنى أنه وجب مقدّمه لامتثال الجاهل لما وجب عليه، و لذا لو علم العالم بعدم قبول الجاهل لقوله لما وجب عليه التعليم، فلا بدّ إذن إماما من إبداء الفرق بينهما، أو من التزام نفى استحقاق الثواب و العقاب عن ذلك القسم من النفسى، أو التزام استحقاقهما على الواجبات الغيريه أيضا لا- سبيل إلى أول شقّي الشقّ الثانى، فيدور الأمر بين الشقّ الأول و بين الشقّ الثانى من الثانى، و نحن لا نرى فرقا بينهما بوجه، فإذا انتفى الفرق تعيّن الشقّ الآخر.

قلنا: إننا نختار الشقّ الأول، و هو إبداء الفرق.

و بيانه: أن ذلك القسم من الواجب النفسى و إن كان شريكا مع الغيرى فى بعض الآثار (1) إلا أن بينهما فرقا من وجهين:

أحدهما: أن المكلف الموجه إليه الوجوب فى المقام واحد، فإنّ المكلف بإتيان الواجب الغيرى هو المكلف بإتيان ذلك الفرد الذى وجبه نفسى، بخلاف ذلك المقام، حيث إنّ المكلف بالتعليم غير المكلف بذلك الواجب النفسى، الذى وجب هذا لأجله، ضروره أن المكلف بالأول هو العالم، و الثانى هو الجاهل، فلا يعقل أن يكون تعليم العالم مما يدخل فى إطاعه الجاهل لما وجب عليه و إن كان مقدّمه له، فلأجل ذلك يتحقّق هناك إطاعتان و معصيتان، بخلاف المقام.

١- فإنّ هذا القسم كما أنه لا- يجب إلا- لوجوب العمل على الجاهل، كذلك الواجب الغيرى لا يجب إلا لوجوب ذلك الغير بحيث لو ارتفع الوجوب عنه لارتفع عنه أيضا. [لمحرّره عفا الله عنه].

ص: ٣٦٦

و ثانيهما: أن وجوب التعليم على العالم ليس منبعتا عن وجوب الواجبات على الجاهل المتوقّف امتثالها على التعلّم. نعم هو منشأ لوجوبه، بمعنى أنه لمّا لم يمكن أن يأتى الجاهل بما وجب عليه على وجه الطاعه إلا بتعليم العالم إيّاه، فبمقتضى قاعده اللطف يجب على الشارع إيجاب التعليم على العالم أيضا، ليكون محرّكا إيّاه عليه لثلا يفوت الغرض المقصود من الجاهل، فيكون هو حكمه لوجوبه، لا أن وجوبه منبعت عنه، و شأن من شئونه.

هذا بخلاف الواجب الغيرى، فإنّ وجوبه منبعت عن وجوب ذى المقدّمه بحيث يكون هو شأننا من شئونه على وجه يكون روحه هو ذلك الوجوب المتعلّق بذى المقدّمه كما مرّ، فهناك طلبان مستقلّان نفسيان، بخلاف المقام.

و يدلّ على ما ذكرنا إطباق العقلاء كافّه فيما إذا أتى العبد بفعل واجب أو تركه مع فرض ألف مقدّمه له على عدم استحقيقه أزيد من الثواب و العقاب على نفس إتيان الفعل أو على تركه من غير نظر إلى شىء من مقدّماته أصلا بحيث لو أتى بألف مقدّمه مع عدم إتيانه بأصل الواجب لا يستحقّ شيئا من الثواب على شىء منها لعدم استحقيقه فيما إذا لم يأت بشىء أصلا حتى بشىء من المقدّمات أزيد من العقاب على ترك نفس الواجب من غير فرق فى ذلك بين أن يكون على مقدّمته خطاب أصلى،

أو لا، فمما حَقَّقنا ظهر فساد الأقوال الأخرى، فتدبر.

و أما القول الثانى فالذى ربما يتخيل الاستدلال به وجوه من العقل و النقل:

أما العقل: فتقريره: أنه إذا أتى بالمقدمه لأجل أدائها إلى ذبيها تقع (١) طاعه، فيترتب عليها الثواب لذلك، و إذا تركها فهو معصيه، فيترتب عليها

١- فى الأصل: فيقع ..

ص: ٣٦٧

العقاب لذلك.

و أما النقل: فغايه ما يمكن الاستدلال به وجهان:

الأول: الأدله على ترتب الثواب و العقاب على الإطاعه و العصيان الشامله بعمومها لجميع المطلوبات الشرعيه- نفسيه كانت أو غيريه- كقوله تعالى: مَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَخْشِ اللَّهَ وَ يَتَّقِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ (١)، و قوله تعالى: وَ مَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا (٢) إلى غير ذلك.

الثانى: الأدله الداله على ترتب الثواب على خصوص بعض المقدمات، كما ورد فى زياره مولانا الحسين عليه السلام من أنه لكل قدم ثواب كثواب عتق عبد من أولاد إسماعيل - عليه السلام (٣) - و غيره من الأخبار الصريحه فى ذلك، و ما ورد أيضا فى ثواب الوضوء و الغسل. هذا غايه ما قيل أو يقال.

لكن يتجه على الدليل العقلى المذكور و على أول الوجهين من النقلى منع صدق الإطاعه و العصيان فى الواجبات الغيريه كما عرفت.

مضافا إلى ما يتجه على الاستدلال بالنقلى أيضا من أنّ المسأله عقليه لا وجه فيها للاستدلال بالنقل، و على ثانى الوجهين من النقلى - مع الإغماض عن عدم استقامه الاستدلال بالنقل فى المسأله العقليه - أنّ الكلام فى الاستحقاق، فلعل ذلك من باب التفضّل، مع انه يحتمل ان يكون الثواب المترتب على المقدمات هو ثواب ذبيها، و يكون المراد أنّ ثواب ذبيها بمقدار لو وزع على

١- النور: ٥٢.

٢- النساء: ١٤.

٣- كامل الزيارات: ١٣٤ - الباب: ٤٩ - ثواب من زار الحسين عليه السلام راكبا أو ماشيا .. الحديث: ٩.

ص: ٣٦٨

مقدماته لكان لكل قدم ثواب كثواب عتق عبد من أولاد إسماعيل عليه السلام ثم إنه ذهب بعض المحققين من المتأخرين (١): إلى استحقاق الثواب والعقاب على المقدمه لو كان وجوبها ثابتا بخطاب أصلي دون غيره، وحمل كلام القوم على هذا المعنى، بمعنى أن مرادهم من الوجوب المتنازع فيه هو الشرعي الموجب لاستحقاق العقاب على ترك نفس الواجب، لا على ما يؤدي إلى تركه.

و استشهد لذلك بتقسيمهم الوضوء إلى واجب و مندوب، نظرا إلى أنه لو كان المراد من الوجوب هناك الشرطي دون الشرعي لما استقام التقسيم المذكور، فإنّ الوضوء المندوب أيضا واجب شرطي بالنسبة إلى الغايه المشروطه، إذ بدونه لا تحصل هي، و ادعى أنّ الوجوب الشرعي هو ما ثبت بخطاب أصلي لا غير.

و فيه: ما أشرنا إليه من أنّ الحاكم باستحقاق الثواب و العقاب هو العقل، و بعد فرض كون شىء واجبا غيريا لا يفرق العقل فيه بين ما يكون الدال على وجوبه خطاب أصلي مستقل و بين غيره.

ثم إنه ذهب بعض المحققين (٢) من المتأخرين: إلى استحباب مقدمه الواجب نفسا، و كذا مقدمه المندوب إذا أتى بهما لأجل أدائهما إلى الواجب و المندوب محتجا عليه بأن كل فعل قصد به الطاعة فهو طاعه، و الإتيان بمقدمتى الواجب و المندوب على النحو المذكور إتيان بهما بقصد الطاعة، فيكون طاعه، فيكون مقدّمتا الواجب و المندوب مندوبتين نفسا من هذه الجهه، و هذا لا يتوقف على القول بوجوب مقدمه الواجب و استحباب مقدمه المندوب بالوجوب

- ١- و هو المحقق القمي [ره] فى قوانينه: ١- ١٠٢، و قد نسبه المحقق التقي [ره] فى هدايته إلى بعض الأفاضل: ١٩٣.
- ٢- جاء فى هامش: [و هو الشيخ محمد تقي] [قده] فى أواخر تنبيهات مسأله مقدمه الواجب، فراجع كلامه]، و ذلك فى آخر صفحہ: ١٩٧ من هدايه المسترشدين.

ص: ٣٦٩

و الاستحباب الغيريين الناشئين عن الأمر بذى المقدمه، بل يجرى على القول بعدمه أيضا.

هذا حاصل ما أفاده- قدس سره-.

و يتجه عليه: أنّ الواجب الغيرى من جهه وجوبه الغيرى- و هى جهه مقدميته للغير- لا- يعقل أن يكون ذا حكمين- الوجوب و الندب- بل تلك الجهه إنّما هى جهه الوجوب لا غير، و هو أيضا معترف بذلك.

و أمّا من جهه أخرى غير تلك فلم يدل دليل على استحبابه شرعا، و ما ادعى من أنّ الإتيان به لأجل أدائه إلى الواجب طاعه قد عرفت منعه من أنّ الواجب الغيرى نفسه لا يقع طاعه، بل الإتيان به من مقدمات إطاعه ذلك الغير الذى هو ذو المقدمه، فالإتيان به إطاعه بالنسبه إلى ذلك الغير، لا بالنسبه إلى نفسه، فالمرتّب من الثواب إنّما يترتب على ذلك الغير، لا عليه.

نعم ما ذكر- من أنّ كل فعل قصد به الطاعه فهو طاعه- متّجه فى الواجبات النفسية المعاملية، فإنّها إذا أتى بها لأجل امتثال أمر

الشارع تكون (١) نفسها طاعه، و يترتب عليها الثواب.

هذا مع أنّ الأمر بالإطاعة على تقديره- وجوباً أو نديباً- لا يكون شرعياً، بل عقليّ إرشاديّ محض، و بعد ما حقّقنا من أنّ الإتيان بالواجب على وجه الامتثال لا- يترتب عليه ثواب، فلا يحكم العقل و لا يأمر بالإتيان به على هذا الوجه ليكون مندوباً عقلياً بعد تسليم صدق الإطاعة عليه، فإنّه إنّما يأمر بالإطاعة لأجل اشتغالها على الثواب، و بعد فرض خلوّ إطاعته عنه لا أمر له بها أصلاً.

فظهر أنّ الإتيان بالواجب الغيرى على الوجه المذكور ليس مندوباً لا

١- فى الأصل: فتكون ..

ص: ٣٧٠

شرعا و لا عقلا.

ثمّ إنّّه قال دام ظلّه: نعم إذا أتى بالمقدمات على الوجه المذكور فلا- يبعد كون الإتيان بها على هذا الوجه موجبا لزياده ثواب على الثواب المترتب على ذيهما، نظرا إلى أنّ فعل ذيهما على هذا الوجه أشقّ من فعله مع الإتيان بمقدماته بتشهى النفس.

و بعبارة أخرى: من أطاع واجبا مع إتيانه بمقدماته أيضا بداعى إطاعه ذلك الواجب فإطاعته له أشقّ من إطاعه من أطاعه مع عدم قصده فى الإتيان بمقدماته إلى إطاعته، بل أتى بها بشهوه نفسه، ثمّ بدا له أن يأتي بنفس الواجب، فأتى به قاصدا للطاعه فيه وحده، ضروره أنّ الإتيان بشىء غير مشتهى للنفس مشقّه على النفس.

و لعلّ هذا أقرب المحامل لقوله تعالى- فى أواخر سورة البراءه(١):- ما كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَ مَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ، وَ لَا يُرْعَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَ لَا نَصَبٌ وَ لَا مَحْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَ لَا يَطْؤُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ، وَ لَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ(٢) فإنّ ظاهره ثبوت الثواب على نفس تلك المشاق- و هى الظمأ و النصب و المخمصه و غيرها- و هو ينافى ما عرفت من عدم الثواب على نفس المقدمات، فأقرب محامله أن يكون المراد- و الله أعلم- أنّه إذا أصابهم فى الجهاد فى سبيل الله تلك المشاق يكون ثوابهم على الجهاد أكثر ممّا لو جاهدوا بدون إصابتها إياهم، بحيث لو وُزع ذلك الثواب على تلك المشاق لكان لكل واحد عمل صالح، كما أنّ أقرب المحامل

١- « فى الجهاد» على ما جاء فى هامش الأصل.

٢- سورة البراءه: ١٢٠.

ص: ٣٧١

فى الآيه المتأخره عنه- و هى قوله تعالى: وَ لَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَى قَوْلِهِ: إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا

يَعْمَلُونَ (١) - ذلك أيضا، فإنّ الإنفاق و قطع الأوديه أيضا من المقدمات الشاقه على النفس.

ثم إنّ الحال فى مقدمات الحرام هى الحال فى مقدمه الواجب، فلا يترتب على أنفسها (٢) عقاب، و إنّما هو على نفس الحرام، إلاّ أنّه يشكل الأمر بناء على ما ذكره الشهيد (٣) - قدس سرّه - من حرمه تيه المعصيه، إلاّ أنّه قال بثبوت العفو عن التيه المجرّده عن المعصيه أو عمّا يراه الشخص معصيه.

و كيف كان، فهو قائل باستحقاق العقاب على تيه المعصيه و إن تجرّدت عنها، إذ العفو لا ينفى الاستحقاق، بل يشبته.

لكن يمكن أن يقال: بأنّ العزم على الحرام حرام نفسى كنفس الحرام، فيكون العقاب عليه على طبق القاعده، فافهم، و لعلّه سيجىء تتمه الكلام فيه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

إيقاظ: لا شبهه أنّ الأمر الغيرى - وجوبيا كان أو نديبا - لا يقضى بالتعديده و رجحان الشىء فى نفسه، و إنّما يقضى بأنّ الغرض من الواجب الغيرى أو الندب كذلك (٤) هو التوضيل به إلى ما هو مقدمه له، و أيضا مقتضى ما حقّقنا - من أنّ الواجب الغيرى من جهه وجوبه الغيرى لا يقع طاعه أصلا، و إنّما هو من مقدمات إطاعه ما هو مقدمه له لا غير، و كذلك الندب الغيرى - امتناع كون الواجب و الندب الغيريين تعبديين من جهه الوجوب و الندب الغيريين، إذ العباده

١- سورة البراءه: ١٢١.

٢- كذا فى الأصل، و الأقوم هكذا: عليها أنفسها ..

٣- القواعد و الفوائد: ١- ١٠٧- الفائده الحاديه و العشرون.

٤- أى المندوب الغيرى.

ص: ٣٧٢

- كما يدلّ عليه تعريفها بما يتوقّف صحّتها على تيه القربه - لا - بدّ أن تكون مقرّبه، و المقرّب لا يكون إلاّ فعل الطاعه، فما لا يكون طاعه لا يكون مقرّبا، فلا يكون عباده، و حينئذ يشكل الأمر فى بعض المقدمات الشرعيّه كاطهارات الثلاث للاتّفاق على كونها من العبادات - فلذا اعتبروا فيها تيه القربه، مع أنّ الأوامر المتعلّقه بها منحصره فى الغيريه الغير القاضيه بالتعديده، و يكون ما تعلّقت به راجحا فى نفسه كما هو شأن العبادات - و على انعقادها عباده مع الإتيان بها بداعى الأمر الغيرى، مع أنّ الإتيان بالفعل بداعى امر الغيرى لا يمكن أن يصير طاعه حتّى يكون عباده مقرّبه.

و يمكن الذبّ عن الأوّل: بأننا نستكشف من الإجماع على اعتبار قصد القربه فيها أنّ فيها رجحانا ذاتيا، و أنّها مطلوبه نفسا من تلك الجهه بالطلب الندبى، إلاّ أنّ ذلك الطلب الندبى قد يزول عنها لعروض جهه موجه لها بالوجوب الغيرى - كما إذا حضر وقت العباده الواجبه المشروطه بها - أو بالوجوب النفسى، كما إذا نذر فعلها أو حلف مثلا، فإنّ المندوب النفسى حينئذ يصير بالعرض واجبا نفسيا، لكن جهه الاستحباب حينئذ باقيه بل متأكّده بتلك الجهه، إذ المنافاه إنّما هى بين نفس الطلبين اللذين أحدهما وجوبى و الآخر ندبى، دون جهتيهما، و أمّا إذا لم يعرض لها جهه موجه، بل الموجود فيها إنّما هى الجهه النادبه الغيريه

لأجل غايه مندوبه نفسا كالكون على الطهاره فى الوضوء و الغسل من غير قصد غايه مشروطه بالطهاره بأن تكون الغايه لفعل الوضوء و الغسل هى نفسه مجردا عن ذلك القصد، فإنّ الطهاره كما تكون مقصوده للشارع مقدّمه لشىء آخر من واجب أو مندوب، كذلك تكون مقصوده و محبوبه له بالذات أيضا، أو مقدّمه كما إذا أراد فعل مندوب مشروط بالطهاره فيتوضأ أو يغتسل لأجل الطهاره ليتوصّل بها إلى ذلك المندوب، و لأجل مطلوبيه الوضوء و الغسل و استحبابهما فى أنفسهما ذهب جماعه من

ص: ٣٧٣

المحقّقين منهم شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- إلى صحّحه فعلهما قبل حضور وقت العباده الواجبه المشروطه بالطهاره بقصد القربه، و جعلوا رفع الحدث بهما من آثارهما القهريه المترتبه عليهما- إذا انعقدا على وجه الصحّحه، و هو وقوعهما على وجه العباده- و إن لم يقصده الفاعل، و لو لا رجحانهما فى أنفسهما و استحبابهما كذلك لما بقى وجه لحكمهم بصحّتهما و بقصد القربه فيهما، فإنّ قصدها متوقّف على إحراز كون الفعل راجحا فى نفسه حتى يكون مقرّبا بتوجه القصد إليه، كما ذهب هؤلاء إلى صحّتهما بعد دخول وقت العباده الواجبه المشروطه بالطهاره إذا فعلهما بتيه المطلوبيه الذاتيه، أعنى بداعى جهه استحبابهما و ان لم يكن الأمر الاستجابى الآن موجودا لمنافاته للوجوب الغيرى العارض لهما، كما مرّت الإشاره إليه فيما سبق منّا فى مطاوى بعض الكلمات.

فإن قلت: إنّ هذا اللّذى ذكرت مسلّم فى الغسل و الوضوء فإنهما مطلوبان من غير خصوصيه زمان دون زمان، و أما التيمّم فلا يمكن فيه ذلك، ضروره أنّه ليس مطلوبا إلّا بعد حضور وقت العمل المشروط بالطهاره بعد تعذّرها على المكلف، فليس فيه مطلوبيه ذاتيه ليكون مندوبا فى جميع الأوقات و الأحوال كما فى الغسل و الوضوء، فليس فيه إلّا المطلوبيه الغيريه العارضه فى وقت خاصّ.

قلنا: العبادات لا يلزم أن تكون راجحه بالرجحان الذاتى الذى لا ينفكّ عن الشىء بل يمكن أن يكون رجحان بعضها بالوجوه و الاعتبار، فنقول:

حينئذ إمّا يستكشف الرجحان الذاتى من ورود الأمر، و من دليل اعتبار قصد القربه، و لا ريب أنّ الأمر بالتيمّم لم يرد إلّا فى بعض الأحوال كما ذكر، و القدر المتيقّن من الإجماع على اعتبار تيه القربه أيضا إنّما هو اعتباره فى مقام ثبت مشروعيته، فالقدر المتيقّن من رجحانه النفسى إنّما هو رجحانه فيما ثبت

ص: ٣٧٤

مشروعيته.

هذا، و حاصل الدفع: أنّا لم نستكشف تعيّديه الطهارات من الأوامر الغيريه المتعلّقه بها، بل من دليل آخر- و هو الإجماع المتقدّم- فلا إشكال فى إلزام تعديتها.

وقد يذبّ عن ذلك: بالمنع من كون الطهارات الثلاث عبادات بالمعنى المتقدّم اللازم منه رجحان الشىء في نفسه، بل هي عبادات بالمعنى الأعمّ (١)، وهو ما اعتبر في صحّته- وترتب الأمر المقصود منه عليه- إيقاعه بداعى الأمر، فالطهارات الثلاث ليست بذواتها مقدّمات، وإنّما هي مقدّمات إذا وقعت بداعى الأمر، فغرض الإيصال إلى ذبيها إنّما يحصل بإيقاعها على هذا الوجه لا غير.

ويّجه عليه: أنّ نفي الرجحان النفسى والاستحباب الذاتى عنها مع اعتبار إيقاعها بداعى الأمر،- و المفروض حينئذ انحصار الأمر المتعلّق بها فى الواحد وهو الأمر الغيرى المقدّمى- مستلزم للدور، ضروره أنّ الأمر بشىء إنّما هو بعد تماميه مصلحه ذلك الشىء في نفسه و كونه موضوعا لذلك الأمر مع قطع النظر عن ذلك الأمر بمعنى عدم كون ذلك الأمر محققا لموضوعيه ذلك الشىء في نفسه، و متمّيا لمصلحته الداعيه إليه، فإذا فرض اعتبار الإتيان بداعى الأمر فى موضوع أمر فتوجّه ذلك الأمر متوقّف على تحقّق موضوعيه ذلك الموضوع قبله و مع قطع النظر عنه، فإذا فرض عدم توجّه أمر به قبل ذلك الأمر يتوقّف (٢) موضوعيته لذلك الأمر و تماميه مصلحته على ورود ذلك الأمر، فيكون نفس ذلك الأمر موضوعا لنفسه، فيتوقّف توجّهه على ذلك الشىء على توجّهه عليه، فهذا دور ظاهر.

١- يقال: إنّ العباده ما تعلق غرض الشارع فيه بعدم وقوعه إلّا له. لمحّرّه [عفا الله عنه].

٢- فى الأصل: فيتوقّف.

ص: ٣٧٥

و يمكن دفعه: بما حقّقنا فى محلّه من دفع إشكال ذلك الدور فى الأوامر النفسية التعديديه المشروطه بإيقاعها بداعى الأمر من التزام تعدّد الأمر، فيقال فى المقام:

إنّ الأمر و إن كان منحصرًا فى الغيرى إلّا أنّه غير منحصر فى واحد، بل هنا أمران غيريّان مرتبان: أحدهما متعلّق بذات الفعل، و ثانيهما بإيقاعه بداعى الأمر الأوّل، فالأمر الأوّل محقّق لموضوع الثانى، فلا دور.

لكنّه يشكل: بأنّ الأمر المقدّمى الناشئ عن الأمر بذى المقدّمه تعلقه بالنسبه إلى كلّ واحده من المقدّمات مطلقا- قريه كانت أو بعيده- فى مرتبه واحده، بمعنى أنّه إنّما ينبعث من وجوب ذى المقدّمه دفعه واحده بالنسبه إلى كلّ ما له دخل فى وجود ذى المقدّمه أمر غيرى، فإذا فرض كون مقدّمه مركبه من الأجزاء الخارجيه أو الذهنيه فالأمر الغيرى المتعلّق بكلّ جزء منها فى مرتبه الأمر الغيرى المتعلّق بجزئها الآخر، بحيث لا ترتّب بينهما فى نفس الأمر أصلا، فحينئذ- حين تعلق الأمر المتعلّق بإيقاعها بداعى الأمر- لا موضوع له أصلا، فيعود المحذور، فتدبّر.

هذا كلّه فى الذبّ عن الإشكال الأوّل.

و أمّا الثانى من الإشكاليين- فبعد الفراغ عن ثبوت رجحان الطهارات الثلاث فى أنفسها و استحبابها الذاتى يمكن (١) الذبّ عنه: بأنّه لا شبهه فى أنّ مقدّميتها إنّما هي بعنوانها الراجح الذى هو جهه استحبابها النفسى بمعنى أنّ الأمر الغيرى المقدّمى إنّما تعلق

بها بهذا العنوان، فالإتيان بها بداعي ذلك الأمر الغيرى المتعلق بها ملازم للقصد الإجمالى إلى ذلك العنوان (٢) و إن لم نكن نعرفه

١- فى الأصل: فيمكن ..

٢- « على وجه التوصيف». على ما جاء فى هامش الأصل.

ص: ٣٧٦

تفصيلاً، ضروره ثبوت الملازمه بين كون أمر داعياً إلى فعل شىء و بين كونه داعياً إلى ذلك الشىء بالعنوان الذى تعلق هو بهذا العنوان، فيكون داعياً إلى ذلك العنوان أيضاً، فيكون حال الوجوب الغيرى المتعلق بها حال الوجوب النفسى المتعلق بها بنذر و شبهه من جهة كون العنوان فى كل منهما هو العنوان الراجح، و كما أنّ الإتيان بالواجب الغيرى العبادى بداعي جهة استحبابه النفسى - على وجه يكون تلك الجهة غايه للفعل - محقق لعبادته و لانعقاده عباده و إن لم يكن الأمر الاستجابى موجوداً فيه بالفعل - كما مرّت الإشارة إليه فى مطاوى ما تقدّم - فكذلك الإتيان به بجهة استحبابه النفسى - بحيث تكون تلك الجهة صفه للمأتى به - موجب لانعقاده عباده كما فى نذر المندوب، فإنّه إذا أتى به فإنّما يؤتى به بداعي الأمر الوجوبى المسبب من النذر مع القصد إلى جهة الاستحباب بعنوان الوصفية لا الغائية، فينوى: أنى أفعل ذلك الفعل المندوب لوجوبه، و على هذا فينوى فى المقام: أنى أتوضأ - مثلاً - الوضوء المندوب لوجوبه الغيرى، فإنّ الوجوب الغيرى إنّما تعلق به بعنوان استحبابه النفسى و إن لم يكن الأمر الاستجابى موجوداً فيه بالفعل، أو يقصد: أنى أتوضأ لوجوبه الغيرى قربه إلى الله - مثلاً - فإنّه أيضاً وجه إجمالى إلى العنوان المذكور أيضاً كما مرّ.

هذا، ثمّ إنّ نسب المحقق القمى (١) - رحمه الله - المدح و الثواب على فعل المقدمه دون العقاب على تركها بطريق النقل إلى الغزالي.

ثمّ قال: (و لا غائله فيه ظاهراً (٢)، إلاّ أنّه قول بالاستحباب، و فيه إشكال إلاّ أن يقال باندرجاه تحت الخبر العامّ فيمن بلغه ثواب على عمل، ففعله التماس

١- قوانين الأصول: ١- ١٠٤ حيث يقول: [و أما المدح و الثواب فالتزمه بعض المحققين، و نقله عن الغزالي] ..

٢- فى الأصل: [و غائلته فيه ظاهراً]، و قد صحّحنا عبارته المتن على عبارته القوانين.

ص: ٣٧٧

ذلك الثواب أوتيه و إن لم يكن كما بلغه، فإنّه يعمّ جميع أقسام البلوغ حتّى فتوى الفقيه، فتأمل (١).

و قال أيضاً بعد ذلك: (لكن لا مانع من التزامه إلاّ تسديس الحكم أو تسييعه (٢)، إلاّ - أن يقال: إنّ ذلك إنّما هو فى الأحكام الأصلية، فلا يضرّ حصول ذلك فى التبعيات (٣) انتهى.

و ينبغي أولاً بيان مراده، ثم التعرّض لما فى كلامه من مواقع النظر، فنقول: قوله: (و فيه إشكال).

وجه الإشكال - على ما صرح [به] هو أيضاً فى الحاشية (٤) -: خروج عن الاستحباب المصطلح، و الظاهر أنّ وجه الخروج إنّما هو عدم الأمر الاستحبابى بالمقدّمه أصلاً، فإنّ المعترى فى المستحب المصطلح هو تعلق الأمر الاستحبابى به شرعاً، و الحال فى المقدّمه ليس كذلك، لأنّ الأمر بذى المقدّمه لا يقتضى الأمر بها ندبا ضروره، و إن اقتضى فإنّما يقتضيه وجوباً لا غير، و لا دليل من الخارج أيضاً يستفاد منه الأمر الاستحبابى لها.

قوله: (إلاّ تسديس الحكم (٥) أو تسييعه).

الظاهر أنّ وجهه أنّ هذا الحكم ليس وجوباً و لا ندباً أيضاً لعدم ما يقضى

١- نفس المصدر السابق بعد عبارته التى نقلناها آنفاً.

٢- فى الأصل: [تسديس الأحكام و تسييعه]، و قد صححنا العبارة على عبارته حاشية القوانين.

٣- لم ترد هذه العبارة فى متن القوانين و إنّما وردت فى الحاشية المنسوبة إلى صاحب القوانين فى بيان وجه تأمله المذكور فى المتن بقوله: (.. حتى فتوى الفقيه، فتأمّل)، و هذه الحاشية ذكرها السيد على القزوينى (ره) فى حاشيته على القوانين عند بيانه الأصل المذكور فى عبارة المتن التالى: (و الأقرب عندى عدم الوجوب مطلقاً. لنا: الأصل). القوانين: ١٠٤.

٤- أى فى الحاشية المنسوبة إلى صاحب القوانين المشار إليها فى الهامش السابق.

٥- فى الأصل: تسديس الأحكام.

ص: ٣٧٨

به، فىكون قسماً سادساً من الأحكام التكليفيه، فتكون الأحكام ستّة، بل سبعة بجريان مثل ذلك فى الموانع أيضاً، فلا يكون حراماً لعدم ترتّب العقاب على فعلها و ترتّب الثواب على تركها، و لا مكروها لعدم ما يقضى به، فىكون قسماً سابعاً من الأحكام، و ليس مراده أنه ندب ظاهرى أو هو مستلزم لتعشير الأحكام مع أنه لا محذور كما لا يخفى.

هذا، ثمّ إنّ ما أفاده - من استناد الاستحباب إلى قاعده التسامح - تسامح فى تسامح، إذ بعد الغمض عن [شمول] (١) أخبار التسامح لمثل فتوى الفقيه أولاً، ثمّ لمثل فتوى الغزالي - كما لعله تفتن له (٢)، و أشار إليه بقوله:

(فتأمّل) - يتّجه عليه أنّ الكلام مع الغزالي القائل بمثل هذا، فالنزاع إنّما هو فى أمر واقعى يدّعيه الغزالي، و نحن ننفيه فى الواقع، و لسنا فى مقام إثبات الحكم المذكور المتنازع فيه بالتسامح.

نعم لو فرض البحث مع غيره فىمكن للمدّعى للاستحباب الاستناد إلى قول الغزالي حيث إنّه أفتى به من حيث إنّه مقدّمه.

و ما ذكره (٣) فى الحاشية من عدم المانع من تسبيح الأحكام التبعية فغير سديد لعدم الفرق بين الأصليه و التبعية بعد ملاحظه الاستحقاق الواقعى، فلا يعقل قسم سادس أو سابغ مطلقاً، فافهم.

هذا تمام الكلام فى مقدمات المسأله مع ما يتعلق بها، فإذا عرفت ذلك كله فنقول:

[تحرير محل النزاع]

إن محل النزاع فى الواجب المتنازع فى مقدميته بالنظر إلى تقسيم الواجب

١- إضافه اقتضاها السياق.

٢- الصحيح ما أثبتناه و إن كان الأقرب بحسب نسخه الأصل: [به].

٣- فى الأصل: و أما ذكره.

ص: ٣٧٩

إلى المطلق و المشروط أعم كما لا يخفى على المتأمل، و قد أشرنا إليه سابقا أيضا، إلا أن وجوب المقدمه يختلف، فإذا كانت من مقدمات الواجب المشروط فوجوبها أيضا كذلك، و إذا كانت من مقدمات الواجب المطلق فوجوبها أيضا مطلق، و محل النزاع (١) فى وجوب المقدمه بالنظر إلى التقسيم المذكور أيضا.

و أما بالنظر إلى النفسى و الغيرى فلا يعقل النزاع إلا فى الغيرى و إن ادعى بعض المحققين (٢) أن النزاع فى الأول.

و أما بالنظر إلى التقسيم إلى الأصلى و التبعى فالظاهر أن النزاع أعم و إن ادعى بعض (٣) أنه فى الأول.

و هذه الدعوى أخفى فسادا من الأولى و إن كانت فاسده فى نفسها، لما قد مرّ مرارا: أن الحاكم بوجوب المقدمه- على القول به- هو العقل، و موضوع حكمه هو اللب، لا اللفظ، فإنه- على القول به- يحكم بالملازمه بين وجوب ذى المقدمه و بين وجوب مقدمته بالوجوب الغيرى، و لا يوجب إفادته بخطاب أصلى.

ثم إن الوجوب له إطلاقات: فقد يطلق على مجرد صفه التوقف و اللابديه التى هى معنى المقدميه، و قد يطلق على عدم انفكاك شىء عن آخر، و قد يطلق على الطلب الحتمى الإرشادى العقلى، و قد يطلق على الطلب الحتمى الأمرى المولوى.

لا نزاع فى وجوب المقدمه بالمعنى الأول، بل لا يعقل، إذ الكلام فى وجوب المقدمه بعد الفراغ عن ثبوت مقدميتها، و هو ينافى النزاع فى مقدميتها، و لا- بالمعنى الثانى قطعاً و بالضروره، و لا بالثالث، إذ لا نزاع لأحد أن العقل يحكم حتماً بأن من أراد ذا المقدمه فليأت بمقدمته لكى يحصل بها غرضه، فانحصر النزاع فى

١- فى الأصل: حمل النزاع ..

٢- و هو المحقق القمى [قدّه] فى قوانينه: ١- ١٠١- ١٠٣، المقدمه السادسة و السابعه.

٣- و هو المحقق القمى [قدّه] فى قوانينه: ١- ١٠١- ١٠٣، المقدمه السادسة و السابعه.

ص: ٣٨٠

الرابع و لو بأقل مراتبه- و هو دلالة الإشاره- بأن يكون النزاع فى أن الأمر بفعل هل فى نفسه حاله اشتياق إلى مقدمته أيضا، بحيث لو التفت إلى توقف مطلوبه عليها أو سئل عنها لأمر بها، أو لا؟ و أعلى من تلك المرتبه أن يكون النزاع فى كون الأمر بالمقدمه مقصودا من الأمر بذىها كما يدعيه بعض القائلين بوجوب المقدمه، فالنزاع فى اقتضاء (١) الأمر بذى المقدمه للأمر بمقدمته الوجوديه (٢): إما بدلاله الإشاره التى هى أقل مراتب الدلالات، أو بالالتزام البين بالمعنى الأعم الذى هو من الدلالات المقصوده و إن كانت الأولى أليق لأن يقال بها على القول بوجوب المقدمه كما لا يخفى على المتأمل.

ثم إنه قيد بعض المتأخرين (٣) المقدمه المتنازع فى وجوبها بالجائزه احترازا عن أمرين:

أحدهما: المقدمات الوجوديه المحرّمه.

و ثانيهما: المقدمات الوجوديه الاضطراريه الخارجه عن قدره المكلف كالوقت فى الواجبات المؤقته، حيث إن حضوره ليس باختيار المكلف.

و يتجه عليه: أنه إن كان المراد بالجواز هو الجواز العقلى- و هو الإمكان- فلا يعقل كون التقييد به احترازا عنهما ضروره إمكان وقوعهما عقلا، و ان كان المراد به هو الشرعى، و هو الإباحه- كما هو الظاهر بل المقطوع به فى كلامه-

١- المراد بالاقتضاء هو التلازم عقلا و هذا هو المراد منه فى كلام من عبّر [عن] عنوان المسأله: باقتضاء الأمر بشىء للأمر بمقدمته. لمحرّره عفا الله عنه.

٢- فالقائل بوجوب المقدمه يدعى أن للأمر بشىء حاله فى النفس بحيث لو التفت إلى كون مقدمه مقدمه له و أنه لا يحصل إلا بها لصح، له أمر أصلى بها أيضا، كالأمر بالذهاب إلى السوق من الأمر بشراء اللحم، و المنكر ينفى ذلك. لمحرّره عفا الله عنه.

٣- و هو صاحب الفصول، كما فى هامش الأصل، راجع الفصول: ١- ٨٢.

ص: ٣٨١

ففيه: أن وجوب المقدمه- على القول به- إنما هو من باب ثبوت التلازم عقلا- بينه و بين وجوب ذىها، فمع فرض بقاء وجوب ذىها على حاله لا يفرّق فى المقدمه بين المباحه و المحرّمه، بل لا بدّ من انقلاب حكم المقدمه الثابت لها بذىها إلى الوجوب، فلا يبقى لها حينئذ حكم الإباحه أو الحرمة.

هذا إذا كانت المقدمه منحصره فى المحرّمه.

و أما إذا لم تنحصر فالمقدمه هو الكلى القدر المشترك بين الجائزه و المحرّمه و هو جائز قطعا، إلا أن ذلك الكلى إنما يتّصف بالوجوب فى ضمن فردة الجائز (١)، فالنزاع فى مقدمه الواجب ليس فى الجزئيات الخارجيه حتى يكون خروج المحرّمه منها خروجا عن محلّ النزاع، بل فى كلى المقدمه، و هو غير خارج.

نعم قد خرج بعض جزئياته عن الاتصاف بالوجوب و الانطباق على المأمور به، فالاستثناء من الانطباق على المأمور به لا من محلّ النزاع.

هذا ما فى جعله القيد المذكور احترازا عن المقدمات المحرّمه.

و يتجه على جعله احترازا عن المقدمات الغير المقدوره: أنّ تلك المقدمات خارجه عن محلّ النزاع بمجرد تحرير العنوان: بأنّ مقدّمه الواجب واجبه أو لا، فإنّ ذلك التحرير صريح فى كون النزاع فى أفعال المكلف الاختياريه له، إذ الأمور الاضطراريه لا تصلح لاتصافها بشىء من الأحكام الخمسه، فالوجوب المتنازع فيه لا يمكن [أن يكون] له موضوع من المقدمات الاضطراريه حتى يتوهم دخولها، فيستعان فى إخراجها بما ذكر(٢).

هذا، و بالجمله: فالنزاع فى المقام فى وجوب المقدمه الوجوديه للواجب

١- و عبارته أخرى: العقل لا يخيّر المكلف فى أفراد ذلك القدر المشترك مطلقا، بل يختصّ تخييره فى الأفراد المباحه. لمحرّمه عفا الله عنه.

٢- فى الأصل: إلى ما ذكر.

ص: ٣٨٢

التي هى من أفعال المكلف، فيخرج منها الأمور الاضطراريه، و المراد بالواجب هو الواجب فعلا و معه لا- يفرّق فى وجوب مقدّمته من جهه التوصل إليه بين المقدمات المحرّمه بالذات و بين المباحه كذلك.

نعم فرق بينهما من جهه أخرى لا- تجدى ذلك الرّجل فى شىء مما هو فى صدده، و هو أنّه إذا كانت المقدمه جائزه فإذا عرضت لها جهه الوجوب فلا- تقع المعارضه بين جوازها و وجوبها، بل الأوّل يرتفع موضوعه بمجرد عروض جهه الثانى، لأنّ جواز الشىء إنّما هو لأجل عدم مقتضى الوجوب أن الحرمة فيه، لا من باب أنّ فى الشىء جهه تقتضى الجواز، فإذا عرضت له إحدى جهتي الوجوب أو الحرمة يرتفع(١) بذلك موضوع الجواز.

هذا بخلاف ما إذا كانت محرّمه، فإنّ الحرمة لا تكون إلا بثبوت جهتها فيها، فلا ترتفع بمجرد عروض جهه الوجوب موضوعها، بل تقع المعارضه بينهما، فيجب الترجيح بينهما بالأهميه إن كانت، و إلا فالتخير، و الأهميه فى الواجبات الغيريه إنّما تلاحظ بالنسبه إلى الواجبات النفسيه التي هى مقدمات لها، فإن رجح جانب حرمة المقدمه يطرح وجوب ذى المقدمه بالمرّه لو فرض فى مورد ثبوت الجواز من جهه وجود سبب مقتضى له، فيقع المعارضه بينه و بين ما دلّ على الوجوب أو الحرمة، كما إذا كان فعل شىء أو تركه حرجا، فإنّ الحرج حينئذ يقتضى جواز الفعل أو الترك، فافهم.

قد ذكروا للمسأله ثمرات:

منها: حصول البر(٢) بفعل واحده من المقدمات لناذر الإتيان بواجب على القول بوجوب مقدمه الواجب، و عدمه على القول

١- فى الأصل: فىرتفع ..

٢- فى الأصل: البرء ..

ص: ٣٨٣

و فىه- بعد الإغماض عن انصراف النذر إلى الواجب النفسى- أنّ ذلك لا- يعدّ من ثمرات المسأله الأصوليه، فإنّها ممّهده لاستنباط الأحكام الشرعيه الكليه، لا لتحقيق الموضوعات.

و منها: ترتّب الثواب و العقاب على القول بوجوب المقدمه على فعلها أو تركها، و عدمهما على القول الآخر.

و فىه- مضافا إلى ما ىرد عليه ممّا عرفت فى الوجه الأوّل، إذ الثواب و العقاب لىسا من الأحكام الشرعيه، بل من فعل الله سبحانه و تعالى- أنّهما غير مترتبين عليها على القول بوجوبها أيضا كما عرفت تحقيق الكلام فى مفضّلا.

و منها: فسق تارك المقدمه من حين تركه لها على القول بوجوبها، و عدمه فى تلك الحال [على القول بعدمه] (١) و توقّف حصوله على حضور زمان فعل الواجب، فىفسق التارك لها حينئذ لتحقيق المعصيه منه حينئذ.

و فىه: أنّ الحكم بفسق التارك للمقدمه إن كان لأجل الترك الحكمى لذيها- المتحقّق بتركها قبل مجىء زمان فعله- فلا ريب أنّ الترك الحكمى يتحقّق بتركها قبل ذلك الزمان على القول بعدم و جوبها أيضا، ضروره عدم تأثير إيجابها فى تحقّقه، فلو أوجب الترك الحكمى فسق المكلف من حين تحقّقه لأوجبه على القول بعدم و جوب المقدمه أيضا، و إن كان لأجل صدور المعصيه من التارك لها فقد عرفت أنه لا- يتحقّق معصيه بالنسبه إلى ترك الواجبات الغيريه، فلا معصيه على القول بوجوب المقدمه أيضا حتى يورث الفسق، بل المتحقّق منها إنّما هى بترك الواجب النفسى المذى هو ذو المقدمه، و المفروض عدم حصولها بعد، فلا يحكم بفسق التارك للمقدمه قبل مجىء زمان فعله و ان ادعى صدق معصيته بترك

١- إضافه اقتضاها السياق، و قد كانت موجوده فى عباره شطب عليها.

ص: ٣٨٤

المقدمه قبل ذلك الزمان، فىكون فاسقا قبله لذلك، بأن يقال: إنّ ترك مقدمته علّه لتركه فى وقته، فهو الآن تارك له فى وقته، فهو الآن عاص له، فلا يفزق فيه أيضا بين القولين.

و منها: الحكم بفسق التارك لمقدمات عديده للواجب من حين تركها من باب الإصرار إن لم نقل بكون ترك واحد منها من الكبائر على القول بوجوب المقدمه، و عدمه لعدم الإصرار على القول بعدمه.

و فىه- مضافا إلى ما عرفت فى الثمره السابقه: من عدم صدق المعصيه فى ترك الواجبات الغيريه، فلا- معنى للقول بتحقيق

الإصرار على المعصية بترك جملة منها- انه قد يكون ترك المقدمات تدريجيا، فحينئذ يكون ترك أولها علّه تامه لترك ذى المقدمه فى وقته، و موجبا لتعذره على المكلف فيما بعد، فإذا تعذر لا(1) يبقى وجوب للمقدمه المتأخره حتى يتحقق الإصرار بتركها (2)، و ترك أولها أيضا لا يوجب بتسليم القائل.

اللهمّ إلا- أن يكتفى القائل بظهور الثمره فى صوره ترك المقدمات دفعه، لكن يدفعها حينئذ عدم صدق المعصيه على ترك الواجب الغيرى أصلا، فلا يكون تركه موجبا للفسق و لو على وجه الإصرار.

و منها: ما ذكره بعضهم من جواز أخذ الأجره على فعل مقدمات الواجب على القول بعدم وجوب المقدمه، و حرمة على القول بوجوبها.

و لعل ذلك مأخوذ من إرسال بعض الفقهاء عدم جواز أخذ الأجره على الواجب كالمحقق- قدس سرّه- على ما حكى عنه، حيث أفاد عند عدّه ما يحرم

١- فى الأصل: فلا ..

٢- إذ بقاء الأمر بالمقدمه تابع لبقاء الأمر بذاتها، فمع ارتفاعه- لأجل التعذر أو لغيره- فهو موجب لارتفاع الأمر عنها أيضا. [لمحرّره عفا الله عنه].

ص: ٣٨٥

الاكتساب به: (الخامس- ما يجب على الإنسان فعله)(1)، أو من معاهد بعض الإجماعات المنقوله و إن لم يقض بذلك على إطلاقه.

لكن الإنصاف: أنه لا أصل لهذا التفريع بوجه، سواء قلنا بعدم جواز أخذ الأجره على الواجبات مطلقا أخذها بما ذكر، أو خصصناه ببعض الواجبات كما هو التحقيق:

أما على الأوّل- فلأنّ الظاهر أنّ القائل بعدم جواز أخذ الأجره على الواجب مراده عدم جواز أخذها فى عمل الواجب.

و بعبارة أخرى فارسيه: (مرادش اين است كه حرام است اجرت در كردن واجب)، سواء جعلت الأجره عوضا عن نفس فعل الواجب النفسى أو عن فعل مقدماته، فنقول بحرمتها أيضا إذا جعلت عوضا عن فعل المقدمات و لو مع عدم وجوبها، لأنه أخذ للأجره فى عمل الواجب، ضروره أنّ عمل الواجب و إيجادها إنّما هو عباره عن الإتيان بجميع ما يتوقّف عليه وجوده من المقدمات الداخليه و الخارجيه.

و أما على الثانى- فلعدم الملازمه حينئذ بين الوجوب و حرمة أخذ الأجره، بل لا بدّ فى إثبات حرمة أخذ الأجره من دليل آخر دالّ على حرمة أخذ الأجره على فعل الواجب الغيرى مثلا.

اللهمّ إلا أن يكتفى ذلك البعض بظهور الثمره فى مورد ذلك الدليل، فإنّه إذا قام دليل على حرمة أخذ الأجره على فعل الواجب

الغیری فثمره القول بوجوب المقدمه أنها تكون حينئذ واجبه غيريه داخله في موضوع ذلك الدليل.

لكن يتجه عليه حينئذ - مضافا إلى أن مثل ذلك لا يعد من ثمرات

١- شرائع الإسلام - الطبعه الحجريه - : ٩٧- كتاب التجاره - الفصل الأول فيما يكتسب به.

ص: ٣٨٦

المسأله الأصوليه - أنه إذا قام مثل ذلك الدليل يحرم (١) أخذ الأجره أيضا بالأولويه القطعيه في فعل نفس الواجب النفسى،
فحينئذ يحرم أخذ الأجره على فعل المقدمات و لو على القول بعدم وجوبها أيضا، لما عرفت على الاحتمال الأول.

ثم إن مجمل الكلام فيما حققنا من تخصيص حرمة أخذ الأجره ببعض الواجبات: أنه لا شبهه في أن المانع من أخذ الأجره على فعل و حرمة (٢) ليس وجوبه، وإلا لما جاز أخذها على الواجبات الصناعيه الكفائيه، و التالى باطل بالضروره، بل المانع إنما هو قيام الدليل على لزوم وقوع العمل مجانا كما في بعض الواجبات التوصلية الكفائيه كأحكام الأموات من التكفين و الدفن، فإنه قد استفيد من الأخبار مملوكيه تلك الأعمال للغير مجانا، مثل ما ورد: من أن المؤمن قد ملك عن أخيه المؤمن أمورا منها الدفن و ما يتعلّق به (٣)، فيكون أخذ الأجره عليه من الأكل بالباطل لكون العمل مملوكا للغير، و كما في جميع الواجبات التعبدية، فإن غرض الله - سبحانه و تعالى - قد تعلّق بوقوعها خالصه لوجهه الكريم، فكأنها مملوكه له - سبحانه و تعالى - فليس للعبد تملكها للغير و أخذ العوض منه عليها، لكونه أيضا أكلا بالباطل.

و الحاصل: أنه لا يمنع مجرد وجوب فعل على الإنسان من أخذ الأجره عليه، فلا ملازمه بينهما، بل النسبه بينهما هي العموم من وجه، لافتراق الوجوب عن حرمة أخذ الأجره في القضاء بين المسلمين، و كذا السعى إلى الميقات لمن

١- في الأصل: فيحرم ..

٢- هذه الكلمه يتم المعنى بدونها، و لا تستقيم عبارته إلا بحذفها.

٣- لم نعثر على روايه بهذا التعبير، و إنما عثرنا على التعبير بالحق، كما في أصول الكافي ٢: ١٣٥-١٣٦ - باب حق المؤمن على أخيه، و أمالى الشيخ الطوسى ١: ٩٥، و ثواب الأعمال: ١٧٥-١٧٦، و غيرها.

ص: ٣٨٧

وجب عليه الحج على ما ذكرهما بعض المتأخرين من المعاصرين (١)، و أفتى بهما مستدلا بأصاله جواز أخذ الأجره، و افتراق حرمة الأجره عن الوجوب في مقدمات الدفن و التكفين على القول بعدم وجوب المقدمه و اجتماعهما في نفس الدفن و التكفين و في جميع الواجبات التعبدية.

و من هنا يظهر: أن مقتضى الأصل هو إباحه أخذ الأجره على الواجب كما ذكره البعض المشار إليه، فافهم.

و منها: ما نسب إلى المولى البهبهاني (٢) - قدس سره - من أنه على القول بوجوب المقدمه يلزم اجتماع الأمر و النهى فى بعض الموارد، و هو فيما إذا كان المقدمه محرّمه.

و فيه: أنّ مجرد اجتماع الأمر و النهى لا يعدّ من ثمرات المسأله الأصوليه، بل لا بدّ أن تكون الثمره اختلاف الأحكام الشرعيه بحسب اختلاف القولين، و لا اختلاف من جهه و جوب المقدمه و عدمه فى الحكم الشرعى، و لا فى حصول امتثال ذى المقدمه و عدمه.

بيان ذلك: أنّ المقدمه المحرّمه: إمّا من المقدمات الخارجيه، و هى الأمور المتقدّمه على ذى المقدمه المتوقف عليها حصوله، و إمّا من المقدمات الداخليه المقارنه لذى المقدمه المتّحده معه فى الوجود، و هى الأجزاء.

فإن كانت من الأولى فالقول بوجوب المقدمه و إن أوجب فيها اجتماع الأمر و النهى، لكن هذا الاجتماع غير قاذح بحصول امتثال ذى المقدمه إذا طوى المسافه فى طريق الحجّ بالدائبه المغصوبه، فالامتثال فيه حاصل على

١- بدائع الأفكار: ٣٢٩ و ٣٣٩.

٢- الفوائد الحائريه - المطبوع ضمن كتاب [ملاحظات الفريد على فوائد الوحيد] - الفائده الرابعه عشر: ٧٠.

ص: ٣٨٨

القولين فى وجوب المقدمه و عدمه.

و إن كانت من الثانيه فحينئذ و إن كان يلزم فيها أيضا اجتماع الأمر و النهى، لكن هذا الاجتماع ليس متوقفا على القول بوجوب المقدمه، بل حاصل على القول بعدمه أيضا، لما تقرّر فيما سبق منّا فى طيّ تقسيم المقدمه: أنّ للأجزاء اعتبارين: فباعتبار أنّ الكلّ ليس إلّا عباره عن تلك الأجزاء فتلك الأجزاء عين ذلك الكلّ المأمور به نفسا، و باعتبار أنّ كلّ واحد منها من مقدمات الكلّ و مما يتوقّف عليه حصوله فهى مغايره له، و لا- ريب أنّ الوجوب لا يرتفع عنها بالاعتبار الأوّل، فنحن إن لم نقل بوجوب المقدمه فهى ليست واجبه بالاعتبار الثانى، و أما وجوبها بالاعتبار الأوّل فهو لا ينفكّ عنها لعدم انفكاك ذلك الاعتبار عنها، فهى واجبه دائما على القولين فى مقدمه الواجب، فلا حاجه حينئذ إلى القول بوجوب المقدمه فى تحقّق اجتماع الأمر و النهى.

ثمّ على تقدير تسليم استناد الاجتماع إلى القول بوجوب المقدمه لا يترتب على هذا الاجتماع بمجرّده شىء، فإنّهم و إن اختلفوا فى هذه الصوره فى صحّه العباده و فسادها، لكن ليس شىء من الصحّه و الفساد ناشئا من القول بوجوب المقدمه و عدمه، بل من أنّ تعدّد الجهه هل يجرى فى الصحّه فيما إذا كان متعلّق الأمر و النهى أمرا واحدا شخصا، أو لا؟.

و منها: أنّ القول بوجوب المقدمه يؤثّر فى صحّتها إذا كانت عباده و انحصر الأمر بها بالغيرى، بخلاف القول بعدم وجوبها.

و فيه: أنّه إذا كانت لا بد ان يكون فيها (١) رجحانها نفسيا جدّا و استحبابها ذاتيا، و إن لم يجتمع الأمر الاستجابى مع الوجوب الغيرى، لكن جهه

١- الظاهر عدم الاحتياج إلى كلمه (فيها) و العبارة تستقيم بدونها، و يمكن إصلاح العبارة بوجه آخر هو: (ان يكون فيها رجحان نفسى جداً و استحباب ذاتي). و قد كانت العبارة فى الأصل هكذا: (أن يكون فيها رجحانه نفسيا جداً و استحبابا ذاتيا).

ص: ٣٨٩

الاستحباب تجتمع معه، و حينئذ فتلك الجبهه كافيه فى صحّحه المقدمه العباديه، إذ على القول بوجوبها يجعل (١) المكلف تلك الجبهه وصفا لما يأتى به، و يقصدها على هذا الوجه، و بجعل وجوبها الغيرى داعيا، و على القول بعدم وجوبها يأتى (٢) بها بداعى أمرها (٣) الاستحبابى الموجود فيها فيه فعلا، فلا يتوقّف صحّحه المقدمه إذا كانت عباده على وجوبها.

هذا، مع أنّ الوجوب الغيرى هو بنفسه غير كاف فى انعقاد الفعل عباده، بل لا بدّ من القصد إلى الأمر النفسى المتعلّق بذى المقدمه أيضا، و الإتيان بها بداعى ذلك الأمر مغن عن قصد الأمر الغيرى، لما مرّ أنّ روحه هو ذلك الأمر.

و منها: أنّ القول بوجوب المقدمه يؤثّر فى فساد العباده التى يتوقّف على تركها فعل ضدها بناء على اقتضاء النهى التبعى فى العباده لفسادها، فإنّه إذا وجب تركها مقدمه فوجوب تركها يقتضى النهى عن فعلها من باب اقتضاء الأمر بشىء النهى عن ضده، و ذلك النهى يقتضى فسادها على القول باقتضاء النهى التبعى للفساد.

هذا بخلاف القول بعدم وجوب المقدمه، إذ لا أمر حينئذ بالترك حتى يكون مقتضيا للنهى الموجب لفساد الفعل.

و الإنصاف: أنّ هذه هى الثمره التى ينبغى اختيارها بناء على اقتضاء الأمر بشىء النهى عن ضده، و على اقتضاء النهى التبعى للفساد، فهذه أهّم الثمرات و أجودها، بل الثمره منحصره فيها، لما عرفت من ضعف سائر ما ذكره ثمره للمسأله.

١- فى الأصل: فيجعل ..

٢- فى الأصل: فيأتى ..

٣- فى الأصل: أمره ..

ص: ٣٩٠

و ربما تدفع هذه الثمره: بأنه لا بدّ من الحكم بفساد تلك العباده على القول بعدم وجوب المقدمه أيضا لأجل عدم الأمر بفعلها، إذ لا يعقل الأمر بشىء مع الأمر بما ليس للمكلف بدّ من تركه، فتأثير الفساد مستند إلى عدم الأمر لا إلى النهى.

لكن هذا الدفع غير مرضىّ عندنا، و سيجىء توضيح ضعفه فى محلّه إن شاء الله تعالى.

و إذا عرفت تلك المقدمات كلّها فلنشرع فى أصل المسأله، و قبل التعرّض لذكر الأقوال فيها و حججها ينبغى التعرّض لأنّ فى المسأله أصلا يقتضى وجوب المقدمه أو عدمه، كى يعوّل عليه عند الشكّ و عدم دليل على أحد الطرفين، أولا.

قد قيل - أو يقال - بالأول، و أنّه مقتضى لعدم وجوبها.

لكن يتجه عليه: أنه إن كان المراد بالأصل المقتضى لعدم الوجوب هو أصالة البراءة ففيه: أنّ شأنها إنّما هو نفي العقاب على مشكوك الحرمة أو الوجوب، ولا ريب أنّه لا تكليف بالمقدّمه يستتبع عقابا على القول بوجوبها أيضا، لما عرفت سابقا من عدم استحقاق العقاب على مخالفه الواجب الغيرى، فاحتمال العقاب على المقدّمه منفيّ على القول بوجوب المقدّمه أيضا.

نعم ترك المقدّمه بعد العلم بمقدّميتها وإن كان سببا للعقاب لإفضائه إلى ترك الواجب النفسى، لكن هذا العقاب إنّما هو على ترك ذى المقدّمه، لا- على تركها، وإنّما تركها سبب له، والسبب لزمه للمقدّمه لا لوجوبها، فإنّ ترك المقدّمه على القول بعدم وجوبها أيضا سبب للعقاب على نحو ما عرفت.

و بالجمله: النزاع فى وجوب المقدّمه وعدمه إنّما هو بعد إحراز المقدّمه، وبعد إحرازها لا- خلافاً لأحد فى كون ترك المقدّمه سببا للعقاب، وإنّما الخلاف فى وجوبها، فلا يعقل إجراء أصالة البراءة عن ذلك العقاب المسبّب عن ترك المقدّمه أيضا لمعلومية الاستحقاق له.

ص: ٣٩١

و الحاصل: أنّ المتصوّر هنا عقابان:

أحدهما: ما يترتب على ترك المقدّمه نفسها.

و ثانيهما: ما يترتب على ترك ذبها، و يتسبّب من ترك المقدّمه.

و لا سبيل لأصالة البراءة إلى شىء منهما، لأنّ الأوّل معلوم العدم، و الثانى معلوم الوجود، فلا موضوع لها فى شىء منهما.

و من هنا يعلم وجه جريانها فى صورته الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به، دون ما نحن فيه، فإنّ الشكّ هناك فى أصل مقدّمه الشىء للمأمور به، فيشكّ فى سبب ترك ذلك المشكوك فى جزئيه أو فى شرطيته للعقاب فينفى ذلك العقاب المشكوك كونه مسببا عن تركه بأصالة البراءة للشكّ فيه.

و إن كان المراد به استصحاب عدم الوجوب- أعنى استصحاب عدم وجوب مقدّمه الواجب- ففيه: أنّ ممّا يعتبر فى الاستصحاب وجود الحاله السابقه بأن يحرز خلوّ الموضوع عن ذلك الحكم المشكوك فيه فى زمان، بأن يكون هو موجودا فى زمان بدون ذلك الحكم، و هذا لا يعقل فيما نحن فيه، فإنّ حكم الوجوب بالنسبه إلى عنوان المقدّمه لا يعقل فيه ذلك، لأنّ القائل بوجوبها إنّما يقول به من أوّل الأمر، بمعنى أنّه متى صدق عنوان المقدّمه على شىء يترتب عليه حكم الوجوب، و القائل بعدمه يقول بعدمه كذلك، فالكلّ متفقون على أنّه لو [لم] تجب المقدّمه فى زمان لم تجب مطلقا، و إن وجبت وجبت كذلك، فعلى تقدير عدم وجوبها فى زمان- مثلا- لا يعقل الشكّ فى أنّها واجبه فى الزمن الثانى، أو لا، بل عدم الوجوب معلوم.

و السرّ فى ذلك: أنّ القائل بالوجوب إنّما يقول به من جهه دعوى لملازمه بين وجوب شىء و بين وجوب المقدّمه، فتلك الملازمه- على تقديرها- ثابتة من أوّل الأمر.

نعم لو كان المراد استصحاب عدم وجوب الأفعال الخاصه بعناوينها

ص: ٣٩٢

الخاصه التي هي مصاديق لعنوان المقدمه- مثل أن يقال: إنَّ الوضوء- مثلا- قبل وقت وجوب العباده المشروطه به لم يكن واجبا، فيستصحب عدم وجوبه إلى بعد دخول ذلك الوقت- فجيد-، لأنَّ الوضوء بعنوانه الخاص كان قبل الوقت و لم يكن واجبا، و بعد عروض عنوان مقدمه الواجب له يشكُّ في وجوبه، فيستصحب عدمه، و يكون ذلك الاستصحاب في الثمره متّحدا مع الاستصحاب في عنوان المقدمه على تقدير صحه استصحاب عدم وجوب عنوان المقدمه، فيكون الأصل بهذا التقرير في المقام هو عدم الوجوب.

و إذا عرفت هذا

فالأقوال في المسأله على ما استقصاه بعض المحقّقين أربعه:

فالأقوال في المسأله على ما استقصاه بعض المحقّقين (١) أربعه:

القول بوجوب المقدمه مطلقا: و هو منسوب إلى الأكثر، بل قد نقل عن الآمدي (٢) أنه نقل الإجماع عليه.

و القول بعدمه مطلقا: و هو الذي نسبه الآمدي (٣)- على ما حكى عنه المحقّق الخوانساري- إلى بعض الأصوليين، و حكى (٤) عن ظاهر المنهاج (٥) وجود

١- المحقّق القمّي [ره] في قوانينه: ١- ١٠٣- ١٠٤، و صاحب الفصول [ره] في كتابه: ٨٢.

٢- و حكى عن المحقّق الخوانساري المناقشه في ذلك النقل عن الآمدي: بأنَّ الموجود من عبارته إحصاءه [الإحكام في أصول الأحكام: ١- ٩٧]. دعوى اتّفاق أصحابه و المعتزله عليه، و نسب الخلاف إلى بعض الأصوليين. لمحزّره عفا الله عنه.

٣- الإحكام في أصول الأحكام: ١- ٩٧.

٤- حكاة القمّي [ره] في القوانين: ١- ١٠٣ عن البيضاوي في المنهاج.

٥- المنهاج للقاضي البيضاوي المطبوع ضمن الإبهاج للسبكي: ١- ١١٠.

ص: ٣٩٣

القائل به، و عن عبارته المختصر (١) على إجمال (٢) فيها.

و التفصيل بين السبب و غيره بالقول بوجوب الأوّل دون الثاني، و نسب هذا إلى الواقفيه (٣)، و اختاره صاحب المعالم (٤)، و نسبه العلامة (٥)- قدّس سرّه- إلى السيّد (٦)- قدّس سرّه- و إن كان فيه ما لا يخفى كما تفتّن له صاحب المعالم (٧)- قدّس سرّه-.

و التفصيل بين الشرط الشرعي و غيره: بالقول بوجوب الأوّل دون غيره (٨).

و الذي احتج به على مذهب المشهور أو يمكن أن يحتج به عليه وجوه، و هي بين جيده، و رديئه، و ما بينهما.

فالجيد منها وجهان:

أولهما: ما احتج به شيخنا الأستاذ- قدس سره- و ارتضاه سيدنا الأستاذ- دام ظلّه- من أنّ المسأله- كما عرفت- عقليه، فالمرجع فيها إلى الوجدان و القاضي فيها هو، و لا شبهه أنّ من له وجدان سليم و طبع مستقيم إذا

١- مختصر المنتهى لابن الحاجب المطبوع ضمن شرحه للعضدي: ٩٠.

٢- يحتمل أن الكلمه في الأصل: [احتمال]، و الأقرب ما أثبتناه.

٣- ناسب هذا القول إلى الواقفيه هو العلامه [ره] في نهايه الوصول- مخطوط-: ٦٤.

٤- معالم الدين: ٥٨.

٥- نهايه الوصول- مخطوط-: ٦٤ عند قوله: [و هو مذهب السيد المرتضى]. و ٦٥ عند قوله: [فروع: الأول: فرق السيد المرتضى بين السبب و غيره].

٦- الذريعه إلى أصول الشريعه: ١- ٨٣.

٧- معالم الدين: ٥٧.

٨- نسبه السبكي في الإبهاج: ١- ١١٠ إلى إمام الحرمين و قال: إنّه مختار ابن الحاجب، كما نسبه إلى الأخير العضدي في شرح المختصر: ٩١، كما أنّه مختار العضدي: ٩١.

ص: ٣٩٤

راجع وجدانه يجد منه أنّه يقضى على وجه اليقين بالملازمه بين طلب شىء و بين طلب ما يتوقف حصوله عليه بالمعنى الذي أشرنا إليه في تحرير محلّ النزاع، بمعنى أنه إذا فرض نفسه طالبا لشىء يجد فيها حالتين مقتضيه كل واحده منهما لطلب أمرى مولوى عند الالتفات إليهما.

و بعبارة أخرى: نحن لا- نريد إثبات طلب فعلى بمقدمه الواجب كالطلب المتعلق بنفس الواجب، و إنّما المقصود إثبات حاله إجماليه فى النفس عند طلب شىء لو التفت الطالب إليها و انكشف غطاء إجمالها عنده لكانت تلك الحال فى قالب الطلب التفصيلي بمقدمه ذلك الشىء بالطلب الأمرى المولوى المقابل للإرشادى، بمعنى أنّها مقتضيه لذلك الطلب حينئذ، و يكون هو منبعثا عنها، و نحن نجد من وجدانا بالضروره عند طلب شىء تلك الحال.

و بعبارة ثالثه: إنّنا كما قد نجد من أنفسنا حاله تفصيليه موجه للطلب الفعلى (١) بشىء كذلك قد نجد منها حاله إجماليه من الشوق المؤكّد إلى شىء، بحيث لو كنا ممن يجب إطاعته على أحد عند العقلاء، كما لو كان لنا عبد، و أطلع ذلك العبد على تلك الحال فى أنفسنا مع فرض غفلتنا عنها أيضا لما كان له ترك ذلك الشىء المشتاق إليه، بمعنى أنّ العقلاء لا يعذرونه فى تركه، بل يلزمونّه بالإتيان (٢) به، و يصحّحون المؤاخذه و العقاب على مخالفته لو كان ذلك الشىء مشتاقا إليه نفسا، و وجود تلك الحال فى المطلوبات النفسيه مما لا مجال لأحد لإنكارها لوجودها فى نفس كلّ أحد كثيرا مع الغفله عنها، بحيث لو التفت

إليها لأمر بمقتضاها فعلا، و أما بالنسبة إلى المطلوبات الغيرية فنجدها من أنفسنا بالضرورة عند طلبنا لشيء نفسا.

١- الكلمه فى الأصل كأنها: [العقلى]، و قد أثبتناها [الفعلى] بحسب مقتضى السياق.

٢- فى الأصل: على الإتيان ..

ص: ٣٩٥

و الحاصل: أنّ من خلا ذهنه عن الاعوجاج و الانحراف لو أنصف حقّ الإنصاف، و جانب سبيل الاعتساف، يجد بالضرورة من نفسه عند طلبه لشيء (١) حاله طلب إجماليه بالنسبه إلى مقدّمه ذلك الشىء ء مركزه فى نفسه قبل الالتفات إليها منبعته عن الطلب لذلك الشىء ء موجه للطلب الفعلى (٢) المولوى للمقدّمه لغيره، و ما نعنى بوجود المقدّمه و الطلب المتعلّق بها إلاّ هذا المقدار (٣).

و ثانيهما: ما أفاده سيّدنا الأستاذ- دام ظلّه-: أنّه لا شبهه فى صحّح الطلب الغير الإرشادى للمقدّمه (٤) عند طلب ذبيها، بل فى وقوعه بالنسبه إلى بعض المقدّمات الشرعيه كالأمر بالوضوء عند دخول وقت الصلاه بمعنى أنّ من طلب شيئا يصحّ له طلب ما يتوقّف عليه أيضا بالطلب المولوى، و لا يقبح منه ذلك عند العقلاء، و إذا صحّ ذلك فى بعض الموارد يلزم منه صحته مطلقا

١- فى الأصل: بشىء ..

٢- هذه الكلمه فى نسخه الأصل- فى هذا المورد و فى نظائره مما يأتى- ظاهره أو محتمله فى [العقلى]، و قد أثبتناها فى المتن [الفعلى] بمقتضى السياق، فتأمّل.

٣- قولنا: (إلاّ هذا المقدار). إن قيل: و أى فائده فى إيجاب هذا المقدار؟ قلنا: لا شبهه أنّ تلك الحاله الإجماليه الموجه للطلب الفعلى عند الالتفات يترتب عليها ما يترتب على الطلب الفعلى كما أشرنا إليه، إذ العقلاء لا يفرّقون فى باب الإطاعه بين اطلاع العبد على طلب مولاه فعلا- و بين اطلاعه على منشأ الطلب الموجود فى نفسه مع غفلته عنه، بل يجعلون كلا من الطلب و تلك الحاله المنشئه له على حدّ سواء، فيلزمون العبد بالإتيان إرشادا بمجرد اطلاعه على أيّهما كان. هذا، مضافا إلى أنّ الغرض الأصلى من البحث إنّما هو تحقيق الحال فى مقدّمات الواجبات الشرعيه، و لا- ريب أنّ وجود تلك الحاله فيها ملازم للطلب الفعلى، لاستحاله تطرّق احتمال الغفله إلى الشارع. لمحزّره [عفا الله عنه].

٤- فى الأصل: بالمقدّمه ..

ص: ٣٩٦

لوجود العله المصحّحه له فى مورد خاصّ فى جميع الموارد بعينها، و هى كون الشىء ء مقدّمه للمطلوب النفسى الذى لا يحصل إلاّ بذلك الشىء ء، أما كون العله المصحّحه له فى بعض الموارد هذه فواضح، و أمّا وجودها فى جميع الموارد على حدّ سواء فلمساواه كلّ مقدّمه مع أختها فى جهه المقدّميه، و هى مدخليتها فى وجود ذبيها بحيث لولاها لما حصل ذلك، و إذا صحّ ذلك فى جميع الموارد لتلك الحكمه يلزم (١) منه وقوعه فى جميعها ممّن التفت إلى تلك الحكمه، لأنّ كلّ حكمه مصحّحه لحكم تكون عله لوقوع ذلك الحكم مع عدم المانع من الوقوع كما هو المفروض فى المقام بالضرورة، لأنّ المقتضى لشيء ء مع عدم

المانع منه علّه تامّه لوجوده، و لا يعقل تحقّق العلّه بدون المعلول، فيلزم من صحه ذلك وجوبه لذلك.

نعم لا يجب بيان ذلك الطلب باللسان، بل يصحّ التعويل في إفهامه على العقل أيضا.

هذا، و إن شئت قرّر الوجه هكذا، لا ريب في ثبوت الطلب على الوجه المذكور بالنسبه إلى بعض المقدمات، و وقوعه فيما ثبت وقوعه فيه ملازم لصحّته بالضروره، لاستحاله صدور القبيح من الشارع، فإذا ثبت صحّته في ذلك المورد يلزم صحّته مطلقا، فيلزم وقوعه كذلك ممن التفت إلى الحكمه المصحّحه لما تقرّر في التقرير الأوّل.

و كيف كان، فلا نظنّ بأحد إنكار صحّته في الجملة- بل وقوعه كذلك- و صحّته كذلك ملازمه (٢) لوجوبه لما مرّ بالنسبه إلى الملتفت، فهذا دليل على ثبوت الطلب الغيرى الفعلى التشريعى لمقدمات (٣) الواجبات الشرعيه، لكون الأمر

١- في الأصل: فيلزم ..

٢- في الأصل: ملازم ..

٣- في الأصل: بمقدمات ..

ص: ٣٩٧

بذيتها من لا يتطرّق إلى حضرته احتمال الغفله، فيحصل به ما هو الغرض الأصلي من محلّ البحث.

و الحاصل: أنا نستكشف من ثبوت الطلب على الوجه المذكور بالنسبه إلى بعض المقدمات الشرعيه ثبوته مطلقا، و هو المطلوب المهمّ. هذا.

و أمّا المتوسّط من الوجوه: فهو الإجماع الذى ادّعاه بعض (١).

و قد أورد عليه: بعدم حجّيه الإجماع فى المسأله الأصوليه (٢).

و يدفعه: عدم الفرق فى الاعتماد عليه- على تقدير ثبوته- بينها و بين المسأله الفرعيه كما حقّق (٣) فى محلّه.

و لو قيل فى ردّ الاستدلال بالإجماع: إنّ المسأله عقليه، فلا- ينبغى الركون إليه فيها- حيث إنّ اعتباره إنّما هو لأجل كشفه عن رأى الرئيس و عن رضاه، و لا ريب أنه دخل لرضاه (٤) فى المسأله العقليه، و أمّا رأيه فيها و إن كان على تقدير ثبوته كاشفا عن حجّيه ما رآه لعصمه عقله، إلّا- أنّ اتفاق العلماء بمجرّده لا- يكشف عن رأيه فيها- لكان أحسن، إلّا أنّه يتوجّه عليه أيضا: أنّ المقصود الأصلي فى المقام إنّما هو إثبات وجوب مقدمات الواجبات الشرعيه، و المطلوب المهمّ هو هذا، و هذا المطلوب شرعى لا غير، و طريق ثبوته قد يكون هو الشرع، و قد يكون هو العقل، و هذا المستدلّ لعلّه أراد إثباته بالأوّل، و يكون معقد الإجماع الذى ادّعاه هو وجوب مقدّمه الواجب شرعا الذى هو المطلوب، و لا ريب أنّ

٢- أورد عليه المحقق القمي [ره] في قوانينه: ١- ١٠٤: بعدم ثبوت حجّيه الإجماع في المسائل الأصوليه.

٣- يحتمل في نسخه الأصل: كما حقّقنا ..

٤- كذا في الأصل، و يعنى: و لا ريب أنّ الرئيس لرضاه دخل ..

ص: ٣٩٨

اتّفاق العلماء على هذا المطلب يكشف عن رأى المعصوم و عن عدم رضاه بترك مقدّمه الواجب كسائر اتّفاقاتهم على سائر الأحكام الشرعيه، و إنّما يرد ما ذكر على تقدير [كون] معقد الإجماع المذكور هو ثبوت الملازمه عقلا بين طلب شىء و بين طلب ما يتوقّف عليه.

هذا، لكن الإنصاف عدم سلامه الاستدلال عن المناقشه على هذا التقدير أيضا، لأنّه لمّا كان الطريق إلى ثبوت المطلوب المذكور لا ينحصر فى الشرعى - بل للعقل مدخل فيه أيضا- فذلك يوهن استناد المجمعين على وجوب المقدّمه شرعا إلى ما وصل إليهم من صاحب الشرع لاحتمال أن يكون اتّفاقهم ذلك لاجتهادهم بسبب الدليل العقلى، بل لعلّه أظهر الاحتمالين.

قال دام ظلّه: و الظاهر أنّ مراد المستدلّ بالإجماع المذكور هو اتّفاق العقلاء كافه، لا الإجماع المصطلح، فهو - على تقدير ثبوته كما هو الحقّ - كاشف عن حجّيه المدعى، و هذا هو المعبر [عنه] - فى لسان بعض من وافقنا فى المدعى - بالضروره (١)، ضروره أنه لم يرد منها ضروره الدين، لما يرى من الاختلاف فى المقام، بل غرضه ضروره العقل و الوجدان، فافهم.

و أما الوجوه الرديئه:

فمنها: ما عن أبى الحسين البصرى (٢) من أنّه (لو لم تجب مقدّمه الواجب لجاز تركها، و حينئذ فإمّا أن يبقى وجوب ذبيها، أو لا، فإن بقى يلزم التكليف بما لا يطاق، و إلّا يلزم (٣) خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا). انتهى.

١- المدعى هو المحقق الدوانى [ره] على ما جاء فى هدايه المسترشدين: ١٩٨.

٢- المعتمد فى أصول الفقه: ١- ٩٥- باب: فى الأمر بالشىء هل يدلّ على وجوب ما لا يتمّ الشىء إلّا به، أم لا؟

٣- فى الأصل: فيلزم ..

ص: ٣٩٩

و مراده بقوله: (حينئذ) ليس و حين جواز الترك، إذ هو بمجرّده لا يستلزم شيئا من المحذورين بالضروره، و لا- حين الترك مطلقا، فإنّه و إن كان يلزم منه ما ذكر إلّا- أنّه مشترك الورود بين القولين، إذ على القول بوجوب المقدّمه أيضا إذا ترك المكلف المقدّمه و قوتها على نفسه بحيث لم يتمكّن منها بعده، فحينئذ إمّا أن يبقى التكليف بذبيها، أو يرتفع، فعلى الأوّل يلزم التكليف بما لا يطاق و على الثانى خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا، بل يعنى به أنّه حين جاز ترك المقدّمه فتركها حال الجواز و لأجله، و ليس ذلك مشترك الورود بين القولين (١).

و مراده بقوله: (لجاز تركها) أنه لجاز تركها كلياً، و هي بأن لا يوجد شيئاً من أفراد ما هو مقدّمه للواجب، فإنّ حقيقه ترك المقدمه هو هذا، لا- تركها في زمان مع التمكّن منها في آخر و إتيانها فيه، و وجه خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا أنّ مفروض البحث إنّما هو في المقدمه الوجوديه الغير المتوقّف عليها وجوب ذبيها.

و بعبارة أخرى: الكلام في مقدّمه يكون الواجب بالنسبه إليها مطلقاً، فإذا فرض انتفاء وجوبه بانتفاء مقدّمه فرض إطلاقه بالنسبه إليها يلزم خروجه عن كونه مطلقاً بالنسبه إليها و صيرورته مشروطاً بوجودها، إذ لو لا الاشتراط لما انتفى الواجب عنه بانتفائها. هذا.

و قد أجب عن الاستدلال بذلك بوجوه:

الأول: أنّا نلتزم بالشقّ الأوّل، و هو بقاء التكليف بالواجب حين تفويت

١- و بعبارة أخرى: لا- ريب في أنّ نفس ترك المقدمه أمر ممكن بالحسّ، فهو لا يمكن أن يكون منشأ لاستلزام ذلك التالي المحال، و في أنّ نفس الجواز أيضاً لا يستلزم ذلك التالي، إذ بمجرد لا يلزم امتناع ذى المقدمه، بل الذي يستلزمه هو الترك حال الجواز، و على وجه الجواز، فإنّه إذا كان ذلك مستلزماً للمحال المذكور، فيقول المستدلّ: إنّ لم ينشأ من نفس الترك، بل نشأ من الجواز، فهو محال. لمحرّره عفا الله عنه.

ص: ٤٠٠

مقدمته، فإنّ امتناعه إنّما صار باختياره، و هو لا ينافي الاختيار.

و فيه: أنّ هذه القضية- و هي أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار- و إن كانت مسلّمه، لكنّها لا دخل لها بالمقام و بمدعى المجيب أصلاً.

توضيحه: أنّ المتكلمين اختلفوا(١) في أنّ أفعال العباد هل هي باختيارهم، أو هم مضطرون إليها فعلاً و تركاً؟.

ذهب الأشاعره إلى الثاني محتجّين بأنّ الفعل ما لم يجب لم يوجد، و ما لم يمتنع لم يعدم و لا يترك، فإذا صار الفعل واجبا أو ممتنعاً فليس شيء من إيجاد أو تركه باختيار العباد.

و احتجّوا على وجوب الفعل إذا وجد: بأنّ الشيء لا- يمكن وجوده إلاّ- بوجود علته التامه، و معها لا- يمكن تركه، بل يجب وقوعه.

و على امتناعه عند تركه: بأنّ الشيء لا يترك و لا يعدم(٢) إلاّ مع انسداد جميع أبواب علته الوجود عليه، و معه يمتنع وجوده.

و ذهبت العدليه من الإماميه و المعتزله إلى الأوّل، و أجابوا عن دليل الأشاعره: بأنّ ذلك الوجوب و ذاك الامتناع إنّما هما باختيار العبد، فإنّهما قد تسببا من المبادئ الاختياريه له، و هو- أي الوجوب أو الامتناع بالاختيار- لا ينافي الاختيار، بل يؤكّده.

و الحاصل: أنّ الفعل بالذات اختياري للعباد، و عروض الوجوب أو الامتناع باختياره لا يصيرُه [واجبا أو] ممتنعا بالذات، بل معه أيضا ممكن بالذات

١- في مسألة الجبر و الاختيار. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- مضى التنبيه منا في أوائل هذا الكتاب تسامح علمائنا [رض] في هذا البناء مع عدم صحّته في مثل هذه الموارد، فراجع.

ص: ٤٠١

قد عرض له [الوجوب أو] الامتناع العرضي.

فإذا عرفت هذا فالمجيب عن ذلك المستدلّ هنا: إن أراد بذكر تلك القضية ما هو المراد بها هناك- و هو كون الفعل بعد تفويت مقدّمته أيضا مقدورا بالذات- فهي لا تجديه في شيء لتسليم المستدلّ بهذا الطلب، فإنّه لم يرتّب التالي على الامتناع الذاتي، و لا يدّعي ذلك أصلا بل على العرضي الحاصل باختيار المكلف.

و إن أراد بها أنّ القدره على الواجب مع تفويت المقدّمه باقيه على حالها و موجوده فعلا- فيكون المراد بالقضيه أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي بقاء القدره حال الامتناع، فيصحّ بقاء التكليف- فالضروره و الحسّ يناديان بفساده، فإنّا نشاهد أنّه لا يقدر عليه حينئذ.

هذا، مضافا إلى كونه تناقضا في نفسه، و إلى أنّه لم يرد بها ما هو المقصود منها في محلّه.

و إن أراد أنّ كون الفعل مقدورا بالذات يصحّ بقاء الطلب له (١) حال امتناعه بالعرض و باختيار المكلف، فضروره العقل تنكره لامتناع طلب الغير المقدور و لو لعارض.

و الثاني (٢): ما ذكره صاحب المعالم (٣)- قدّس سرّه- من أنّه بعد اختيار بقاء الوجوب أنّ المقدور كيف يكون ممتنعا؟! و الكلام إنّما هو في المقدور، و تأثير الإيجاب في القدره غير معقول.

و الظاهر أنّه فهم من قول المستدلّ: (و حينئذ) حين جواز الترك، لا نفس

١- في الأصل: بقاء الطلب به ..

٢- الوجه الثاني من وجوه الأجوبه. [على ما في هامش المخطوطه].

٣- المعالم: ٦١. و عبارته المتن هي عبارته المعالم بأدنى تغيير.

ص: ٤٠٢

الترك، فلذا استوحش بأنّ المقدور كيف يكون ممتنعا؟! و قوله: (و تأثير الإيجاب في القدره) لعلّه أيضا قرينه عليه، لكن قد عرفت أنّ مراده ليس ما فهمه- قدّس سرّه-

و الثالث: ما ذكره السلطان- قدّس سرّه- في حاشيته على المعالم(١)- بعد ما أورد على نفسه: بأنّ الامتناع من أئى(٢) جهات كان(٣) يوجب قبح الطلب من الحكيم- من أنّ (أوامر الشارع للمكلفين ليس على قياس أوامر الملوك و الحكام الذين غرضهم حصول نفس الفعل و دخوله في الوجود لمصلحه لهم في وجوده، حتى إذا فات و امتنع حصوله كان طلبه سفها و عبثا، بل أوامر الشارع من قبيل أوامر الطبيب للمريض: أنّ اللاتق بحاله كذا، (و إن فعل كذا كان أثره كذا)(٤)، و ان فعل بخلافه كان أثره بخلافه و هذا المعنى باق في جميع المراتب لا ينافيه عروض الامتناع بالاختيار للفعل، إذ بعد ذلك أيضا يصحّ(٥) أنّه فات عنه ما

١- و السلطان [قدّه] أيضا فهم من قول المستدلّ: في حين الترك كما لا يخفى. [منه عفا الله عنه].

٢- العبارة هنا منقوله عن حاشيه السلطان [قدّه] بتصرّف و نصّ عبارته- كما في حاشيته [قدّه] المطبوعه في هامش المعالم: ٦١- هي: [لا يقال: بعد تحقّق الامتناع عليه بأئى جهه كان يقبح من الحكيم طلب حصول العلم و إيجاد منه. لأننا نقول: أوامر الشارع]

..

٣- كذا في الأصل و حاشيه السلطان [قدّه] المطبوعه في هامش المعالم، أمّا في حاشيته [قدّه] المطبوعه مستقلة في ذيل [شرح معالم الدين] للمولى محمد صالح المازندراني [ره]: ٢٨٢ فالموجود: [كانت] ..

٤- كذا في الأصل، أمّا في حاشيه السلطان [قدّه] على المعالم فبدون عطف بواو، و لا توجد هذه الجملة في حاشيه السلطان [قدّه] المطبوعه في ذيل شرح المازندراني [ره] للمعالم.

٥- كذا في نسختي حاشيه السلطان [قدّه]، أمّا في الأصل فهكذا: [.. يصحّ أيضا أن يقال] ..

ص: ٤٠٣

هو اللاتق بحاله، و يترتب على ذلك الفوت (فوت)(١) الأثر الّذى كان أثره، و ليس معنى كونه مكلفا (حينئذ)(٢) إلاّ هذا، و لا يتعلّق للشارع غرض بحصول(٣) ذلك الفعل و وجوده، حتى قيل(٤): إنّّه لا يتصوّر حينئذ، و تحقيق المقام يقتضى بسطا (في الكلام)(٥) عسى أن تأتي به في رساله منفرده(٦)، و الله الموقّق(٧).

انتهى كلامه رفع مقامه.

و فيه: أنّ أوامر الشارع و إن لم تكن لوجود مصلحه فيما أمر به عائده إليه، كما في أوامر السلطان و الحكام، بل لمصلحه عائده إلى العباد، لكن عدم تعلّق غرضه بصدور المأمور به مطلقا ممنوع.

نعم المسلّم منه أنّه لم يتعلّق غرضه به على نحو الإراده التكوينيّه التي لازمها وجوب الأفعال المأمور بها إذا تحققت من الله- سبحانه و تعالى-، فيلزم منها خروجها عن اختيار المكلفين و هي مرتبه من الإراده متعلّقه بصدور الفعل من العبد بحيث لو فرض كون جوارح العبد للمريد لما انفكّت عن صدوره كما في إرادته الشخص لفعل نفسه، حيث إنّها تقهر جوارحه على إيقاع ذلك الفعل، و تلك المرتبه ثابتة في أوامر السلاطين و الحكام، حيث إنهم لو فرض سلطانهم على جوارح المأمورين لما انفكّت صدور ما أمروا به عن إرادته، إلاّ أنّ عدم استلزامها

١- هذه الزيادة من حاشيه السلطان [قدّه] المطبوعه في هامش المعالم.

- ٢- أثبتنا هذه الزيادة من نسختي حاشية السلطان [قده].
- ٣- في نسختي الحاشية: [لحصول]، لكن الصحيح ما أثبتناه من الأصل.
- ٤- كذا في نسختي الحاشية، أما في الأصل فالموجود: [يقال] ..
- ٥- في الأصل: [بسطا لما في كلامه]، و ما أثبتناه موافق للنسختين.
- ٦- في حاشية السلطان [قده] المطبوعه في ذيل شرح المازندراني [ره] للمعالم: مفرده ..
- ٧- معالم الدين هامش صفحه: ٦١، و شرح معالم الدين: ٢٨٢.

ص: ٤٠٤

لذلك لعدم سلطانهم على جوارح المأمورين، و أمّا تعلّق غرضه به على نحو الإرادة التشريعيه- و هي- مرتبه من الإراده أدون من التكوينيّه متعلّقه بالفعل من غير إلغاء(١) اختيار العبد و قدرته، بل تعلقت بصدوره منه عن اختياره- فلا مجال لإنكاره.

فيفارق أمر الشارع أمر(٢) السلطان و الحكّام من وجهين:

الأوّل: أنّ الداعي له في أمرهم هي المصالح العائده إلى الأمر بخلاف الداعي إليه في أمره تعالى.

و الثاني: أنّ الإراده المقرونه بالأمر بالنسبه إليهم تكوينيه، و بالنسبه إليه تشريعيه، و تشتركان في كون كلّ واحد منهما طلبا مولويا، لا- إرشاديا، و لا- إخبارا عن المصالح، فيبطل قياسه لأمر الشارع على أوامر الطبيب للمريض، لما عرفت من أنه ليس إرشاديا، سيما(٣) مع جعله أمر الطبيب من مقوله الأخبار عن الخاصيّة من المصالح و المفساد، كما ينادى به تفسيره له: بأنّ اللاتق بحاله كذا، و أنّه إن فعل كذا فأثره كذا.

فبالجملة: فبعد الإغماض عن فساد تفسيره لأمر الطبيب بما ذكر، نظرا إلى أنّه من مقوله الطلب- و إن كان إرشادا- لا الإخبار، نقول:

إنّ كون أوامر الشارع من مقوله الإخبار عن خاصيّات الأفعال يدفعه:

أوّلا- ظواهر أدلّه التكاليف، حيث إنّها ظاهره في الطلب، فإنّ الإخبار منها مناف لظواهرها من غير قرينه عليه.

و ثانيا- الأدلّه على ثبوت العقاب على مخالفه الأوامر الشرعيه، إذ

١- الظاهر في الأصل: إلقاء ..

٢- في الأصل: لأمر ..

٣- كذا في الأصل، و الصحيح: و لا سيّما، كما يصحّ بدون الواو، و أمّا [لا] فلا يجوز حذفها.

ص: ٤٠٥

لا معنى للعقاب على ارتكاب خلاف ما يصلح الفاعل إذا لم يكن هناك عصيان لله تعالى.

اللهم إلا- أن يتأول في تلك الأدلة بحملها على تجسم الأعمال، كما ورد به أخبار أيضا، بمعنى أن الأعمال السيئة تتجسم في الآخرة بصورة النار، فتأخذ عاملها، والحسنه تتجسم بصورة الخلد و الحور و الرضوان، فينعم بها عاملها، فيكون الثواب و العقاب بهذين المعنيين من الخواص الذاتية للأفعال المترتبة عليها قهرا، و أوامر الشارع إخبار عن تلك الخاصيات.

لكن يدفعه- مضافا إلى منافاه ذلك لطواهر تلك بل لنصها- أن مذهب التجسم كاد أن يكون خلاف الضروره من المذهب لقله القائل به منا.

مضافا إلى عدم تماميه أدلته بحيث يحصل بها الاعتقاد بذلك، حتى تكون تلك قرائن صارفه لتلك الأدله.

و ثالثا- أن أمر الشارع إذا كان معناه مجرد الإخبار عن خاصيه ما تعلق به يصح (1) تعلقه بالمتنعات بالذات- أيضا- لعين ما ذكره المحقق المذكور من صدق أنه فات عنه ما هو اللاتق بحاله، مع أنه لم يقل أحد بتعلق أمره بالمتنعات بالذات، فتأمل.

الرابع (2): ما أفاد- دام ظله- من أن المستدل إن أراد ببقاء الوجوب بقاء الطلب- و هو الأمر- فنحن نلتزم بارتفاعه، بل لا يعقل بقاءه و لو حال التمكّن من ذى المقدمه، لأنه من الأمور الغير القارّه- بمجرد وجوده يندم- لكن لا- يلزم من ارتفاعه خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا و إلا يجرى في جميع الواجبات المطلقه، إذ قبل ورود الأمر بها لا وجوب لها أصلا، و بعد وروده

١- فى الأصل: فيصح ..

٢- أى الرابع من الأجوبه على الأول من الوجوه الرديه.

يرتفع و يندم، و كذا إن أراد به بقاء الحاله الطليه القائمه بنفس الطالب التى إذا جاءت فى قالب اللفظ يسمّى طلبا و تحريكا و بعثا، لامتناع تعلقها و حصولها بالنسبه إلى الممتنع و لو بالعرض، و لا يلزم من ارتفاعها أيضا خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا لثبوت استحقاق العقاب على مخالفته، فإن تفويت مقدمته بعد تنجز التكليف به مخالفه حكميه له، و يستحق العقاب على هذه المخالفه، فثبوت استحقاق العقاب محقق لوجوبه المطلق و مثبت له، فلا يلزم خروجه عنه و إلا يجرى ذلك فى جميع الواجبات التى خالفها المكلف عصيانا، إذ بعد المخالفه لا شبهه فى ارتفاع تلك الحاله فلو لم يكن ثبوت استحقاق العقاب كافيا لزم خروجها عن كونها واجبات مطلقه و الخروج عنه إنما هو إذا لم يكن هناك استحقاق عقاب أصلا، و أمّا معه فلا، بل ذلك يحق إطلاق وجوبه بالنسبه إلى تلك المقدمه الفائته، و يؤكده.

و الحاصل: أنه يكفى فى عدم خروجه عن كونه واجبا مطلقا بقاء أثر الوجوب المطلق، و هو ثبوت استحقاق العقاب على ترك ذى المقدمه المسبب من تركها.

الخامس: ما ذكره بعض من النقص بلزوم المحذور المذكور على تقدير وجوب المقدمه و تركها المكلف عصيانا، فإنه حينئذ يصير ذو المقدمه ممتنعا، فحينئذ إما أن يبقى التكليف ... إلى آخر ما ذكره المستدل. فما هو الجواب عن ذلك فهو الجواب عن المستدل على تقدير الجواز.

و قد يجاب عن ذلك: بإبداء الفرق بين التقديرين بأن امتناع ذي المقدمه على تقدير جواز تركها إنما هو بسوء اختيار الأمر المكلف - بالكسر - فإنه إذا جوّز تركها فتركها المكلف لم يصدر (١) منه في هذا الترك معصيه، بل إنما

١- في الأصل: فلم يصدر ..

ص: ٤٠٧

فعل فعلا جائزا مرخصا فيه من المولى، فامتناعه مسبب من تجويزه تركها، و حينئذ لا يصح العقاب على ترك ذي المقدمه.

هذا بخلاف تقدير وجوبها، فإن الامتناع المذكور حينئذ إنما هو بسوء اختيار المكلف - بالفتح - فيجوز بقاء التكليف بمعنى ثبوت استحقاق العقاب.

و بعبارة أخرى: إن المفروض أن ترك المقدمه علّه تامه لترك ذيهها، فإن معنى المقدميه هو هذا، أعنى كون تركها علّه لترك ذيهها، فتجويز الشارع لتركها مستلزم لجواز ترك نفس الواجب، إذ لا يعقل تجويز ارتكاب علّه شىء و النهى (١) عن معلوله الذى لا ينفك عنه عقلا، بل هذا التجويز عبارته أخرى عن تجويز ترك الواجب، فلا يعقل هنا استحقاق العبد للعقاب على ترك الواجب.

هذا بخلاف تقدير إيجابه للمقدمه و نهيته عن تركها لبقاء وجوب ذي المقدمه حينئذ بحاله، فيصح العقاب على تركه المسبب من سوء اختيار العبد.

هذا، لكن الإنصاف عدم استقامه هذا الجواب، لما ذكره بعض الأفاضل المحققين (٢) مما حاصله بتوضيح منا:

أن كون إيجاب المقدمه مصححا للعقاب على ترك ذيهها، و كذا كون عدم وجوبها موجبا لقبحه كلاهما ممنوع، بل المصحح له إنما هو ترك الواجب مطلقا (٣) مع التمكن من الإتيان به بعد تعلق التكليف به، و هذا المناط متحقق فى المقام على التقديرين، إذ لا ريب أن عدم إيجاب المقدمه ليس معناه المنع من إيجادها، و ليس مستلزما له أيضا، بل مراد القائل بعدم وجوبها أنه ليس فى المقدمه

١- كذا فى الأصل، و الأصح: مع النهى ..

٢- و هو المحقق صاحب الفصول [ره] فى كتابه: ٨٥.

٣- قولنا: (مطلقا) إشاره إلى أن تركه الحكمى أيضا - الحاصل بترك المقدمه - سبب لاستحقاق العقاب. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٤٠٨

جبهه موجه لها.

و بعبارة أخرى: إنَّ مراده أنَّ المقدمه معناها ما يتوقّف عليه حصول الواجب، و لا يلزم من وجوب الواجب وجوب هذا العنوان، فإنّ لا شبهه أنّ عدم وجوب عنوان ما يتوقّف عليه الواجب ليس معناه الإذن في ترك ذلك العنوان من حيث أدائه إلى ترك الواجب، و لا مستلزما له.

أمّا على القول بجواز خلوّ الواقعه عن الحكم فواضح، إذ عليه ليس له حكم آخر غير الوجوب- أيضا- أصلا حتى الإباحه، بل الثابت للشىء العلى صار مقدمه للواجب إنّما هي الإباحه بالنظر إلى ذاتها لا بالنسبه إلى هذا العنوان العارض عليه، بل هذا العنوان خال عن الحكم مطلقا، فلا يلزم من نفي الوجوب إثبات الإباحه أصلا.

و أما على القول بعدم جواز خلوّ الواقعه عن الحكم فلائذ اللانزم- حينئذ- من نفي الوجوب عن عنوان المقدمه إنّما هو ثبوت الإذن في ترك نفس ذلك العنوان من حيث هو- مع قطع النظر عن كون تركه سببا لترك الواجب- بمعنى أنّ غرض الأمر أنّه يجوز ترك ما يتوقّف عليه الواجب في نفسه، بمعنى أنّ غرضه إنّما هو حصول الواجب كيف ما اتّفق، و لم يتعلّق طلبه بمقدمته أصلا، بل أراد نفس الواجب و إيجاده من المكلف المتمكّن منه، سواء أتى به المكلف بتوسيط المقدمه أو بدونها لو فرض إمكانه.

و الحاصل: أنّه طلب نفس الواجب مع قطع النظر عن مقدمته- بما هي مقدمه له- حال تمكّن المكلف من امتثاله كما هو المفروض، فاللازم منه جواز ترك المقدمه في نفسها، و أما تركها من حيث كونه سببا لترك الواجب فهو ليس مأخوذا في مفهوم المقدمه، بل المأخوذ فيه هو توقّف وجود الواجب عليها لا غير، فإنّ ترك المقدمه بتلك الحثيه حقيقه عباره أخرى عن ترك نفس الواجب، فإنّه مفهوم منتزع من تركه، لكونه مأخوذا من حثيه تركه، فتجويزه حقيقه تجويز

ص: ٤٠٩

لترك الواجب (١).

و الحاصل: أنّ تجويز ترك الواجب له عبارتان: إحداهما أن نقول صريحا:

يجوز لك ترك الواجب، و أخراهما: أن نقول: يجوز تلك ترك ما يؤدّى تركه إلى تركه من حيث كونه مؤدّيا إليه، فإذا لم يكن معنى عدم إيجاب المقدمه الإذن في تركها من حيث أداء تركه إلى ترك الواجب و لا مستلزما له، بل غايه ما يلزم منه على القول المذكور ثبوت الإذن في تركها في نفسها مع قطع النظر عن هذه الحثيه، فلم يكن الامتناع باختيار الأمر، بل باختيار المأمور، إذ الأمر قد أراد منه الواجب حال تمكّنه من الإتيان به، مع عدم منعه عن مقدمته، فهو متمكّن من امتثاله فتركه المقدمه حينئذ إقدام على مخالفه التكليف بالواجب لكونه علّه لتركه و معصيه حكميه له، فيستحقّ العقاب حينئذ كصوره وجوب المقدمه.

و بالجملة: الامتناع فى الصورتين مستند إلى سوء اختيار المكلف.

و من هنا ظهر ما فى كلام بعض المحققين من المتأخرين (٢)، حيث إنّه زعم:

أنّ عدم جواز ترك المقدّمه- من حيث أدائه إلى ترك ذبيها- هو معنى وجوبها الغيرى.

و توضيح ضعفه: أنك قد عرفت أنّ تجويزه على هذا الوجه عبارته أخرى عن تجويز ترك نفس الواجب، فيكون معنى المنع عنه هو وجوب نفس الواجب لا وجوب مقدمته، فالالتزام بعدم جواز ترك المقدّمه من حيث كونه مؤدياً إلى ترك

١- فإنّ الحكم إذا ثبت لشيء بحيثه مأخوذه من شيء آخر، يكون موضوعه حقيقه هو ذلك الشيء الآخر. و إن شئت قلت: إذا ثبت حكم لشيء متقيداً بحيثه فالموضوع تلك الحيثه، فإذا فرض كونها منتزعه من شيء آخر فالموضوع حقيقه هو ذلك الشيء الآخر. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- و هو الشيخ محمّد تقى - قده - على ما فى هامش المخطوطه، و ذلك فى هدايه المسترشدين: ٢٠٥ ٢٠٦.

ص: ٤١٠

الواجب ليس عين وجوبها الغيرى و لا مستلزماً له.

و كيف كان فغايه ما قيل أو يقال - على تقدير عدم وجوب المقدّمه -:

أنه إذا جاز تركها فلا يعقل استحقاق العقاب على تركها، فإذا تركها المكلف لم تعقل (١) معصيه فى هذا الترك، و ليس هذا الترك أيضاً معصيه لنفس ذى المقدّمه، فإنّها إنّما تتحقّق بتركه فى تمام وقته المضروب له شرعاً، فهى إنّما تتحقّق بمخالفه التكليف به فى آخر وقته الّذى [هو] بمقدار فعله، فهو حين تركه لها لم يصدر منه معصيه لا بالنسبه إلى المقدّمه من حيث هى لعدم وجوبه نفساً بالفرض، و لا- بالنسبه إلى ذبيها لتوقّف تحقّقها على مجىء آخر الوقت مع بقاء الأمر فيه، و إذا تركها فصار الواجب ممتنعاً فى حقّه فى آخر الوقت فلا- يعقل توجّه الأمر و الطلب إليه و لا- بقاؤه فى ذلك الزمان، فلم يتحقّق منه معصيه بالنسبه إلى نفس الواجب لعدم الأمر به حينئذ.

فبالجملة: فعلى تقدير عدم وجوب المقدّمه لا يصدر منه ما يوجب العقاب أصلاً من المعصيه، فلا وجه لاستحقاقه للعقاب، مع أنه خلاف الضروره من الدين، فثبوت استحقاقه كاشف عن وجوب المقدّمه.

و مجمل الجواب عنه:

أولاً- بالنقض بلوازم الواجب لعدم وجوبها بالاعتراف من كلّ أحد، فلا حرج فى تركها، فإذا تركها فلا ريب فى امتناع الواجب، ضروره امتناع أحد المتلازمين بتفويت الآخر، فمقتضى ما ذكره عدم العقاب هنا أيضاً، و هو خلاف الضروره، فما هو الجواب عن ذلك فهو الجواب عمّا ذكره.

و ثانيا- بالحلّ بأنّ الموجب لاستحقاق العقاب ليس منحصرًا في العصيان الحقيقي، حتى يقال: إنه حين ترك المقدمه لم يتحقّق، و بعده لا أمر، بل كما أنّه

١- في الأصل: فلم يعقل ..

ص: ٤١١

موجب له كذلك العصيان الحكمي موجب له، و هو فعل ما يمتنع معه امتثال الواجب في وقته، و نحن نسلم بانتفاء (١) الأوّل، و نقول بثبوت الثاني على التقديرين (٢)، فإنّ امتناع امتثال الواجب بترك المقدمه لازم قهري عقلي غير متوقّف على وجوب المقدمه بالبديهه و بالحسّ، فإذا تحقّق العصيان الحكمي على كلا التقديرين فاستحقاق العقاب على الواجب مطلقا ثابت و ان لم يبق الطلب له (٣) بعد ترك المقدمه - كما مرّ - لكن هذا الأمر باق لا يرتفع، و لا يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه كذلك.

و الحاصل: أنّ استحقاق العقاب إنّما هو للعصيان الحكمي للواجب الموجب لاستحقاق العقاب ببناء العقلاء كافه، و لا دخل لوجوب المقدمه في ذلك أصلا، و ليس الامتناع على تقدير جوازها من الأمر قطعاً، لما عرفت من أنّ جوازها على القول به إنّما هو بالنظر إلى ذاتها، و أمّا جواز تركها من حيث أدائها إلى ترك الواجب فلا، فإنّه عبارة أخرى عن جواز ترك الواجب - كما عرفت - فليس معنى عدم جواز تركها من هذه الحثيه الالتزام بوجوبها الغيري - كما مرّ تخيله من بعض المحقّقين (٤) - بل معناه وجوب نفس الواجب الذي هو ذو المقدمه.

و لعلّ منشأ ذلك التخيل ما رآه من بيان مرادهم من تعريف الواجب - بما يستحقّ تاركه الذمّ و العقاب بعد الإيراد عليهم بعدم شموله للواجب الغيري - بأنّ المقصود (٥) كون الواجب سببا لاستحقاق الذمّ و العقاب و لو لم يكن الذمّ

١- في الأصل: نسلم انتفاء ..

٢- أي على تقديري وجوب المقدمه و جوازها.

٣- في الأصل: الطلب به ..

٤- و هو المحقّق التقويّ [ره] في هدايته، و قد مرّ آنفا.

٥- و قولنا: (بأنّ المقصود). إلقاء تبصره لتفسير قولنا: (بيان مرادهم) .. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٤١٢

و العقاب على نفسه، فيشمل الواجب الغيري، حيث إنّ تركه سبب لاستحقاقهما، فلاجل ذلك لئما رأى ما نقلنا عن بعض الأفاضل - من حكمه بثبوت استحقاق العقاب على الواجب بتفويت مقدّمته المؤدّي إلى امتناعه على القول بجوازها - زعم (١) أنّ مراده: أنّ ترك المقدمه من حيث هو سبب لاستحقاق العقاب فيكون هذا معنى وجوبها الغيري، و لم يلتفت إلى أنّ غرضه أنّ تركها - من حيث كونه عصيانا حكما للواجب - سبب له كما مرّ بيانه بما لا مزيد عليه، فتدبّر.

هذا مضافا إلى النقض عليه بلوازم الواجب الملازمه له (٢) في الوجود، كاستدبار الجدى بالنسبه إلى استقبال القبلة، حيث إنّ

تركه سبب لترك الاستقبال الواجب ولاستحقاق العقاب، مع أنه لا قائل بوجوب اللوازم كما مرّت الإشارة إليه، فلا تغفل.

السادس: ما ذكره بعض أفاضل المتأخرين (٣) من أنّ مؤدّى الدليل المذكور مؤدّى إلى الدور، و لم يبيّن وجهه كمالاً و كأنّه زعم: أنّ مراد المستدلّ أنّه يشترط في صحّحه إيجاب شىء إيجاب مقدّمته أوّلاً ثمّ إيجاب نفس ذلك الشىء، لثلاث- يلزم التكليف بما لا- يطاق، مع أنّ وجوب المقدّمه من توابع وجوب ذبيها يحصل بعد حصوله، فيكون ذلك دوراً لتوقّف وجوب الواجب على وجوب ما يتوقّف وجوبه على وجوبه.

١- في الأصل: فزعم ..

٢- في الأصل: معه ..

٣- و هو صاحب الفصول- قدّه- على ما فى هامش المخطوطه، راجع الفصول: ٨٥ عند قوله: (و أيضاً وجوب المقدّمه من لوازم وجوب الواجب و توابعه المتوقّفه عليه بالضروره، فلا يكون ممّا يتوقّف عليه وجوب الواجب ... و إلّا لكان دوراً) ..

ص: ٤١٣

لكن الإنصاف اندفاعه: بأنّ مراده: أنّه لا بدّ من إيجاب المقدّمه عند إيجاب ذبيها و لو كان وجوبهما متقارنين فى الزمان، لا أنّه لا بدّ من إيجابها أوّلاً- ثمّ إيجاب ذبيها، فمعنى ذلك إنّما هو التلازم بين وجوب الواجب و بين وجوب مقدّمته و عدم انفكاك أحدهما عن الآخر، و هذا غير التوقّف كما لا يخفى.

و منها: ما عن المحقّق السبزواري فى رسالته المعموله فى هذه المسأله:

من أنّه لو لم تجب المقدّمه لزم أن لا يكون تارك الواجب المطلق عاصياً مستحقّاً للعقاب أصلاً، لكن التالى باطل، فالمقدّم مثله.

و أمّا الملازمه فلاّنه إذا أوجب الشارع الحجّ و لم يوجب طيّ المسافه- مثلاً- فترك المكلف الحجّ بترك طيّ المسافه، فهو لو كان مستحقّاً للعقاب فإمّا أن يكون زمن الاستحقاق هو زمان ترك المشى، و إمّا أن يكون زمان فعل الواجب نفسه، و هو فى الحجّ يوم النحر، لا سبيل إلى شىء منهما:

أمّا الأوّل: فلعدم صدور عصيان منه بعد يستحقّ به العقاب، لأنّه حينئذ لم يصدر عنه إلّا ترك المقدّمه، و لا يعقل كونه سبباً لاستحقاقه لفرض جوازه.

و أمّا الثانى: فلعدم الأمر بالواجب بعد امتناعه فى وقته بسبب ترك مقدّمته، فلا يعقل تحقّق العصيان بالنسبه إليه فى ذلك الزمان لانتهاء العصيان.

و أمّا بطلان التالى فبيدهى لا حاجه له إلى دليل.

هذا ملخص كلامه- قدّس سرّه-، و هذا الدليل عين الدليل السابق المحكى عن أبى الحسين حقيقه، إلّا أنّ التغير بينهما إنّما هو بأنّه- قدّس سرّه- لم يتردّد فى لازم عدم وجوب المقدّمه كما صنعه أبو الحسين، بل اختار- على تقدير-

الشق الثاني من شقّي الترديد المذكور ثمّه، و هو انتفاء الوجوب.

و الجواب عنه قد علم مما مرّ في الوجه السابق، و إن شئت توضيحه فنقول:

إنّا نختار استحقاق العقاب في زمان ترك المقدمه على تقدير جوازها، فإنّ ترك المقدمه و إن [كان] - في حدّ نفسه - جائزا بالفرض، لكنّه لما كان تركا حكميًا للواجب المنجز عليه المتعلّق به حال تمكّنه منه لتمكّنه من مقدّمته بالفرض، إذ المفروض أنّه تركها اختيارا، فيكون سببا لاستحقاق العقاب على ترك الواجب الآن ببناء العقلاء كافّه، ألا ترى أنّه إذا أمر مولى عبده بشيء ففوّت العبد مقدّمته على نفسه - بحيث امتنع به امتثال الواجب عليه في وقته - لا يتوقّفون العقلاء (١) في استحقاقه للذمّ و العقاب في زمان ترك المقدمه من غير انتظار (٢) إلى مجيء زمان الواجب.

و بالجملة: فلا - ينبغي الارتياب في تحقّق ترك الواجب حكما بترك مقدّمته و لو على تقدير جوازها، و لا - في كونه سببا لاستحقاق الذمّ و العقاب من حينه، فلا - يلزم على تقدير جوازها عدم تحقّق العصيان و استحقاق العقاب على ترك الواجب المطلق.

هذا مضافا إلى النقض عليه بلوازم الواجب، فإنّه كما يمتنع الواجب بتفويت مقدّمته، كذلك يمتنع بتفويت ما يلازمه في الوجود، مع أنّه أيضا لا يقول

١- يصحّ ما في المتن على لغة قليلة، و على اللغة المشهوره يكون صحيح العبارة هكذا: لا يتوقّف العقلاء ..

٢- قال - دام ظلّه - بالفارسيه: بجهت اينكه حضور زمان واجب چيز تازه از برای ايشان ... نمی آورد با اينكه انتظار او را داشته باشند بلکه واجب الآن در حكم متروك شد بحيثي كه ديگر نخواهد.

بوجوب اللوازم، فما هو الجواب عنها فهو الجواب عن المقدمه على تقدير جوازها، فإنّ دفع الإشكال ثمّه بأنّ سبب العقاب هو ترك الواجب حكما فليقل به هنا أيضا.

و لقد أجاد المحقّق الخوانساري في مقام ردّ هذا الوجه و إن اختار أنّ استحقاق العقاب إنّما هو في زمان نفس الواجب، حيث قال ما هذا لفظه - على ما حكى عنه -: (و فيه نظر أما أولا - فبالنقض: فإنّه قد تقرّر في محلّه أنّ كلّا من طرفي الممكن لم يتحقّق ما لم يصل حدّ الوجوب في الواقع، و على ما ذكر من أنّ الامتناع و لو كان بالاختيار ينافي العقاب يلزم أن لا يصحّ العقاب على ترك أو فعل أصلا).

و الفرق بين حصول الامتناع في ذلك الآن الّذي تعلّق التكليف بالفعل فيه و بين حصوله في الآن السابق عليه تحكّم محض، إذ الإمكان الّذي هو شرط التكليف إنّما يعتبر في زمان كلّ ما ييجاد الفعل فيه لا في زمان آخر، و انتفاؤه في ذلك الزمان حاصل

فى الصورتين بلا تفرقه، على أنّ كل ما يتحقق فى زمان فلزوم امتناعه حاصل فى الأزل بناء على قاعده الترجيح بلا مرجح، و أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد، و لزوم التسلسل أو القدم مدفوع فى محله.

و أما ثانياً- فبالحلّ: باختيار أنّ استحقاق العقاب فى زمان ترك الحجّ و موسم المعلوم.

قوله: الحج ممتنع بالنسبه إليه، فكيف يكون مستحقاً للعقاب بتركه؟

قلنا: امتناعه إنّما نشأ من اختيار سبب العدم، و مثل هذا الامتناع لا ينافى المقدوريّه).

و الحاصل: أنّ القادر هو الذى يصدر عنه الفعل، بان يريد الفعل، فيجب حينئذ الفعل، أو لا يريده، فيجب حينئذ الترك و الوجوب الذى ينشأ من الاختيار لا ينافى الاختيار، و لا فرق بين أن يكون الوجوب ناشئاً من اختيار

ص: ٤١٦

أحد طرفى المقذور أو من اختيار سببه.

قال المحقق الطوسى فى التجريد فى جواب شبهه النافين لاستناد الأفعال التوليدية إلى قدرتنا و اختيارنا: من أنّها لا يصح وجودها و عدمها منّا، فلا تكون مقدوره لنا: (و الوجوب باختيار السبب لا-حق) (١) كيف و لو كان الوجوب باختيار السبب منافياً للمقدوريه لزم أن لا يكون الواجب تعالى بالنسبه إلى كثير من أفعاله قادراً- تعالى عن ذلك- لما تقرّر من أنّ الحوادث اليوميّه مستنده إلى أسباب موجوده مترتبه منتهيّه إليه تعالى. انتهى كلامه.

و لا- يذهب عليك: أنّ ما ذكره المحقق المذكور يوهّم جواز التكليف بالمتنع بواسطة الاختيار، كما استفاد منه بعض من لم تسلّم فطرته عن الاعوجاج، بل المذكور فى الجواب هو التحقيق الذى لا محيص عنه من جواز العقاب على نفس المأمور به من دون مدخليه أمر، و امتناعه فى ذلك الوقت لا يضرّ فى العقاب على تركه بعد استناد الترك إلى اختياره، و كذا ما أفاده المحقق الطوسى صريح فيما ذكرنا.

نعم قوله: (و مثل هذا الامتناع لا ينافى المقدوريه) بظاهره يوهّم اتّصاف المورد بالمقدوريه بعد الاختيار إلا أنّ من المقطوع من حال ذلك العلامه أنّ مراده المقدوريه حال الصدور. هذا.

و منها: ما عن المحقق السبزوارى أيضاً بتوضيح منا: من أنّه لو لم تجب المقدمه: فإمّا أن يكون الطلب المتعلّق بذئها متعلّقاً به مطلقاً حتى على تقدير عدم المقدمه، و إمّا أن يكون متعلّقاً على تقدير وجودها، ضروره أنّ الطالب لشىء إذا التفت إلى الأمور المغايره لمطلوبه فلا يخلو حاله من أنّه إمّا أن يطلبه مطلقاً

١- تجريد الاعتقاد: ٢٠٠، و راجع شرح التجريد للعلامه [ره]: ٣٤٠، و شرح تجريد العقائد للقوشجى: ٣٤٨. و لم نجد فيها تمام العبارة.

- و على جميع تقادير تلك الأمور من تقدير وجودها و تقدير عدمها-، و إما أن يطلبه على تقدير وجودها، لكن التالي باطل بكلا قسميه:- أما الأوّل: فلكونه تكليفاً بغير المقدور، إذ يمتنع إيجاد الفعل حال عدم مقدّمته، و أما الثاني: فلاستلزامه انقلاب الواجب المطلق إلى المشروط، حيث إنّ الكلام إنّما هو في المقدمات الغير المتوقّف عليها و جوب ذيهما، و لانزم ذلك انتفاء العقاب على تركه بترك مقدّمته لعدم و جوب الواجب عليه قبل وجود المقدّمه، فلا يكون تركه منشأ للعقاب، و لا عقاب على ترك المقدّمه أيضاً لعدم و جوبها بالفرض، و هذا خلاف الضروره، ضروره ثبوت استحقاق العقاب حينئذ- فكذا المقدم.

قال: (و إنّما قيدنا الأمور التي يلتفت إليها الطالب حين طلبه بالمغايره احترازا عن الأجزاء).

و هذا الدليل حقيقه عين ما مرّ من أبي الحسين كما لا يخفى، و عين الدليل السابق منه- قدّس سرّه-

و الجواب عنه: أوّلا- بالنقض بأجزاء نفس الواجب التي أخرجها بقيد المغايره، لعدم الفرق بينها و بين المقدمات الخارجيه من حيث مدخليتها في وجود الواجب، و كون عدمها سببا لانعدامه، فنقول: إن وجوبه بالنظر إلى تقديري وجودها و عدمها: إما مطلق، أو مشروط بوجودها:

فعلى الأوّل يلزم التكليف بما لا يطاق.

و على الثاني يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا فما هو الواجب عن هذا فهو الجواب عن ذلك.

و ثانيا- بالنقض بلزوم المحذور المذكور على تقدير وجوب المقدّمه أيضا، فإنّ منشأه إنّما [هو] دوران الأمر بين تعلّق الجوب بالفعل مطلقا بالنسبه إلى تقديري وجود المقدمات و عدمها و بين تعلّقه به على تقدير وجودها، فما هو الجواب عنه فهو الجواب لنا.

ص: ٤١٨

و ثالثا- فلائذ ذلك لو تمّ لكان مستلزما لنفي الواجب المطلق و نفي العقاب على ترك الواجبات رأسا، مع أنّه لا يقول به، و لا دخل له بثبوت وجوب المقدّمه أصلا.]

و رابعا- أنّه لو تمّ لاستلزام عدم صحّه تكذيب الإخبار عن الأمور المستقبليه.

و التالي باطل بالضروره، فكذا المقدم.

و أمّا الملازمه فلائذ لا- فرق بين الإنشاء و الإخبار من حيث كون الأمر في مؤدّى كلّ منهما بالنسبه إلى الأمور المغايره لمتعلقاتهما منحصر في أحد الشقّين المذكورين من الإطلاق و التقييد، فمن أخبر: بأنّي أشتري اللحم غدا، يعلم (١) أنّ مراده ليس اشتراء اللحم على تقدير عدم المقدمات لأول إخباره حينئذ إلى الإخبار عن الممتنع، فلا بدّ أن يكون مراده اشتراءه على تقدير وجودها، و لا ريب أنّه على تقدير وجودها يحصل الاشتراء البتّه، فإذا جاء الغد و لم يشتري اللحم فهو ليس إلّا لفقد شيء

من مقدماته، و لا أقلّ من كونه هي الإرادة، فلازم ما ذكره عدم صحّته تكذيبه حينئذ، لأنّه لم يرد اشتراؤه على تقدير فقد مقدماته، بل على تقدير وجود مقدماته.

هذا كلّه بطريق النقض.

و أمّا الجواب عنه بالحلّ فتحقيقه: أنّا نختر الشقّ الأوّل، و هو الطلب على كل من تقديري وجود المقدمات و عدمها، و لا محذور فيه، إذ الكلام في المقدمات الوجودية المقدوره للمكلّف الصالحه لإطلاق الوجوب بالنسبه إليها، و لا يلزم منه التكليف بغير المقذور لفرض قدره المكلّف على إيجاد المقدمات، و أنّ تركها ليس إلّا باختياره، فعليه أن لا يتركها حتّى يمثّل الواجب المنجز عليه.

١- في الأصل: فيعلم.

ص: ٤١٩

و إن أراد من تقدير عدمها تفويت المكلّف إيّاها بحيث لا يتمكّن منه بعده، فنقول: نحن نسلم ارتفاع الطلب به حينئذ مع ثبوت استحقاق العقاب لتركه الواجب و عصيانه الحكمي - كما مرّ - فارتفاع الطلب حينئذ لم يوجب خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا لثبوت أثره، و هو استحقاق العقاب.

و بالجملة: الطلب المتعلق بشيء إنّما يكون على تقدير التمكّن من مقدماته، لا على تقدير وجودها، و المفروض حصول التمكّن للمكلّف، فتفويته مقدماته بعد تمكّنه عصيان لذلك التكليف، لا موجب لخروجه عن الوجوب المطلق.

و بذلك يندفع الإشكال عن الإخبار عن الأمور المستقبله أيضا، فإنّ اشتراء اللحم - مثلا - إنّما هو على تقدير التمكّن من مقدماته، فإذا لم يشتر اللحم في الغد مع تمكّنه منه فصحّ تكذيبه إنّما هو لذلك، لا نقول: إنّ القائل يقصد هذا التقيّد، بل مرادنا أنّ هذا التقيّد إنّما يثبت من قبل العقل و لو لم يلتفت القائل إليه، فهذا الاعتبار لكون (١) قوله: (أشترى اللحم غدا) في قوّه قوله:

(أشترى غدا مع تمكّني من مقدماته)، فإذا جاء الغد و لم يشتره مع تمكّنه منه فقد كذب، فيصحّ تكذيبه لذلك حينئذ، فتدبر.

و أجاب - دام ظلّه - عن الدليل المذكور بنحو آخر أيضا، و تقريره:

أنّ إطلاق شيء بالنسبه إلى تقديرين أو تقييده بأحدهما، إنّما يصحّ فيما إذا كان كلّ من التقديرين من أحوال ذلك الشيء بحيث يمكن حصوله على أي منهما، بأن يكون هو قد يحصل بهذا، و قد يحصل بذاك كما في الرقبه - مثلا - بالنسبه إلى تقديري الإيمان و الكفر، فإنّها يمكن حصولها مع كلّ منهما، فيصح

١- في الأصل: «يكون» أو «بكون».

ص: ٤٢٠

إطلاقها بالنسبة إليهما، كما يصحّ تقيدها بواحد منهما، لكن هذا غير متأثّر في المقام، فإن وجود الواجب الذي تعلّق به الطلب لا يمكن حصوله على كلّ من تقديري وجود مقدّماته و عدمها، بل حصوله ملازم عقلا لوجودها، و تقدير عدمها حقيقه إنّما هو تقدير عدم نفس الواجب لامتناع وجوده حينئذ، فإذا لا يعقل أن يعتبر وجود الطلب عند تعلّق الطلب به مطلقا بالنسبة إلى التقديرين، و هكذا الكلام في سائر اللوازم و الملزومات التي ما نحن فيه منها، و كذا في كلّ متلازمين فإنّه لا يعقل إطلاق أحدهما بالنسبة إلى تقديري وجود و عدم الآخر لما مرّ، فإذا لم يصلح الفعل لاعتبار إطلاقه بالنسبة إلى تقدير عدم مقدّماته فلا يعقل اعتبار تقيده بتقدير وجودها أيضا، فإنّه إنّما هو لأجل دفع توهم الإطلاق، و هو مقطوع العدم لرجوعه حقيقه إلى طلب الشئ على تقدير عدمه أيضا، و هو غير معقول.

هذا كله في نفس الفعل الواجب، و أمّا الطلب المتعلّق به فيمكن فيه كلّ من الإطلاق و التقييد بالنسبة إلى تقديري وجود المقدّمات و عدمها، فإنّه يمكن حصوله على كلّ منهما، فإن قيّد بتقدير وجودها يصير الوجوب مشروطا بوجود المقدّمات، و [إن] أطلق فيكون مطلقا بالنسبة إلى المقدّمات حاصلًا قبل وجودها و حصولها من المكلف مع تمكّنه منها، فإذا علم ذلك فنقول:

إن أراد المستدلّ اعتبار الإطلاق و التقييد بالنسبة إلى نفس الفعل المأمور به فقد ظهر فساد.

أقول: مع أنّه على تقدير تقيده بتقدير وجود المقدّمات لا يكون ذلك مستلزما لصيروره الوجوب مشروطا، بل هو حينئذ أيضا مطلق إلا أنّ متعلّقه مقيّد.

و إن أراد اعتبارهما بالنسبة إلى نفس الطلب فنختار إطلاقه بالنسبة إلى التقديرين، بمعنى أنه متعلّق بالفعل و متوجّه إلى المكلف سواء كان المكلف قد أوجد مقدّماته، أو لم يوجد منها شيئا.

ص: ٤٢١

و بعبارة أخرى: إنّ متوجّه إليه بعد حصول التمكن له من مقدّمات الفعل و إن لم يفعلها بعد، و إذا فوّت بعد ذلك شيئا من المقدّمات بسوء اختياره يرتفع ذلك الطلب لعدم قابلية المحلّ حينئذ لبقائه لفقد التمكن، لا لعدم وجود المقدّمات مع ثبوت استحقاق العقاب حينئذ- إمّا في زمان ترك المقدّمه أو في زمان فعل الواجب على اختلاف القولين- فلم يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه كذلك، حتى ينفي استحقاق العقاب، و ليس معنى الواجب المطلق إلا هذا، أعنى ما يكون الطلب به متعلّقا مع تمكّن المكلف منه و لو لم يأت بعد بمقدّماته الوجودية، و مرتفعا عنه بعد رفع التمكن، و موجبا لاستحقاق العقاب إذا كان رفعه بسوء الاختيار، و هذا بعينه موجود في المقام.

هذا، و مما حقّقنا- من عدم جواز اعتبار إطلاق وجود الشئ أو تقيده بالنسبة إلى تقديري وجود ملزوماته أو لوازمه و عدمها، و أنّه مختصّ بنفسه في تقدير وجودها- يتّضح الحال في الإخبار عن فعل شئ في المستقبل.

و توضيحه: أنّ وجود المخبر به لا يعقل فيه الإطلاق و التقييد بالنسبة إلى تقديري وجود مقدّماته و عدمها، لكن نفس الإخبار ليس متقيّدا بتقدير وجودها، بل بالتمكّن منها و لو لم توجد بعد، فقله: (افعل غدا كذا) في قوه (أفعل مع التمكن منه) فإذا جاء

الغد و لم يفعل مع تمكّنه من مقدّماته و تركه بترك مقدّماته يصحّ (١) تكذيبه لذلك.

هذا خلاصه ما أفاده- دام ظلّه-

و منها: ما ذكره بعضهم من أنّه لو لم تجب المقدّمه لجاز التصريح بجواز

١- في الأصل: فيصحّ ..

ص: ٤٢٢

تركها.

و التالي باطل، فالمقدّمه مثله.

أمّا الملازمه فلأن انتفاء الوجوب إمّا بانتفاء فصله، و إمّا بانتفاء جنسه، و على التقديرين يجوز الترك مع انتفائه، لأن الجواز يعمّ جميع الأحكام غير الحرمة.

و أمّا القول بالجواز عقلا لا شرعا- بعد تسليم التفكيك بين حكميهما- مما لا يجدى، لأنّ المقدّمه المفروضه في محلّ البحث هي ما يكون من مقوله أفعال المكلف، فلا- بدّ أن تكون محكومته بأحد الأحكام، ضروره فساد كون فعل المكلف خاليا عن الحكم أصلا كأفعال البهائم و المجانين.

و أمّا بطلان التالي فلأنّه لا يرتاب أحد في قبح التصريح بالجواز من الحكيم.

و فيه: أنّ الجواز: تاره يلاحظ بالنظر إلى المقدّمه من حيث هي مع قطع النظر عن كون تركها مؤديا إلى ترك الواجب، و أخرى بالنظر إليها مع ملا-حظه كون تركها مؤديا إلى تركه، و قد عرفت سابقا أنّ الثاني حقيقه راجع إلى جواز ترك الواجب و عبارته أخرى عنه، فلا يصحّ التصريح به لأجل كونه حقيقه تصريحاً بجواز ترك الواجب، و أن معنى جوازها الذي يدّعيه القائل به هو الأوّل، لكنّه لا يلازم جواز التصريح به، بل يقبح التصريح به كما ذكره المستدلّ، و قبح التصريح ليس لعدم الجواز واقعا، بل لخلوّه عن الفائده، إذ لا- بدّ للمكلف بالواجب المطلق [من] الإتيان بها تحصيلا للواجب و لو لم تكن هي واجبه في نفسها، فلا يصدر التصريح به عن الحكيم.

نعم التصريح المثمر إنّما هو التصريح بالجواز على الوجه الثاني، إذ معه يستريح المكلف عن مشقّه التكليف بالواجب.

لكن عرفت فساده لفرض بقاء الوجوب بالواجب، و معه يكون هذا

ص: ٤٢٣

التصريح آثلا إلى التناقض.

و كيف كان، فامتناع التصريح بالجواز لا يلازم انتفاء الجواز شرعا، حتى يقال بأنه يلزم خلوه عن الأحكام، بل الجواز الشرعي يمكن ثبوته مع امتناع التصريح به و بيانه، بل أوكل الشارع بيانه إلى العقل.

و بعبارة أخرى: إنَّ للشارع مانعا عن بيان الجواز بلسانه، فتبَّه بلسان العقل و أوكل البيان إليه (١)، فلا يلزم التفكيك و لا خلوه الواقعه عن الحكم، و مراد من قال بأنَّ الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي أنَّ بيان الجواز هنا إنَّما هو بلسان العقل، لا الشرع لعدم الفائده فيه، فيقبح صدوره منه.

و مراده بالتفكيك بين حكمي العقل و الشرع إنَّما هو التفكيك في البيان، لا الحكم نفسه، حتى يمتنع التفكيك.

هذا، و لهم وجوه أخرى أعرضا عنها لعدم الفائده في التعرُّض لها (٢)، و المعتمد هو الوجه الأول، و بعده الثاني، و عليهما نعول، و نختار وجوب المقدمه مطلقا بالوجوب الغيرى المولوى وفاقا لشيخنا الأستاذ- قدس سره- و لسيدنا الأستاذ- دام ظلّه- (٣)، و منهما يظهر فساد حجّه النافين لوجوبها مطلقا أيضا، و كذا فساد حجج القائلين بالتفصيل أيضا، فلا نطيل الكلام بذكر حجج النافين مطلقا، لكن لا بأس بالتعرُّض الإجمالي لحجج المفصلين، فنقول:

١- قال- دام ظلّه- بالفارسيه: بجهت اينكه عقل كارش واقع تجويز است و نظر به قبح ندارد پس در وقتى كه إدراك كرد چیزی را ميگويد كه جائز است و أما شارع چون بايد فعل أو مبنی بر فائده بأشد فلذا نمیتواند تصريح بجواز ترك نمايد.

٢- فى الأصل: فى تعرُّضها ..

٣- هذا من الموارد الدالّه أيضا على أنّ الكتاب الذى بين يديك تحرير لا تقرير، خلافا لما ذهب إليه المحقق الحجّه الثبت آغا بزرگ الطهرانى [ره] فى الذريعه.

ص: ٤٢٤

حجّه القول بالتفصيل بين السبب و غيره كما يظهر من صاحب المعالم (١)- قدس سره-، أما على وجوب السبب فوجهان:

أحدهما: عدم ظهور الخلاف فيه (٢).

و ثانيهما: أنّ القدره غير حاصله مع المسببات (٣)، فيبعد تعلق التكليف بها وحدها.

و أيّد الوجه الثانى بقوله: (بل قد قيل: إنّ الوجوب فى الحقيقه لا يتعلّق بالمسببات). إلى آخر ما ذكره، و إن ضعّف هذا القول بمنع عدم تعلق القدره بالمسببات.

و أما على عدم وجوب غير السبب فينبى (٤) دلالة الأمر عليه مطلقا، بدعوى صحّه تصريح الأمر بعدم وجوبه. هذا.

و يتّجه على ما احتجّ به على وجوب السبب:

أما على الوجه الأول فمنع حجّيه عدم ظهور الخلاف فى إثبات المدعى.

و أما على الثانى فممنع (٥) حججه الاستبعاد.

و يتجه على تأييده أيضا- بما قيل من تعلق التكليف بالمسببات- أنه (٦)

١- معالم الدين: ٥٨- ٦١.

٢- و من العامه نقل الإجماع عليه الفتازانى فى شرح الشرح: ١- ٢٤٧، بل و نقل فيه القول بأنه من ضروره الجبله ..

٣- العبارة فى المعالم: ٥٨ هكذا: [.. مع المسببات بدون السبب.].، و الصحيح فى العبارة هكذا: [أن القدره غير حاصله على المسببات بدون السبب]..

٤- فى الأصل: ينفى ..

٥- فى الأصل: منع ..

٦- فى الأصل: من أنه ..

ص: ٤٢٥

على تقدير ثبوته لا- يثبت الوجوب المتنازع فيه فى المقام بل إنما يثبت الوجوب النفسى للسبب، ضروره أن التكليف المتعلق بالمسبب نفسى، فإذا قلنا بتعلقه بالسبب فهو حينئذ واجب نفسا، و المقصود فى المقام إثبات وجوبه الغيرى لا غير.

و على ما احتج به على نفيه عن غير السبب:

أمّا على الوجه الأوّل: فيما عرفت فى تحرير محلّ النزاع من أنه ليس النزاع فى إثبات دلالة الأمر عليه، بل النزاع فى ثبوت التلازم عقلا بين وجوب شىء و بين وجوب مقدّمته، فتأمل.

و أما على الثانى: فأنه يقبح التصريح بعدم الوجوب قطعا كما يظهر للمتأمل، فدعوى صحته مكابره للوجدان.

حجّه القول بالتفصيل بين الشرط الشرعى و بين غيره بوجوب الأوّل دون غيره:

أمّا على الثانى: فما احتجّ به النافون للوجوب مطلقا.

و أمّا على الأوّل: فما احتجّ به ابن الحاجب على ما حكى (١) عنه: بأنه لو لم يكن الشرط الشرعى واجبا لم يكن شرطا، و التالى باطل لكونه خلاف الفرض (٢)، فكذا المقدم.

بيان الملازمه: أنه [لو] لم يجب الشرط لكان للمكلف تركه، فحينئذ إذا أتى بالمشروط فلا يخلو إمّا أن يكون آتيا بتمام المأمور به، أو لا.

لا- سبيل إلى الثانى، فإنّ المفروض أنّ الشرط غير واجب، فيكون المأتى به تمام ما يجب عليه، فيثبت الأوّل، فحينئذ لم يكن الشرط شرطا، لأنّ الإتيان

١- العضدى فى شرحه للمختصر لابن الحاجب: ١- ٩٠- ٩١.

٢- و يحتمل أنها [المفروض] بحسب نسخه الأصل.

ص: ٤٢٦

بتمام المأمور به يقتضى الصّحّه و الأجزاء، و تحقّقه بدون الشرط ينافى الشرطيه.

انتهى.

و كأنّه جعل الشرط أمرا مستقلا، حيث إنّه حكم بأنّه على تقدير عدم وجوبه يحصل المأمور به بتمامه بدون.

و كيف كان فيتّجه عليه:

أوّلا- النقص بلزوم المحذور المذكور على تقدير وجوبه أيضا، فإنّه على تقدير وجوبه يكون وجوبه غيريا، و المأمور به هو ما تعلّق به الوجوب النفسى فإذا تركه المكلف عصيانا و أتى بالمأمور به بدونه فهو آت بتمام المأمور به، و هو ينافى الشرطيه.

و ثانيا- أنّ الشرط الشرعى و إن كان يفارق الشروط العقلية من حيث أنّه بحيث لو وجد يوجب حدوث وصف فى المشروط يكون ذلك الوصف مأخوذا فى مطلوبيه المشروط كالطهاره، حيث إنّها إذا وجدت تحدث فى الصلاه المشروطه بها وصفا، و هو كونها مع الطهاره، و يكون هذا الوصف مأخوذا فى مطلوبيه الصلاه، و هكذا سائر الشرائط الشرعيه بخلاف الشروط العقلية، فإنّها لا تحدث عند وجودها وصفا فى المشروط يكون ذلك الوصف دخيلا فى مطلوبيته، كنصب السلم مثلا- للصعود إلى السطح، و كطّى المسافه للحجّ، حيث إنّهما على تقدير وجودهما لا يحدثان فى المشروط وصفا معتبرا فى مطلوبيته.

لكن هذا الفرق لا يصلح وجها للفرق فيما هو المناط فى وجوب المقدمه، بل التحقيق: أنّ الشروط الشرعيه كالعقلية فى ذلك، بل هى فى الحقيقه راجعه إلى تلك، إذ الشارع لا يجعل شيئا شرطا لمطلوبه إلا إذا اعتبره على نحو و كيفيه لا يحصل هو على تلك الكيفيه إلا بذلك الشرط، فبعد اعتباره ذلك فى مطلوبه يستحيل وجوده بدون الشرط كما أنّه يستحيل وجود المأمور به بدون الشروط العقلية.

ص: ٤٢٧

و الحاصل: أنّ الشروط الشرعيه و إن كانت نفسها خارجة عن المأمور به، لكن تقيدها داخل فيه، فيستحيل وجوده بدونها كاستحاله وجوده بدون الشروط العقلية الصرفه، فإذا رجعت الشروط الشرعيه إلى العقلية بطل(١) التفصيل المذكور.

و من العجب أنّه حكم على تقدير عدم وجوب الشرط بكون الآتى بالمأمور به بدونه آتيا بتمام المأمور به، لأنّ تقيده- كما عرفت- داخل فيه، فكيف يعقل كونه آتيا بتمام المأمور به بدون الإتيان بالشرط؟! فإنّ تماميته هو الفعل بوصف كونه مقرونا بالشرط الشرعى، فإذا لم يأت بالشرط و لو لم يكن واجبا كيف يعقل حصول تمام المأمور به؟! و لذا قلنا: كأنّه جعل الشرط الشرعى أمرا مستقلا أجيبا عن المأمور به، فكان الأولى أن يقول: لا سبيل إلى الأول، لا إلى الثانى. هذا.

ثم إنه لا بأس بذكر عدّه من أدلّه النافين بوجوب المقدمه مطلقا، فنقول:

منها: دعوى صحّحه التصريح بجواز تركها.

و فيه ما عرفت.

و منها: أنّها لو كانت واجبه لوصل إلينا على وجه العلم بتواتر و نحوه، لتوفّر الدواعى و عموم البلوى و لم يصل إلينا ظنا فضلا عن العلم به.

و فيه: أنّ وجوبها مما يدعى كونه ضروريا، بل لعلّه كذلك، فيكون غتيا عن البيان.

و ما ترى من وقوع الخلاف فيه لا ينافى ذلك لوقوع مثله كثيرا فى مثله، بل فى ما [هو] أوضح منه.

هذا، مع أنّ الخلاف قد نشأ من المتأخرين، و إلا فذلك من المسلّمات عند

١- فى الأصل: فبطل ..

ص: ٤٢٨

القدماء، كما يظهر للمتتبع فى كتبهم.

و منها: أنّها لو كانت واجبه لعصى تاركها بتركها. التالى باطل، فالمقدم مثله.

و فيه: ما عرفت من منع تحقّق العصيان بترك الواجب الغيرى.

و منها: أنّها لو وجبت لثبت قول الكعبى بنفى المباح، لأنّ ترك الحرام لا يحصل إلا بفعل ضده، فتكون الأفعال المباحه واجبه تخيرا مقدّمه لترك الحرام، فتخرج عن كونها مباحه.

و فيه: [ما] يأتى تفصيله- إن شاء الله تعالى- فيما بعد من أنّ فعل الضدّ ليس مقدّمه للترك، بل هو الصارف عن الحرام، و وجوبه لا يستلزم نفى المباح.

و منها: أنّها لو كانت واجبه لترتب الثواب على فعلها، و التالى [باطل]، فالمقدم مثله.

و فيه: ما عرفت من عدم تحقّق الإطاعه فى الإتيان بالواجب الغيرى التى هى المناط فى استحقاق الثواب.

و منها: أنّها لو وجبت لوجب نيتها، و التالى [باطل] بالإجماع على عدم وجوب نيه المتوضّى غسل كلّ جزء جزء من الرأس (١).

و فيه: أنّ وجوب النيه إنّما هو فى الواجبات النفسيه التعبدية، لا فى كلّ واجب.

و منها: أنها لو وجبت لكانت زياده على النص (٢)، و التالي باطل لكونه نسخا.

- ١- كذا في الأصل، و الظاهر أنه أراد: كل جزء جزء من أعضاء الوضوء ...
- ٢- إذا ورد دليل على وجوب شىء، ثم جاء دليل آخر على وجوب أمر زائد على ذلك الشىء - كأن دلّ دليل على وجوب مركّب ذى خمس أجزاء، ثم جاء دليل على وجوب جزء آخر فى ذلك المركّب يسمّى [فى الأصل: فيسمى ..] الدليل الثانى فى الاصطلاح زياده على النص، و يكون هو ناسخا للحكم الأول. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٤٢٩

و فيه: أنّ النص - و هو الأمر بذى المقدّمه - متضمّن لوجوب المقدّمه، بمعنى أنّ وجوبها يستفاد منه تبعا، و لسنا نقول: إنّ وجوبها على تقديره بدليل آخر، حتى يكون مثل ما دلّ على وجوب السوره فى الصلاه بعد الأمر بها بدون السوره - مثلا - حتى يكون زياده على النص، فيكون نسخا.

هذا تمام الكلام فى المرام ختم الله أمورنا بخير ختام بنبيّه محمّد صلّى الله عليه و آله البرره الكرام.

و ينبغى التنبيه على أمور:

الأوّل

: أنّ الكلام فى مقدّمه المندوب هو الكلام فى مقدّمه الواجب، و المختار فيها المختار فى تلك بعين ما مرّ، فالطالب لشىء ندبا يلزمه حصول حاله إجماليه فى نفسه بالنسبه إلى مقدّمات المندوب بحيث لو جاءت فى قالب اللفظ لكانت طلبا أصليا نديبا لها (١).

الثانى

: أنّ من أقسام الواجب ترك الحرام (٢)، فتدخل مقدّمته فى مقدّمه الواجب، و يكون من أفرادها.

- ١- فى الأصل: بها ..
- ٢- المراد بترك الحرام الّذى هو من أفراد الواجب هو الترك الاختيارى، فإنه هو الّذى يقبل بتعلّق التكليف به، و يتصف بالوجوب، و تدخل مقدّمته فى مقدّمه الواجب. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٤٣٠

و ليعلم أنّ مقدّمه الترك منحصره فى السببيه، لما مرّ غير مرّه من أنّ الوجود لا - يتحقّق إلا - بعد تحقّق جميع المقدّمات من الخارجيه و الداخليه، و أمّا العدم فيكفى فيه عدم إحدى مقدّمات الوجود، و يكون انتفاء واحده منها وحدها سببا لعدم ذى المقدّمه، فيكون ترك كلّ مقدّمه منفرده علّه تامّه للترك.

و إن شئت قلت: إن ترك شىء لا يكون إلا مع وجود سبب الترك، و كل واحد من مقدمات الوجود يكون تركها سببا للترك، فمقدمه الترك سبب له دائما.

ثم إنّه إذا كان للمعلول - وجودا كان أو عدما - علل متعدده فهو مستند إلى الجميع إذا تواردت في المحلّ دفعه واحده، فالعلله له حينئذ هو المجموع، و إلى أسبق منها وجودا إذا تواردت في المحلّ تدريجا، لأنّه لا يعقل التفكيك بين المعلول و بين علته، و المفروض كون الأولى علّه له، فمع تحققها مفردة عن البواقي يترتب (١) عليها المعلول، فلا يعقل إذن تأثير البواقي فيه لاستلزامه لتحصيل الحاصل، و هذا واضح لا حاجة له إلى البرهان.

و إذا تمهد هذا فنقول: إن الفعل المحرّم لا يكون محرّما إلا مع الاختيار، و إلا فمع الاضطرار إليه لا يعقل النهى عنه بالضرورة، و سبب الترك في الأفعال الاختيارية إنّما هو الصارف عنها، لا الأفعال المضاده لها، و ذلك لأنّ عدم كلّ فعل إنّما هو لفقد مقدمه من مقدمات وجوده، فإنّ كلّ واحد منها من جهة الانتفاء عند الانتفاء علّه تامّه كما مرّت الإشارة إليه، و قد عرفت أنّه إذا كان لمعلول علل متعدده متدرّجه فهو مستند إلى أسبقها، و من المعلوم أنّ أسبق علل ترك الفعل الاختيارى إنّما هو الصارف عنه و عدم الإراده له (٢)، ضروره أنّ الفعل الاختيارى

١- في الأصل: فيترتب ..

٢- في الأصل: و عدم الإراده إليه ..

ص: ٤٣١

يجب عند إرادته، و يمتنع بدونها و إن كان سائر مقدمات وجوده موجوده، فعليه عدمه إنّما هو عدم الإراده المعبر عنه بالصارف لا غير.

فمن هنا بطل قول الكعبى (١) بمقدميه فعل المباح لترك الحرام، فيجب لذلك، فيلزم انتفاء المباح رأسا، و سيأتى زياده توضيح لذلك فيما بعد - إن شاء الله - فانتظر.

الثالث

(٢): إذا علم مقدميه أمر للواجب فقد عرفت الحكم فيه، و أمّا إذا شكّ في أصل المقدميه فيجرب استصحاب عدم الوجوب الغيرى مطلقا و استصحاب عدم جعل ذلك الأمر شرطا أو جزءا أو مانعا إذا كان الشكّ في مقدميته شرعا، و لا يعارضه استصحاب شغل الذمّه بما يحتمل كونه شرطا له، بل هذا حاكم عليه كما لا يخفى.

و أما أصاله البراء فلا مجال لها فيما إذا كان الشكّ في مقدميته عقلا أو عادة كاستصحاب عدم المقدميه، ضروره أنّ الواجب ليس مقيدا بشىء من المقدمات العقلية أو العادية و إن كان لا يحصل بدونها، فليس فى تركها مع الإتيان

١- راجع شرح المختصر للعضدى: ١- ٩٠ و ٩٦، و الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى: ١: ١٠٧، و شرح اللمع للشيرازى: ١: ١٩٢

وغيرها. والكعبي هو أبو القاسم بن أحمد بن محمد البلخي الكعبي، من متأخري متكلمي المعتزلة البغداديين، و تنسب إليه الطائفة الكعبيه، و له آراء خاصه في علم الكلام و التفسير و في الأصول منها هذه الشبهه. أقام ببغداد مدّه طويله، ثم عاد إلى بلخ، و توفّي بها في شعبان سنه ٣١٩ هـ. من آثاره المقالات، و هو تفسير كبير في اثني عشر مجلدا، و كتب في علم الكلام منها أوائل الأدله في أصول الدين. معجم المؤلفين ٦: ٣١، و تاريخ بغداد ٩: ٣٨٤، و لسان الميزان ٣، ٢٥٥، و طبقات المعتزله: ٨٨-٨٩.

٢- أى [الأمر الثالث] على ما فى هامش المخطوطه.

ص: ٤٣٢

بالواجب- إذا فرض إمكان الإتيان به بدونها- احتمال المؤاخذة و العقاب أصلا، حتى ينفى بأصالة البراءه.

و من هنا يعلم وجه عدم جريان استصحاب عدم المقدميه فيها أيضا، و توضيحه:

أنّ صفه المقدميه فى المقدمات العقلية و العاديه إنّما هى من الأمور الملازمه لذات الشئ ء من أول الأمر إلى آخر الأبد، و لا يعقل فيها تحقّقها فى زمان بدون تلك الصفه حتى يستصحب عدمها.

هذا بخلاف المقدمات الشرعيه، فإنّ صفه المقدميه فيها إنّما هى من الأحكام الوضعيه الجعليه المسبوقه بالعدم، فيجرى فيها الاستصحاب لذلك.

و أمّا إذا كان الشكّ فى مقدميته شرعا فهذا هو محلّ النزاع فى جواز إجراء أصالة البراءه فى الشكّ فى الجزئيه و الشرطيه، و تحقيق الكلام فيه يعلم بالنظر إلى تلك المسأله، و المختار فيها جريانها.

و مجمل الاحتجاج عليه: أنّه لو كان الواجب مقيدا فى الواقع بوجود ذلك الأمر المشكوك- فى جزئيه أو شرطيه له- معه، أو بعدم ما شكّ فى مانعيته له مع عدم قيام حجّه على ثبوت هذا التقيّد لكان التكليف به على ذلك الوجه قبيحا، و يقبح المؤاخذة عليه عقلا.

هذا مضافا إلى شمول أخبار البراءه لمثل المقام أيضا فأصالة البراءه- سواء لوحظت من باب العقل أو من باب التعبد- جاريه فى المقام و محكمه، و لا يعارضها استصحاب شغل الذمّه بالواجب، بل هى حاكمه عليه، بل لا معنى لاستصحاب الشغل أيضا، فإنّ القدر المعلوم من الشغل قبل الإتيان بالفعل إنّما هو بالنسبه إلى المقدار المعلوم دخوله فى الأمور به، و هو مرتفع بعد الإتيان [به] قطعاً، فلا مجرى لاستصحاب عدمه.

ص: ٤٣٣

و أمّا بالنسبه إلى أزيد من ذلك المقدار فلا ريب أنّ الجارى إنّما هو استصحاب عدم الشغل، لا استصحاب بقائه، فافهم.

(١): المرجع في تمييز مقدّميه شىء شرعا و عدمها إنّما هي الأدلّه الشرعيّه، كما أنّ المرجع في تمييز مقدّميته عقلا أو عاده إنّما هما لا غير، و من المعلوم عدم طرؤ الشكّ في المقدّميه العقليّه و العاديّه و عدمها غالبا، لإمكان تميّز ذلك بالحسّ كذلك.

نعم قد خفى مقدّميه بعض الأمور عقلا و عدم مقدّميته كذلك، و هذا كما في مقدّميه ترك أحد الضدّين للآخر و عدمها، فلا بأس بالتعرّض لتحقيق الحال فيه حسبما يسعنا المجال، بل لا بدّ منه، فإنّه إنّما [هو] مبنى الكلام في المسأله الآتيه المهمّه، المتفرّعه عليها فروع لا تحصى، فنقول - بعون الله الملك المتعال و حسن توفيقه -:

إنّهم اختلفوا في أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمه لوجود الآخر، أو لا.

المشهور أنّه مقدّمه مطلقا، و ذهب بعض الأعلام (٢) إلى ذلك فيما إذا كان الضدّ موجودا بالفعل في المحلّ، و أمّا بدونه فلا، و الظاهر هو العدم مطلقا.

و الذى احتجّ به للمشهور أو يمكن أن يحتجّ به هو أن يقال: إنّما لو فرضنا اجتماع جميع أجزاء علّه أحد الضدّين في المحلّ عدا أنّه مشغول بالضدّ الآخر نرى أنّه يمتنع عقلا- و جود ذلك الضدّ المفروض اجتماع أجزاء علّته، فيكشف ذلك عن عدم تماميه علّته، و إلّا لامتنع التفكيك، و المفروض أنّ جهه

١- أى [الأمر الرابع]، على ما فى هامش المخطوطه.

٢- و هو المحقق الخوانسارى على ما حكى عنه. لمحزّره [عفا الله عنه].

ص: ٤٣٤

النقصان فيها إنّما هي من حيث اشتغال المحلّ بالضدّ الآخر، إذ المفروض أنّه لو يشتغل به يحصل ذلك قطعا، فيكشف ذلك عن مانعيه وجود الضدّ للضدّ الآخر و كون عدمه معتبرا فى علّه وجوده. هذا.

و يمكن المناقشه فيه:

أمّا أوّلا- فبالنقض من وجوه:

الأول: بفرض اجتماع جميع أجزاء علّتى الضدّين معا و تواردهما فى المحلّ الخالى عنهما دفعه من دون سبقه باشتغاله بأحدهما، فلو كان جزء علّه كلّ منهما هو عدم الآخر فى المحلّ حال وجود سائر أجزاء علّته - كما هو نتيجة الدليل المذكور - فلا ريب فى تحقّقه فى تلك الصوره بالنسبه إلى كلّ واحد منهما، مع أنّه لا شبهه فى امتناع وجود شىء منهما فيها، فيكشف ذلك عن أنّ الشرط شىء آخر غير ما ذكر.

لا يقال: إنّ حكم تحقّق علّه الضدّ الآخر مع علّه الضدّ حكم وجود نفس ذلك الضدّ حال تحقّق علّته، بمعنى أنّ الشرط إنّما هو عدم وجود الضدّ الآخر أو ما يلزمه مع علّه ذلك الضدّ، فالشرط فى الصوره المفروضه مفقود.

لأننا نقول: لا تعاند ولا تمنع بين نفس علتى الضدّين جدّاً، ولا تنافى بين أنفس هاتين (1) بوجه، بل إنّما جاء المنافاه من قبل معلوليهما، فإنّهما اللذان يمتنع اجتماعهما، فلا معنى لاشتراط عدم العله نفسهما في وجود الضدّ الآخر، ويكشف عن ذلك عدم صحّه تخلّل كلمه فاء بين انتفاء أحد الضدّين و بين وجود عله الآخر بان يقال: وجدت تلك فعدم هذا، كما هو الشأن في العلل مع معلولاتها، بل يعدّ ذلك مستهجنا جدّاً لعدم الربط بينهما بوجه.

الثانى: بلوازم الضدّين: إذ مع وجود لازم من لوازم أحدهما يمتنع وجود

١- كذا في الأصل، و الصحيح ظاهراً: بين هاتين أنفسهما ..

ص: ٤٣٥

الآخر بالضروره، مع أنّهم لا يقولون بكون عدم لازم أحد الضدّين مقدّمه للآخر.

الثالث: بالنقيضين و بلوازمهما: بتقريب ما مرّ في لوازم الضدّين، مع أنّهم لا يقولون بكون انتفاء أحد النقيضين أو انتفاء لازمه مقدّمه لوجود الآخر، و ليس لأحد [أن] يلتزمه، ضروره أنّ حيشه وجود أحد النقيضين إنّما هو عين حيشه عدم الآخر فإنّ الوجود العلى هو نقيض للعدم ليس في المعنى إلاّ عدم العدم، و اختلافهما إنّما هو من حيث المفهوم لا اللبّ، و كذلك العدم إنّما هو عين عدم الوجود في المعنى، و هكذا الحال في لوازمهما، فإنّ وجود لازم أحدهما عين عدم الآخر و لازمه، فالعله لتحقق أحد النقيضين إنّما هي عين عله عدم الآخر و عدم لازمه، فهما معلولان لعله واحده كما هو الحال في المتضايين أيضاً، فليس أحدهما عله لفناء الآخر و مانعا منه، حتى يكون عدمه شرطاً فيه.

و أمّا ثانياً- فبالحلّ، و توضيحه:

أنّ الشرط لتحقق كلّ واحد من الضدّين بعد فرض استجماعه لسائر أجزاء العله إنّما هو قابليته المحلّ لا انتفاء الآخر.

و بعبارة أخرى: الشرط إنّما هو عدم استلزام وجوده محالاً، ففي الصورة التي فرضت في الاستدلال لو وجد أحد الضدّين مع اشتغال المحلّ بالآخر لكان وجوده مستلزماً للمحال، و هو اجتماع الضدّين بل عينه، فإنّ وجوده مع فرض وجود الآخر اجتماع للضدّين، فانتفاؤه مستند إلى لزوم هذا المحال، لا- إلى وجود الآخر من حيث هو، حتى يقال: إنّ عله لفنائه، فيكون عدمه من أجزاء العله.

فإن قلت: هب أنّ انتفاء أحد الضدّين ليس شرطاً من حيث هو أولاً و بالذات، لكنّه شرط لما سلّمت شرطيته، و هو قابليته المحلّ، إذ معه يخرج المحلّ عن القابليه كما اعترفت به، و الشرط بشرط الشئ ء شرط لذلك الشئ ء بالآخره، فثبت التوقّف و الشرطيه.

ص: ٤٣٦

قلنا: إنّ ارتفاع الضدّ الآخر الموجود في المحلّ و إن كان يحصل معه قابليه المحلّ لوجود المتأخّر إلاّ أنّ هذا ليس من باب المقدميه لتحقق قابليه المحلّ، بل من أنحاءه، فإنّ خروجه عن القابليه إنّما هو باجتماع الضدّين المحال، و القابليه عن ارتفاع

ذلك المحال، و له أنحاء:

أحدها: ارتفاعهما جميعا عن المحلّ.

و ثانيها: ارتفاع هذا الضدّ.

و ثالثها: ارتفاع ذاك، فتأمل.

لا- يقال: إنّ قابليته المحلّ - على ما اعترفت به- أمر كلّيّ، و له أفراد ثلاثه منها ارتفاع ذلك الضدّ الخاصّ، فثبت مقدّمه ذلك الفرد لذلك الكلّي، لأنّ الفرد مقدّمه لتحصيل الكلّي.

لأنّ نقول: الفرد عين الكلّي لا مقدّمه له، فإنّه إذا وجد يصير فردا.

هذا، لكن الإنصاف أنّ منع مقدّمه انتفاء أحد الضدّين لوجود الآخر- بعد الاعتراف بأنّه عين قابليته المحلّ التي هي مقدّمه له البتّه- بعيد عن الإنصاف إلى الاعتساف، فإنّ هذا اعتراف بكون نفس انتفاء أحد الضدّين مقدّمه بلا واسطه، و هو أولى من كونه مقدّمه معها، فثبت مطلب المستدلّ.

و الحاصل: أنّ للمستدلّ أن يقول حينئذ: إنّه إذا ثبت أنّ وجود أحد الضدّين مخرج للمحلّ عن قابليته وجود الآخر فيه، ثبت (1) كونه مانعا من الآخر من تلك الجهة، فثبت التمانع بين الضدّين، فيكون عدم كلّ واحد منهما شرطا لتحقيق الآخر، فحينئذ إذا فرض الضدّان من مقوله الأفعال مع فرض تعلق الطلب المنجز بأحدهما، فهو يقتضى النهى عن الآخر لكونه مانعا، و يلزمه ارتفاع الأمر من الآخر لامتناع اجتماعه مع النهى و لو كان غيريّا.

١- فى الأصل: فثبت ..

ص: ٤٣٧

مع أنّه لا يعقل بقاؤه من جهة أخرى أيضا: و هي أنّه لو بقى لكان مستلزما لإرادته المحال، و هو اجتماع الضدّين، لعدم الفرق بين أن يكون أمر واحد تعلق بنفس اجتماعهما أو يكون أمران فعلا يتعلّق كلّ منهما بواحد منهما، و لا يمكن القول برفع هذا المحال برفع الأمر المنجز لفرض ثبوته كيف كان، و إن كان على تقدير ارتفاعه يوجب ارتفاع ذلك المحال، فلا بدّ من أن يكون ارتفاعه بارتفاع الأمر من الضدّ الآخر، و سيّجى ء توضيح ذلك فى المسأله الآتيه- إن شاء الله- فانتظر.

و قد يورد على المشهور أيضا: بأنّ ثبوت التمانع بين الضدّين - كما قالوا به- مستلزم للدور، ضروره أنّ وجود كلّ من المتمانعين يتوقّف على عدم الآخر، و عدم الآخر أيضا يتوقّف على وجود ما يتوقّف وجوده على عدمه، لأنّ توقّف الوجود على العدم إنّما جاء من عليّه وجود أحدهما لعدم الآخر، فيتوقّف وجود كلّ منهما على وجود نفسه، و هو دور صريح، و هو باطل، فملزومه- و هو ثبوت التمانع بين الضدّين الذى صار منشأ للتوقّف- مثله.

و أجاب عنه المحقق الخوانساري - قدس سره - على ما حكى عنه:

بأن التوقف وإن جاء من جهة التمانع، لكن عدم كل منهما لا ينحصر سببه في وجود الآخر (١)، بل يمكن أن يكون مستندا إلى فقد مقتضى له أو شرط من شروطه، فإنه كما ينعدم كل منهما بوجود الآخر، كذلك ينعدم بعدم المقتضى أو الشرط، فلا يتوقف عدم كل منهما على وجود الآخر، فاندفع الدور.

ثم قال قدس سره: وإن فرض في المورد اجتماع جميع مقتضيات و شرائط

١- قال دام ظلّه: و يمكن أن يكون العدم مستندا إلى وجود ضدّ ثالث في المحلّ، كما في الأضداد التي لها ثالث، فتأمل.

ص: ٤٣٨

كلّ منهما بحيث لم يكن مانع من وجود كلّ منهما إلاّ اجتماعه مع الآخر، فحينئذ و إن [كان] ذلك على فرض تحقّقه مستلزما للدور، لكن نقول بامتناع ذلك الفرض، و معه لا وقع لإيراد الدور.

قال دام ظلّه: و توضيح عدم توجه إيراد الدور حينئذ: أنّ مقتضى قاعده المناظره في إيراد الدور أن يحرز المورد أولا وقوع صورته فرض فيها الدور أو إمكان وقوعها لا محاله، بأن يكون أصل إمكانها مفروغا عنه من (١) المتخاصمين، ثمّ يعترض على خصمه: بأنّ لازم مقاتلتك امتناع تلك الصورة لاستلزامها الدور فيها، مع أنّ الفرض إمكانها، فانتفاء الملزوم كاشف عن فساد الملزوم (٢)، و هو ما يدّعيه، و أمّا إذا لم يحرز ذلك فللخصم أن يدّعي امتناع تلك الصورة و جعل لزوم الدور فيها دليلا على الامتناع.

هذا، ثمّ قال المحقق المذكور - قدس سره -: و هنا كلام آخر، و هو أنّا ندّعي: أنّ الترك الذي هو مقدّمه للوجود إنّما هو الترك المسبوق بالوجود لا مطلقا، بمعنى أنّ الشرط لوجود كلّ من الضدّين إنّما هو عدم الآخر في المحلّ على تقدير وجوده، و أمّا عدمه الأزلي فلا. انتهى.

و توضيح اندفاع الدور على هذا التفصيل: أنّ الصورة المفروضه للدور صورته اجتماع جميع أجزاء علّه كلّ من الضدّين مع عدم اشتغال المحلّ بأحدهما، و من المعلوم أن عدم كلّ منهما حينئذ أزلي، لا مسبوق بالوجود، فليس شيء من عدميهما (٣) كذلك مقدّمه للآخر حتى يلزم الدور.

١- كذا في الأصل، و الصحيح ظاهرا: عند المتخاصمين ..

٢- في العبارة ملزومان و لازمان: فالملزوم الأول هو مقاله الخصم، و لازمها امتناع الصورة التي فرض فيها الدور. و الملزوم الثاني هو نفس الصورة التي فرض فيها الدور، و لازمها هو الدور.

٣- كذا في الأصل، لكن الصحيح ظاهرا: من عدم كلّ منهما ..

ص: ٤٣٩

و بهذا يندفع الدور عن صورته اشتغال المحلّ بأحدهما أيضا فإنّ المتأخّر من الضدّين حينئذ و إن كان متوقّفا على عدم السابق بعد وجوده، لكن وجود السابق لم يكن متوقّفا على عدم اللاحق الأزلي (1).

ثمّ إنّ وجه اختياره - قدّس سرّه - لهذا التفصيل: أنّه رأى أنّ مقدّميه ترك أحد الضدّين لوجود الآخر إنّما جاءت من جهة التمانع بينهما، و أنّ المانع من كلّ منهما إنّما هو وجود الآخر في الخارج، ضروره عدم التمانع بينهما من حيث التقرّر الماهيتي (2) و الوجود الذهني، فيكون الشرط لكلّ منهما انتفاء وجود الآخر لا عدمه الأزلي.

لكن يتّجه عليه: أنّ مقتضى التمانع بينهما على تقديره أن لا يكون شىء منهما مقرونا بالآخر عند وجوده، فالشرط الناشئ من جهته إنّما هو عدم اقتران كلّ منهما عند وجوده، فلا خصوصيه إذن للعدم بعد الوجود، بل هو أحد الفردين المحصّين لذلك الشرط كما لا يخفى، و فرده الآخر هو استمرار عدم الآخر الأزلي إلى زمان الوجود، فيعود المحذور لو لا دعوى امتناع صورته المفروضه للدور، فالتحقيق في دفعه إنّما هي تلك الدعوى، فإنّها هي التي يتّجه القول بها.

هذا، و التحقيق في ردّ دليل المشهور: أنّا نرى بالعيان و الوجدان أنّ بعض الأضداد مع بعض ليسا من قبيل المتمانعين بحيث يكون كلّ واحد منهما علّه لفناء الآخر و مانعا من وجوده، كما هو مبني مقدّميه ترك أحدهما لوجود الآخر، بل من قبيل المانع و الممنوع، بحيث لو فرض اشتغال المحلّ بأحدهما

١- ثمّ إنّّه قال دام ظلّه: لو سلّمنا توقّف كلّ من الضدّين على عدم الآخر من غير تقيّده بكونه مسبوفا بوجوده، يمكن دفع الدور المذكور: بأنّ كلا منهما يتوقّف على عدم الآخر حين وجوده، و أمّا عدم الآخر حين وجود ذلك فلا يتوقّف على وجود ذلك في ذلك الحين.

٢- كذا في الأصل، و الصحيح: الماهويّ.

ص: ٤٤٠

فوجد المقتضى للآخر لوجد ذلك الآخر، و يرتفع ما وجد قبله في المحلّ، و يرى تأثير المقتضى لذلك الآخر فيه حينئذ كتأثيره فيه حال خلوّ المحلّ عن جميع الأضداد، و هذا كما في السواد مع البياض، فإنّهما ضدّان بالضروره، مع أنّ الثاني لا يمنع من وجود الأوّل إذا كان موجودا قبله، بل متى تحقّق المقتضى للسواد يؤثّر فيه حال اشتغال المحلّ بالبياض كتأثيره فيه حال خلوّه عنه، و يرتفع البياض بمجرد تحقّق المقتضى له، و كما في كلّ لون قويّ مع الأضعف منه من الألوان، ضروره أنّ كلّ قويّ من لون مضادّ مع الضعيف (1) منه، مع أنّ حال القويّ بالنسبه إلى الضعيف حال السواد بالنسبه إلى البياض، و هذا بديهى غنى عن الاحتجاج عليه.

فيتّضح من ذلك أنّ التمانع ليس صفه لازمه للضدّين من حيث إنّهما ضدّان، و إلّا لما انفكّ عنهما، فيظهر فساد دعوى مقدّميه ترك أحدهما للآخر لذلك.

و من هنا ظهر أيضا اندفاع دعوى المقدّميه من جهة أنّ انتفاء الآخر شرط لقابليه المحلّ لوجود ضدّه فيه، فإنّ التوقّف من هذه

الجهة أيضا متّضح الفساد ممّا ذكرنا في الأمثلة المذكوره من الأضداد.

و توضيحه: أنّ القويّ من الألوان- مع كونه مضاداً(٢) مع الضعيف منها- لا يتوقّف وجوده على ارتفاع الضعيف عن المحلّ قبله، بل يوجد مع اشتغال المحلّ به، ويرفعه بمجرد وجوده (٣)، فظهر أنّ وجود الضعيف لا يوجب خروج

١- كذا في الأصل، و المناسب: مضادّ للضعيف منه ..

٢- كذا في الأصل، و المناسب: مضادّ للضعيف منه ..

٣- فيكون الحال في مثل تلك الأضداد نظير الحال في النقيضين، فإنّه كما إذا وجد المقتضى لأحد النقيضين يترتب عليه وجود مقتضاه و ارتفاع النقيض الآخر، فكذلك إذا وجد المقتضى للون القويّ يترتب عليه أمران: أحدهما هو، و الآخر ارتفاع اللون الضعيف، فافهم و تدبّر. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٤٤١

المحلّ عن قابليته لوجود القويّ فيه، بل يكون وجود الضعيف و عدمه من هذه الجهة على حدّ سواء.

فأتّضح من ذلك أنّه ليس من الصفات اللازمه للضدّين كون كلّ منهما موجبا لخروج المحلّ عن القابليه، فظهر فساد دعوى المقدّميه من هذه الجهة أيضا، فأنكشف بذلك كلّ فساد دعوى مقدّميه ترك بعض الأفعال المضادّه لبعض آخر منها.

فالتحقيق ما أفاده سلطان المحقّقين(١)- قدّس سرّه- من منع التوقّف من الطرفين، أعنى توقّف وجود كلّ من الضدّين على عدم الآخر و توقّف عدم كلّ منهما على وجود الآخر.

١- في حاشيته على المعالم: ٦٧ عند قوله: [فيجب ترك فعل الضدّ الخاصّ و هو معنى النهي عنه و جوابه].

ص: ٤٤٢

ص: ٤٤٣

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحه

في دلالة الأمر على الوجوب ٥

في الموضوع له لصيغه الأمر ٩

في ان الإرشاد هل هي من معانى صيغه الأمر ١٦

فى الفرق بين الأمر المولوى و الإرشادى ٢٠

فى إمكان اجتماع جهتى الإرشاد و التكليف فى الطلب ٢٢

مقتضى القاعده عند الدوران بين الإرشاد و التكليف ٢٤

فى مفاد الجمل الخبريه عند الدوران بين الإنشاء و الإخبار ٣٢

فى بيان العلاقه بين معنى الإخبار و الإنشاء ٤٠

فى الأمر الواقع عقيب الحظر ٤٢

احتجاج القائلين بكون الأمر عقيب الحظر للوجوب ٥٠

فى حال النهى عقيب الأمر ٥٤

فى حدّ شيوع استعمال صيغه الأمر فى الندب و تأثيره ٥٦

فى كيفية دلالة صيغه الأمر على الحتم و الإلزام ٦٢

فى المرّه و التكرار ٦٥

فى تحرير النزاع ٦٦

فى المراد بالمرّه و التكرار ٦٨

فى الثمره على القول بالمره و التكرار و عدمه ٧٦

فى الامتثال بعد الامتثال ٨٥

ص: ٤٤٤

فى دلالة صيغه النهى على التكرار و عدمه ٩٥

فى وجه دلالة النهى على العموم ١٠٢

سرّ الدلالة على العموم فى الطبيعى المنهيه أو المنفيه ١١٨

بيان المختار فى مسأله المره و التكرار ١٢٠

معنى دلالة الأمر على الفور أو التراخي ١٢٢

الأصل اللفظي و العملي في مسأله الفور و التراخي ١٢٦

في تحرير عنوان البحث في مسأله الاجزاء ١٣٩

في بيان المفردات الواقعه في عنوان الاجزاء ١٤٣

في أقسام الأمر في عنوان مسأله الاجزاء ١٥٣

في الامتثال عقيب الامتثال و روايات الباب ١٥٥

في بيان المختار في الامتثال بعد الامتثال ١٥٧

في بيان المختار في أوامر أولى الاعذار ١٦١

بيان المختار في الطرق و الأصول العمليه في مسأله الاجزاء ١٧٣

مقتضى القاعده في مسأله الاجزاء على مسلك السلوك ١٧٦

بيان مورد النزاع في مسأله الاجزاء من جهه نوع الانكشاف ١٨٥

تحقيق حول كلام المحقق القمي في مسأله الاجزاء ١٨٦

تحقيق الحال عند انكشاف الخلاف ظنا في مسأله الاجزاء ١٨٨

تحقيق الحال عند انكشاف الخلاف في مسأله الاجزاء ١٩٣

في وجوه الجمع بين ما دل على الاجزاء و دليل الطرف و الأمارات و الأصول ١٩٩

مقتضى القاعده عند انكشاف الخلاف القطعي ٢٠٧

في قاعده العسر و الحرج و مسأله الاجزاء ٢٠٨

في أن مقدمه الواجب مسأله أصوليه أم لا ٢١٠

في تفسير المقدمه و بيان أقسامها ٢٢١

تحرير محل النزاع في مقدمه الواجب ٢٢٣

فى المراد من السبب و أقسامه ٢٢٥

فى المراد من الشرط و أقسامه ٢٢٩

فى تفسير المانع و المعدّ و الجزء ٢٣١

فى تقسيم المقدمه إلى العقليه و العاديه و الشرعيه ٢٣٥

فى مقدمه الوجوب و الوجود و الصحه و العلم ٢٣٨

فى تقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط ٢٤٢

فى أنّ القيد يرجع إلى الماده أو لهيئته ٢٤٧

فى الموضوع له لصيغه الأمر ٢٤٩

فى تبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذيها فى الفعلية و التنجز ٢٥٣

فى المقدمات المفوّته ٢٥٤

فى تعريف الواجب النفسى و الغيرى ٢٩٤

مقتضى الأصل اللفظى عند الشك فى النفسىة و الغيرىة ٢٩٧

فى محقق القريبه فى الواجب الغيرى ٣٠٣

مقتضى الأصل العملى عند الشك فى النفسىة و الغيريه ٣١٣

محقق القريبه فى المستحبات الغيرىة ٣١٥

ثمره البحث فى محقق عباديّه الغيرى ٣١٧

المقدمه الموصله ٣١٨

التوصلى و التعبدى ٣٢٧

ميزان التعبدية و التوصلية ٣٢٩

فى تأسيس الأصل المعوّل عليه عند الشك فى التعبدية و التوصلية ٣٣٧

فى الواجب الأصلي و التبعي ٣٦٠

استحقاق المثوبه أو العقوبه فى الواجب الغيرى ٣٦١

فى الطهارات الثلاث ٣٧١

تحرير محل النزاع فى مقدمه الواجب ٣٧٨

ص: ٤٤٦

فى بيان الثمرات للالتزام بوجود المقدمه ٣٨٣

فى ثمره القول بوجود المقدمه ٣٨٧

تأسيس الأصل عند الشك فى وجوب المقدمه ٣٩١

الأقوال فى مقدمه الواجب و أدلتها ٣٩٢

فى أدله النافين لوجوب المقدمه ٤٢٧

تنبيهات ٤٢٩

فى مقدميه ترك الضدّ ٤٤١

الجزء الثالث

اشاره

ص: ٢

ص: ٣

ص: ٤

ص: ٥

القول فى مسأله اجتماع الأمر و النهي

الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

: هل المسألة هذه لفظية أو عقلية؟ و على الثانى هل هى من المسائل الأصولية، أو الكلامية، أو من المبادئ الأحكامية؟ وجوه مختلفة منشؤها اختلاف الوجوه الصالحة فيها لوقوع كل منها موردا للبحث، فإنّ فى الأمر و النهى اعتبارات يصلح كل منها لوقوعه موردا للكلام و موردا للنقض و الإبرام، لأنّه يصحّ أن يبحث عنهما بملاحظه فهم العرف تخصيص أحدهما بالآخر فى مورد الاجتماع و عدمه، فتكون المسألة لفظية، و أن يبحث عنهما بملاحظه قبح تعميمهما بالنسبه إلى مورد الاجتماع و عدمه، فتكون المسألة عقلية و كلامية أيضا، إذ البحث عن الحسن و القبح من توابع علم الكلام، و أن يبحث عنهما بملاحظه نفس اجتماعهما عقلا من أى وجه كان، و عدمه كذلك، فتكون المسألة عقلية أصولية إن عمّنا المسألة الأصولية إلى ما يكون طريقا لاستنباط الحكم الفرعى و لو مع واسطه استنباط آخر غير استنباط نفس الحكم الفرعى (1)، و إلاّ فهى من المبادئ الأحكامية، إذ من المعلوم أنّه - بعد استنباط جواز اجتماع الأمر و النهى

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

ص: ٦

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

ثمّ الظاهر من عنوان المسألة فى باب الأمر لا سيّما بملاحظه تحريره مورد الخلاف بلفظى الأمر و النهى الظاهرين فى القول: إنّ النزاع فيها إنّما هو من حيثيه الأولى، فتكون لفظية.

و يؤيّده التفصيل المحكىّ فيها عن الأردبيلي رحمه الله و صاحب الرياض فى رسالته المنفرده لهذه المسألة: من القول بجواز اجتماع الأمر و النهى عقلا و عدمه عرفا، إذ الظاهر من تقابل العرف للعقل اعتبار جهه فهمهم من خطابى الأمر و النهى تخصيص أحدهما بالنسبه إلى مورد الاجتماع و عدمه.

هذا، لكنّ الظاهر أنّ النزاع في المقام إنّما هو بالاعتبار الثالث دون الأوّل أو الثاني.

أمّا الأوّل: فلاّنه و إن كان يوهمه ما عرفت، إلّا أنّ التأمّل في أدلّتهم الآتية قاض بعدمه، فإنّ من أدلّه المانعين من الاجتماع لزوم التكليف المحال، أو بالمحال، أو التكليف المحال بالمحال، وهذا كما ترى لا ربط له بإثبات الدلالة اللفظية بوجه، و مثله لزوم التناقض الذي هو أحد أدلّتهم، فلا بدّ إذن من صرف ما عرفت إلى ما لا ينافي ذلك.

ص: ٧

و أمّا الثاني: فلاّيباء احتجاج المانعين بلزوم اجتماع الضدّين، أو النقيضين عنه فما زعمه المحقّق القمّي (١) رحمه الله من كون المسألة كلاميه بمكان من الضعف، فتعيّن أنّه بالاعتبار الثالث.

و الظاهر أنّ المسألة على هذا التقدير من المبادئ الأحكاميه، لا- الأصوليه، فإنّ الظاهر اختصاص الأصوليه بما يكون موضوع البحث فيه أحد الأدلّه المعروفه للفقّه، التي لا- واسطه بينها وبين استنباط نفس الحكم الفرعي، فإنّ الظاهر من تعريفهم لعلم أصول الفقّه- بأنّه العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه- أنّ المراد بالقواعد في ذلك الحدّ يكون قواعد و طرقا لاستنباط الحكم الفرعي بلا واسطه استنباط آخر.

و يقوى ذلك- بل يعيّن- أنّ جماعه من الأعلام أوردوا المسألة في باب الأحكام.

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

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

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

ص: ٨

و أمّا عذر من أورد المسألة في باب الأوامر فهو عدم اشتغال كتابه على المبادئ الأحكاميه، و النكته- في تعبيره عن مورد الخلاف بلفظي الأمر و النهي مع عموم النزاع لمطلق الوجوب و التحريم- أنّ الغالب كونهما مدلولين لهما.

و أمّا المراد بعدم الجواز عرفا في التفصيل المتقدم فهو أحد أمرين:

أحدهما: العدى هو أظهرهما هو عدم الجواز بنظر المسامحة الغير المبني على الدقائق الحكيمه، و توصيفه بالعرفى باعتبار أن أنظارهم فى المطالب على هذا النحو، فمراد المفصل: أن العقل يحكم بجواز الاجتماع بملاحظه الدقائق الحكيمه، و أما بالنظر البدوى الغير الملحوظ فيه تلك الدقائق فهو قاض بامتناعه.

و يتفرع على ذلك ما يتفرع على حكم العقل بامتناعه بدقيق النظر من التعارض بين الخطابين، نظرا إلى أن أحكام الشارع مبنيه على الأنظار العرفيه دون الدقائق الحكيمه.

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

و المراد بالجواز عقلا- حينئذ- أن العقل لا يأبى عن صيروره فرد واحد مصداقا لعنوانين: أحدهما متعلق للأمر، و الآخر متعلق للنهى، و وقوعه امتثالا من أحدهما، و عصيانا للآخر.

و بعبارة أخرى: إنه لا بأس بوقوع(1) الصلاه فى المكان المغصوب امتثالا للأمر بالصلاه و مبرئه عنه و عصيانا للنهى عن الغصب، لكن العرف يفهمون من طلب فعل الصلاه و طلب ترك الغصب معنيين يمتنع اجتماعهما عقلا.

١- فى الأصل: لا بأس عن وقوع الصلاه ..

ص: ٩

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

الثانى

: قد يحزر النزاع فى المسأله:

بأنه هل يجوز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد؟

و قد يحزر: بأنه هل يجوز اجتماع الوجوب و الحرمة فى شىء واحد؟

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

و قد يقيد الاجتماع فى الثلاثه بكونه من جهتين، و لا بد منه كما سيوضح وجهه مما(1) يأتى، و هو مطوى فى أنظار المطلقين أيضا.

و المقصود من الثلاثه واحد، فإن المراد من الأمر و النهى- كما مرّت الإشارة إليه هو الوجوب و لتحريم، و قد عرفت نكته التعبير

عنهما بهما، و من المعلوم- أيضا- أنّ اجتماع الواجب و الحرام فى المعنى عين اجتماع الوجوب و التحريم، و إنّما التغير بينهما من حيث المفهوم، فما ربما يتخيّل- من كون النزاع فى جواز اجتماع الواجب و الحرام نزاعا آخر غير ما نحن فيه- بمكان من الضعف.

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

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

١- فى الأصل: عمّا.

ص: ١٠

و حرمة الزنا مثلا.

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١١

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

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

بقيت من الصور المتصوره ثنتان:

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

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

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

و ربما يتوهم اختصاص النزاع فى هذه المسأله بالأولى من هاتين الصورتين، و أنّ الثانيه منهما هى محلّ النزاع فى المسأله الآتية و هى مسأله أنّ النهى فى العبادات يقتضى الفساد، أو لا؟

ص: ١٢

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

لكن بالنظر الدقيق يمكن إبداء الفارق بينهما من غير حاجه إلى مثل ذلك التكلّف، و إن شئت توضيحه فنقول:

الفارق بينهما كما حقّقه- دام ظلّه- أمران:

أحدهما: أنّ مورد البحث فى تلك المسأله ما كان متعلّقا الأمر و النهى من عنوان واحد- سواء كانت النسبه بين متعلّقيهما هو

العموم المطلق أو من وجه- و المراد بكونهما من عنوان واحد وقوع اسم واحد على كليهما و كونهما من سنخ واحد، و هذا كما إذا أمر بصلاة الصبح، و نهى عن الصلاة فى مكان مخصوص، أو أمر بصلاة خاصه مطلقا، ثم نهى عن بعض أفرادها، كما إذا أمر بصلاة الظهر- مثلا- من غير تقييدها بشىء، ثم نهى عنها مقيده ببعض القيود و الأحوال الطارئة عليها، و النسبه بين متعلقى الأمر و النهى فى المثال أول هو العموم من وجه و فى الثانى هو العموم و الخصوص المطلقان، و يقع على كل واحد منهما فى كل من المثالين اسم واحد و هو الصلاة مثلا.

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

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

ص: ١٣

أمر أو نهى، بل يثبت الوجوب و التحريم بغيرهما، و مع قطع النظر عن أن النهى يدل على التخصيص أو التقييد أو لا، فتكون هذه عقليه.

و بعبارة أخرى: النزاع فى تلك المسأله إنما هو على فرض ثبوت مصحح لمورد الاجتماع من إطلاق متعلق الأمر أو عمومه بالنسبه إليه فيبحث فيها عن أن النهى المتوجه هل يدل على الفساد- بمعنى دلالة على تخصيص متعلق الأمر أو تقييده بغير مورد الاجتماع ليرتب عليه فساد مورد الاجتماع- أو لا؟

هذا بخلاف ما نحن فيه فإن البحث فيه عن مجرد جواز اجتماع الوجوب و التحريم عقلا مع قطع النظر عن أن يكون هناك ما يقتضى صحه مورد الاجتماع، فافهم و تأمل حتى لا يختلط عليك الأمر، و الله الهادى إلى سواء السبيل.

ثم الظاهر من التحريات الثلاثه للخلاف: أن النزاع فى اجتماع الوجوب و التحريم العيئين النفسيين دون التخييريين و الكفائيين و الغيريين، لكن الظاهر جريان النزاع فيما إذا كانا كفائيين و غيريين أيضا، لجريان أدله الطرفين فى الكل على حد سواء.

نعم لا يجرى النزاع فيما إذا كانا تخييريين، إذ لا شبهه فى جواز الأمر و النهى بأمرين شخصيين على سبيل التخيير، فكيف بما إذا كان متعلقهما كليتين، كما فى المقام، فإن ذلك آئل إلى وجوب الإتيان بأحدهما لا بعينه و حرمة الجميع، و من البديهيات جواز مثل ذلك، و كذلك الحال فيما إذا كان الوجوب تعييتيا و الحرمة تخييريته (١) فإنه أيضا لا شبهه فى جوازه، و لا يعقل النزاع فيه من ذى مسكه، نعم إذا كان التحريم تعييتيا و الأمر تخييريا يجرى (٢) هناك هذا النزاع.

١- فى الأصل: تخييريا ..

٢- فى الأصل: فيجرى ..

ثم إنه ظهر مما حَقَّقنا: أنَّ النزاع في المقام - فيما إذا تعلَّق الوجوب بعنوان كَلِّي و الحرمة بعنوان كَلِّي آخر مع كون النسبه بين ذينك العنوانين هو العموم المطلق أو من وجه - مبنئى على تعلَّق الأحكام بالطبائع دون الأشخاص.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

و من هنا يتولّد الإشكال بالنسبه إلى الصنائع المكروهه و إلى القضاء ممن لا يثق من نفسه من القيام به، حيث إنّها واجبه كفائيه و مكروهه أيضا، فإنّ الكراهه و إن كانت أدون من الحرمة، إلّا أنّها مناقضه للوجوب كما لا يخفى، فلا بدّ من الجمع بينهما بوجه.

و أقرب وجوه الجمع أن يتصرّف في دليل الكراهه في الأمثله المذكوره بتخصيصه بما إذا قام أحد بتلك الواجبات الكفائيه، إذ حينئذ يسقط الوجوب الكفائي عمّن لم يقم بها، فلا يجتمع مع الكراهه.

الثالث

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

ص: ١٦

و تخصيص الآخر بغيره، و إلا فالتخير.

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

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

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

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

١- انظر ما يرتبط بالمقام في مسأله دلالة النهى على الفساد: ١٣٠.

ص: ١٧

(زيد) في المثالين عن العامّ، بل يخالفه (١) من حيث ثبوت الجهه المقتضيه للحكم فيه على نحو ثبوتها في سائر أفراد العامّ، و انتفاؤها في (زيد) في المثالين. نعم يوافق من حيث خروجه عن حكم العامّ و اختصاص الحكم بسائر أفرادها، و هذا مثل الصلاه

فى المكان المغصوب التى هى من افراد محلّ النزاع فى المقام، فإنّها- بناء على ترجيح النهى- يحكم بخروجها عن الأمر بالصلاه و عدم سرايه(٢) الوجوب المعلق على طبيعه الصلاه بالنسبه إليها، إلاّ أنّها مع ذلك ليست كالصلاه بغير الطهاره من الحدث التى لا مصلحه فيها أصلا، بل مشتمله على مصلحه جهه طبيعه الصلاه على نحو اشتمال سائر أفراد تلك الطبيعه عليها، بحيث لا تنقص هذه من هذه الجهه من شىء من أفرادها، و إنّما تزيد تلك الأفراد و ترجح على هذه من جهه أخرى، و هى خلوّ تلك عن الجهه المقتضيه للنهى- و هى المفسده- و اشتمال هذه عليها، لكن تلك الجهه لا توجب زوال المصلحه عنها البتّه، لعدم المنافاه بينهما بوجه، و إنّما المنافاه بين مقتضاها- و هو طلب الترك أو الفعل- و لذا خصّت إحداهما بالحكم دون الأخرى.

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

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

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

ص: ١٨

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

و تظهر الثمره بين التخصيص على هذا النحو و بين التخصيصات المتعارفه فيما إذا كان الحكم الثابت لذلك الفرد المستثنى من العامّ هى الحرمة، و كان المكلف غافلا- عن حرّمته، أو جاهلا- بها جهلا- يعذر معه، أو ناسيا، لاندراجه تحت العنوان المحرّم المتّحد فيه مع عنوان الأمر مثل ما إذا علم بحرمة الغضب، إلاّ أنّه نسى أنّ الصلاه صادرة منه فى دار الغير غضب، مع كون ذلك الفرد المستثنى عباد، بمعنى أن يكون المأمور به الذى ذلك من أفراد من العبادات، بل مع كونه من المعاملات أيضا فأوجده المكلف، فإنّه على تقدير أن يكون خروجه عن العامّ الذى هو موضوع الأمر على نحو التخصيصات المتعارفه فلا يجديه ذلك فى شىء، فإنّه و إن لم يعقل منقصه لفعل ذلك الفرد لعدم فعلية النهى فى حقّه، لعدم علمه به و التفاته إليه، إلاّ أنّه خال عن المصلحه الكامنه فى المأمور به الموجوده فى سائر افراده، فلا يقع عباده و لا مسقطا عنها بوجه:

أمّا عدم وقوعه عباده فلتوقّفها إمّا على الأمر أو على الجهه المقتضيه له

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

٢- فى الأصل: فيقبح ..

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

ص: ١٩

من المصلحه و المحبوبيه و كلاهما منتف، إذ غايه ما هنا أنه اعتقد الأمر، و هو لا يكون منشئا لوقوع الفعل عباده إذا لم يكن هو فى نفسه عباده، كما أنه لا يصلح أن يكون منشئا للإجزاء و مقتضيا له كما تحقّق فى محلّه، و إنّما يكون الأمر منشئا لذلك إذا كان ثابتا واقعا، و المفروض خلوّ الفعل المأتى به عن الجهه المقتضيه للأمر أيضا، فلم يبق ما يوجب وقوعه عباده بوجه و أمّا عدم كونه مسقطا فلاّنه يتوقّف على أحد الأمرين:

أحدهما: جعل الشارع لذلك الفعل بدلا عن المأمور به و ان لم يكن من أفراد.

و ثانيهما: انطباقه على المأمور به و تساويه لسائر الأفراد من حيث الجهه المقتضيه للأمر، و كلاهما مفقودان فى المقام.

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

و أمّا إذا كان خروجه عن موضوع الأمر على نحو التخصيص فى المقام فيصحّ منه و يجزيه مطلقا معامله أو عباده:

أمّا الأول: فلفرض تساوى ذلك [مع] سائر (٢) أفراد المأمور به فى الجهه المطلوبه من الأمر الداعيه إليه و لا حاجه فى المعاملات فى مقام الأجزاء إلى أزيد من كون المأتى به منطبقا على المأمور به و مساويا لسائر أفراده من حيث وجود

١- فى الأصل: ذلك لسائر ..

٢- فى الأصل: ذلك لسائر ..

ص: ٢٠

الجهه المقتضيه فيه، و المفروض حصوله (١).

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

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

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

و ثالثها: أنّهم اتفقوا قولا واحدا على صحّه تلك الصلاة فى تلك الحال، حتّى القائلين بامتناع اجتماع الأمر و النهى.

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

ص: ٢١

فيستنتج من تلك المقدمات الثلاث أنّ تلك الصلاة فى تلك الحال صحيحه و مجزيه بدون الأمر بها واقعا، بل و لا ظاهرا أيضا: أمّا عدم الأمر بها واقعا: فهو مقتضى المقدمتين الأوليين، إذ بعد فرض كون تلك الصلاة من أفراد محلّ النزاع فى المقام - كما هو مقتضى المقدمه الأولى، و تكون هى مستجمعه لكلتا جهتي الأمر و النهى من المصلحه و المفسده، و مع اشتمالها على المفسده لا يعقل توجه الأمر إليها، كما هو مقتضى المقدمه الثانيه - فلا تكون مأمورا بها واقعا.

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

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

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

و أمّا بناء على اختصاص النزاع بالفعلين فأصل الثمره المذكوره منتف فى تلك الأمثله فكيف بفائدها؟! و لا حاجه فيها أيضا

إلى الالتجاء إلى التوجيه المتقدم لكفايه الأمر الواقعي حينئذ في الصحه إلا أن جواز الاجتماع في تلك

ص: ٢٢

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

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

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

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

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

لكن لا يخفى ما في كلّ من هذين الوجهين:

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

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

ص: ٢٣

من صحته في الأمثله المذكوره، لعدم تصوّر مصلحه للنهى فيها، إذ الفائده المتصوّره لنفس الأمر و النهى إنّما هي مجرد البعث و التحريك نحو الفعل أو الكفّ عنه، و هو ممتنع الحصول في صوره الجهل و النسيان المفروضين في الأمثله المذكوره بالضروره، فيلغى (١) النهى، فيجب انتفاؤه، و المفروض ثبوته، فيكشف عن أنّه ليس إلّا لمفسده في نفس الفعل، فيعود المحذور.

ثمّ إنّنا و إن بنينا على أنّ النهى الواقعيّ ما لم ينجز على المكلف- بمعنى عدم فعليته بالنسبه إليه- لم يكن مانعا من الصحه و الإجزاء إلّا أنّ مجرد عدم فعليته لا يكفي فيها، ضروره عدم كفايه عدم المانع بمجرد لوجود شىء و تحقّقه، بل لا بدّ معه من إحراز المقتضى له أيضا، و هو في المعاملات اشتمال الفعل المأتيّ به على ما اشتمل عليه سائر أفراد الطبيعه المأمور بها و تساويه

لها من تلك الجبهه، فإنَّ مجرّد ذلك كافٍ في الصّحّه المرادفه للإجزاء في الأمور المعاملية بلا شكّ و ريب.

و أمّا في العبادات ففي الاكتفاء به في تحقّق الإجزاء إشكال، بل منع، فإنّ الصّحّه المرادفه للإجزاء فيها إنّما هي تستتبع انعقاد الفعل عباده، ضروره أنّ الغرض منها ذلك، و من المعلوم أنّ صّحّه الماهيّه (٢)- و هي اشتمال الفرد المأتّى به على تمام المصلحه (٣) التي اشتملت عليها الطبيعه المأمور بها من حيث هي و تساويها سائر (٤) الأفراد من هذه الجبهه- لا تستلزم وقوع ذلك الفرد عباده حتّى

١- لغا يلغى: أخطأ، و لغا يلغو: بطل.

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

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

٤- في الأصل: لسائر ..

ص: ٢٤

تستلزم الصّحّه المرادفه للإجزاء، بل أعمّ منها لتوقّف الصّحّه بهذا المعنى على أمر آخر أيضا و هو أحد الأمرين على سبيل منع الخلوّ.

أحدهما: إيقاع الفعل بداعي الأمر.

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

فعلى هذا فنحن و إن كنّا مشتركين في الأمثله المتقدّمه بواسطه قيام الإجماع على صحتّها، إلّا أنّ الإشكال في حكم المجمعين بها فيها، فإنّ الظاهر أنّ حكمهم بها إنّما هو لاقتضاء القاعده إيّاها، و من المعلوم أنّها إنّما تقتضيها إذا كان الفعل المأتّى به منطبقا على الطبيعه المأمور بها بالمعنى المتقدّم، و جامعا لأحد الشرطين المتقدّمين، و الصلاه في الموارد المفروضه في الأمثله المتقدّمه و إن كانت منطبقه على الطبيعه المأمور بها، إلّا- أنّه لم يعلم كون طبيعه الصلاه بنفسها من رسوم العبوديّه حتّى تكون تلك الصلاه كذلك لانطباقها، لتكون صحيحه لذلك، و الأمر بتلك الصلاه أيضا قد عرفت امتناعه، فلم يبق لهم وجه للحكم بصحتّها.

و يمكن دفعه: بأنّهم فهموا من الإطلاقات الوارده لبيان بعض آثار الصلاه- كقوله صلّى الله عليه و آله: «الصلاه قربان كلّ تقى» (١) و قوله صلّى الله عليه و آله: «الصلاه معراج المؤمن» (٢)- أنّها بنفسها من رسوم العبوديه و مقرّبه إليه تعالى و أنّ الأمر بها كاشف عن كونها كذلك، لا محقّقه له، و ليس ببعيد.

أقول: و لو لا- الاعتماد على تلك الإطلاقات لأشکل الأمر علينا أيضا في الحكم بالصّحّه في الأمثله المذكوره بواسطه قيام

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

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

ص: ٢٥

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

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

الرابع

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

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

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

ص: ٢٦

و بالجملة: منشأ الشكّ في حكم مورد الاجتماع إنّما هو الشكّ في كيفية جعل الوجوب و الحرمة الموجودتين فيه قوّه و ضعفاً، و هذا غير الأهميّة الملحوظه في باب التراحم، فافهم و لا تغفل.

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

ثم إنه بعد ما عرفت ما ذكرنا، فهل الترجيح للأمر أو للنهي، أو لا ترجيح لأحدهما على الآخر أصلاً؟

خير الثلاثة و أفواها أوسطها، فإن استقرأ الموارد الشرعيه المجتمعه فيها جهتا الوجوب و الحرمة من العبادات و المعاملات قاض بترجيح النهى فى مورد الشك، فإن المتبع يجد فى تلك الموارد أنّ الشارع غلب جانب الحرمة على جانب الوجوب فى غالبها، فيلحق المشكوك بالغالب.

ألا ترى أنه لو توقّف عباده على ارتكاب أدنى محرّم من المحرّمات رفع الشارع [يده] عن تلك العباده، و هكذا الحال فى المعاملات أيضاً.

و بالجملة: هذه الغلبة من القوه بمثابه كادت تفيد القطع بأن بناء الشارع على ذلك فى كافه تلك الموارد.

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

ثم إنه - بعد فرض عدم المريج لأحدهما أصلاً - فهانها مقامان لا بدّ من تحقيق أنّ مقتضى الأصول العمليه المقرره لصوره الشكّ فى كلّ منها ما ذا؟

فنقول:

المقام الأوّل: أن يشكّ فى مورد الاجتماع من حيث حكمه التكليفى من حيث جواز ارتكابه و عدمه.

الثانى: أن يشكّ فيه من حيث حكمه الوضعى من الصّحه و الفساد.

ص: ٢٧

و مقتضى أصاله البراءه فى الأوّل منهما هو جواز الارتكاب لمكان الجهل بحرّمته واقعا، كما أنّ مقتضى أصاله الشغل فى الثانى هو الفساد، إلاّ - أن لازم حكمهم بصّحه عباده ناسى الغصبيه هو الصّحه فى المقام أيضاً لاتّحاد المناط فيهما، فإنّ النهى الواقع بمجرّده غير مانع من الصّحه، و إلاّ لبطلت صلاه ناسى الغصبيه، و خصوص نسيان موضوع الحرام - و هو الغصب - لا مدخل [له فى] الحكم بالصّحه قطعاً، بل إنّما هو من باب كونه أحد أفراد العذر، و هو متحقّق فى المقام، إذ الجهل بالحرمة أيضاً عذر للجاهل، إذ مفروض الكلام فى الجهل الذى يعذر معه الجاهل.

و بالجملة: لا بدّ لمن قال بالصّحه هناك من الالتزام بها هنا، و كلّما نوجّهها به هناك فلنوجّهها به هنا، فلا يفيد الكلام فى توجيه الصّحه من أنّها لوجود الأمر الفعلى أو لكفايه الجهه.

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

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

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

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

أحدها الذى هو أقواها

إشاره

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

ص: ٢٨

باطل، فثبت المطلوب.

فى بيان الوجوه لاستلزام اجتماع الضدين

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

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

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

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

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

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

نعم يمكن الجواب عن الوجه المذكور بمنع انحصار وجه الفرق فيما

١- فى الأصل: فيكون ..

ص: ٢٩

ذكر، بل يمكن الفرق بين الأمر والنهى، بأنّ الأوّل عبارته عن الإرادة والثانى عبارته عن الكراهة.

ص: ٣٠

ويمكن دفعه: بأنّ الإرادة والكراهة إنّما هما منشئان للأمر والنهى، لا نفسيهما، فإنّهما عبارتان عن الصفتين القائمتين فى نفس الأمر والنهى الباعثتين له على الأمر والنهى.

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

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

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

١- و يمكن المناقشة فيه: بأنّها مقدوره بواسطة قدره على إيجادها، فيصحّ تعلّق الإرادة بها نفسها لذلك من غير حاجة إلى اعتبار الوجود، فافهم. لمحّرّه عفا الله عنه.

ص: ٣١

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

و الفرق بين هذا و بين القول بتعلّق الأحكام بالأفراد بالابتداء و الأوّل، فإنّ مراد القائتين بتعلّقها بها إنّما هو تعلّقها بهذا ابتداء، فإذا فرض كون فرد منهيا عنه، كما هو المفروض فى مورد الاجتماع فى المسألة، فتعميم الأمر بالطبيعه المأمور بها الصادقة عليه الآئيل إلى تعلّقه بذلك الفرد أيضا- كما عرفت- يوجب اجتماع الضدّين فيه، ضروره تضادّ الأحكام التى منها الوجوب و الحرمة.

وجه بطلان الاستدلال باستلزام اجتماع الضدين على امتناع اجتماع الأمر والنهي

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

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

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

١- (بعد) هنا بمعنى (إلى الآن).

٢- (بعد) هنا بمعنى (إلى الآن).

٣- أي و باعتبار كليتها ..

بها، و تقع امتثالا عنها لذلك.

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

١- (بعد) هنا بمعنى (إلى الآن).

٢- الظاهر أن (حينئذ) هنا زائده

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

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

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

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

٢- فى الأصل: على ..

ص: ٣٥

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

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

و فيه: بطلان قياس الوجوب و التحريم بالأوصاف و الأعراض القائمه بالطبائع الغير المنفكّه عنها فى الخارج، ضروره ثبوت الفرق بينها و بين المقام بما مرّت الإشارة إليه، من أنّ الوجوب- حيث إنه هو البعث و التحريك- إنّما يعقل ثبوته لموضوعه ما لم يوجد فى الخارج، لأنّ تحقّقه فى الخارج علّه تامّه لارتفاعه، هذا بخلاف مثل السواد و البياض و سائر الأوصاف، فإنّها تثبت لموضوعاتها بعد تحقّقها فى الخارج أيضاً، بل لا تثبت لها إلا فيه، فلا يلزم اجتماع الوجوب و التحريم فى مورد الاجتماع حتى

يلزم اجتماع الضدين.

و بالجمله: الذى يقع مصداقا للمأمور به إنما يتحد معه لا بعنوان كونه مأمورا المنتزع من الأمر لا معه لما عرفت، هذا بخلاف ما يقع مصداقا للأبيض

ص: ٣٦

أو الأسود، فإنه يتحد مع ما يصدق عليه بعنوان كونه أبيض أو أسود أيضا.

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

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

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

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

٢- (بعد) هنا بمعنى (إلى الآن).

ص: ٣٧

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

و كيف كان فالأمر مرتفع عنه بمجرد وجوده لا- محاله، و معه لا يلزم ما ذكر من المحذور، و به يتّضح الفرق بين القول بتعلّق الأوامر بالأفراد، و بين تعلّقها بالطبائع أيضا من غير حاجه إلى تكلف الفرق بينهما بالأوّل و الابتداء.

لا يقال: على تقدير اعتبار صفة التلبس بالوجود فى متعلق الأمر دون نفس الوجود لا بدّ من تقييد تلك الصفة بالوجود الحاصل على الوجه المباح، وإلا يلزم اجتماع الوجوب المقدمى و التحريم فيه فيما إذا كان على الوجه المحرّم، نظرا إلى مقدّمته لتلك الصفة المطلوبه، و أيضا يشكل كون نفس الوجود مبغوضا مع كون الصفة الحاصله به محبوبه.

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

نعم لا يجوز له تعميمه (٣) بالنسبه إلى ما يحصل منها بالمحرّم لقبحه، لكن

١- فى الأصل: لكونه ..

٢- أقول: لا- يخفى أنّ الأمر المتعلق بصفة التلبس بالوجود موضوعه نفس تلك الصفة الملحوظه بلحاظ الوجدانيه، و نفس الوجود مبين لها، فلا يعقل تعميم ذلك الأمر بالنسبه إلى وجود دون آخر، و إنّما المعقول تحقّقه ببعض من افراد تلك الصفة دون آخر، فحرمه بعض أفراد الوجود إنّما توجب اختصاص الأمر المقدمى - الناشئ من الأمر بتلك الصفة- بالوجود المباح، لا اختصاص ذلك الأمر، فيجوز إيراد ذلك الأمر على وجه الإطلاق، مع كون بعض مقدّماته محرّما، فقبح التعميم مختصّ بالأمر المقدمى، فتأمل. لمحرّره عفا الله عنه.

٣- وجه قبح التعميم: أنّ الطلب المتعلق بذلك الفرد الحاصل على الوجه المحرّم على تقديره و إن كان تخييرا غير مستلزم للتكليف بما لا يطاق، إلاّ أنّه مستلزم للأول فى ارتكاب مبغوضه، و هو قبيح، لكونه نقضا للغرض و تناقضا أيضا، فتأمل. لمحرّره عفا الله عنه.

ص: ٣٨

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

الثانى

إشارة

(١): أنّه قد علم أنّ المانع من اجتماع الأمر و النهى إنّما هو لزوم اجتماع الضدين مع عدم كفايه تعدّد الجبهه فى رفعه، لكنّه

باطل، لوقوع الاجتماع بين الوجوب و غير الحرمة في الشريعة مع تعدّد الجبهه، بل و مع اتّحادها أيضا، مع أنّ الوجوب مضاد لغيرها من الأحكام أيضا، فوقوعه ملازم لجوازه و إمكانه، لأنّه أخصّ منه، و إمكان ذلك ملازم لإمكان اجتماع الوجوب و التحريم أيضا، لاتّحاد مناط الجواز و الامتناع في الموردین و إن كان الاختلاف ثابتا بينهما من وجوه، لكنّها غير صالحه للفرق، لعدم دخليتها في الجواز و الامتناع، بل بعضها مؤكّد للجواز كما ستعرف، و موارد وقوع ذلك في الشريعة كثيره:

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

١- أی (الوجه الثاني من أدلّه المجوّزين للاجتماع) على ما جاء في هامش الأصل.

ص: ٣٩

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

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

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

و الحاصل: أنّه إن أريد إثبات الإمكان الواقعي العقلي بتلك الظواهر فهي لا تنهض لإثباته، و إن أريد إثبات الإمكان الظاهري فهو ليس من محلّ النزاع في هذه المسأله في شيء، فإنّ البحث فيها إنّما هو عن الإمكان الواقعي.

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

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

هذا، ثمّ إنّ على القول بجواز الاجتماع فلا داعي إلى التأويل في تلك الأمثله.

ص: ٤٠

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

العبادات المتعلقة للنهي التنزيهي على ثلاثة أقسام:

الأوّل

: أن تكون النسبه بين المأمور به و المنهي عنه هي العموم و الخصوص المطلقان مع كون الأخصّ مطلقا هو المنهي عنه، بأن يكون متعلّق النهي بعض أفراد المأمور به مع كون الأفراد الأخرى منه أبدا لا له، بمعنى عمد اتّفاق انحصار فرد المأمور به في متعلّق النهي، بل يتمكّن المكلف من امثاله في ضمن غير ذلك الفرد المنهي عنه، و هذا كالصلاه في الحّمّام، حيث إنّها أخصّ مطلقا من مطلق الصلاه المأمور بها، و يتمكّن المكلف من امثال الأمر بالصلاه في غير الحّمّام، فتكون الصلاه في غير الحّمّام بدلا عنها فيه.

الثاني

: أن تكون النسبه بينهما على النحو المذكور في القسم الأوّل إلاّ أنّه لا بدل لذلك الذي تعلق به النهي، بمعنى أنّه اتّفق انحصار فرد المأمور به فيه، و هذا كالصلاه و الصوم في الأزمنه و الأيّام المخصوصه المذكوره في الفقه.

الثالث

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

و لو فرض استكشاف منقصه ذاته ملازمه للعنوان الّذي تعلق به النهي من ذلك النهي المتعلّق به، بحيث يعلم ثبوت تلك المنقصه لمورد الاجتماع الّذي هو من العباده، فلا بدّ من التزام أنّ مصلحه جهه العباديّه (٢) الثابته له غالبه على

١- إضافه يقتضيها السياق.

٢- في الأصل: العباده به ..

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

أمّا تخصيص النهي بغير مورد الاجتماع دون حملة على الإرشاد- كما يصنع في القسم الأوّل- فلا أنّ ظاهر النهي هو كونه مولويّا لا- إرشاديا، و لا داعي إلى الخروج عنه في سائر أفراد المنهي عنه، فيجب الحكم بمقتضاه بعد البناء على ثبوت الكراهه الشرعيه في سائر الأفراد [و] لا- يمكن حمل النهي في مورد الاجتماع على الإرشاد، لاستلزامه استعماله في معنيين، فتعيّن إخراج منه و

لا- يقال: لما لم يمكن حمل النهي على الكراهه الشرعيه بالنسبه إلى جميع أفراد العنوان المنهَى عنه- التي منها مورد الاجتماع- فالأمر يدور بين ارتكاب أحد الأمرين المخالفين للأصل: أحدهما تخصيص النهي بغير مورد الاجتماع، و ثانيهما حمله على الإرشاد من غير تخصيص فيه أصلاً، إذ به أيضا يرتفع محذور اجتماع الوجوب و الكراهه من غير حاجه إلى ارتكاب شىء آخر مخالف للأصل، فلا أولويته لارتكاب الأول على ارتكاب الثانى.

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

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

ص: ٤٢

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

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

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

هذا تمام الكلام فى القسم الثالث.

و أمّا القسم الأول من تلك الأقسام: فلا بدّ من حمل النهى فيه على الإرشادى، بتقريب أنّ للطبيعه لا مأمور بها كالصلاه- مثلا- مقدارا من المصلحه أوجبت توجه الأمر إليها و تعلق الطلب بها، لكنّها قد يعتريها فى بعض أفرادها عنوان آخر غير محبوب للشارع فى نفسه، و يتحد معه فى ذلك الفرد، فيحدث فيها فى ضمن ذلك الفرد منقصه بالإضافه إلى سائر الأفراد، لكن لا يرتفع

عنها ذلك المقدار من المصلحه، فيكون الطلب المتعلق بها باعتبار ذلك الفرد لأجل ذلك أضعف من الطلب المتعلق بها باعتبار سائر الأفراد، وقد تكون مجرّده عن ذلك العنوان، لكنّها غير مقرونة بشيء من المزايا القائمة ببعض

١- في الأصل: لسائر.

ص: ٤٣

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

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

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

١- في الأصل: إلى المقام ..

ص: ٤٤

حمل النهي فيه على الإرشادي، بتأويل أنّ العباده فيها مصلحه توجب رجحانها، لكنّها قد عرضها عنوان آخر ذو مفسده مقتضيه الأرجحيه تركها بالنسبه إلى فعلها، بمعنى أنّ تلك المفسده الثابته لذلك العنوان المتّحد مع تلك العباده ليست بحيث تزيل مصلحه العباده و تحدث فيها حرازه، بل هي مع اتّحادها مع ذلك العنوان ذات مصلحه و حسنه من غير حرازه فيها أصلا، بحيث لو أتى بها فقد أتى بمحبوب الشارع و مطلوبه، و يستحقّ الثواب على فعله، إلّا - أنّ مفسده ذلك العنوان المتّحد معها اقتضت أرجحيه تركها بالنسبه إلى فعلها، نظرا إلى كونها أقوى من تلك المصلحه، فيكون دفعها أرجح من جلب تلك المصلحه فنهي الشارع إرشادا عن فعل الصوم كنهيه عن غير الأهمّ في كلّ واجبين متزاحمين يكون أحدهما أهمّ من الآخر، فإنّ طبيعه الصوم

فيها مصلحه موجه لرجحانها على الإطلاق، إلا أنها في اليوم العاشر من المحرم اتحدت مع عنوان آخر ذى مفسده، و هو النسبه [إلى] بنى (١) أميه- لعنهم الله تعالى-، و لما كان ترك ذلك العنوان أرجح من فعل الصوم مع كون الصوم راجحا أيضا، فنهى الشارع عنه بها إرشاديا مطابقا لحكم العقل الإرشادي بتقديم الأهم في كل عنوانين متزاحمين أحدهما أهم.

و بالجملة: الحال في المقام نظير الحال في القسم المذكور من المتزاحمين.

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

١- في الأصل: بنى ..

ص: ٤٥

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

و الحاصل: أنّ الحكم الفعلي يستتبع الجهه الواحده لا المتعدده، و إذا كانت جهه العباده أقوى من كلّ واحده من تينك الجهتين فالحكم يستتبع تلك دون شىء منهما أو كليهما، و أرجحيه تركها الحاصله من انضمام الجهتين إنّما أوجبت مجرد النهى الإرشادي عنها، دون الشرعيّ، فتأمل.

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

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

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

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

ص: ٤٦

استحبابه و إن لم يمكن أتصافه بالاستحباب المصطلح، إلا أنه لما كان مشتملا على مزيه بالنسبه إلى سائر الأفراد فتلك المزيه دعت إلى صدور طلب آخر غير إلزامي مماثل للوجوب التخييري الثابت له جنسا و فصلا بمعنى أنه طلب منفصل بجواز الترك إلى بدل، و لا منافاه بينه و بين الوجوب التخييري لعدم المضاده بينهما بوجه، بل [هما] متماثلان من جميع الوجوه.

لكنه مدفوع: بأنه كما يكون التضاد مانعا من الاجتماع كذلك يكون التماثل مانعا منه أيضا، ضروره امتناع اجتماع المثليين في محل واحد لما حقق في محله من أن المحل من مشخصات العرض القائم به، و يمتنع أن يكون الشئ الواحد مشخصا لشيئين.

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

و إن شئت قلت: إن المتوجه إلى ذلك الفرد طلبان: أحدهما وجوبى ملحوظ فيه البديئه لمورده، و الآخر ندبى لم يلحظ فيه ذلك. و عدم جواز تركه على الإطلاق إنما هو مقتضى الطلب الأول، و إلا فمقتضى الثانى جواز تركه كذلك.

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

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

ص: ٤٧

ثم بعد البناء على امتناع اجتماع الوجوب و الاستحباب فى تلك الأمثله فلا بد من تصرف فى ظواهر الأدله:

و أوجه وجوه التصرف- بل المتعين- حمل ما دل على الاستحباب فى الواجبات التخييرية الشرعيه على الطلب الإرشادى الكاشف عن تأكيد ذلك الطلب الوجوبى التخييرى المتعلق بالفرد الراجح، لا- كونها طلبا آخر شرعيًا مماثلا- لذلك الطلب الوجوبى أو مضادا له، لما عرفت من امتناع كليهما معه، بناء على عدم جواز اجتماع الوجوب و التحريم إن كان مع تعدد الجهه، أو مطلقا إن كان مع وحدتها مع أنه لا يصح النقص بتلك الأمثله على القائلين بامتناع الاجتماع على تقدير اتحادها كما عرفت سابقا.

قال دام ظلّه: و لعلّ الغالب أن المزيه الموجوده فى ذلك الفرد ليست جهه مغايره لجهه الوجوب الموجوده فيه، بل من نسخها، بمعنى أن جهه الوجوب فيه أقوى منها فى غيره، فتلك القوه أوجبت تأكيد طلبه.

و لا يخفى أن المزيه المذكوره على تقدير مغايرتها لجهه الوجوب فهى ممحصه لجهه الاستحباب، و مقتضيه له إلا أن المانع منع من ترتب مقتضاه، فلا بد حينئذ أن تكون هى مؤكده لجنس الوجوب الثابت لذلك الفرد، و هو الطلب، دون فصله أو المركب منهما، إذ لا يعقل أن تكون جهه الاستحباب مؤكده لجهه الحتم و الإلزام التى هى فصل الوجوب.

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

هذا، و كيف كان، فالحال فيما نحن فيه نظير الحال في الواجبين المتزاحمين اللذين أحدهما أهم من الآخر، فإنه كما لا توجب المزيه الموجوده في الأهم منهما

ص: ٤٨

صدور طلب آخر مولوى من الشارع، بل إنما توجب تأكد الطلب الابتدائي، و صدور طلب إرشادى كاشف عن الاهتمام فى شأن ذلك الواجب، فكذلك المزيه المفروضه فيما نحن فيه.

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

هذا كله فى الواجبات التخيريّه الشرعيه.

و أما الواجبات التخيريّه عقلا التى دلت الأدله على استحبابها، فلا بدّ فيها من حمل ذلك الطلب المستفاد من تلك الأدله على الإرشادى الكاشف عن أرجحيه ذلك الفرد بالنسبه إلى سائر أفراد المأمور به، لكنّ المزيه الموجوده فيه ليست مؤكده لطلب آخر، لعدم تعلق الطلب بخصوص الأفراد أصلا، بل يتوجه لأرجحيه ذلك الفرد فى وقوعه امتثالا عن ذلك الفرد المتعلق بأصل الطبيعه المأمور بها بالإضافة إلى سائر أفرادها. هذا.

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

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

ص: ٤٩

فى متعلّق كلّ من الطلبين المتعلّقين بها اللذين أحدهما وجوبى، و الآخر ندبى، بأن يكون موضوع كلّ منهما إيجاد واحد لتلك الطبيعه، بمعنى كون المطلوب إيجادين لها: أحدهما واجب، و الآخر مندوب، فلا ريب حينئذ أنّ معنى تداخلها إنّما هو سقوط أحد الأمرين بإيجاد متعلّق الأمر الآخر، و هذا ليس من اجتماع الوجوب و الاستحباب أصلا.

و بعبارة أخرى: أنه على أحد التقديرين المذكورين يكون متعلق كل من الطالبين مغايرا لمتعلق الآخر ذهنا و خارجا أيضا، فلا اتحاد في متعلقهما و لا تصادق بينهما بوجه، حتى يكون مورد الاجتماع متصفا بهما و مسقطا عنهما لصدق متعلقهما عليه.

و إن بنينا على اتحاد حقيقته الأغسال الواجبه و المندوبه- مع عدم اعتبار الإيجاد في متعلق الوجوب و الاستحباب- يكون (١) متعلقهما حينئذ شيئا واحدا من غير تعدد الجبهه أيضا، و القائل بجواز الاجتماع في المقام لا يقول به، فيلزم على كلا الفريقين علاج ذلك (٢)، فلا يصح للقائل بجواز الاجتماع في المسأله المتنازع فيها النقض على المانعين بذلك لاشتراك وروده بينهما.

هذا، مع أن السقوط على التقدير الأول ليس من باب التداخل المصطلح المتنازع فيه في مسأله التداخل، فإن النزاع ثمه إنما هو فيما إذا تعلق طلبان بطبيعه واحده، فيقال حينئذ: أنه هل يكفي امتثالهما بإيجاد واحد من تلك الطبيعه، أو لا؟

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

١- في الأصل: فيكون ..

٢- في الأصل: من علاج في ذلك ..

محل النزاع في تلك المسأله المعهوده، بتقريب أن النزاع فيها إنما هو في أنه إذا أتى بشىء يكون مصداقا لمتعلقى الطالبين و محصلا لهما فهل يجوز الاكتفاء به عنهما، أو لا؟ و لا يبعد.

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

الثالث

أن السيد إذا أمر عبده بخياطه ثوب، و نهاه عن الكون في مكان مخصوص، فخاطه فيه، فلا ريب في أنه يعد في العرف مطيعا و عاصيا باعتبار الجهتين، و كذلك الحال فيما إذا أمره بمشى خمسين خطوه في كل يوم، و نهاه عن الدخول في الحرم، فمشى المقدار المذكور في داخل الحرم.

وجه الاستدلال: أن الإطاعه و العصيان لا تتحققان في الخارج إلا بالأمر و النهى، فصدقهما على شىء واحد كاشف عن وجود الأمر و النهى فيه، فثبت وقوع اجتماع الأمر و النهى في شىء واحد، فثبت به المطلوب، و هو إمكان الاجتماع، حيث إن الوقوع أخص من الإمكان فيستلزمه هذا.

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

ص: ٥٢

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

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

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

و لا يخفى ما في الجوابين الأولين من الضعف:

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

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

٢- في الأصل: فلا يتّحد.

٣- كذا في الأصل، و الأصحّ: يمتاز.

ص: ٥٣

مصدقا و واقعا امتثالاً عنها.

و التوجيه الذى يذكره بعض المتأخريين- من أنّ غرض المجيب لعلّه حمل الخياطه في المثال المذكور على الأمر القائم بالثوب

دون نفس الفعل الذي هو مقدمه لحصوله من غير تقييد لذلك الأمر بحصوله من مقدمه جائزه، فعلى هذا لا يكون المثال مماثلا للمقام كما عرفت- لا شاهد عليه، بل مخالف لظاهر كلامه.

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

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

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

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

و أمّا حجّجه المفصل بين ثبوت الجواز عقلا و امتناعه عرفا فقد أشير إليها في أوّل المسأله على كلا الاحتمالين فيه.

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

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

ص: ٥٤

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

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

خاتمه

(٤): قد عرفت أنّ النزاع في المسأله المذكوره في جواز اجتماع الوجوب و التحريم- في شيء واحد في زمان واحد مع تعدّد جهتهما- و عدمه، و علمت ما هو الحقّ فيها.

بقي من الوجوه المتصوّره لاجتماعهما وجوه آخر قد علم حكم بعضها في مطاوى الكلمات المتقدمه في تلك المسأله إجمالا،

لكنه ينبغي التعرّض لجميع تلك الوجوه، و تحقيق الكلام فى كلّ منها على التفصيل، فنقول:

منها: اجتماع الوجوب و التحريم فى شىء واحد فى زمان واحد مع اتّحاد جهتيهما بمعنى كون متعلّق كلّ منهما عين ما تعلّق به الآخر.

و منها: الوجه المتقدّم بحاله إلاّ أنّ زمنى الأمر و النهى مختلفان.

١- أى فالحجّه هى الوجدان ..

٢- أى على الامتناع بالنظر المسامحى.

٣- سبق بيان عدم تأتى (الانفعال) من هذه المادّه.

٤- أى (خاتمه المسأله) هكذا جاء فى هامش الأصل.

ص: ٥٥

و منها: اجتماعهما فى شىء واحد و فى زمان واحد مع تعدّد جهتيهما و انحصار مصداق المأمور به فى المحرّم.

و منها: الوجه المتقدّم بحاله إلاّ أنّ زمنى الأمر و النهى مختلفان.

و منها: الوجه الثالث بحاله إلاّ أنّه لم ينحصر فرد المأمور به المحرّم، و لم يتحدّ زمانا الأمر و النهى.

فإذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا- شبهه فى امتناع اجتماع الأمر و النهى على الوجه الأول و الثالث مطلقا- سواء كان متعلّقهما من ذوات الأسباب مع اتّحاد سببها الموجب للاضطرار إلى ارتكابها، أو لا- لاستلزام اجتماعهما فى كلّ منهما التكليف بالمحال، بل التكليف المحال، نظرا إلى امتناع تعلّق الكراهه و الإراده بشىء واحد، فلا- يمكن للمجوّزين للتكليف بالمحال التزام جواز الاجتماع فى شىء منهما، فكيف بغيرهم النافين له، و قد عرفت أيضا أنّ القائلين بالجواز فى المسأله المتقدّمه لا يقولون به فى أمثال ذلك ممّا لا مندوحة فيه للمكلّف فى امتثال الأمر.

و أمّا الوجه الثانى: فالتحقيق فيه التفصيل بين ما كان متعلّقهما من ذوات الأسباب- بعد ارتكاب سببها الموجب للاضطرار المكلّف إلى فعلها، أو قبله- و بين ما كان من غيرها، فيجوز الاجتماع على الثانى، فإنّ الطلب المتقدّم المرتفع فى الزمان اللاحق إن كان هو النهى فقد وقع مخالفته من قبل، و لا- يكون الإتيان بالفعل فى الزمان الثانى مخالفه و عصيانا له، فلا مانع من تعلّق الأمر به فى الزمان الثانى، لعدم استلزامه لاجتماع الإراده و الكراهه، لانتفاء الكراهه عنه حينئذ، لأنّ موضوعها هو العصيان، و قد تحقّق من قبل، و ليس ذلك الإتيان عصيانا، و لا للتكليف بالمحال أو المحال أيضا، لعدم إرادته ترك الفعل منه حينئذ بالفرض، و إن كان المرتفع هو الأمر فكذلك أيضا، إذ بعد مخالفته الموجبه لرفعه لا يبقى محبوبيه بعده للفعل حتّى يكون النهى عنه مستلزما لاجتماع الإراده و الكراهه، فلا يلزم التكليف المحال لذلك أيضا و لا التكليف بالمحال، لفرض ارتفاع الطلب السابق.

ص: ٥٦

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

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

ص: ٥٧

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

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

هذا كله مع فرض كون التكليف السابق هو النهى.

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

ثمّ هذا الذي ذكرنا إنّما هو على أوّل الشقين من الشق الأوّل من شقّي الوجه الثاني.

و أمّا على ثانيهما: فالوجه جواز الاجتماع، و ذلك لأنّ المفروض فيه عدم ارتكاب المكلف لما يوجب اضطراره إلى مخالفه التكليف السابق، فيكون ارتفاعه حال قدرته على امتثاله، و الارتفاع - حينئذ - لا يعقل (١) إلا على نحو البداء الحقيقي الذي لا يجوز في حقّه تعالى، أو المجازى الذي هو النسخ، و من المعلوم أنّه بكلا قسميه إبطال للتكليف السابق، و معه لا يؤثر في كون

الإتيان بالفعل أو تركه بعد ارتفاعه معصيه له، فلا مانع من توجّه الطلب المناقض للطلب السابق المرتفع على هذا الوجه، و امتناع الاجتماع على الشقّ الأوّل من ذينك الشقّين أيضا مبنّى على عدم ارتفاع التكليف السابق على هذا الوجه، و أمّا معه فلا مانع من الاجتماع فيه أيضا.

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

ص: ٥٨

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

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

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

٢- فى الأصل: فيما إذا يجب فعله ..

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

٤- أى إلى الآن.

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

ص: ٥٩

نعم تظهر الثمره بينهما فيما إذا كان المكلف غافلا عن الغصبيه- أو ناسيا لها أو جاهلا بحكمها جهلا يعذر معه- فقصد الغسل يصحّ (١) منه ذلك على جواز الاجتماع، إذ لا- مانع حينئذ من وقوع الطاعه لانتفاء المعصيه، لتوقّفها على الالتفات، بل القوى

حينئذ هو جواز الاجتماع لذلك، لأنّ المانع منه: إمّا المعصية، و المفروض عدمها، و إمّا التضادّ بين الحكمين، و قد عرفت اندفاعه فى المسأله المتقدّمه مع تعدّد الجبهه.

هذا بالنسبه إلى العبادات.

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

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

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

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

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

١- فى الأصل: فيصحّ ..

ص: ٦٠

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

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

لكنّه مدفوع: بأنّ الحكم قد يلاحظ بالنسبه إلى الفعل، و قد يلاحظ بالنسبه إلى المكلف، و الذى ذكره - دام ظلّه - من أنّ عنوان التخلّص واجب أزلا- و أبدا إنّما هو بالاعتبار الأول، و أمّا بالاعتبار الثانى فلا، فإنّ الحكم لا يتوجّه نحو المكلف إلّا بعد دخوله فى موضوع ذلك الحكم، و من المعلوم أنّ موضوع وجوب التخلّص ليس ذات المتوسّط فى المكان المغصوب، بل إنّما هو عنوان المتوسّط فيه، فلا يتوجّه إليه الأمر إلّا بعد دخوله فى ذلك العنوان، و هو لا يكون إلّا بعد التوسّط فيه الذى هو متأخّر عن زمن النهى، فيكون منطبقا على الوجه الرابع، فتأمّل بعين الإنصاف، و جانب التقليد و الاعتساف.

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

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

ثمّ إنّه لا بأس بالتعرض لتحقيق الحال في حكم المثل المذكور فنقول:

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

ص: ٦١

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

و القول بأنّه مأمور به و ليس منهياً عنه و لا معصيه عليه أيضاً، و قد نسب هذا إلى قوم آخرين.

و القول بأنّه مأمور به ليس منهياً عنه حال كونه مأموراً به لكنّه عاص به بالنظر إلى النهى السابق، و قد اختاره بعض مؤخري المتأخرين (٣).

و القول بأنّه منهى عنه و ليس مأموراً به أصلاً، و قد حكى هذا عن بعض متأخري المتأخرين (٤).

حجّه القول الأوّل: بأنّ الأمر و النهى دليلان تواردا، فلا بدّ من إعمالهما، إذ المانع منهما: إمّا العقل فليس إلّا لكونه تكليفاً بالمحال، و هو لا يصلح مانعاً لجوازه إذا كان من قبل المكلف، و إمّا العرف فلا دلالة عليه.

و أوجب عنه: بأنّ الخروج أخصّ من الغضب، و توارد الأمر و النهى على العامّ و الخاصّ يفيد عرفاً تخصيص ما تعلق منهما بالعامّ بغير الخاصّ، و هو هنا النهى، فيخصّص بغير الخروج.

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

١- الفصول:

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

٣- (و هو صاحب الفصول - قدّس سرّه -) على ما جاء في هامش الأصل، راجع الفصول: و كذا اختاره المولى النراقي - قدّس سرّه - في مناهج الأصول في مبحث اجتماع الأمر و النهى في الفائدة الخامسة.

٤- جاء في هامش الأصل: (و هو الحاج محمّد إبراهيم الكرباسي - قدّس سرّه - في كتابه المسمّى بالإشارات، على ما حكى عنه). و إليك لفظه: (و الحقّ أنّه لا- أمر بالخروج هنا، بل الواجب عليه عدم التصرف في ملك الغير بغير إذنه، و الخروج هنا

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

و التحقيق في الجواب:

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

و ثانيا- مع جواز التكليف بالمحال مطلقا الذي هو مبني الحجّه المذكوره.

و ثالثا- أنه على تقدير تسليمه لا يكفي و لا ينهض- حجّه على مطلب المستدل، لأنّ ذلك من قبيل التكليف المحال، نظرا إلى امتناع اجتماع الإراده و الكراهه في شيء واحد.

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

حجّه القول الثالث: على كون الخروج مأمورا به لا غير هي ما مرّ في

١- كذا في الأصل، و الصحيح في العبارة: .. لا مساس لها بأحكام التعادل و الترجيح.

و أمّا على كونه معصيه للنهي السابق فيما حاصله: أنّ النهي السابق على الدخول قد اقتضى جميع أنحاء التصرف في ملك الغير التي منها التصرف الخاصّ المتّصف بعده بعنوان الخروج، إلّا أنّ المانع- و هو لزوم التكليف بالمحال أو المحال- منع من بقائه حال الأمر، و هو لا يقتضى عدم وقوعه معصيه له.

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

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

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

هذا مضافا إلى أنا قد حققنا فى محلّه: أن إنكار وجوبها مكابره للوجدان.

ثم الحقّ فى المقام ما حققه- دام ظلّه على مفارق الأنام- من أنّ ذلك التصرف الخاص- و هو الخروج- مبغوض ذاتا، لكونه من أفراد طبيعه الغضب المبغوضه على الإطلاق من حيث هى، لكنّه قد عرضه عنوان آخر حسن، و هو

ص: ٦٤

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

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

و من المعلوم أنّ هذا الموضوع لا- يتحقّق إلا- بعد الغضب و الدخول فيه، فلا- يعقل تعلّق النهى به و لو كان هو النهى السابق، لاستلزامه للتناقض، فإنّ النهى عن اللمدى لا- يتحقّق إلا- بالغضب يناقض الأمر به، فيجب رفع التناقض، و يتعيّن رفعه برفع النهى مطلقا لعدم إمكان رفع الأمر، فيتحقّق أنّه مأمور به لا غير، و أنّه نفسه ليس معصيه لعدم النهى عنه أصلا. نعم هو بذاته مبغوض للشارع لاشتماله على مفسده الغضب، لكن عروض عنوان التخلّص له المقتضى للأمر به من توجه النهى إليه (١) مطلقا، فيكون مرتكبه عاصيا و معاقبا بمقدار عقاب ذلك التصرف الخاص على تقدير حرمة من جهه أخرى، و هى أنّ إيقاع النفس فى المبغوض الذاتى محرّم و لو كان سبب الإيقاع فعلا- مباحا، فكيف بما إذا كان محرّما كما فيما نحن فيه؟! فإنّه أوقع نفسه فى ذلك المبغوض الذاتى بارتكابه للدخول فى ملك الغير عدوانا، فبالدخول فيه يتحقّق عصيانان:

أحدهما عصيان النهي عن الغضب، و الآخر عصيان النهي عن إيقاع النفس في المبعوض الذاتي، فالمرتكب لذلك التصرف الخاص لم يكن عاصيا بذلك التصرف، و إنما هو عاص من تلك الجهة، و حرمة إيقاع النفس و جعلها مضطره إلى ارتكاب المبعوض الذاتي ليست غيريه - كما لعلها ربما تتوهم - بل نفسيه، و حكمتها سلامه عن مفسده المبعوض الذاتي، و لا يجب أن يكون الحرام النفسى لمفسده في نفسه، بل يمكن كونه كذلك لمفسده حاصله من غيره، كما أن الواجب النفسى أيضا لا يجب أن يكون وجوبه لمصلحه في نفسه، بل يمكن أن يكون لمصلحه حاصله في غيره، كما في وجوب تعليم الغير أحكام دينه، إذ لا يعقل أن يقال: إنه واجب غيري، لأنه عبارة عما يجب التوصل به إلى امتثال ما يجب على نفس ذلك المكلف لا غير.

فبهذا اندفع توهم: أن حرمة إيقاع النفس في المبعوض الذاتي لا توجب وقوعه معصيه، لما تقرّر في محلّه من أن الحرمة الغيريه لا توجب وقوع موضوعها عصيانا.

و بالجملة: تحقّق أنّ المتوسّط في المكان المغضوب مأمور بالخروج لا غير، لكن عليه معصيه إيقاع النفس في ذلك المبعوض الذاتي، فعليه من العقاب مقدار ما على ذلك التصرف الخاص على تقدير حرمة أيضا، كما هو الشأن في سائر موارد إيقاع النفس في المبعوض، فإنّ من جعل نفسه مضطرا إلى شرب الخمر - مثلا - فمع الاضطرار لا يعقل النهي عنه لعدم قابليته المورد، لكنّه مبعوض ذاتا، فيعاقب المكلف عقاب شرب الخمر.

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

أحدها: كون الخروج واجبا من باب التخلص لا غير.

و ثانيها: عدم إمكان تحقّق المعصيه على الخروج.

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

و الجمع بين تلك المقدمات لا يمكن إلاّ - على النحو الّذى اخترناه، و لعلّ القائلين بالقول الثاني يسلمون لما ذكرنا من ثبوت العقاب عليه بمقدار ما على الخروج على تقدير حرمة، فلا يكون ما اخترناه قولا خامسا.

ثمّ (١) إنّهُ يتفرّع على ما اخترناه من كون الخروج مأمورا به لا غير و عدم كونه معصيه توجّه أيضا (٢) صحّه صلاه المتوسّط حال الخروج من غير جهه فعل الصلاه، أو لا؟ وجهان مبّيان على أنّ الخروج من مقدّمات التخلص عن التصرف الزائد أو من أفراده، فعلى الأوّل لكونه واجبا غيريا فلا يقع إطاعه حتّى يستحقّ بفعله الثواب.

و على الثاني نعم لكونه واجبا نفسياً، فيمكن إيقاعه على وجه الطاعة، فيستحقّ عليه الثواب، و نحن لمّا قوينا الثاني - كما عرفت في دفع حجّته القول الرابع - يستحقّ عليه الثواب.

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

إيقاظ: كلّمنا ذكرنا فى المسأله المعروفه المتقدّمه و المسائل المتأخّره عنها أيضاً إنّما هو على تقدير كون الأمر و النهى كليهما نفسيين.

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

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

٢- العبارة تستقيم بحذف الكلمتين (توجه أيضاً).

٣- فى النسخه المستنسخه: على التوسّط ..

ص: ٦٧

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

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

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

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

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

ص: ٦٨

بسم الله الرحمن الرحيم و به تفتي

القول في مسأله دلالة النهي على فساد المنهى عنه.

اشاره

و تنقيحه يقتضى رسم أمور:

الأول

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

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

و منها: ملاحظه وضعه لها شرعا و عدمه.

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

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

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

ثمّ إنّها على ما قبل الأخير من المبادئ الأحكاميه بالبيان المتقدم في المسأله المتقدمه، و كذلك على الأخير أيضا، لأنّ لوازم الأحكام المبحوث عنها في المبادئ الأحكاميه لا تختص بالعقلية منها، فعليه تدخل المسأله في المبادئ الأحكاميه بذلك البيان.

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

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

الظاهر بل المقطوع به عدم رجوعه إلى شىء من الأوّل و الأوسط، فإنّ ثبوت القول بدلاله النهي على الفساد شرعا ينافي رجوعه

إلى الأوّل، و كذلك ثبوت القول بدلالته عليه لغه ينافى رجوعه إلى الأوسط، فوجود ذينك القولين يكشف عن عدم اختصاص محلّ النزاع بشىء منهما.

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

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

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

الثانى

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

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

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

ص: ٧١

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

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

ثمّ إنّهما من الأمور الإضافيه المختلفه باختلاف ما أضيف إليه، فقد يكون الشىء صحيحا [باعتبار، و فاسدا](2) باعتبار آخر.

و توضيح ذلك أنّ موردهما إمّا من الأفعال، أو من الجواهر و الأعراض، و هما على الأوّل قد يلاحظان باعتبار كون الفعل مطابقا لغرض الجاعل له الداعى إلى جعل نوعه - إن كان من الموضوعات الجعليه - و عدم مطابقته له، فيتّصف بالصّحه على الأوّل، و

بالفساد على الثانى، وقد يلاحظان باعتبار كونه مطابقا لغرض نوع الفاعلين المرتكبين لنوعه الداعى إلى ارتكابهم له و عدمه، فيتصّف بالأوّل على الأوّل، و بالثانى على الثانى.

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

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ٧٢

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

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

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

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

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

١- فى النسخه المستنسخه: مع تعدّد ..

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

ص: ٧٣

بالنسبه إلى نوعها و من اعتبار كون الغرض المقصود له من نوعها- أنّ مثل القمار و صوم الزمان يتصّفان بالفساد لتعلّق جعل من

الشارع بنوعهما، و هو مطلق المعاوضه و الإمساك و تعلق غرضه منه بنوعهما في الجملة، فيكون من شأن نوعهما الاتصاف بالصحة، فيتصان بالفساد باعتبار عدم إفادتهما لذلك الغرض من نوعهما.

ثم إنه لا بأس بالتعرض لما عرّفوا الصحة و الفساد الشرعيين على نحو الإجمال، فنقول:

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

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

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

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

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

ص: ٧٤

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

و دعوى اختلاف اللحاظ بينهما مدفوعه بأنه خلاف الظاهر.

هذا، و الأجود أن يجعل مورد الثمره بينهما صلاه ناسى بعض الأجزاء الغير الركتيه، كما أفاده- دام ظله- فإنّه قد حقق في محلّه أنّه غير مأمور بالصلاه الفاقده لتلك الأجزاء المنسيه، فلا تكون موافقه للشريعة، مع أنّها مجزيه و مسقطه للقضاء إجماعاً، فتتصف بالصحة على التعريف الثانى دون الأول.

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

فاذا عرفت ذلك فاعلم أنّ النزاع في المسأله إنّما هو في الأمور القابله للاتصاف بوصفى الصحة و الفساد بحسب نوعهما، و أمّا

التي لا- تقع في الخارج إلا- صحيحه محضه- بمعنى أنّ وجودها ملازم للصّحّه كعنوان الإطاعه لله(٢) و الخضوع و السجود له بحيث لو وجدت وجدت بوصف الصّحّه، و إن لم توجد لم توجد أصلا- أو فاسده(٣) كذلك، فهي خارجه عن محلّ النزاع، ضروره عدم تأثير النهي في الأوّل في شىء بعد إحراز وجودها في شىء، و ثبوت الفساد قبله في الثاني.

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

١- حيث إنّ القضاء ساقط في صحيحه العيدين و فاسدتهم، و عدم النقض بذلك على تعريف الصحيح و الفاسد عند الفقهاء لعدم ثبوت القضاء في صلاه العيدين.

٢- في النسخه المستنسخه: (منه)، و الصحيح ما أثبتناه.

٣- في النسخه المستنسخه: و فاسده ..

ص: ٧٥

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

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

أمّا الأوّل: فواضح.

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

و أمّا الثالث: فهو أيضا واضح كالأوّل.

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

١- في النسخه المستنسخه: غيره ..

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

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

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

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

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

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

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

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

توضيح ذلك: أنّ موارد إسقاط الفعل للقضاء مختلفه:

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

و منها: ما لا- يلزم ذلك عقلا، لكن الشارع اجتراً بالفعل و احتسبه عن الواقع، و ذلك كما فى صورته مخالفه العباده المأتى بها

للواقع مع ثبوت كونها مجزئيه عنها، كصلاه ناسى الأجزاء الغير الركتيه، حيث إنَّها مجزئيه عن الواقع إجماعاً، و ليس مأموراً بها أو بدلاً عن المأمور به الواقع - كما حَقَّق في محلّه - حتى يقال:

إنَّه بعد ثبوت البدليّه يلزمها سقوط القضاء عقلاً، فالملزوم مجعول، و اللازم عقليّ غير قابل للجعل.

و أمّا في المعاملات: فإنّ لوحظاً بالنسبه إلى كليّاتها - كصحّه عقد البيع الكليّ، أو فساد بيع الرّبا كذلك - فهما من أحكام الوضع، إذ معنى صحّتها إنّما هو كونها بحيث يفيد الأثر المقصود من جعل نوعها، و هذا إنّما هو معنى سببيتها لإفاده ذلك الأثر، و من المعلوم أنّ السببيّه أمر مجعول من الشارع، و كذلك فسادها.

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

ص: ٧٨

أفاد - دام ظلّه - (١).

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

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

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

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

١- لاحظ قوله (ره): (هكذا أفاد - دام ظلّه - و أقول). فإنَّه صريح في أنّ هذا الكتاب تصنيف لنفس الكاتب، لا تقرير لبحث أستاذه (قدّه)، و إن كان (ره) ذكر كثيراً من آراء أستاذه العظيم (قدّه) في كتابه هذا.

الصلاه الفاقده للأجزاء فى تلك الحال بدلا عن الصلاه الجامعه لها التى هى فرد آخر من متعلق الأمر الواقعى.

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

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

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

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

١- فى النسخه المستنسخه: لقصر.

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

فتحقّق أنّ إسقاط القضاء فى المثال المذكور من الأحكام العقليه.

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

إحداها: كون تلك الصلاه مجزئه و مسقطه للقضاء إجماعا.

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

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

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

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

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

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

ص: ٨١

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

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

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

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

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

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

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

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

١- فى النسخه المستنسخه: لجميع الموارد.

٢- فى النسخه المستنسخه: بالنهى ..

٣- أى صاحب القوانين (قده).

ص: ٨٢

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

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

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

اللّهم إلّا- أن يكون مراده من مقتضى الصّحه الأعمّ من العموم و الإطلاق الشامل لأصاله البراءه- و إن كان ياباه ظاهر كلامه- فيختصّ ما استثناه بما لا- يجرى فيه أصاله البراءه، فحينئذ صحّ دعوى انتفاء الثمره، لكن يتّجه عليه ما مرّ من أنّه لا- يصلح لتخصيص النزاع.

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

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

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

١- يحتمل أن الكلمه فى النسخه: بوصفه ..

ص: ٨٣

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

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

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

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

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

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

أما على الأول: فواضح.

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

ص: ٨٤

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

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

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

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

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

ص: ٨٥

جزؤه أو شرطه إلى آخر ما ذكره.

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

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

و بالقسم الثاني ما كان منشأ تعلقه به مبغوضيه جزئه.

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

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

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

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

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

١- في النسخة المستنسخة: لا متّحد.

لكن يشكل انطباقه عليه، لأن اليوم في الصوم من مقومات طبيعه الصوم، فإن الإمساك من الأمور المعلومه لا يكون صوما حقيقه إلا- بوقوعه في اليوم، فلا- يصح قياسه بالجهر والإخفات، فإنهما ليسا من مقومات حقيقه القراءه، بل من مشخصاته و مقومات شخصيته.

و يحتمل أن يكون المراد به هو الوصف الذي اعتبر في الأمور به، أي الوصف الداخلى فى المأمور به، وهذا هو الظاهر منه، و يقابله الوصف الخارج فى كل واحد من الاحتمالين فيه، لكن على الاحتمال الثانى لا بد أن يكون المراد بالشرط هو نفس الأمر الخارج، لا الوصف المنتزع منه الداخلى فى المشروط، وإلا لما صح عدّهما قسمين، بل يرجعان إلى واحد.

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

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

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

أمّا عدم كونهما شرطا أو جزءا أو وصفا داخلا بكلا الاحتمالين فيه فواضح.

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

أمّا بالنسبه إلى النّظر فواضح.

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

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

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

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

نحو الإجمال لمعنى العباده و المعامله، فنقول:

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

فاعلم أنّهم عرّفوها بتعاريف:

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

ص: ٨٨

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

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

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

لكنّه مدفوع: بأنّ القائلين بوضعها للصحيحه لا يريدون بها

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

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

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

الأمر الثالث

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

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

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

١- البقره: ٢٧٥.

٢- المائده: ١.

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

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

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

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

نعم مشارب النافين للتلازم مختلفه:

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

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

١- أى و النزاع ثمّه كبرى ..

٢- شرح المختصر: ٢٠٩-٢١٠.

٣- شرح المختصر: ٢٠٩-٢١٠.

ص: ٩١

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

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

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

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

أقول: لا يخفى عدم تماميه هذا الوجه:

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

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

ص: ٩٢

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٩٣

يرجّحه، و ربما يحصل الترجيح لرفع النهي.

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

وَالَّذِي يَقْتَضِيهِ النَّظْرُ تَعَكِيسُ الْمَقَالِ الْمَذْكُورِ، كَمَا اخْتَارَهُ - دَامَ ظَلَمَهُ - أَيْضًا مِنْ أَنَّهُ عَلَى الْقَوْلِ بِامْتِنَاعِ اجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَالنَهْيِ يَتَحَقَّقُ مَوْضُوعُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ لَكِنَّهُ بَعْدَ الْبِنَاءِ عَلَى تَقْدِيمِ جَانِبِ الْحَرَمَةِ كَمَا هُوَ الْمَعْرُوفُ الْمَشْهُورُ.

وَأَمَّا بِنَاءُ عَلَى جَوَازِهِ فَلَا، لَمَّا قَدْ عُرِفَتْ مِنْ أَنَّ النَهْيَ حَيْثُذَ إِتْمَا هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِعِنْوَانِ مُتَّحِدٍ مَعَ الْأُمُورِ بِهِ، لِأَنَّهُ لَمَّا قَدْ عُرِفَتْ أَنَّ الْقَائِلَ بِجَوَازِهِ إِتْمَا يَجُوزُه لِإِرْجَاعِ كُلِّ مِنَ الطَّلِبِينَ إِلَى عِنْوَانِ مَغَايِرٍ لِلآخِرِ وَ لَمْ يَجْعَلْ مُتَعَلِّقَهُمَا الْفَرْدَ وَ لَوْ بِعِنْوَانِ سِرَايْتَهُمَا مِنَ الْمُتَعَلِّقِينَ إِلَيْهِ حَتَّى يَلْزَمَ اجْتِمَاعَ الضَّدِّيْنَ، فَافْهَمْ.

وَكَيْفَ كَانَ، فَالْمَعْتَمِدُ فِي مَقَامِ الْفَرْقِ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ.

وَرَبْمَا يَشْكَلُ - أَيْضًا - بِأَنَّهُ لَا - رَيْبَ أَنَّ مِنْ مَصَادِيقِ مَحَلِّ النِّزَاعِ فِي الْمَقَامِ قَوْلُهُ: أَعْتَقَ رَقَبَهُ، وَ لَا تَعْتَقَ رَقَبَهُ كَافِرُهُ، ضَرُورُهُ تَعَلُّقُ النَهْيِ بِبَعْضِ أَفْرَادِ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي هَذَا الْمِثَالِ، فَلَا - بَدَّ أَنْ يَكُونَ مُنَافَاهُ النَهْيِ لِلْأَمْرِ فِيهِ - أَيْضًا - دَاخِلُهُ فِي مَحَلِّ الْخِلَافِ مَعَ أَنَّهُمْ مَثَلُوا لِلْمَطْلُوقِ وَ الْمُقْتَدِ الْمُنَافِي ظَاهِرَهُمَا بِذَلِكَ، وَ هَذَا يَدُلُّ عَلَى انْتِفَاءِ الْخِلَافِ فِي خُصُوصِ هَذَا الْمِثَالِ، وَ هُوَ يَنَافِي رَجُوعِ الْخِلَافِ فِي الْمَقَامِ إِلَى ثُبُوتِ الْمُنَافَاهِ وَ عَدْمِهَا، لِعَدَمِ خُصُوصِيَةِ لِهَذَا الْمِثَالِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى سَائِرِ أَمْثَلِهِ الْمَقَامِ، ضَرُورُهُ عَدَمُ الْفَرْقِ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ قَوْلِهِ: - صَلِّ، وَ لَا تَصَلِّ فِي الْمَكَانِ الْمَغْضُوبِ - بِوَجْهِ. هَذَا تَقْرِيرُ الْإِشْكَالِ.

وَ يُمْكِنُ دَفْعُهُ أَمْرًا أَوَّلًا - فَبِمَا أَفَادَهُ - دَامَ ظَلَمَهُ - مِنْ أَنَّ مَرَادَهُمْ فِي مَقَامِ التَّمْثِيلِ هُنَاكَ أَنَّ هَذَا مِثَالٌ لِمَحَلِّ الْبَحْثِ هُنَاكَ مَعَ فَرْضِ التَّنَافِي فِيهِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ فَرْضُ التَّنَافِي بَيْنَ حَكْمِي الْمَطْلُوقِ وَ الْمُقْتَدِ - فِي هَذَا الْمِثَالِ - يَكُونُ مِنْ أَمْثَلِهِ

ص: ٩٤

الْمَطْلُوقِ وَ الْمُقْتَدِ الْمُتَنَافِي (١) ظَاهِرَهُمَا، لَكِنْ هَذَا خِلَافٌ ظَاهِرٌ اتَّفَاقَهُمْ [عَلَى] التَّمْثِيلِ (٢) بِهِ [فِي الْمَقَامِ] (٣) فَإِنَّ ظَاهِرَهُ تَسْلِيمِ الْمُنَافَاهِ فِيهِ، لَا فَرْضِهَا.

وَ أَمَّا ثَانِيًا: فَبِأَنَّ لِكُلِّ مِنَ الْأَمْرِ وَ النَهْيِ مَدْلُولَيْنِ: أَحَدُهُمَا الطَّلِبُ، وَ الْآخَرُ الصِّحَّةُ وَ الْفُسَادُ، وَ لَمَّا كَانَ الْمِثَالُ الْمَذْكُورُ مِمَّا يَمْنَعُ فِيهِ اجْتِمَاعَ الْأَمْرِ وَ النَهْيِ اتَّفَاقًا - لِكُونِهِ مِنْ اجْتِمَاعِهِمَا مَعَ اتِّحَادِ الْجِهَةِ - فَالْمُنَافَاهُ بَيْنَ الْمَطْلُوقِ وَ الْمُقْتَدِ فِيهِ ثَابِتَةٌ مِنْ جِهَةِ مَدْلُولِيهِمَا الْأَوَّلِ لَا - مُحَالَةٍ، فَيَكُونُ هُوَ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ مِنْ أَمْثَلِهِ مَحَلِّ الْبَحْثِ ثَمَّهُ، وَ لَا - يَتَوَقَّفُ كُونُهُ مِنْ أَمْثَلَتِهِ عَلَى ثُبُوتِ الْمُنَافَاهِ مِنْ جِهَةِ مَدْلُولِيهِمَا الثَّانِي، كَمَا لَا يَخْفَى، فَتَسْلِيمُهُمُ الْمُنَافَاهُ فِيهِ مَنْزِلٌ عَلَى الْجِهَةِ الْأُولَى مَعَ السُّكُوتِ عَنِ الثَّانِيَةِ، فَانْدَفَعَ الْإِشْكَالَ، فَافْهَمْ.

الأمر الرابع

: لَا يَخْفَى أَنَّهُ لَا أَصْلَ فِي الْمَسْأَلَةِ يَقْتَضِي الْبِنَاءَ عَلَى أَحَدِ طَرَفَيْهَا مِنْ اقْتِضَاءِ (٤) النَهْيِ لِلْفُسَادِ أَوْ عَدْمِهِ عِنْدَ انْقِطَاعِ الْيَدِ عَنِ الْأَدْلَةِ الْاجْتِهَادِيَّةِ الْمُقْتَضِيَةِ لِأَحَدِهِمَا، فَلَا مَسَاسَ لِتَأْسِيسِ الْأَصْلِ فِي أَصْلِ الْمَسْأَلَةِ بِوَجْهِ.

نَعَمْ يُمْكِنُ تَأْسِيسُهُ حَيْثُذَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى نَفْسِ الصِّحَّةِ وَ الْفُسَادِ بِأَنَّهُ: هَلِ الْأَصْلُ فِيهَا نَهْيٌ عَنِ الصِّحَّةِ أَوْ الْفُسَادِ؟ لَكِنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْأَصْلِ فِي الْمَسْأَلَةِ فِي شَيْءٍ، إِلَّا أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِالتَّعَرُّضِ لَهُ عَلَى نَحْوِ الْإِجْمَالِ:

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

١- فى النسخة المستنسخة: المنافى ..

٢- فى النسخة المستنسخة: للتمثيل.

٣- إضافه يقتضيها السياق.

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

ص: ٩٥

فيكون الأصل هو الصحّح.

و إن كان مما لم يصل فيه ذلك:

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

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

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

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

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

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

ص: ٩٦

موجبا للعقاب الآتى من قبل النهى. هذا.

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

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

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

و كيف كان، فإذا عرفت ما قدّمنا لك فاعلم

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

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

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

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

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

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

٥- النهايه ١: ٨٠.

ص: ٩٧

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

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

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

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

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

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

١- النهايه للعلامه ١- ٨٠.

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

٣- شرح المختصر للعضدى: ٢٠٩- ٢١٠.

٤- الذريعه ١: ١٨٠.

٥- المعالم: ١٠٢.

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

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

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

٩- الفصول: ١٤٠.

ص: ٩٨

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

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

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

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

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

١- عدّه الأصول: ١٠١.

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

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

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

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

٥- الابهاج فى شرح المنهاج ٢: ٦٨.

ص: ٩٩

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

لنا: أنّ الصحه في العبادات متوقفه على وقوع الفعل و انعقاده عباده، و هذا إن لم نقل بتوقفه على الأمر بالفعل، فهو متوقف على جهه مقتضيه له لا- محاله، و من البديهي أنه إذا كان الفعل، بذاته مبغوضا منهيّا عنه، فلا يعقل كونه مأمورا به و لا محبوبا و ذا مصلحه- أيضا- فلا- جهه مصححه له بوجه، فيفسد، و لم نقف على من أنكر ذلك عدا الحاجبي (١) و العضدى (٢) على ما حكى، فإنهما في

١- شرح المختصر: ٢٠٩- ٢١٠.

٢- شرح المختصر: ٢٠٩- ٢١٠.

ص: ١٠١

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

و كيف كان، فلما كانت النواهي اللفظيه المتعلقه بالعبادات ظاهره في مبغوضيه ذوات متعلقاتها فلازمها الفساد.

نعم لما كان الملزوم قد ثبت بمقتضى تلك الظواهر الظنيه يكون (١) الفساد ظنيا، لا قطعيا، إلاّ أنّه قائم مقامه بمقتضى أدله اعتبار تلك الظواهر.

و أما النواهي الثابته بالإجماع و نحوه من الأدله اللبّيه المجمله، فلا ملازمه بينها و بين الفساد، لتطرق الاحتمال المتقدم فيها العدى

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

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

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

١- في الأصل: فيكون ..

ص: ١٠٢

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

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

أحدها: أن يكون نفسياً، و هذا يتصوّر بوجهين:

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٠٣

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

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

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

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

١- فى النسخه المستنسخه: فيكون.

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

٣- فى النسخه المستنسخه: بالسبب ..

ص: ١٠٤

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

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

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

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

١- في النسخه المستنسخه: المتعلقه على العناوين ..

٢- في النسخه المستنسخه: يرتبط إليه ..

٣- في النسخه المستنسخه: فيكون ..

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

٥- في النسخه المستنسخه: فيكون.

ص: ١٠٥

ضروره أن الصّحّه فيها إنّما تتحقّق بإمضاء الشارع، فإذا فرض عدمه- بل ردّه- لا يعقل (١) معه الصّحّه، فإنّ تلك النواهي المتعلقه بترتيب تلك الآثار عين رفع تلك الآثار و سلبها، و هل هذا إلاّ الفساد؟! و الحاصل: أنّه بعد إحراز تعلق النهي بترتيب تلك الآثار مع عدم سبق إمضاء من الشارع لها، فيكون هذا ملازما للفساد، بل عينه- كما عرفت- و لا يتوقّف اقتضاء النهي للفساد حينئذ على كون المبغوض هو نفس الآثار أو ترتيبها، بل إذا كان متعلّقا بترتيب تلك الآثار مطلقا- أصاله أو تبعًا- فهو موجب لرفع تلك الآثار، بل عينه، و معه لا يعقل الصّحّه.

نعم كون المبغوض غير ذوات تلك الأسباب إنّما يوجب كون النهي المتعلّق بها مقيّدا بترتيب الآثار أو منضمّا إلى نفس تلك الآثار عرضيّا، فإنّ حرمه المركّب مطلقا- عقليّا كان كما هو الحال في صورته التقييد، أو خارجيّا كما هو الحال في صورته الضمّ- عرضيه إذا كان المبغوض حقيقه هو التقييد أو الجزء الخارجى.

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

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

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

١- في النسخة المستنسخة: فلا يعقل ..

ص: ١٠٦

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

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

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

١- في النسخة المستنسخة: و ملازمه معه ..

٢- في النسخة المستنسخة: ملازمه مع سلب ..

٣- في النسخة المستنسخة: الظاهر مبعوضيّتها ..

ص: ١٠٧

الشرعيه.

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

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

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

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

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

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

٢- في النسخه المستنسخه: يتعرّض حكم ..

ص: ١٠٨

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٣- في النسخه المستنسخه: ذلك.

بينهما.

فقلت (١): أصلحك الله، إنَّ الحكم بن عيينه و إبراهيم النخعى و أصحابهما يقولون: إنَّ أصل النكاح فاسد، و لا تحلَّ له إجازة السيّد.

فقال [أبو جعفر] (٢) عليه السلام: إنَّه لم يعص الله، و إنَّما عصى سيّده، فإذا أجازة (٣) فهو له جائز. «(٤) ..

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

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

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

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

٣- فى النسخه المستنسخه: أجاز ..

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

٥- فى المصدر: فإن أصل.

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

٧- فى النسخه المستنسخه: الله تعالى ..

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

٩- فى النسخه المستنسخه: أو شبهه.

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

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

هذا، و قد نوقش في الاحتجاج بهما بوجهين متقاربين:

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

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

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

١- قوانين الأصول: ١- ١٦٢.

ص: ١١١

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

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

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

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

١- صاحب القوانين ١: ١٦٢.

٢- الفصول: ١٤٤.

٣- مرّ تخريجه الصفحه ١٠٩.

ص: ١١٢

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

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

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

أَنَّ الْعَصِيَانَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِأَمْرَيْنِ:

أحدهما: المنع من ارتكاب العمل.

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

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

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

ص: ١١٣

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

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

و الذي يقتضيه التأمل في الروايتين - بقرينه قوله: - عليه السلام - في ذيل الثانيه منهما (٣): «إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله (٤) عليه من نكاح في عدّه و أشباهه» (٥) - أنّ المراد بالعصيان من المنفى إنّما هو العصيان بالنظر إلى أهل المعامله في حدّ نفسها مع قطع النظر عمّا يتّحد معها من العناوين كمخالفه السيد في مورد الروايه، فإنّ تمثيله بما يتحقّق معه العصيان بالنكاح في العدّه يفيد ذلك حيث إنّ محرّم في أصله، و العصيان بهذا المعنى متنف في نكاح العبد الغير المأذون، لأنّ تزويج المرأه الخاليه عن الموانع - من كونها في عدّه أو ذات بعل - جائز في أصله، فيكون نفيه في محلّه، فالروايتان بمفهوم التعليل تدلّان على فساد ما عصى فيه بالنظر إلى أصله من المعاملات، و هو ليس إلاّ نهى عن نفسه، و نحن لمّا استظهرنا من نفس النواهي تعلّقها

١- و في النسخه المستنسخه: لتصرّف العصيان ..

٢- و في النسخه المستنسخه: إلى ما ذكر ..

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

٤- و في النسخه المستنسخه: (كإتيانه ما حرّم الله تعالى عليه)، و قد أثبتنا الروايه طبقا للمصدر.

٥- في النسخه المستنسخه: و شبهه.

ص: ١١٤

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

و الحاصل: أنّ الروايتين دلّتا على فساد ما نهى عن نفسه لا على فساد ما اتّحد مع شىء آخر منهى عنه من دون النهى عنه في نفسه، و النهى محمول على المعهود المتعارف، و هو القسم المذكور منه، فتكونان دالّتين على تمام المدعى و المختار، غير مبينتين (١) لأزيد منه.

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

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

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

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

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

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

١- في النسخه المستنسخه: غير مبين ..

ص: ١١٥

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١١٦

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

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

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

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

١- البقره: ٢٧٥.

٢- المائده: ١.

ص: ١١٧

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل

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

الثاني

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

أالحق، نعم:

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

و أمّا في المعاملات: فلائنه إذا تعلق بنفس الأسباب فهو لا يزيد على النفسيّ، فلا يقتضى الفساد جدّا، و أمّا إذا تعلق بالمسببات أو

بترتيبها فهو كالنفسى مقتضى له البتة، فإن ثبوت تلك المسيبات إنما هو بأمر الشارع و إمضائه، و مع رده و لو غيرًا لا يعقل ثبوتها، و عدمه يكفى فى ثبوت الفساد. هذا.

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

١- فى النسخه المستنسخه: فينتفى.

ص: ١١٨

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

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

لأننا نقول: وقوعه معصيه حقيقه لذلك التكليف ممنوع، بل إنما هو مخالفه حكميه له، لأن المخالفه حقيقه إنما تتحقق بترك الواجب أو فعل الحرام فى وقت الفعل أو الترك، و أما قبله فلا، و إنما هو مجرد شىء مفض إلى المخالفه فى وقتها، فافهم.

ثم إنك قد عرفت أن اقتضاء النهى الغيرى للفساد فى العبادات إنما هو لأجل منافاته للأمر و امتناعه معه، فمع فرض ثبوته ينتفى الأمر، فتنتفى الجبهه المصححه للعباده بناء على توقفها على الأمر، لكن هذا إنما هو فيما إذا كان الأمر المفروض فى مرتبه ذلك النهى بمعنى اتحاد زمن امتثالهما و تنجز كل منهما على نحو الإطلاق، بأن يقول الشارع- مثلا:- (لا تفعل، و افعل)، و أما إذا كان مرتبا عليه و معلقا على عصيانه فلا منافاه بينهما بوجه، فيجتمع معه، فيكون مصححا للعباده، كأن يقول: لا تفعل ذلك الشىء لأجل أدائه إلى ذلك المحرم، و افعله على تقدير عصيانك لذلك المحرم.

ص: ١١٩

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

فاعلم أن المذى يتخيل مانعا منه أن الأمر بكل شىء إنما يقتضى امتثاله، و يستلزم إرادته ذلك الشىء و الحب له و كونه ذا

مصلحه داعيه إليه و كونه حسنا أيضا- بمعنى مدح فاعله- و يستلزم أيضا كراهه ضدّه العام- بمعنى تركه- و كراهه ضدّه الخاص أيضا على القول بكون الأمر بالشىء مقتضيا للنهى عن ضدّه الخاص، و أيضا يستلزم البغض لضدّه العام و الخاص على القول المذكور، و أنّ النهى عن كلّ شىء إنّما يقتضى- أيضا- امثاله، و يستلزم كراهه ذلك الشىء و البغض له و كونه ذا مفسده داعيه إليه، و كونه قبيحا- بمعنى ذمّ فاعله- و إرادته ضدّه الخاص و العام أيضا على القول المتقدم، و الأمر بالأوّل و بالثانى- أيضا- على القول المذكور، فإنّ القائلين به إنّما يقولون باقتضاء النهى عن شىء الأمر بضدّه الخاص، و من المعلوم- أيضا- عدم قدره المكلف على الجمع بين امثال الطلبيين المتعلّقين بالضدّين أو النقيضين فى آن واحد، و من البديهيّات الأوّليه ثبوت التضادّ بين الإراده و الكراهه، و بين الحبّ و البغض، و بين المصلحه و المفسده، و بين الحسن و القبح.

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

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ١٢٠

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

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

أمّا الكبرى فواضح.

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

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

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

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

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

و توضيح ذلك يقتضى التكلّم فى موضعين:

أحدهما: فى تحقيق الحال فى الأمر بالضدّين.

و ثانيهما: فى تعلق الأمر و النهى بشيء واحد.

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

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

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

١- و فى الأصل: إذ ..

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

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

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

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

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

ص: ١٢٣

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

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

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

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

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

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

ص: ١٢٤

الفعل معصيه.

هذا خلاصه الكلام فى الموضوع الأول.

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

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

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

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

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

ص: ١٢٥

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

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

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

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

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

ص: ١٢٦

و أمّا إذا كانا مختلفين فيتصوّر منها أربع صور:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٣- إضافه يقتضيها السياق.

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

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

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

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

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

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

ص: ١٢٩

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

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

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

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

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

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

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

زيادات متعلقه بمسأله اجتماع الأمر و النهى:

زيادات متعلقه بمسأله اجتماع الأمر و النهى(١):

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

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

١- راجع مسأله اجتماع الأمر و النهى: ١٦.

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

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

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

هذا مجمل تقرير الإشكالين.

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

١- فى الأصل: ورود ..

ص: ١٣٢

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

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

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

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

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

١- فى الأصل: ذا.

٢- إضافه يقتضيهما السياق.

ص: ١٣٣

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

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

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

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

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

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

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

٢- كذا فى النسخة المستنسخة، و يحتمل: أجرينا ..

٣- فى النسخة المستنسخة: يبدأ ..

ص: ١٣٤

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

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

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

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

٢- فى النسخة المستنسخة: من عنوان واحد ..

ص: ١٣٥

بسم الله الرحمن الرحيم

القول فى المفاهيم

[تعريف المنطوق و المفهوم]

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

فاعلم أنّهم قد عرفوا الأوّل: بأنّه ما دلّ عليه اللفظ فى محلّ النطق، و الثانى بما دلّ عليه اللفظ لا فى محلّ النطق.

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

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

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

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

٣- أى من اللفظ فى غير محلّ النطق.

٤- أى لا- أنّ قولهم: (فى محلّ النطق) حال من الضمير ..، فقوله: (لا حال من الضمير). معطوف على قوله السابق: «قولهم: (فى

محلّ النطق) ظرف لغو متعلّق ب (دلّ) ...».

ص: ١٣٦

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

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

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

١- فى الأصل: فى.

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

ص: ١٣٧

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٤٠

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

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

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

فإذا عرفت ذلك فهاننا مقامات:

[مقامات فى المفهوم]

الأول: فى مفهوم الشرط:

و قد اختلف عباراتهم فى تحرير الخلاف فيه:

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

و منهم: من حرّره بأنّ الحكم المقيّد بشرط هل ينتفى بانتفائه؟

ص: ١٤١

و منهم: من حرّره بأنّ التعليق [على] الشرط (١) هل يقتضى الانتفاء عند انتفائه؟

و منهم: من حرّره بأنّ التقييد (٢) بالشرط هل يقتضى الانتفاء عند انتفائه؟

لكنّ المراد من الكلّ واحد، و هو أنّ تعليق الحكم مطلقاً- أمراً كان أو نهياً أو غيرهما- على شرط هل يقتضى انتفاءه عند انتفاء ذلك الشرط، أو لا؟ و ذلك لأنّ تخصيص الأمر بالذكر في الأوّل إنّما هو من باب المثال، لا من جهة تخصيص النزاع به، و النكته في تمثيله به أنّ الذي قرّره هكذا إنّما أورد البحث عن مفهوم الشرط في باب الأوامر.

لا- يتوهم: أنّ غايه ما ذكرت إرجاع الأوّل إلى الثاني، لكنه مع ذلك لا يوافق الأخيرين، كعدم مطابقه الثاني لهما أيضاً، فإنّ صريح الأخيرين أنّ النزاع إنّما هو في اقتضاء التعليق [على] الشرط (٣) للانتفاء عند انتفائه و عدمه، و ظاهر الأوّلين أنّ النزاع إنّما هو في مجرّد إثبات انتفاء الحكم عن غير مورد الشرط، و لو لدليل آخر غير اقتضاء التعليق له.

لاندفاعه: بأنّ الظاهر من الأوّلين- أيضاً- إنّما هو إثبات الانتفاء عند انتفاء الشرط بالنظر إلى التقييد بالشرط،- كما لا يخفى على المتأمل- لا مطلقاً.

هذا مضافاً إلى أنّ النزاع في باب المفاهيم- كما مرّت الإشارة إليه- في إثبات دلالة اللفظ على الانتفاء عند الانتفاء، إذ المراد بالمفهوم المتنازع فيه في الباب، إنّما هو هذا، لا غير، فبملاحظه ذلك لا مجال لتوهم خلاف المقصود من الأوّلين، ضروره أنّهما تقريران للنزاع المعهود بينهم، لا لنزاع آخر.

١- في النسخة المستنسخة: التعليق بالشرط ..

٢- في النسخة المستنسخة: التقييد ..

٣- في النسخة المستنسخة: التعليق بالشرط ..

ص: ١٤٢

ثمّ إنّ الظاهر من إسناد الاقتضاء إلى التعليق و التقييد أنّ المراد به الاستلزام عقلاً، فمقتضاه كون المسأله عقليّه، لكن بملاحظه ما تقدّم من العلم بأنّ النزاع في المقام إنّما هو في إثبات الدلالة للفظ على الانتفاء عند الانتفاء يعلم أنّ المراد [به] أنّ أدوات الشرط هل هي تدلّ على تعليق التالي على المقدّم على وجه يلزمه الانتفاء عند الانتفاء، فتكون دالّه عليه بالاستلزام البيّن، أو لا؟

و كان الأليق بمقصودهم تحرير الخلاف بهذه العبارة.

و المراد بالشرط هنا إنّما هو الشرط النحوي المعبر [عنه] في اصطلاح أهل الميزان بالمقدّم، و هو الجملة التاليه لكلمه (إن) و أخواتها من أدوات الشرط، لا ما هو المصطلح عليه عند أهل المعقول و عند الأصوليين- أيضا- و هو ما يلزم من عدمه العدم و لا يلزم من وجوده الوجود، ضروره أنّ التعليق عليه ملازم عقلا للانتفاء عند الانتفاء، فلا يعقل كونه محلا للنزاع بعد الفراغ عن كون الشرط هكذا، لرجوعه إلى التناقض، و لا- الشرط اللغوي- أيضا- لعدم ارتباطه بالمقام بوجه، كما لا يخفى، و لا المذى بمعنى السبب حيث إنّّه قد يطلق عليه، ضروره أنّ مجرد التعليق على سبب لا يستلزم انتفاء المسبب عند انتفائه، لجواز قيام سبب آخر مقامه، فلا يعقل النزاع فيه أيضا، فإنّ ذلك إنّما هو لازم السبب المنحصر.

و كيف كان، فتوهم خلاف المقصود في موضع الخلاف أو الشكّ فيه يدفعه ما علم من الخارج، من أنّ الكلام إنّما هو في دلاله أدوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء، لا إثباته و لو بالبرهان العقلي.

يعضدنا ما حكى (1) عن جماعه من تحريرهم لموضع الخلاف بالتعليق

1- قال المحقق التقي- قدّس سرّه- في هدايته: (و قد يوهم بعض تعبيراتهم في المقام اختصاص الحكم بالتعليق بكلمه «إن») بخصوصها: حيث قرّروا المسأله في خصوص التعليق بها، كما في المحصول و في التهذيب و الزبده و غيرها، و ليس كذلك، بل إنّما عبّروا بذلك على سبيل التمثيل). الهدايه: 387.

ص: 143

[على] كلمه (1) (إن).

و قد ظهر ممّا ذكرنا- من أنّ النزاع في إثبات دلاله أدوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء- أنّ محطّ النظر في المقام- كسائر مقامات باب المفاهيم- إنّما هو الدلاله على الانتفاء عند الانتفاء فحسب، و أمّا تعليق الوجود على الوجود فليس من محلّ النزاع هنا في شيء.

نعم المثبت للمفهوم لا- بدّ له من إثبات ذلك أيضا، لتوقّف ثبوت مدّعا عليه، و النافي له قد ينفيه بمنع إفاده أدوات الشرط لتعليق التالي على المقدّم أيضا، بدعوى أنّها لا تفيد إلّا عدم الانفكاك بين الوجودين.

ثمّ إنّ النزاع لا- يختصّ بكلمه (إن) من بين أدوات الشرط، كما قد يوهمه المحكّي عن الجماعه المشار إليهم، بل يعمّ جميع الأدوات من الحروف و الأسماء المتضمّنه لمعنى الشرط: كمن، و ما، و متى، و مهما، و حيثما، و غيرها إذا تضمّنت معنى الشرط، و هو التعليق، و من أدوات الشرط أيضا لفظ الكلّ المضاف إلى نكره كقولك: (كلّ رجل جاءك أو عالم فأكرمه).

و الذي يدلّ على تعميم النزاع بعد القطع به أمور:

الأول: تصريح جماعه من المحقّقين به.

الثاني: إطلاق الشرط في تحرير كلّ من حرّر الخلاف بالتعليق على الشرط، أو التقييد به، فإنّ المراد ليس مادّه الشرط- كما

عرفت سابقا- بل. إنما هو مصداقه، وإطلاقه يقتضى دخول سائر الأدوات فى مورد الخلاف أيضا.

الثالث: لا- شبهه أنهم لم يتعرّضوا لدلاله سائر الأدوات على الانتفاء عند الانتفاء فى موضع آخر، و من المقطوع [به] أنهم لم يهملوها أيضا، و لازم هاتين المقدمتين دخولها فى مورد الخلاف فى المقام، فعلى هذا فالتحرير المحكى المتقدّم

١- فى النسخه المستنسخه: .. بالتعليق بكلمه (إن).

ص: ١٤٤

محمول على التمثيل لا التخصيص، فافهم.

و هل النزاع فى دلاله تلك الأدوات على الانتفاء عند الانتفاء وضعا، أو فى الأعمّ منها(١) الشامله لما ينشأ من القرائن العامه؟

الظاهر هو الثانى، فإنّ من [المحقّقين](٢) من يعترف بعدم وضعها لذلك، لكنّه يدّعيه من جهه الانصراف.

ثمّ إنّ النزاع فى المقام هل يختصّ بما إذا كان الجزء من الجمل الإخباريه، أو يعمّ ما إذا كان من الإنشائيه؟

الظاهر- بل المقطوع به من إطلاق كلماتهم و أدلّتهم و عدم نقل الأوّل من أحد منهم- هو الثانى.

نعم قد يشكّل(٣) ذلك بناء على كون الموضوع له لهيئه الأمر خاصّا، و تقريره بتقريب و توضيحه منّا:

أنّ المعلق على الشرط- فى القضايا الشرطيه المتنازع فيها- إنّما هو ما وضعت له الجمله الخبريه، و إذا فرض كونها إنشائيه- و قلنا بوضعها لخصوصيات الطلب، و أشخاصه- يكون(٤) المراد بها حينئذ هو الطلب الخاصّ الشخصى، و هو الذى حصل بهذا الكلام، فيكون المعلق على الشرط ذلك الطلب الخاصّ.

و من المعلوم أنّ من مشخصاته وجوده معلقا على الشرط المذكور فى القضية، كما أنّ منها- أيضا- كونه حاصلًا بهذا الكلام، و من البديهيّ أنّ كلّ شىء مقيّد بخصوصيّه ينتفى عند انتفاء تلك الخصوصيّه، إذ الموجود بدونها لا يعقل

١- أى: أو النزاع فى الأعمّ من دلاله تلك الأدوات وضعا ..

٢- فى النسخه المستنسخه: فإنّ من المتين ..

٣- أورد الإشكال المذكور صاحب هدايه المسترشدين: ٢٨١.

٤- فى النسخه المستنسخه: فيكون ..

ص: ١٤٥

كونه ذلك الشىء، بل إنّما هو أمر مباين له بالضروره(١)، فانتفاء الجزء بانتفاء الشرط على القول المذكور بديهيّ لا يتمكّن أحد من إنكاره، فلا يعقل وقوعه محلا للنزاع، كما أنّه لا يتمكّن من دعوى انتفاء سنخ الطلب- أيضا- بانتفاء الشرط، إذ المعلق

عليه هو الطلب الشخصي بالفرض، و مقتضى التعليق انتفاء ذلك الشخص عند انتفاء الشرط، لا انتفاء مطلق الطلب، فإن جزئيته- من حيث كونه معلقاً على الشرط المذكور في الكلام، و من حيث كونه حاصلًا بذلك الكلام- ترفع المنافاه بين انتفائه و ثبوت طلب آخر معلق على شرط آخر، أو حاصل لغير ذلك الكلام، ضروره عدم المنافاه بين السالبه و الموجبه الجزئيتين، فلا استلزام بين انتفاء ذلك الشخص و بين انتفاء سنخ الطلب، فلا يعقل وقوع ذلك- أيضاً- إذا كان الجزاء معنى عامًا قابلاً لتحقيقه في غير مورد الشرط- أيضاً- كما في مفاد الجمل الإخباريه، فيختص النزاع بها.

فإن قيل: إن ما ذكر إنما هو إثبات الانتفاء عند الانتفاء لضروره العقل، و النزاع في باب المفاهيم إنما هو في دلالة اللفظ عليه، كما مرّت الإشارة إليه.

قلنا: بعد ما كان الانتفاء عند الانتفاء ضروريًا فإثبات دلالة اللفظ عليه خال عن الفائده- كما لا يخفى- فيكون البحث عنه عبثًا.

و بالجملة: على القول المذكور لا يقدر النافي للمفهوم على إنكار انتفاء

١- لا يقال: إن الشيء و إن كان ما لم يتشخص لم يوجد، لكن لو فرض محالاً وجوده بدون مشخص فلا يخرج هو عن كونه ذلك الشيء، فكيف يدعى أنه- حينئذ- مابين له؟! لأننا نقول: هذا إنما هو في الطبائع، و ما ذكرنا إنما هو في الأشخاص. و من المعلوم أن المشخص للأشخاص مقوم لها لانتفاء المائز بين الأشخاص بدونها، فهو بمنزله الفصل بالنسبه إلى الطبائع، فكل متشخص متشخص بخصوصيته مابين للفاقد لتلك الخصوصيه، كما أن كل طبيعه متفصله بفصل مابينه للفاقد لذلك الفصل. منه طاب ثراه.

ص: ١٤٦

الجزاء عند انتفاء الشرط، كما أنه لا يقدر المثبت له على دعوى انتفاء مطلق الطلب عند انتفاء الشرط، إذ المفروض أن المعلق عليه، إنما هو شخص من أشخاصه و مقتضى التعليق انتفاء ذلك الشخص عند انتفائه لا انتفاء ما لم يكن معلقاً عليه أصلاً، فلا منافاه بين انتفاء ذلك الشخص عند انتفاء الشرط و بين ثبوت مطلق الطلب حينئذ في ضمن شخص آخر منه و هو الحاصل لكلام آخر.

لا يقال: هب أن الطلب الشخصي المذكور لتعلقه بالشرط المذكور في القضية من مشخصاته، و أنه قد وجد في الخارج على هذه الخصوصيه، لكن مع قطع النظر عن تلك الخصوصيه يمكن تحقيقه في موضع آخر.

لأننا نقول: الجزئي الحقيقي جزئيته مانعه عن تحقيقه في صورته انتفاء الخصوصيات الموجوده معها و لو مع قطع النظر عن تلك الخصوصيات، إذ قطع النظر عنها مع كونه من مشخصاته واقعا لا- يصيرها كلياً، بل باق معه على ما كان عليه من الجزئيه و التشخص، و معه لا يعقل تحقيقه بدون مشخصاته، إذ الموجود بدونها مابين له لا عينه كما مرّ.

و قد مرّ أن من مشخصاته كونه حاصلًا بهذا الكلام، فلا يعقل تحقيقه بكلام آخر، كما أن منها تعلقه بالشرط المذكور في القضية، فلا يعقل تحقيقه بدونها.

هذا خلاصه الكلام في تقرير الإشكال، ولا يخفى أنه بعينه جار في سائر المقامات من تعلق الحكم على الغايه أو الوصف أو اللقب، كما تفتن [له] (1) المستشكل أيضا، و عليه لا بد من تخصيص النزاع فيها أيضا بالجمل الإخباريه، إذ على القول المذكور يكون المعلق على الغايه أو الوصف أو اللقب هو ذلك الطلب الشخصى المتشخص بما علق عليه، و من المعلوم انتفاؤه بانتفاء ما فرض مشخصا له، من غير فرق بين كونه هو الشرط أو غيره، بل لعل الحال بالنسبه

١- في النسخه المستنسخه: تفتن به ..

ص: ١٤٧

إلى الوصف و اللقب أوضح. هذا.

و الجواب عنه:

أولاً- منع ابتناؤه على وضع هيئه الأمر لأشخاص الطلب، بل إنما هو لازم لاستعمالها فى الأشخاص، و هو أعم من الوضع بل القائلون بوضعها لطبيعه الطلب الظاهر أنهم معترفون بأنها لا تستعمل إلا فى الخصوصيات، فلذا أورد عليه بأن وضعها لطبيعه مع عدم استعمالها إلا فى الأشخاص مستلزم للمجاز بلا حقيقه.

و ثانيا- إن الذى نجد من أنفسنا عند تعليقنا الطلب على أمر- من شرط، أو وصف، أو غايه، أو لقب- أن النظر فى التعليق إنما هو إلى سنخ الطلب المتعلق بماده مخصوصه من غير نظر إلى خصوصيه حصوله بكلام خاص أو تعلقه بشرط خاص أو وصف أو غايه أو لقب كذلك، نعم تلك الخصوصيات من لوازم وجوده فى الخارج، فالمعلق [على] (1) مجىء زيد فى قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) إنما هو طلب الإكرام المطلق، لا المقيد بما يحصل من هذا الكلام، أو بوصف تعلقه بالشرط المذكور، مع أنه لا يعقل تعليقه بعد أخذ تعليقه [عليه] (2) قيدا له، و كذلك المعلق على الوصف أو الغايه أو اللقب فى قولنا: (أكرم العالم، أو أكرم إلى العيد، أو أكرم زيدا) هو طلب الإكرام المطلق بالنسبه إلى حصوله بالكلام الخاص، أو تعلقه بأمر خاص من تلك الأمور الثلاثه، فيكون المعلق فى الجزاء أمرا قابلا لتحقيقه فى غير مورد ما علق عليه، و لحصوله لغير الكلام الذى علق فيه على أمر من الأمور المذكوره حينئذ، فيكون الحال فيه نظير الحال فى الجمل الإخباريه، و هذا الذى ذكرناه لا يتوقف على كون المستعمل فيه لهيئه الأمر عامًا- و هو ما

١- فى النسخه المستنسخه: فالمعلق فى مجىء زيد ..

٢- فى النسخه المستنسخه: تعليقه به ..

ص: ١٤٨

استظهر (1) كونه هو المعلق و المجمعول جزاء- بل يجرى على تقدير كونه هى الأشخاص أيضا، إذ على الثانى نقول: إن الاستعمال و إن وقع على شخص من أشخاص ذلك الأمر العام، لكن الذى تعلق غرض الأمر بتعليقه على الشرط أو غيره إنما هو نفس ذلك الأمر العام، و لا منافاه، فإن معنى استعمال الإنشاءات فى معانيها ليس إلا إيجاد تلك المعانى بها، لا الحكايه عنها بها

كما في الإخبارات.

و من المعلوم أنّ إيجاد الطبائع من حيث هي غير مقدور، و إنّما المقدور إيجاد أشخاصها، فاستعمال الإنشاءات في الأشخاص مع فرض تعلق الغرض بنفس الطبيعه المشتركه بينها من جهه اللابديّه و الضروره، لعدم إمكان استعمالها في نفس تلك الطبيعه، فيكون استعمالها في الأشخاص حينئذ من باب المقدمه لإيجاد تلك الطبيعه المقصوده بها، و تلك الطبيعه حال ملاحظه تعليقها على الشرط ليست إلا هي، و إنّما يعرضها الخصوصيه بعد إيجادها في الخارج.

و الحاصل: أنّ المعلق على الشرط أو غيره إنّما هو الطبيعه بخصوصياتها اللاحقه لها مع قطع النظر عن الاستعمال سواء كان طلبا أو غيره من مفاد الجمل الإخباريه، و أمّا الخصوصيات اللاحقه لها بنفس الاستعمال فهي غير ملحوظه في مقام التعليق بوجه.

ثمّ إنّ المستشكل - (٢) قدّس سرّه - بعد ذكره الإشكال المذكور قال:

(و حلّه: أنّ الوجوب الملحوظ في المقام الّذى وضعت الصيغه لإفادته و إنشائه هو الوجوب المطلق المتعلق بالماده المعينه، لا خصوص ذلك الوجوب المخصوص الحاصل بالإنشاء المفروض، كما هو قضيّه كلام القائل بكون الموضوع [له] (٣).

١- في النسخه المستنسخه: و هو ما استظهره ..

٢- و هو الشيخ محمّد تقى الأصفهاني (ره) في هدايته: ٢٨١.

٣- أثبتنا ما بين المعقوفين من المصدر، و لم يرد في النسخه المستنسخه.

ص: ١٤٩

في وضع الهيئات المذكوره خاصّيا، إذ قد عرفت أنّ الأوفق بالتحقيق كون كلّ من الوضع و الموضوع له فيها عامّا و إن كان الحاصل من استعمالها في معانيها أمرا خاصّا، فكما أنّ مدلول الماده أمر كلّّي يتشخص بفعل المأمور (١)، و يكون الخصوصيات الشخصيه خارجه عن المكلف به، فكذلك مدلول الهيئه هو الإيجاب المطلق المتعلق بالماده المفروضه المتشخص بفعل الأمر من جهه استعمال اللفظ فيه و إيجاد به، و خصوصياته الشخصيه خارجه عن الموضوع له، فإذا كان مدلول الصيغه مطلق الإيجاب المتعلق بالماده كان الشرط المذكور في [الكلام] (٢) قيّدا لذلك المعنى (٣). انتهى موضع الحاجه من كلامه - قدّس سرّه -.

و في كلامه موضعان للمناقشه، بل ثلاثه:

أحدها قوله: (و حلّه): فإنّه - قدّس سرّه - قد أورد الإشكال على تقدير كون الموضوع له للهيئات خاصّا مع كون المستعمل فيه الهيئه هو الخاصّ، حيث إنّ جعله لازم ذلك القول، و أجاب عنه بدعوى كون المستعمل فيه عامّا، و جعل ذلك حلاّ له، و أنت ترى أنّه لا يكون حلاّ له، بل إنّما هو التزام حقيقه، فإنّ حلّه إنّما يكون بدفعه على تقدير كون المستعمل فيه هو الخاصّ الّذى هو منشؤه، لا بالخروج عن تقدير لزومه إلى تقدير آخر.

ثانيها: أنّ كون المستعمل فيه خاصّا مشترك اللزوم بين القول بكون الموضوع له للهيئات خاصّا و القول بكونه عامّا، لا تفاق

الفريقين عليه، فإنَّ القائلين بالأوّل إنّما ذهبوا إليه حذرا من لزوم المجاز بلا حقيقه كما مرّت الإشارة إليه.

١- في النسخة المستنسخة: بفعل المأمور به.

٢- أثبتنا ما في المتن من المصدر، أمّا في النسخة المستنسخة فورد: المذكور في المقام ..

٣- هدايه المسترشدين: ٢٨١.

ص: ١٥٠

و ثالثها: أنّ الّذى ذكره- حجّه على دعوى كون المستعمل فيه الهيئه هو العامّ- الظاهر أنّه غير مثبت لها، فإنّ مجرد تعلق الغرض بإيجاد الطلب المطلق [غير(١)] المقيّد مع فرض كون الموجود شخصا لا يوجب كون الهيئه مستعمله في ذلك الطلب المطلق، بل ليس هذا من استعمالها فيه في شيء، بل هذا معنى استعمالها في الخصوصيه، إذ استعمال الإنشاءات في معانيها ليس إلّا إيجادها بها.

و من المعلوم أنّ الإيجاد الأوّلى بها إنّما هو متعلق بالأشخاص، و يكون إيجاد الطبائع معها من باب الملازمه، فالذى استعملت فيه الهيئه هو الأشخاص و إن كان الغرض وجود ذلك الطلب المطلق، فالذى حَقَّقَه و جعله حجّه على دعواه منشأ لخلاف مدّعا.

هذا مضافا إلى أنّنا لو سلّمنا كونه استعمالا في العامّ فلا يخفى أنّه لا يقع استعمال الهيئات في الخاصّ أصلا، فإنّ استعمالها في المحاورات لا- يقع إلّا- على النحو المذكور، مع أنّك قد عرفت اتّفاق الفريقين في تلك المسأله على أنّها لا تستعمل إلّا في الخاصّ.

و من البديهي أنّهم لا- يتفقون على أمر غير واقع أصلا، فيكشف ذلك عن أنّ مرادهم من الاستعمال في الخاصّ هو استعمالها على النحو المذكور، فيكون نزاعه- قدّس سرّه- مع هؤلاء لفظيا.

و من هنا ظهر: أنّ الّذى جعله حلا للإشكال حلّ له حقيقه، موافق لما حَقَّقْنَا، لعدم خروجه عن الفرض حقيقه، و إنّما هو خروج عنه بمقتضى تسميه ذلك الاستعمال استعمالا في العامّ، فافهم.

و إذا عرفت محلّ النزاع في المقام فاعلم: أنّهم اختلفوا فيه على قولين، فالأكثر على اقتضاء أدوات الشرط لانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، و نسب

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ١٥١

إلى جماعه المنع.

ثمّ الأولون: منهم: من يقول بذلك وضا من باب الاستلزام.

و منهم: من يقول به وضعاً من باب التضمّن.

و منهم: من يقول به من باب الانصراف.

و منهم: من يقول به من باب اقتضاء الإطلاق.

و منهم من يقول به من جهة دليل الحكمه.

و منهم من يقول به من جهة الأصل.

و الحرى أن نذكر جميع الطرق المنصوبه لإثبات المفهوم مّا قيل، أو يمكن أن يقال، و توضيح الحال فيها على نحو الاختصار(١) و الإجمال، ثمّ تحقيق الحقّ منها بعون الملك المتعال، فنقول:

منها: ما نسب إلى بعض(٢) من وضع الأدوات لمجموع الأمرين: من تعليق وجود الجزاء على الشرط، و انتفائه عند انتفائه، فيكون دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء تضمّنيه.

و منها: ما ادّعه بعض(٣) من وضعها لمعنى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء، فيكون دلالتها على ما ذكر التزاميه.

و منها: ما اختاره بعض من متأخري المتأخرين(٤) من أنّ أدوات الشرط ظاهره فى تعليق الجزاء على الشرط على وجه التعيين، نظراً إلى إطلاق التعليق، بمعنى عدم ذكر بدل للشرط المذكور فى القضيّه الشرطيّه يقوم مقامه عند انتفائه،

١- فى النسخه المستنسخه: (الاقتصار)، و الظاهر أنه تصحيف.

٢- الفصول: ١٤٧.

٣- الفصول: ١٤٧.

٤- (و هو الشيخ محمد تقى - قدس سرّه -) على ما جاء فى هامش النسخه. راجع هدايه المسترشدين: ٢٨٢ و ٢٨٤ و ٢٨٦ و ٢٨٧ و ٢٨٨ و ٢٨٩ و ٢٩٠.

ص: ١٥٢

كما أنّ قول: (هذا واجب) ظاهر فى التعيينى(١) لذلك، أى لأجل عدم ذكر بدل له، كما هو شأن الواجبات التخييريّه.

و توضيحه: أنّ أدوات الشرط بحسب وضعها اللغويّ لمطلق التعليق الأعمّ من التعيينى الشامل له على وجه البدليّه، بحيث لو استعملت فيه على وجه البدليه - كأن يقال - مثلاً: (إن جاءك زيد أو أضافك فأكرمه) - لا ينافى ذلك وضعها، لكن إذا اقتصر فى اللفظ على ذكر شرط و أحد و لم يذكر معه غيره، فهى بملاحظه ذلك ظاهره فى التعليق التعيينى، و كون المعلق عليه هو المذكور فى القضيّه لا غير.

و السّرّ في إيجاب ذلك: ظهورها فيما ذكر فإن إيراد الكلام على ذلك الوجه إنّما هو منطبق على كون المذكور في القضية معلّقاً عليه على وجه التعيين، بمعنى ان الكلام على ذلك الوجه إنّما هو قالب لهذا المعنى، بحيث لو أريد إفاده التعليق على وجه التخيير و البدليه لا بدّ من إيراده على وجه آخر بأن يذكر فيه البدل، و لا يجوز للمتكلّم الاكتفاء به على الوجه المذكور، و هذا للظهورات الحاليّه الغير المتوقّفه على إحراز كون المتكلّم في مقام البيان، كما هو الحال في المطلقات، فتدبّر.

هذا هو السّرّ في ظهور الوجوب، و كذا ظهور الهيئه الدالّه عليه في التعيني عند عدم ذكر متعلّق آخر (٢)، مع وضعها للأعمّ منه، بحيث لو استعملها [في] التخييري لما كان مجازاً جدّاً، فإذا كانت الأدوات الشرطيّه ظاهره

١- في النسخه المستنسخه: (في العيني)، و هو من اشتباه الناسخ ظاهره.

٢- و هذا هو السّرّ أيضاً في ظهور العقود و الإيقاعات أيضاً في تعيين المذكور في متعلقاتهما فإنّ قولك: - بت الفرس، أو أجرته، أو صالحته- ظاهر في كون المبيع أو متعلّق الإجاره أو الصلح هو خصوص الفرس، و كونه تمام المبيع لا جزءه، و كذا الحال في الإيقاعات. منه طاب ثراه.

ص: ١٥٣

في التعليق التعيني، فيدلّ على الانتفاء عند الانتفاء التراما، فإنّ لازم كون المذكور في القضية شرطاً على التعيين انتفاء ما علّق عليه عند انتفائه.

هذا خلاصه الكلام في توضيح مرامه- قدّس سرّه- و هو مبنّى على ثبوت وضع الأدوات للتعليق و معه يتّجه ما ذكره- قدّس سرّه-.

و منها: ما اختاره أخوه (١)- قدّس سرّه- و حاصله: أنّ أدوات الشرط ظاهره بمقتضى وضعها اللغوي في لزوم الجزاء للشرط، فإنّ قولنا: (إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود)- مثلاً- يفيد- وضعاً- كون النهار لازماً لطلوع الشمس، و اللزوم عند الإطلاق ظاهر في اللزوم المسببي، أي كون اللازم هو المسبّب، فإنّ له مزيد اختصاص به، نظراً إلى أنّ المسبّب لا يمكن انفكاكه عن السبب بأن وجد السبب بدونه، بل هو لازم له على الإطلاق دون العكس، لإمكان وجود المسبّب بسبب آخر غير ذلك السبب، فوجوده غير ملازم لوجود سبب خاصّ، فلا يكون السبب لازماً له على الإطلاق، فمطلقه ينصرف إليه، فبذلك ثبت كون الجزاء مسبباً و كون الشرط سبباً، و إذا ثبت أنّ الشرط سبب فظاهر السببيه عند الإطلاق هو سببته العينيّه المنحصره بتقريب ما مرّ في ظهور التعليق في التعيني، فإذا ثبت كون الشرط سبباً منحصراً، فلازمه انتفاء الجزاء عند انتفائه فثبت المطلوب.

و منها: ما ذكره- دام ظلّه- من أنّ أدوات الشرط ظاهره بمقتضى الوضع في التلازم بين الشرط و الجزاء، فهي بظهورها الوضعي تنفي المقارنات الاتفاقيه، لعدم اللزوم بينها بوجه، و لمّا كانت ظاهره في لزوم الجزاء للشرط بمقتضى الوضع فهي بمقتضى إطلاق ما يفيد من لزوم الجزاء للشرط تنفي كونها معلولين لثالث،

أو كون الشرط مسبباً فإن معنى إطلاق لزومه له عند وجوده سواء وجد معه - أى مع الشرط - شىء آخر فى العالم أو لم يوجد، و من المعلوم أنّهما لو كانا مشتركين فى العلة أو كان الجزاء سبباً للشرط لم يصدق هذه القضية، أعنى أنه لازم للشرط المذكور فى القضية الشرطية على الإطلاق، سواء وجد معه شىء آخر فى العالم أو لم يوجد، بل تكون كاذبه فيلزم تقييدها العلى هو مخالف للأصل، و لا يصار إليه إلا للدليل، و ذلك لأنّ كلّ أمرين متلازمين مشتركين فى العلة لو فرض محالاً وجود أحدهما فلا - يكون الآخر لازماً له، بل إنّما يكون ذلك إذا وجد لوجود علة مشتركة بينه و بين ذلك الآخر، ضروره عدم الارتباط بين نفس المعلولين لثالث، بل إنّما هو من جهة أنّ وجود كلّ منهما لازم لوجود علة التى هى علة الآخر أيضاً، و من المعلوم أيضاً أنّ المسبب و إن كان لازماً للسبب عند وجوده على الإطلاق سواء وجد مع السبب شىء آخر فى العالم أولاً، لكن لا عكس كلياً لعدم استلزام مجرد وجود المسبب له، بل لا بدّ فى وجوده من وجود عله، فلا يصدق أنه لازم للمسبب و لو لم يوجد شىء غيره فى العالم، فتعيّن أن يكون الشرط سبباً و الجزاء مسبباً، لأنّه هو الذى لازم للشرط على الإطلاق، فإذا ظهر أنّ الشرط سبب فظاهر السببية بمقتضى إطلاقها - بمعنى عدم ذكر بدل للمذكور فى القضية - هو السببية المنحصرة بالتقريب المتقدّم، و لازمها الانتفاء عند الانتفاء، فثبت المطلوب، فهنا إطلاقان:

أحدهما: إطلاق لزوم الجزاء للشرط يثبت به سببية الشرط للجزاء.

و ثانيهما: إطلاق سببية الشرط يثبت به انحصار السبب فيه المستلزم للانتفاء عند الانتفاء، فافهم.

و منها: دليل الحكمه: الذى يستدلّ به فى مفهوم الوصف أيضاً، و تقريره:

أنّ تعليق الحكم على شىء من شرط أو وصف لا بدّ أن يكون لفائده من

الفوائد و إلا لغا (١)، و أظهر فوائده هو التنبه على انتفاء الحكم عند انتفاء ما علق عليه.

و منها الأصل: ذكره بعض المتأخرين تأييداً.

و العلى يمكن أن يوجه به أن يقال: إنّ أدوات الشرط تفيد سببية الشرط المذكور فى القضية للجزاء - إمّا وضعاً، أو من باب الانصراف، أو الإطلاق - بالتقريبات المتقدّمه، و معنى السبب هو المؤثر فى المسبب، و لازم تأثيره فى المسبب كون المسبب محتاجاً إليه فى الجملة، إذ لو لم يكن محتاجاً إليه فى حال، فلا بدّ أن يكون موجوداً بدون شىء من الأسباب و قبل وجوده، و لازم ذلك كون الشىء المفروض سببته له مؤثراً فيه مع تحقّقه و وجوده، و هو محال.

و بعبارة أخرى: أنّ سبب شىء إنّما هو المؤثر فى وجوده، فلو فرض عدم احتياج ذلك الشىء إلى مؤثر فى وجوده لزم أن يكون موجوداً قبل وجود المؤثر فيه، فيلزم أن يكون المؤثر فيه مؤثراً فيه على تقدير وجوده، و هو محال، لامتناع إيجاد الموجود،

فإذا ثبت احتياجه إلى سبب في الجملة يلزمه احتياجه إلى السبب مطلقاً، بمعنى أنه لا يوجد بغير سبب، بل لا بدّ له من سبب و لو غير ما ذكر في القضيّة الشرطيّة، و لازم ذلك انتفائه بانتفاء جميع ما يكون سبباً له في الواقع، فإذا فرض انتفاء السبب- المفروض في القضيّة هو الشرط المذكور فيها- و شككنا في قيام سبب آخر مقامه، يجرى (٢) في نفيه الأصل، فإذا أحرز عدمه به يثبت (٣)

١- في النسخة المستنسخة: (لغى)، و يحتمل لغى يلغى بمعنى أخطأ، و لكن الأنسب ما أثبتناه، لغا يلغو بمعنى بطل.

٢- في النسخة المستنسخة: فيجرى ..

٣- في النسخة المستنسخة: فيثبت ..

ص: ١٥٦

عدم الجزاء حينئذ، فإنّه لازم لانتهاء جميع الأسباب كما ذكر، و قد أحرزنا انتهاء بعضها بالفرض و انتهاء البواقي بالأصل.

فإذا عرفت ذلك كلّ فاعلم: أنّ الحقّ ثبوت المفهوم لأداه الشرط، لتبادره منها عرفاً، و هو الحجّة في أمثال المقام. نعم كونه من جهة الوضع و من باب الالتزام أو من جهة أخرى غير الوضع محلّ نظر.

أمّا كونه من جهة وضعها له على وجه التضمّن فينبغي القطع بعدمه، فإنّ لازمه دلالة الأدوات على الانتفاء عند الانتفاء في تحت اللفظ (١)، فإنّ المعنى المطابق إنّما يفهم منه كذلك، فإذا كان مركباً لا بدّ أن يكون جميع اجزائه مفهوماً منه كذلك، و من المعلوم أنّ المتبادر عرفاً خلافه.

هذا مضافاً إلى أنّ إثبات ذلك ليس إثباتاً للمفهوم المصطلح المتنازع فيه، بل إنّما هو إثبات للدلالة على الانتفاء عند الانتفاء من جهة المنطوق، فإنّ الدلالة التضمّنية من المناطق، فأخذ المدعى إثبات المفهوم المتنازع فيه مع إثبات ما هو مبين له كما ترى.

و بالجملة: فأطراف التردّد منحصره في اثنين:

أحدهما: كون ذلك التبادر من جهة وضع الأدوات لمعنى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء.

و ثانيهما: كونه من غير هذه الجهة من الجهات المتقدّمة، بأن يكون إحدى تلك الجهات قرينه عامّه موجباً لظهورها في معنى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء، فإنّ التبادر منها هو الانتفاء عند الانتفاء في غير محلّ النطق، و هو ينافي كونه من باب التضمّن.

ثمّ الذي يقتضيه النّظر و التأمّل في استعمال الأدوات في العرف في تعليق

١- أي أنّ هذه الدلالة من نفس جملة الشرط و لفظها.

ص: ١٥٧

الجزاء على أمور كثيراً كثيراً غايه الكثرة على نحو الاستقلال- أي استقلال كلّ منهما في السببيّة- عدم وضعها لما يستلزم الانتفاء

عند الانتفاء، إذ من المعلوم أنه إذا علق الجزاء على أمور متعدّده على وجه البدليّه لا يستلزم انتفاء واحد منها انتفاء الحكم المعلق عليه، وقضيّه وضعها له لا يستلزم مجازيه استعمال الأدوات في أمثال تلك المقامات، و الحكم بها فيها مع كونها في غايه الكثره دونه خرط القتاد.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ أدوات الشرط إنّما تقتضى انتفاء الجزاء بانتفاء ما علق عليه، فإن كان هو متّحدا فيقتضى انتفائه بانتفائه، أو متعدّدا- بأن يجعل الشرط أمورا على نحو البدليّه- فيقتضيه بانتفاء الجميع، إذ المعلق عليه حينئذ إنّما هو أحد هذه الأمور لا على وجه التعيين، و هو لا يتنفى إلا بانتفاء تلك الأمور جميعا.

لكن يشكل الأمر حينئذ بالنظر إلى استعمالها في العرف و الشرع فيما لم يرد فيه انتفاء الحكم بانتفاء ما علق عليه كقوله: إن بليت فتوّضاً، و إن نمت فتوّضاً، و أمثال ذلك ممّا يكون للجزاء أسباب متعدّده في الواقع، مع أنه اقتصر في الموارد الخاصّه على ذكر واحد منها، و علق الجزاء عليه، فإنّ استعمالها على هذا الوجه أيضا بمثابه من الكثره لا يمكن الالتزام بمجازيّه.

فإن قلت: إذا علمنا من الخارج أنّ للجزاء أسبابا متعدّده، فيستكشف أنّ المعلق عليه إنّما هو كلّ واحد منها على وجه البدليّه، فيرجع الحال فيها إلى ما تقدّم.

قلنا: إنّ التعليق ليس له واقع مشكوك حتّى يستكشف أنّه وقع ممّا لم يعلم واقعه، بل يتحقّق بمجرد ذكر الجزاء بعد شىء و جعله جزاء له في اللفظ، فالتعليق حقيقه في تلك الموارد وقع على خصوص الأمر المخصوص المذكور في المورد الخاصّ.

نعم التعليق قد يلاحظ بالنسبه إلى الإراده، فيمكن فيه الشك، و أمّا

ص: ١٥٨

بالنسبه إلى اللفظ فلا، و كلامنا فيه، و هو لم يقع إلا على خصوص المذكور في القضيّه الشرطيّه، لا على ما أريد تعليق الجزاء عليه في عالم الإراده، فورود دليل على تعليقه على أمر آخر غير ما ذكر فيها لا- يوجب رجوعه إلى ما تقدّم، فإنّه كاشف عن تعليقه عليه- أيضا- في عالم الإراده، و ليس محققا للتعليق اللفظي (١).

و بالجملة: الحكم بأنّ ظهور تلك الأدوات في الانتفاء عند الانتفاء من باب الوضع مشكل غايه الإشكال، إلا أنّ إثباته لا يهمنّا، إذ لا- ثمره بينه و بين كونه من جهه أخرى من القرائن العامّه، إذ كما أنّ مقتضى الوضع الحمل على المعنى الحقيقي عند عدم قرينه على الخلاف، فكذلك مقتضى القرائن العامّه الحمل على ما تفيدّه عند عدم قرينه على الخلاف، بحيث لو كان خلافه معنى حقيقيا لا يصار معها إليه إلا لقرينه و إن كان استعمال اللفظ فيه حينئذ قرينه، إذ القرينه شرط التفهيم.

و كيف كان، فالمتبادر من أدوات الشرط عرفا هو انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط المذكور في القضيّه- إن كان واحدا فبانتفائه، أو متعدّدا فبانتفاء الجميع- و هو الحجّه، و مجرّد ثبوت ذلك يفيد ما هو الغرض من الوضع أيضا، فلا داعى إلى تفتيش الحال فيه، كما أنّه لا يوجب تفتيش أنّ ذلك على فرض عدم استناده إلى الوضع مستند إلى أى الطرق المتقدّمه، لكن لا بأس بالتعرّض لذلك، و تشخيص صحيح تلك الطرق من فاسدها، فنقول:

١- و بعبارة أخرى: إنّ المدّعى أنّ أدوات الشرط ظاهره فى تعليق الجزاء على خصوص ما ذكر من الشرط فى القضيّة الشرطيّة و هو ينافى تعليقه على الأعمّ منه، فلو كان ذلك من باب الوضع فيستلزم المجازيّة فيما إذا ورد دليل على تعليقه على أمر آخر أيضا لم يذكر هو فى القضيّة الشرطيّة، لكنّه لا- ينافى جعل الشرط المذكور فيها أمورا متعدّده، فافهم. منه طاب ثراه، و جعل الجنّه مثواه.

ص: ١٥٩

الكلام يقع فيها من جهتين:

إحداهما: أنّها على فرض تسليم صحتها (١) هل تفيد المطلوب- و هو ثبوت المفهوم للأدوات- أو لا؟

و ثانيهما: أنّه- مع الإغماض عن الجبهه الأولى- هل تصحّ هى فى أنفسها، أو لا؟ فلنقدّم الكلام فى الجبهه الأولى و إن كان النظم الطبيعى يقتضى العكس.

فاعلم أنّ الصحيح من تلك الطرق الّذى يفيد المطلوب- على تقدير تماميه مبنى (٢) أولاها- ثالث الطرق السبعه المتقدّمه لإثبات المفهوم الّذى حكيناه عن بعض المحقّقين من متأخري المتأخّرين (٣)، إذ بعد ثبوت وضع الأدوات لمطلق إرادته تعليق الجزاء على خصوص الشرط المذكور فى القضيّه الشرطيه بالتقريب المتقدّم، و من المعلوم أنّ لازم ذلك بيّنا انتفاء ما علّق على الشرط بانتفائه، و من المعلوم أنّ لوازم الماهيّة (٤) لمعنى مراد من لفظ تكون (٥) مراده من ذلك اللفظ أيضا و مقصوده منه، و يكون هو دالاّ عليها بالالتزام، فيكون الأدوات داله على الانتفاء عند الانتفاء بالاستلزام (٦) الّذى هو من الدلالات المقصوده، و هو المطلوب، إذ ليس المطلوب إلاّ إثبات دلالتها على ما ذكر على نحو الالتزام البيّن.

و الظاهر أنّ مراد من ذهب إلى وضع الأدوات لمعنى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء أنّها موضوعه لتعليق الجزاء على خصوص الشرط المذكور فى القضيّه،

١- هذه الكلمه غير واضحه فى النسخه المستنسخه، و قد أثبتناها استظهارا.

٢- فى النسخه: مباينه. و الظاهر ما أثبتناه فى المتن.

٣- فى النسخه: مباينه. و الظاهر ما أثبتناه فى المتن.

٤- فى النسخه المستنسخه: اللوازم الماهيّة ..

٥- فى النسخه المستنسخه: أن يكون ..

٦- فى النسخه المستنسخه: لا بالاستلزام ..

ص: ١٦٠

فإنّ هذا هو الّذى يستلزم ذلك، مع احتمال أن يكون مراده وضعها للسببيّه المنحصره، بزعم أنّها أيضا مستلزمه له، كما زعمه جماعه و هم أصحاب الطرق المتأخّره عن الطريق المذكور غير ما قبل الأخير منها، لما عرفت من أنّهم فرّعوا الانتفاء عند الانتفاء

على ما أثبتوا من انحصار السبب في الشرط المذكور في القضيّه و إن كان وقع الاختلاف بينهم على طريق إثبات السبب المنحصره، لكن ستعرف أنّها غير مستلزمه له.

و بالجملة: معنى تعليق شىء على شىء خاصّ معناه أنّه محتاج في تحقّقه إلى ذلك الشىء الخاصّ في جميع الموارد، و لازمه بيّنا انتفاؤه بدونّه.

لا- يقال: إنّ البناء على هذا و إن كان مبيّنا للمفهوم، لكنّه يجرى [في] المنطوق(1)، فإنّ المعنى الملزوم للانتفاء عند الانتفاء إنّما هو المنطوق، فإذا جعلتموه عبارته عن التعليق، فأين دلالة الأدوات على سبب الشرط للجزاء التي يعرفون بها، إذ مجرد تعليق شىء على خصوص شىء ليس عين جعل ذلك الشىء سببا تامّا لوجوده، أو مستلزما له، إذ غايه ما يفيد أن لذلك الشىء مدخلية في وجوده، و أمّا أنّه سبب تامّ له إذا وجد فكلاً.

لأننا نقول: ليس الغرض دعوى إفاده الأدوات لمجرد تعليق الجزاء على خصوص الشرط المذكور في القضيّه، بل المراد منها ما يفيد ذلك مع سبب الشرط للجزاء، و إنّما تعرّضنا لذلك وحده لكونه هي الجهة الملزومه للانتفاء عند الانتفاء، و عليه يحمل كلام المحقّق المشار إليه أيضا.

فإن قيل: إنّ تعليق(2) شىء على شىء معناه انتفاؤه بدون ذلك الشىء،

١- في النسخه المستنسخه: (يجرى للمنطوق)، و يحتمل أنّها في نسخه الأصل: (يجزى المنطوق)، فتأمل.

٢- في النسخه المستنسخه: تحقق ..

ص: ١٦١

لا أنّه مغاير له و ملازم له(1)، و قولك: - إنّ معناه احتياجه إليه - إنّما هو عبارته أخرى عن ذلك.

و يؤيد هذا ما أورده بعض المتأخرين(2) [عن(3) صاحب المعالم، حيث احتجّ على إثبات مفهوم الشرط: بأنّ قولنا: - إن جاءك زيد فأكرمه - بمنزله قولنا: - الشرط في وجوب إكرامه مجيئه إياك - يعنى أنّه يفيد ذلك الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء، كما أنّ مادّه الشرط ظاهره في الانتفاء عند الانتفاء بحسب المنطوق، و لازم المقايسه المذكوره كون دلالة الأدوات عليه أيضا كذلك، فبان بذلك(4) ما هو بصدد إثباته من المفهوم المصطلح.

و وجه التأييد: أنّ مادّه الشرط ظاهره في تعليق الوجود على الوجود فحسب و ليس مفادها بحسب المنطوق سواه، و حينئذ لو لم يكن ذلك عين معنى الانتفاء عند الانتفاء فلا وجه لقول المورد من أنّها ظاهره فيه بحسب المنطوق.

قلنا: تعيين مادّه الشرط و حصره في طرف المنطوق في خصوص التعليق فقط إنّما هو بمقتضى اجتهاد ذلك القائل، و هو لا يوجب حمل كلام المورد المذكور عليه، لاحتمال أن يكون الانتفاء عند الانتفاء جزء من المعنى المطابق لمادّه الشرط لا نفسه.

١- فى النسخه المستنسخه: و ملازم معه.

٢- الفصول: ١٥٠.

٣- فى النسخه المستنسخه: على.

٤- فى النسخه المستنسخه: فبان ذلك.

ص: ١٦٢

و يقوى ذلك ما ادّعا بعض من أنّ مادّه الشرط ظاهره فى المصطلح عند الأصوليين، و هو ما يلزم من عدمه العدم و لا يلزم من وجوده الوجود، و مع هذا الاحتمال يبطل دعوى التأييد، و مع تسلّم أن يكون مراد المورد ما ذكر، فلا يكون هو حجّه على أحد، فالحرى حينئذ التأويل فى نفس مفهومى التعليق و الانتفاء عند الانتفاء من حيث [إنهما] متغايران و متعدّدان فى عالم القصد و الإراده كتغايرهما و تعدّدهما فى عالم التصوّر، أو متّحدان فى القصد و إن كانا متعدّدين فى الذهن.

و الّذى يقتضيه دقيق النّظر و التأويل التامّ فى الوجدان هو الأوّل، و هذا و إن كان لا- يمكن إلزام الخصم به، إلّا- أنّه دليل إغنائى (١) للغناء [به]، و كفى به معتمدا و دليلا.

هذا خلاصه تقريب المرام و تحقيق الكلام فى الطريق المذكور الّذى هو أوّل الطريقتين المذكورين الصحيحين لإثبات المفهوم من غير جهه الوضع.

و أمّا ثانيهما: فهو ما قبل الأخير من الطرق المتقدّمه، و هو دليل الحكمه، إذ بعد ثبوت كون الانتفاء عند الانتفاء من أظهر فوائد التعليق يكون هو قرينه عامّه على إرادته الانتفاء عند الانتفاء ما لم يقترن الكلام بقرينه على خلافه.

و أمّا الطرق الثلاثه الاخر- و هى ما بين الطريقتين المذكورين (٢) و ما بعد ثانيهما- فهى مع تسليم تماميّتها فى أنفسها لا تفيد المطلوب بوجه:

١- كذا فى النسخه المستنسخه، و الظاهر أنه يعنى: أنه دليل تام يغنى عمّا سواه.

٢- فى النسخه المستنسخه: المذكور ..

ص: ١٦٣

أمّا أوّلا- فلأنّ غايه ما يفيدّه إنّما هو كون الشرط سببا منحصرا للجزاء، و ذلك لا يستلزم انتفاء الجزاء بانتفائه، إذ معنى كونه سببا منحصرا له أنّه على تقدير احتياج الجزاء فى التحقّق و الحصول إلى علّه يكون علّته منحصره فيه، و أنّه لا يؤثّر فيه غيره حينئذ، و من الممكن أن يكون الشىء محتاجا إلى سبب فى وقت غير محتاج إليه فى وقت آخر، و من المعلوم أنّه على تقدير عدم احتياجه إليه لا يلزم من انتفائه انتفاؤه، فلا يلزم من انتفاء ذلك السبب المنحصر انتفاؤه مطلقا و لو ادّعوا استلزام احتياج شىء إلى مؤثّر فيه فى وقت لاحتياجه إليه مطلقا، فيردّهم على إغفالهم لوقوع التفكيك [أنّه] أخصّ (١) من إمكانه، فغفلوا نادمين.

ألا ترى أنّ عدم التنجيس - الّذى علّقه الشارع على بلوغه إلى مقدار الكثر - قد يكون محتاجاً إلى بلوغه إلى مقدار الكثر، و هو فيما إذا حدث فيه سبب التنجيس، و هو ملاقاته مع النجس، و قد لا يكون محتاجاً إلى سبب أصلاً، لا إلى البلوغ إلى مقدار الكثر و لا إلى غيره، و هو فيما إذا لم يحدث فيه سبب التنجيس، فإنّ عدم حدوثه فيه يكفى فى عدم تنجسه من غير حاجة إلى شىء أصلاً، و هذا هو الشأن فى جميع القضايا الشرطيّه التى يكون الجزاء فيها عدميّاً و الشرط وجوديّاً، فإنّ غايه ما تفيد القضية الشرطيّه أنّ علّه العدم على تقدير احتياجه إلى علّه هو ذلك الشرط، و هذا بنفسه غير كاف فى إثبات الانتفاء عند الانتفاء، بل لا بدّ من ضمّ مقدّمه أخرى، و هى استلزام احتياجه إلى علّه فى وقت لاحتياجه إلى العلّه مطلقاً، و دعوى ذلك فى أمثال تلك المقامات مكابره للذوق السليم، و انحراف عن الصراط المستقيم، إذ من البديهيّ أنّ العدميّات إنّما تحتاج إلى علّه

١- فى النسخه المستنسخه: الّذى.

ص: ١٦٤

إذا طرأ على محلّها مقتضى الوجود الّذى لو لا- مانع منه لقلبها إلى الوجود، و أمّا إذا لم يطرأ على محلّها ذلك فكلا، ضروره كفايه عدم طرؤه و حدوثه فى استمرارها، فهل لأولئك عن ذلك كلّه من محيص؟! كلا، ثمّ كلاً.

نعم تتجه دعوى الاستلزام المذكور بالنسبه إلى الأمور الوجوديّة، لكنّه لا يصحّ دعوى استلزام النسبه المنحصره للانتفاء مطلقاً كما هو مدّعاهم، بل لا بدّ حينئذ من التفصيل بالنظر إلى الموارد.

و أمّا ثانياً- فلاّنها على تقدير تسليم استلزامها للانتفاء عند الانتفاء غير مناسبه للمدعى، و هو المفهوم المصطلح المتنازع فيه فى المقام، لما مرّ غير مرّه من أنّه ليس مجرد إثبات انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، بل إنّما هو إثبات دلالة الكلام عليه، و هى غير موجبه لذلك.

و أمّا الأخير منها- و هو الأصل (١)- فواضح، إذ غايه ما يترتب عليه هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط فى مرحله الظاهر، و أين هذا من دلالة الجملة الشرطيه عليه؟! و أمّا الأوّلان منها: فلاّبناء كلّ منهما على مقدّمات عديده فيؤول الأمر فى كلّ منهما إلى إثبات الانتفاء عند الانتفاء بالبرهان، إذ كلّ منهما مبنّى على أربع مقدّمات:

١- و لو قيل: إنّ الأصل و إن لم يثبت المفهوم المصطلح لكنّه يثمر ثمرته، فيتّجه عليه أنّ من ثمراته- بل الثمره المقصوده منه هنا- إنّما هى معارضه القضية الشرطيّه لما تدلّ على ثبوت حكم بالمنطوق عند انتفاء الشرط على تقدير وروده، فلاّ بدّ من إعمال القواعد المقرّره لتعارض الدليلين، و من المعلوم أنّ الأصل لا يترتب عليه ذلك. منه طاب ثراه.

ص: ١٦٥

إحداها: أنّ الشرط علّه منحصره للجزاء.

و ثانيها: أنّ لازم العلّه المنحصره توقّف المعلول عليها على الإطلاق.

و ثالثتها: أنّ لازم التعليق كذلك انتفاء المعلول بانتفائها.

و رابعتها: أنّ لازم ما هو لازم لشيء لازم لذلك الشيء، فينتج منها حينئذ لزوم انتفاء الجزء بانتفاء الشرط، و اللزوم على هذا الوجه غير مستلزم لدلاله اللفظ على الانتفاء عند الانتفاء، فإنّه من دلاله الإشارة المعبره المقصوده التي يدرکها العقل.

هذا خلاصه ما حقّقه - دام ظلّه - بتوضيح منّا.

أقول: لأحد أن يقول: بجريان الإشكال بعينه في الطريق الأوّل - من الطريقتين (1) المفروض صحتهما من بين الطرق - بتقريب: أنّ مجرد تصوّر كون شيء معلقا عليه على الإطلاق لا يوجب تصوّر انتفاء ما علق عليه بانتفائه كما هو الشأن في اللوازم البينه، بل لا بدّ من ملاحظه شيء آخر، و هو أنّ كلّ ما كان كذلك فيلزمه الانتفاء عند الانتفاء، فهو بمجرد لا يوجب الانتقال إلى الانتفاء عند الانتفاء، فيتوقّف الانتقال إليه إلى ترتيب قياس: و هو أنّ هذا الشرط مما علق عليه الجزء على الإطلاق و على سبيل اليقين، و كلّ ما كان كذلك يلزمه (2) انتفاء ما علق عليه بانتفائه، فيكون هذا - أيضا - إثباتا للانتفاء عند الانتفاء بالبرهان، فيدخل ذلك أيضا في دلاله الإشارة.

1- في النسخه المستنسخه: الملازمين صحتهما.

2- في النسخه المستنسخه: فيلزمه ...

ص: ١٦٦

نعم الفرق بينه و بين الطريقتين المذكورين: أنّ المقدمات المأخوذه فيهما أزيد مما أخذت فيه، و من المعلوم أنّ انحصار المقدمات في مقدمتين لا يوجب دخول النتيجة في اللوازم البينه كما لا يخفى، و إلّا لزم كون وجوب مقدّمه الواجب أيضا منها، ضروره عدم توقّفه على أزيد من مقدمتين.

إحداهما: أنّ هذا مقدّمه لواجب.

و ثانيتهما: أنّ كلّ مقدّمه للواجب واجبه. فينتج منهما: أنّ هذا واجب، و اللازم باطل، للاتّفاق على دخوله في اللوازم الغير البينه و كونه من دلاله الإشارة، فالملزوم مثله.

و من هنا ينقدح الإشكال - أيضا - في صلاحيه دليل الحكمه المتقدّم للقرينه و ظهور اللفظ في إرادته الانتفاء عند الانتفاء منه، لا بتناؤه - أيضا - على مقدمات عديده كما لا يخفى على المتأمل، فغايبه ما يترتب عليه تسليم إثبات أنّ الغرض من التعليق نفى الحكم عن غير مورد التعليق، و أين هذا من إثبات كونه مرادا من اللفظ؟! و من هنا يقوى القول بدلاله الأدوات على الانتفاء عند الانتفاء من باب التضمّن، لعدم تصوّر معنى آخر - غير السببيه المنحصره أو التعليق كذلك - للمنطوق، و [لا] يلزمه ذلك بينا، حتى تصحّ دعوى دلالتها عليه من باب الاستلزام البين.

و يمكن منع جريان الإشكال المتقدّم في الطريق المذكور من باب الانتقال من التعليق على الإطلاق إلى الانتفاء عند الانتفاء و إن

كان ناشئا من القياس المذكور، لكن كبرى ذلك القياس مركزه في الأذهان و حاضره عندها، و صغراه مستفاده من القضية الشرطية، فبمجرد التلفظ بالقضية الشرطية يحضر مقدّمتا ذلك القياس في الذهن من غير حاجة إلى النظر، و ينتقل إلى النتيجة و هي انتفاء

ص: ١٦٧

الجزء بانتفاء الشرط، و اللازم البين ليس إلّا ما ينتقل إليه على هذا،(١) و إلّا(٢) فما هو لازم، و إلّا(٣) يكون الانتقال إليه ناشئا عن مقدّمتين لا محاله، فلو بنى على عدم كون اللازم على الوجه المذكور بيّنا لم يكن له مصداق في العالم أصلا، و اللازم الغير البين هو ما لم يمكن الانتقال إليه إلّا بالنظر و ترتيب مقدّمتين لا محاله، و من البين أنّ الانتقال إلى الانتقال عند الانتفاء في غير ذلك الطريق لا يمكن إلّا بالنظر و ترتيب مقدّمات كما عرفت.

و من هنا يندفع النقص بوجود مقدّمه الواجب- أيضا فإنّه و إن كان أيضا- ناشئا من مقدّمتين لكنّ الثانيه منهما، و هي أنّ كلّ مقدّمه للواجب واجبه ليست حاضره في الأذهان و مركزه فيها، بل يحتاج إلى تأمل و فكر، و يكشف عن ذلك وقوع الخلاف العظيم فيها، بخلاف المقدّمه الثانيه لما نحن فيه، لعدم الخلاف فيها من أحد.

و يشهد لما ذكرنا- من كون الانتفاء عند الانتفاء لازما بيّنا للتعليق على الإطلاق، بعد شهاده وجداننا عليه و قضائه بالفرق بين كيفيه لزومه له و بين كيفيه لزومه للسببيه المنحصره، و كذا بين لزوم مقدّمه الواجب لوجوب الواجب- توهم بعض اتخاذه في المعنى [مع] التعليق(٤) على الإطلاق- كما عرفت- فإنّه إنّما ينشأ من الملازمه و وضوحها عنده، فافهم.

هذا تمام الكلام في الجبهه الأولى.

و أمّا الثانيه منهما: فالإنصاف عدم سلامه الطرق المذكوره بالنظر إليها:

١- أى على هذا الشكل الآنف الذّكر.

٢- أى و إلّا ينتقل إلى الذهن هكذا فما هو بلازم.

٣- أى و إن كان لازما يكون ...

٤- فى النسخه المستنسخه: للتعليق ..

ص: ١٦٨

أمّا أولها(١): فالأنّ مجرد مزيه اختصاص معنى بفرد لا يوجب انصرافه(٢) إليه عند الإطلاق.

ثمّ إنّه على تقدير تسليمه لا- يوجب إرادته كون الشرط سببا للجزاء، بأن يكون الكلام بمنزله قوله: هذا سبب له، حتّى يؤخذ بإطلاقه و يثبت به السببيه المنحصره، بل غايه ما يفيد ثبوت وصف السببيه له فى الجملة.

و أمّا ثانيها(٣): فيتّجه عليه أنّ الخطابات إنّما تحمل على مجارى(٤) العادات، بحيث لو كان بعض مداليلها على خلاف العاده لا

تحمل عليه جدًّا، و من المعلوم أنّ وجود السبب المذكور في القضية الشرطيه بدون شىء آخر معه في العالم على خلاف العاده إن لم نقل بامتناعه، فالقضيّه الشرطيّه [ليست] على الإطلاق بالنسبه إليه، بل تنصرف على طبق العاده (٥)، و هو وجوده مع شىء آخر، و يحمل عليه، و معه لا يثبت كون الشرط المذكور في القضية هو السبب للجزاء، لعدم منافاتها حينئذ لا اشتراكهما في العله، و لا- يكون المسبب هو الجزاء لصدق لزوم الجزاء للشرط على تقدير اشتراكهما في العله، إذ لم يؤخذ في معنى اللزوم كون الملزوم مؤثراً في اللزوم، و كذا على تقدير كون الجزاء هو المسبب إذا كان الشىء الآخر الموجود مع الشرط سبباً لوجود الجزاء واقعا، و مع تسليم ذلك فيتّجه عليه ما مرّ في الطريق السابق- من عدم اقتضاء ذلك لإرادته كون الشرط سبباً حتى يؤخذ بإطلاقه- في إثبات انحصار السبب.

و أمّا ثالثها: و هو الأصل، فيتّجه عليه:

- ١- و هو الطريق الرابع الذي اختاره صاحب الفصول انظر: ١٥٣.
- ٢- و هو عبارته عن الطريق الذي ذكره، انظر: ١٥٣.
- ٣- في النسخه المستنسخه: فلا فيتّجه.
- ٤- الكلمه في النسخه المستنسخه غير واضحه، فأثبتناها استظهاراً.
- ٥- كذا في النسخه المستنسخه، و الأصحّ في عبارته هكذا: بل تنصرف إلى ما هو على طبق العاده ...

ص: ١٦٩

أولاً- أنّه قد يكون تحقّق السبب المحتمل قيامه مقام الشرط عند انتفائه موافقاً للأصل، و ذلك فيما إذا كان عدمياً، كما في قولك: إن لم يكرمك زيد فأهنه، فأكرمه زيد، نشكّ في أنّ عدم مدح زيد إياه- أيضاً- سبب للإهانه، (و أنّه على تقدير كونه سبباً هل هو مدحه، أو لم يمدحه)؟ فلا يجرى الأصل في نفي عدم المدح بالضروره.

و ثانياً- أنّ الجزاء قد يكون من الأمور العدميه، فيكون تحقّقه موافقاً للأصل، لا انتفاؤه كما في قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كرت لم ينجسه شىء» (١).

لا يقال: إنّنا نستفيد في تلك الموارد- ممّا علّق فيها العدم على أمر وجودي- وجود المقتضى لقلب ذلك الجزاء العدمي إلى ما يقتضيه، و إنّ ذلك الأمر الوجودي من موانع ذلك المقتضى، فإذا فرض انتفاؤه و شككنا في قيام شىء آخر مقامه نفيه (٢) بالأصل، فيثبت به عدم المانع من المقتضى المذكور، فيؤثّر حينئذ أثره، و هو نقيض الجزاء، ففي المثال المذكور نستفيد أنّ الملاقاه مع شىء نجس مقتضى للتنجس و أنّ الكزيه مانعه منه، فإذا انتفى الكزيه و شككنا في قيام مانع آخر منه مقامه نفيه بالأصل، فيؤثّر المقتضى أثره.

لأنّنا نقول: إنّ الاقتضاء ليس حكماً شرعياً ثابتاً للشىء، و إنّما هو صفة ثابتة (٣) له، و ليس هناك عموم دليل أو إطلاق (٤) يؤخذ به في مورد الشك، فهو بمجرد لا يترتب عليه المقتضى- بالفتح- و هو التنجس في المثال المذكور،

١- الكافي ٣: ٢- كتاب الطهارة- باب الماء الذي لا ينجسه شيء - ح: ١ و ٢، وفيه اختلاف يسير.

٢- في النسخة (أ) فينفيه ...

٣- في النسخة (أ) (تامه)، والصحيح ما أثبتناه.

٤- في النسخة (أ) (إطلاقه)، والأقوم ما أثبتناه.

ص: ١٧٠

و إجراء الأصل في نفى مانع آخر- حتى يحرز به العلة التامة للنجس- مثبت لا تساعد عليه أدلة اعتباره- كما حققنا في محله- فإن ترتب النجس عليه إنما هو بواسطة أمر عقلي ثابت به و هو وجود العلة التامة اللازم من عدم قيام مانع آخر مقام الكريه.

فإن قيل: إن لازم ذلك عدم العمل بالأصل في الشبهات الموضوعية أيضا، فيما إذا شك في شرط من شروط الأمور به كما إذا شك في إطلاق الماء و احتمال صيرورته مضافا، فإن الواجب هو الوضوء بالماء المطلق، فإثبات هذا القيد له عند الشك لا يترتب عليه جواز الوضوء به شرعا، فإنه بتوسط أمر آخر.

قلنا: فرق بين المقامين لا يخفى على من له أدنى تأمل، فإن القيد المشكوك فيه هناك قد ثبت من الشارع له حكم الشرطي- و هو جواز ارتفاع ما هو متوقف على المشروط به معه، و بعبارة أخرى: جواز التطهير بالماء المتصف به- فيدخل في أدله اعتبار الاستصحاب الدالة على ترتب الآثار الشرعية الثابتة للمستصحب واقعا.

هذا بخلاف ما نحن فيه، فإن الشارع لم يعلم جعله- لوجود المقتضى مع عدم المانع منه- الحكم المناقض للمنطوق حتى يترتب عليه عند الشك- بمقتضى إجراء الاستصحاب في إحراز جزء العلة، و هو عدم المانع- بل إنما يراد بالأصل استكشاف صدور حكم مناقض للمنطوق في مرحله الظاهر بإجرائه في إحراز علة.

و الحاصل: أنه فرق ظاهر بين إجراء الأصل لإثبات موضوع حكم الشارع له بحكم- حتى يترتب عليه حال الشك ذلك الحكم- و بين إجرائه لإحراز علة هي- على تقدير ثبوتها واقعا- موجه لصدور ما تقتضيه من الحكم، و من المحقق في محله أن مقتضى أدله اعتبار الاستصحاب ليس إلا ترتب أحكام المستصحب- المفروغ عن ثبوتها له واقعا- عليه عند الشك، و أمّا إفادتها للبناء

ص: ١٧١

على صدور أحكام من الشارع على مقتضى المستصحب مع الشك في صدورها منه فلا.

هذا مضافا إلى أن وجود المعلول و لو كان ذات المعلول شرعيا عند وجود علة و إن كانت جعلية (١)، إذ بعد جعلها علة تكون كالعلة العقلية لازم عقلي، و ليس حكما شرعيا حتى يترتب على العلة بمقتضى إحرازها بالأصل، كما أن انتفاءه مطلقا- بانتفائها كذلك- لازم عقلي.

و من هنا يتضح فساد إثبات نقيض المنطوق إذا كان هو وجوديا بإجراء الأصل في نفى سببه بعد انتفاء السبب المذكور في القضية الشرطي.

هذا تمام الكلام فى توضيح ضعف تلك الطرق السقيه من الجهه الأولى أيضا.

و اما المتسالمان صحتهما(٢) من تلك الجهه فالظاهر عدم سلامه ثانيهما- و هو دليل الحكمه- من الجهه الثانيه، إذ قد عرفت أنّ مبتناه(٣) على أظهرية السببيه فى الانتفاء عند الانتفاء من بين القواعد، و هى محل تأمل بل منع.

و أمّا أولهما فالإنصاف تماميته من هذه الجهه- أيضا- إذ قد عرفت ابتناءه على مقدمتين:

إحداهما: ظهور الأدوات فى تعليق الجزاء على الشرط.

و ثانيهما: أنّها عند الإطلاق و عدم ذكر شرط آخر ظاهره فى التعليق التعينى، و المنصف المتأمل يلزمه تصديق كلّ منهما:

أمّا المقدمه الثانيه فلما عرفت هناك.

١- فى النسخه المستنسخه: و إن كانت جعله ...

٢- فى النسخه المستنسخه: و أمّا الملاك صحتهما، و الصحيح ما أثبتناه استظهارا.

٣- فى النسخه المستنسخه: معناه ..

ص: ١٧٢

و أمّا الأولى فلتبادر ذلك منها عرفا عند الإطلاق و عدم القرينه.

و يكشف عن ذلك التبادر أنّه لو قال أحد: إن جاءك زيد فأكرمه، ثمّ قال: و إن لم يجئك فأكرمه- يفهم العرف التنافى بين الكلامين، و لو لا ظهور الأوّل فى تعليق وجوب الإكرام على المجىء لما كان بينهما تناف أصلا.

و يؤيده تسميه أهل العربيه لتلك الأدوات بأدوات الشرط، فإنّ الظاهر أنّ مرادهم أنّها تفيد معنى الشرط، و من المعلوم أنّ ماده الشرط ظاهره فى التعليق، و يقويه حكاية الاتفاق عنهم على وضعها للتعليق.

و كيف كان فلا ينبغى الارتباب فى ظهور الأدوات فى سببيه الشرط المذكور فى القضيّه للجزاء مع تعليق الجزاء عليه، و بضميمه إطلاق التعليق يتم المطلوب، و هو دلالتها على انتفاء الجزاء بانتفاء ما ذكر من الشرط فى القضيّه بالتقريب المتقدم، فإنّ كان المذكور فيها شرطا واحدا فيفيد انتفاء بانتفائه، أو متعدّدا بانتفائه الجميع، فإنّ قضيّه الإطلاق المذكور تعين المعلق عليه فى تلك الأمر و المتعدّده المذكوره فى القضيّه بالإضافة إلى غيره ممّا لم يذكر فيها و إن كان مقتضى تعدّد المذكور فيها بدليه كلّ من تلك الأمور عن الآخر.

ثمّ إنّ القول بإفاده الأدوات للانتفاء عند الانتفاء وضعها من باب الالتزام يستفاد من صاحب المعالم(١)- قدّس سرّه- و اختاره غيره- أيضا- على ما حكى عنه، و احتجّ عليه: بأنّ قولنا:- إن جاءك زيد فأكرمه- بمنزله قولنا:- الشرط فى وجوب إكرامه مجيئه إياك- فكما أنّ ذلك يفيد(٢) الانتفاء عند الانتفاء فكذا هذه.

و أورد (٣) عليه تاره: بأن ظهور ذلك [فى] انتفاء الإكرام بانتفاء المجىء إنما

١- المعالم: ٨٠ حيث قال: (الحق أن تعليق الأمر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط، و هو مختار أكثر المحققين، و منهم الفاضلان).

٢- فى النسخة المستنسخة: (أن يفيد ذلك)،، و الصحيح ما أثبتناه.

٣- فى النسخة المستنسخة: و أوردته ..

ص: ١٧٣

هو لأجل تعريف المبتدأ- و هو قولك: الشرط- فإنه يفيد انحصار الخبر فى المبتدأ، و لازمه الانتفاء عند الانتفاء.

و فيه: أنه لو قيل:- شرط فى وجوب إكرام زيد مجيئه إياك- يفيد ذلك- أيضا- عرفا، فلا يكون متوقفا على تعريف المبتدأ.

و أخرى: بأن مادّة الشرط ظاهره فى الشرط الأصولى، فهو يفيد الانتفاء عند الانتفاء من باب التضمن، و مقتضى قياسه ما ذكره من المثال عليه كونه مفيدا له كذلك، مع أنه لا يقول به، فإنه ليس من باب المفهوم المتنازع فيه.

و قد يجاب عن ذلك تاره: بأن تنظيره المثال عليه ليس ناظرا إلى جميع حيثيات المقيس عليه. بل إنما هو بالنظر إلى جهه دلالاته على الانتفاء عند الانتفاء.

و أخرى: بأن مادّة الشرط ظاهره عرفا فى السبب المنحصره الملزومه للانتفاء عند الانتفاء، فلا يخالف المقيس مع المقيس عليه.

و فيه ما عرفت سابقا من أنها ظاهره فى مجرد التعليق لا السبب، فكيف بإفادتها الانحصار أيضا؟! هذا مع ما عرفت من أن انحصار السبب لا يوجب إثبات ظهور المصطلح (١).

و قد يورد عليه- أيضا- بأن مادّة الشرط ظاهره فى التعليق على وجه الانحصار و التعيين، و هو عين الانتفاء عند الانتفاء فى المعنى، فتكون دالّة عليه بالمنطوق و بالمطابقه- أيضا- فيخالف المقيس عليه، و يتضح جوابه عمّا مرّ، و الحق أن قياسه ما ذكره من المثال على مادّة الشرط فى محلّه و أنه ظاهر فيما يظهر منها. و أما كون ذلك من جهه الوضع فمشكل حتى فى مادّة الشرط، بل لا يبعد كون ذلك فى كليهما لأجل ظهور الإطلاق فى التعليق التعينى الملزوم للانتفاء عند

١- فى النسخة المستنسخة (المصطلح) و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ١٧٤

الانتفاء.

و هذا خلاصه الكلام فى المقام، و الصلاة و السلام على محمّد و آله البرره الكرام.

و ينبغي التنبيه على أمور.

الثانى فى المراد من المفهوم

: المفهوم إنما هو رفع المنطوق، و هو نقيضه، لا- الأمر الوجودى المنافى له، و هو ضدّه- كما ربما يتوهم- و الضابط [فى] (1) أخذه بقاء القضية على حالها بجميع الاعتبارات و القيود الملحوظه فيها فى طرف المنطوق، التى يرد عليها النفى فى المنطوق، إن كان قضيه سالبه، أو الإثبات إن كان قضيه موجبه، سواء كانت تلك القيود من القيود الراجعه إلى الشرط أو إلى الجزاء، و سواء كان القيد الراجع إلى أحدهما أيضا شرطا أو وصفا أو حالا أو غيرها من القيود، و سواء كانت تلك الاعتبارات من قبيل العموم و الخصوص فى أحدهما أو كليهما، أو من قبيل الإطلاق و التقييد كذلك، إلا إذا كانت تلك الاعتبارات حاصله من النفى أو الإثبات فى طرف المنطوق، ثم تغييره من حيث كيفية الإيجاب و السلب، فإن كانت الجملة الشرطيه و الجزئيه كالتاهما موجبتين فتنتقلان إلى سالبتين، أو سالبتين فإلى موجبتين، أو كانتا مختلفتين فكل واحد إلى نقيضها، ثم ينظر إلى أن مفاده مع هذا التغيير ما ذا؟ فما استفيد منها حينئذ هو المفهوم، و هو واضح لا غبار عليه بوجه، إلا أنه قد يقع الاشتباه فى بعض الاعتبارات من حيث كونها مما اعتبرت فى جانب المنطوق حتى يعتبر فى طرف المفهوم- أيضا- أولا، فلا يعتبر فيه.

منها: العموم البدلى فى الشرط أو الجزاء أو فى شىء من متعلقاتهما إذا لم يكن بواسطة أداه العموم البدلى بكلمه (أى)، بل بواسطة وقوع الطبيعه فى حيز الإثبات.

1- فى النسخه المستنسخه: و الضابط على.

ص: ١٧٥

و منها: العموم الاستغراقى فى أحدهما أو فى شىء من متعلقاتهما إذا لم يكن بواسطة أدوات العموم، بل من جهه وقوع الطبيعه فى حيز النفى، لكن لا ينبغي التأمل فى أن الملحوظ فى مورديهما إنما هو نفس الطبيعه لا غير، و إنما عرض ذلك العمومان فيها من جهه نفي الطبيعه أو إثباتها.

و بعبارة أخرى: إنهما من لوازم نفي الطبيعه من حيث هى، أو إثباتها كذلك عقلا- من غير تعلق القضية بهما من المتكلم فى ذلك الكلام، بأن يكونا مرادين له منه، بل المراد منه إنما هو نفس الطبيعه لا- غير، فعلى هذا فلا- بد من إبقائهما فى جانب المفهوم و اعتبار نفس الطبيعه من حيث هى فيه، فإنها هى التى قد لوحظت فى جانب المنطوق، و لذلك قيدنا القيود و الاعتبارات بما يرد عليها النفى أو الإثبات فى المنطوق.

و من هنا يظهر أن مفهوم قولنا:- إن جاءك زيد فأكرم عالما- يخالف مفهوم قولنا:- إن جاءك زيد فأكرم أى عالم- و كذا يخالف مفهوم قولنا:- إن جاءك زيد فلا تكرم عالما- مثلا مفهوم قولنا: إن جاءك زيد فلا تكرم العلماء أو كل عالم.

أمّا الأولان: فلائذ الملحوظ فى الجزاء فى أولهما لهما كان نفس الطبيعه من حيث هى فى جانب المنطوق فيكون المأخوذ فى جانب المفهوم- أيضا- هى كذلك، و لهما كان المنطوق موجبا فيكون المفهوم منفيا، و لازم نفي الطبيعه من حيث هى انتفاء

جميع أفرادها على نحو الاستغراق، فيكون المفهوم عموم سلب الجزاء عند انتفاء الشرط، هذا بخلاف الثاني منهما، إذ الملحوظ في الجزاء فيه في جانب المنطوق إنّما هي الأفراد على نحو العموم البدلي، فيكون المأخوذ في جانب المفهوم هي - أيضا - كذلك.

و من المعلوم أنّ نفيها كذلك لا يستلزم عموم نفي الجزاء عنها على نحو الاستغراق، لتحققه بنفيه عن خصوص بعض الأفراد - أيضا - كما لا يخفى،

ص: ١٧٦

فيكون المفهوم حينئذ هو سلب ذلك العموم الأعمّ من عموم السلب.

و أمّا الثانيان: فلأنّ الملحوظ في أولهما - أيضا - لمّا كان نفس طبيعه من حيث هي (١) و كان المنطوق نفي الجزاء عنها كذلك عند وجود الشرط و كان العموم بالنسبة إلى أفرادها من لوازم وقوعها في حيز النفي - كما عرفت - فيكون المأخوذ في طرف المفهوم - أيضا - هي كذلك، فيكون مفهومه إثبات الجزاء لها كذلك عند انتفاء الشرط و من المعلوم أنّ ذلك يتحقّق بإثباته لها بالنسبة إلى بعض أفرادها أيضا، فيكون المفهوم إثباته لها على نحو القضيّة المهملة الصادقة بالجزئية، فلا عموم فيه أصلا.

هذا بخلاف الثاني منهما، إذ الملحوظ فيه في طرف المنطوق إنّما هي الأفراد على نحو الاستغراق، بمعنى أنّ المقصود إنّما هو نفي الجزاء عن كلّ واحد واحد عند وجود الشرط.

و بعبارة أخرى: إنّ موضوع الحكم إنّما هو كلّ واحد واحد منهما على نحو الاستقلال، بحيث يكون تلك القضيّة الواحدة في مقام قضايا متعدّده، و بمقدار تعدّد الأجزاء، نظرا إلى أنّ الظاهر من أدوات العموم إنّما هي السورّيّة للقضيّة - كما سيأتي تحقيقه - لا الموضوعية - فيكون الموضوع هذا الفرد أو ذاك و ذلك و هكذا، فيكون القضيّة في مقام قولنا: لا تكرم زيدا - مثلا - و لا تكرم بكرا، و لا تكرم

١- إذ النكره أيضا طبيعه، فإنّها هي الطبيعه الملحوظه فيها فردها، و هي ليست بفرد. و بعبارة أخرى: إنّما في النسخه المستنسخه: إنها.] هي حصّه من الطبيعه اللابشرط محتمله لخصص كثيره: منها إطلاقها على كلّ واحد منها على حدّ سواء، و حكمها حكم الطبيعه اللابشرط من حيث كفايه أخذ الأفراد في كلّ منهما في جانب الوجود و توقّف انتفاء كلّ منهما على انتفاء جميع الأفراد. منه طاب ثراه.

ص: ١٧٧

خالدا، و هكذا، فيكون المفهوم فيه إثباته لكلّ واحد واحد منها عند انتفائه، بمعنى إثباته لهذا الفرد و ذلك إلى غير ذلك، فيكون موجبه كليّه، و من هنا ظهر أنّ مفهوم قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كَرّ لم ينجسه شيء» (١) إنّما هو الموجبه المهملة الصادقة بالجزئية، لا الموجبه الكليّه، فيكون مفهومه: إذا لم يبلغ الماء قدر كَرّ ينجسه شيء، لا أنّه ينجسه كلّ شيء.

: قد عرفت أنّ المفهوم إنّما هو رفع المنطوق، لكنّهم بعد اتّفاقهم على ذلك اختلفوا في بعض الموارد فيما يتحقّق به الرفع، و ذلك فيما إذا كان المنطوق عامّاً من حيث الشرط أو الجزاء أو من كلتا الجهتين، فاختلّفوا في أنّ رفع عموم ذلك العامّ، سواء كان هو الشرط أو الجزاء أو كلاهما، هل هو بسلب العموم الأعمّ من عموم السلب أو بعموم السلب خاصّه؟ فذهب إلى كلّ فريق، و جعلوا من فروعه قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء ... إلخ»، بالنظر (٢) إلى كون الجزاء فيه عامّاً، فمن ذهب إلى الأوّل جعل مفهومه مهمله، و من ذهب إلى الثاني جعله موجه كليّه، لكن سيأتى ما في هذا التفريع، و تقدّم وجهه في الأمر السابق.

و كيف كان، فمنشأ ذلك الخلاف- و إن لم يذكره أحد منهم فيما نعلم، لكن المذى يقتضيه التأمل و دقيق النّظر أنّه لا بدّ أن يكون هو الاشتباه فيما هو الملحوظ في المنطوق في مقام التعلّق (٣)، فإنّه إذا كان متعلّق الفعل المجعول شرطاً أو جزاء عامّاً، فإن كان الملحوظ- حينئذ- في مقام التعلّق (٤) هو عموميه ثبوته

١- الكافي ٣: ٢- كتاب الطهاره- باب الماء الذي لا ينجسه شيء- ح: ١ و ٢، و فيه اختلاف يسير.

٢- في النسخه المستنسخه: للنظر ...

٣- الأنسب للسياق: في مقام التعليق ..

٤- الأنسب للسياق: في مقام التعليق ..

ص: ١٧٨

لأفراد متعلّقه- بمعنى جعل المتكلم الشرط أو الجزاء المتعلّق على الشرط هو ذلك، لا نفس ثبوته لكلّ واحد واحد من آحاد متعلّقه- فمن المعلوم ارتفاع تلك العموميه بالجزئيه و كفايتها في رفعها، ضروره منافاتها لها، فلا بدّ أن يكون المفهوم هو سلب العموم لا- غير، و إن كان الملحوظ نفس ثبوته لكلّ واحد من آحاد متعلّقه على نحو الاستقلال، بأن يكون أداء العموم ثابتة لها في الكلام لمجرّد السورتيه و سهوله اللفظ، فيكون القضيه الواحده في مقام قضايا جزئيه متعدّده بتعدّد متعلّق آحاد ذلك الفعل، فيكون قوله (١): إن جاءك زيد فأكرم العلماء أو كلّ عالم- مثلاً- في مقام: إن جاءك زيد فأكرم عمرا العالم، و خالد العالم، و بكر العالم، و هكذا، إذ لا ينبغي الارتباب أنّ الرفع حينئذ لا يكون إلّا برفع ذلك الفعل عن كلّ واحد واحد من آحاد متعلّقه، فإنّ المرفوع عن بعضها إنّما هي صفه العموميه الغير الملحوظه في مقام التعلّق (٢) في جانب المنطوق بالفرض.

و بعبارة أخرى: إنّ لا بدّ في أخذ المفهوم من رفع ما هو ثابت في المنطوق، فإذا فرض أنّ الثابت فيه إنّما هو إكرام زيد و إكرام بكر و إكرام خالد و هكذا، فيتوقف رفعه على نفيه عن زيد و عن بكر و عن خالد و هكذا.

و بعبارة ثالثة: لو قيل- مقام قولنا: أكرم العلماء-: أكرم زيدا، و أكرم عمرا، و أكرم بكرا، و أكرم خالدا، و غير ذلك [لكان] (٣) هنا قضايا متعدّده، و من المعلوم أنّه إذا كان الجزاء قضايا متعدّده فكّل واحده منها مجعوله جزاء على نحو الاستقلال من غير

اعتبار الضميمة أصلاً، فلا بدّ أن ينتفى كل واحد واحد بانتفاء الشرط، إذ تحقّق واحد منها حينئذ ينافى تعليقها على الشرط على الوجه

١- هذا مثال لما إذا كان الجزاء عامّاً، و منه يظهر الحال فيما إذا كان الشرط كذلك، و كذا فيما إذا كان كلاهما كذلك. منه طاب ثراه.

٢- الأنسب هنا: فى مقام التعليق ..

٣- فى النسخة المستنسخة: فىكون

ص: ١٧٩

المذكور، فلا- يكفى فى رفع الجزاء، بل لا بدّ من الكلّيه، فىكون رفعه متوقفاً على عموم السلب، فإذا كان ذلك منه متوقفاً على عموم السلب، فكذلك ما هو بمنزلة- و هو قولنا: أكرم العلماء- لعدم صلاحية تعدّد اللفظ و اتّحاده للفرق، إذ مبنى التوقف عليه- كما عرفت- إنّما هو على تعليق إكرام كلّ واحد واحد من أفراد العلماء على نحو الاستقلال، بمعنى تعليق خصوص إكرام زيد على الشرط، و كذا تعليق خصوص، إكرام عمرو عليه، و هكذا، فإنّ ثبوت إكرام واحد منها حينئذ عند انتفاء الشرط ينافى تعليقه عليه على الوجه المذكور.

و بالجملة: لا- محيص لأحد عن ذلك الّذى ذكرنا، و لا أظنّ بأحد إنكاره ممّن له مسكه، فكيف بأولئك الأعلام؟! فالحاسم للإشكال- حينئذ فى المقام- هو التأمّل التامّ فى تشخيص ما هو الملحوظ فى جانب المنطوق، فيتبع حكمه.

و الظاهر أنّ الغرض من وضع أدوات العموم إنّما هو سهوله اللفظ و التعبير عن أفراد مدخولها فى مقام إرادته تعليق حكم على كلّ واحد واحد من أفراد مدخولها على نحو الاستقلال، و أنّ الغالب فى المحاورات- أيضاً- الإتيان بها لأجل ذلك الغرض، فهى بملاحظته تلك العلّة ظاهره فى مجرّد السورّيه للقضيّه إذا لم يكن قرينه صارفه لها عن ذلك، فعلى هذا فىكون الظاهر فى المقام أنّ الملحوظ فى مرحله التعليق هو نفس ثبوت المجعول شرطاً أو جزءاً لكلّ واحد واحد من أفراد متعلّقه، لا عموميه ثبوته لها، فىكون أدوات العموم لمجرّد السورّيه، لا- الموضوعيه، فيظهر بملاحظته ذلك أنّ المفهوم فى المقام- حينئذ- إنّما هو عموم السلب خاصّه (١).

١- لا- يقال: إنّ الّذى اخترتموه مخالف لما اتّفق عليه أهل الميزان من أنّ نقيض الموجه الكلّيه هى السالبة الجزئيه، و نقيض السالبة الكلّيه هى الموجه الجزئيه، فإنّ معنى ذلك أنّ رفع العام إنّما هو بسلب العموم، لا بعموم السلب. لأننا نقول: نحن نسلم أنّ نقيض كلّ من الموجه و السالبة الكلّيتين إنّما هى الجزئيه المخالفه لهما فى الكيفيه، لكنّ المعتبر فى مقام أخذ المفهوم ليس أخذ نقيض المنطوق فحسب، بل لا بدّ فيه من رفع ما لوحظ فى المنطوق فى مقام التعلّق، فإذا فرض أنّ الملحوظ أمور متعدّده كلّ واحد على نحو الاستقلال فلا بدّ من رفعها فى جانب المفهوم أيضاً كذلك، منه طاب ثراه.

ص: ١٨٠

ثم إن قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كثر..... إلخ» (١) قد عرفت أن الملحوظ في الجزء فيه إنما هو انتفاء التنجس بواسطة الكثرة عن الماء مع ملاقاته للشيء المطلق، وهي الطبيعه الغير الملحوظه فيها خصوصيه شىء من الأفراد و عمومها، فلا يكون الملحوظ في الحديث كل واحد واحد من أفراد الشىء الملاقى للماء ولا عموميه عدم التنجس بالنظر إليها، فلا ربط له بالمقام المتنازع فيه أصلا.

نعم لما كان الملحوظ فيه في طرف المنطوق هي الطبيعه مع فرض انتفاء تأثيره فيما يلاقه لوجود الشرط يكون (٢) مفهومه تأثيره فيما يلاقه بانتفائه، وذلك يتحقق بالجزئيه من غير توقف على الكليه أصلا، فيوافق في الثمره القول بأن المفهوم- في المقام المذكور- هو سلب العموم. هذا.

أقول: النكره المنفيه وإن كانت ظاهره بالنظر إلى الوضع الإفرادى الأولى في إرادته أصل الطبيعه- وهي الحصه المنتشره- لكن لا- يبعد دعوى ظهورها عرفا في إرادته الأفراد على نحو الاستغراق. بمعنى تعلق الإراده الأوليه بها كذلك لا التبعيه الثانويه، بل المذى يقتضى به التأمل في المحاورات ذلك، فإن المتبادر من قوله: لا تكرم أحدا- ابتداء و من غير توسط ملاحظه ورود النفي على الطبيعه- إنما هو إرادته عدم إكرام كل واحد واحد من آحاد الرجال، بحيث يكون ذلك القول في مقام قضايا، جزئيه متعدده بتعدد الأفراد.

١- مضى قريبا تخريجه.

٢- في النسخه المستنسخه: فيكون ..

ص: ١٨١

و الحاصل: أن الإنصاف أن المتبادر من النكره المنفيه هو المتبادر من سائر ألفاظ العموم من دون فرق أصلا، والمراد منها عرفا هو المراد من غيرها وهي الأفراد على وجه الاستغراق، ثم الظاهر منها هي السوريه (١) كسائر أدوات العموم، فإنها بمنزله (لا) التي لنفي الجنس مع مدخولها لعدم الفرق عرفا بين قولنا: لا- شىء من الإنسان بحجر- مثلا- وقولنا: ليس أحد من الإنسان بحجر.

فمن هنا يتجه دعوى أن مفهوم قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كثر لم ينجسه شىء» (٢) هو عموم السلب خاصه.

ثم إنه لا بأس بالتعرض على نحو الإجمال للحديث (٣) المذكور و توضيح ما هو الظاهر منه.

فاعلم: أن المراد بالشىء الظاهر أنه هو المقتضى للتنجيس، لا كل شىء، إذ لا معنى لتعليق عدم تنجس (٤) الماء بملاقاه ما لا يقتضى التنجيس على بلوغه حد الكثر، فإن عدم تنجسه بملاقاته- حينئذ- غير متوقف على بلوغه حد الكثر، بل هو حاصل في نفسه من غير توقف على سبب من الأسباب، لكفايه عدم كون ذلك الشىء مقتضيا للتنجيس في بقاء طهارته و عدم تنجسه به.

١- اعلم أن سوريه ألفاظ العموم لا- تختص بالقضايا، بل تجرى في غيرها من الجمل الإنشائيه، فإنها إنما يؤتى بها لأجل ضبط موضوع الحكم- عند تنكيره- على وجه الاختصار تسهيلا، سواء كان ذلك الحكم إنشاء أو إخبارا، فلا تغفل. منه طاب ثراه

٢- قد مرّ تخريجه قريبا.

٣- فى النسخه المستنسخه: بالحديث ..

٤- فى النسخه المستنسخه: (عدم تنجيس). و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ١٨٢

ثم إنّ المراد عدم تنجس الماء إذا بلغ قدر كثر بملاقاته مع المقتضى للتنجيس، بمعنى أن المعلق على بلوغه حدّ الكثر إنّما هو عدم تنجسه بملاقاته مع المقتضى له، لا- عدم تنجسه بمجرد وجود المقتضى له و لو مع عدم الملاقاه، ضروره عدم توقّف التنجس مع عدم الملاقاه على سبب.

و المراد بالماء الظاهر أنّه طبيعه الماء الغير الملحوظ فيها شىء من أفرادها أصلا، فيكون معنى منطوق الحديث- على ما استظهرناه- أنّ طبيعه الماء إذا بلغت مقدار كثر لم ينجسها شىء مما يقتضى التنجيس عند الملاقاه، و أمّا مفهومه فقد عرفت فى الحديث الشريف على عموميه السلب فى مفهومه و هكذا فى أمثاله و لو مع البناء على أنّ المفهوم هو سلب العموم إذا كان المنطوق عامّا، و ذلك لأنّه إذا يلى العامّ جمله الجزاء- كما فى الحديث المذكور- فلا بدّ أن يكون الشرط سببا لعموم حكم الجزاء لا محاله، فإنّه أوّل مرتبه سببته للجزاء و أوّل مرتبه تعليقه عليه، بحيث لو لم يعلّق عليه هذا المقدار- أيضا- خرج عن كونه معلقا عليه بالمرّه، مع أنّ الكلام نصّ فى كونه معلقا عليه الجزاء فى الجملة، و مقتضى إطلاق تعليق عموم حكم الجزاء عليه و عدم ذكر شىء آخر معه انحصار التعليق فيه، بمعنى كونه هو المعلق عليه عموم الجزاء لا غير، و هذا لا يكون إلّا مع كون السبب للجزاء فى كلّ مورد هو ذلك المذكور فى الكلام لا غير، بأن يكون المانع عن التنجيس- فى كلّ مورد من الموارد ملاقاه الماء للمقتضى له- منحصرا فيه، إذ لو كان السبب المؤثر فى الجزاء فى بعض الموارد هو و غيره لزم أن لا يكون هو وحده سببا لعموم حكم الجزاء، بل هو مع ذلك الغير- يعنى المركّب منهما- و قد فرضنا أنّ الكلام بمقتضى الإطلاق ظاهر فى حصر سبب العموم فيه، فيثبت بذلك أنّ المؤثر- و المعلق عليه حكم الجزاء- فى كلّ مورد إنّما هو ذلك الذى ذكر فى الكلام، فلا بدّ أن يكون الرفع فى جانب المفهوم بالنظر إلى كلّ مورد- أيضا- و ليس هذا إلّا عموم سلب حكم الجزاء الثابت فى

ص: ١٨٣

المنطوق.

و ربما يختلفى الفرق بين الحديث الشريف و نحوه و بين سائر الأمثله، نظرا إلى أنّ الداعى للبناء على سلب العموم فى المفهوم إذا كان المنطوق عامّا إنّما هو قيام احتمال أن يكون الشرط المذكور فى الكلام هو الجزاء الأخير للعلة التامه لعموم حكم الجزاء فى المنطوق، بأن يكون سببه فى بعض الموارد غير ذلك المذكور، و يكون ذلك سببا له فى بعض آخر من الموارد، و يجب إذا صار ذلك سببا فى ذلك المورد، و يتحقّق سبب حكم الجزاء(١) فى كلّ مورد، فيسأل حينئذ عن الفرق فيما ذكرنا و غيره من الأمثله، من أنّ ما ذكر فى الدليل على رفع ذلك الاحتمال فيه يجرى فى غيره من الأمثله- أيضا- فيأذن لا- بأس بالإشاره الإجماليه إلى الفارق بين المقامين إزاله للشبهه عن البين:

فاعلم أنّ المتكلم قد يكون في مقام بيان ما تعلق بالأمر الكليّ بحيث ليست الجزئيات الحقيقيّة مطويّه في نظره بوجه- كما في الحديث المذكور و ما يليه من هذه الجهة- وقد يكون في مقام بيان ما تعلق بالجزئيات الحقيقيه، بحيث ليست المطويّه في نظره، إلّا- هي، و في المقام الثاني يمكن وجود المقتضى للحكم فعلا- في بعض الخصوصيّات حال التكلّم، فيجعل المتكلم الشرط المذكور في الكلام حينئذ مقتضيا له في البعض الآخر منها، الفاقد لما يقتضيه حال التكلّم، فيكون ذلك المذكور وحده هو الجزء الأخير للعلة التامّه لعموم الحكم بالنسبه إلى كلّ مورد.

هذا بخلاف المقام الأوّل، لامتناع تحقّق المقتضى له في الكليّات قبل وجودها في الخارج، فضلا عن تحقّقه فيها على التدرّج إلى حال التكلّم، ضروره

١- في النسخه المستنسخه: سبب الحكم الجزاء ...

ص: ١٨٤

أنّ وصف الاقتضاء من عوارض المقتضى، فيمتنع اتّصاف تلك الكليّات بكونها مقتضيه فعلا قبل تحقّقها في الخارج، فاستناد السببيّه أو المانعيه إليها مؤوّل إلى القضيّه الفرضيه، فيجب على المتكلم إذا كان في مقام البيان في ذلك المقام التنبيه على المقتضى الآخر للحكم لو لم ينحصر المقتضى في ذلك المذكور في الكلام، خصوصا إذا كان هو الشارع الحكيم، و خصوصا إذا كان الخطاب مرجعا للغائبين عن مجلس الخطاب، بل للمعدومين في زمان الخطاب الذين يوجدون بعده- أيضا- فإذا لم يتّبه (١)- و لم يذكر سببا آخر- يفيد (٢) ذلك انحصار المقتضى في ذلك في كلّ مورد، إذ لولاه لما كان هو وحده سببا لعموم الحكم، و قد فرض أنّ ظاهر الخطاب- بالتقريب المذكور- انحصاره فيه، فيلزمه عموم السلب في جانب المفهوم بالتقريب المتقدّم.

و الحاصل: أنّ الفارق بين المقامين إنّما هو جريان قاعده قبح الخطاب بلا بيان في أوّلهما دون الثاني، إذ من المعلوم عدم قبح إيراد الخطاب مطلقا مع كون المراد هو المقيّد في الواقع إذا كان القيد حاصلًا حال الخطاب، فإذا فرضنا أنّ المقتضى لحكم الجزاء هي الأمور الجزئيه، مثل مجيء زيد، و قيام عمرو، و قدوم بكر، و هكذا، و فرضنا أنّ وجوب إكرام العلماء- مثلا- غير معلّق واقعا على خصوص مجيء زيد، بل عليه و على قيام عمرو و قدوم بكر بحيث يكون السبب لوجوب إكرام العلماء على وجه العموم هو مجموع الثلاثه من حيث المجموع، و فرضنا- أيضا- تحقّق الأخيرين حال التكلّم، فيصحّ أن يقال حينئذ:- إن جاءك زيد فأكرم العلماء- من غير شائبه قبح فيه أصلا، فلا يصحّ التمسك حينئذ بإطلاق النسبه و تعليق (٣) عموم وجوب الإكرام على مجيء زيد على انحصار سبب عمومه

١- في النسخه المستنسخه: لم يتّبه ..

٢- في النسخه المستنسخه: يفيد ...

٣- في النسخه المستنسخه، و تعلق، و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ١٨٥

فيه ليرتّب عليه انتفاء الاحتمال المانع من المصير في المفهوم إلى عموم السلب، فتدبر.

إعلام: قد نقل عن بعض (١): أنه إن كان سور القضييه الكليّه في المنطوق كلفظي (كلّ) و (لا- شىء) فالظاهر (٢) أنّ المفهوم حينئذ سلب العموم، فيكون في الأوّل سالبه مهمله، و في الثانى موجه كذلك، و أمّا لو كان غيرهما من ألفاظ العموم كالجمع المحلّي و النكره المنفيّه و غيرهما، فالحقّ أنّه على عموم السلب.

انتهى.

و فيه: أنّه لا- فرق بين المقامين بوجه، فإنّ سائر ألفاظ العموم قائمه مقام لفظي (كلّ) و (لا شىء) فلا بدّ أن يكون المفهوم في الكلّ شيئاً واحداً: إمّا سلب العموم، أو عموم السلب. نعم القضييه المصدّره بهما في كونها موجه كليّه أو سالبه كذلك أظهر منها إذا صدّرت بغيرهما من ألفاظ العموم، فالتفاوت بينهما و بين سائر الألفاظ إنّما هو بالأظهرية و الظهور، و كذا بين مفهوميهما لكونهما تابعين للمنطوقين الذين أحدهما أظهر.

هذا خلاصه الكلام فيما يتعلّق بالحديث المذكور من القواعد الأصوليه، فإذن لا بأس بالإشاره الإجماليه- أيضاً- إلى بعض الموارد الفقهيّه:

فاعلم أنّ الموارد المستدلّ عليها بذلك الحديث على ما في بالنّا الآن ثلاثه مواضع، فلنقتصر على ذكرها لعدم المعرفه الآن بغيرها من تلك الموارد.

فالأوّل منها: مسأله اعتبار الكريّه في الماء الجارى كالراكد في عدم انفعاله بملاقاته للنجاسه و عدمه، فاختلّفوا فيها على قولين:

فذهب العلّامه (٣)- قدّس سرّه- إلى اعتبار الكريّه فيه و جعله كالراكد،

١- الجواهر ١: ١٠٧-١٠٨.

٢- في النسخه المستنسخه: فظاهر ..

٣- منتهى المطلب: ٦-.

ص: ١٨٦

محتجاً بعموم لفظ الماء في الحديث، فيكون مفهومه: كلّ ما لا يبلغ حدّ الكرىّ ينجسه شىء أو كلّ شىء ممّا يقتضى التنجيس، فيشمل الجارى الغير البالغ إلى حدّ الكرىّ.

و ذهب الأكثرون (١) إلى عدم اعتباره فيه.

و حجّتهم على ما ذكره صاحب المدارك (٢)- قدّس سرّه- أنّه ليس في المقام ما يدلّ على العموم، إذ المفرد المعرف للجنس، لا له. انتهى.

و الأظهر هو الأول، فإنّ المفرد المعرّف و إن لم يكن للعموم بالوضع إلاّ أنّه يفيدّه إذا كان المقام مقام البيان، كما هو الظاهر في مورد الحديث.

ثمّ إنّ ذلك لا- يتوقّف على كون المفهوم هو عموم السلب لكفايه الموجهه الجزئيه للعلامه- قدّس سرّه- قبال الأ-كثيرين من المدّعين للسلب الكلّي و الثاني منها: مسأله تنجس(٣) الماء القليل بمجرد ملاقاته للنجاسه و عدمه به- بل يتوقّف على تعّيره به بأحد أوصافها الثلاثة- فالمشهور على الأول، و المحكّي عن العماني(٤)- قدّس سرّه- هو الثاني.

حجّه المشهور مفهوم الحديث مع دعوى عموم الماء، و يكفيهم ذلك في مقابل العماني، مع عدم عموم السلب في المفهوم- أيضا-

و أمّا حجّه العماني فكأنّه أصاله الطهاره و استصحابها بعد منع إرادته المفهوم في الحديث لمعارضته لمنطوق أخبار كثيره.

و الثالث: مسأله نجاسه الغساله بملاقاتها للنجاسه و عدمها، فاختلفوا فيها على ثلاثة أقوال:

١- الجواهر ١: ٩٥-٩٦.

٢- مدارك الأحكام: ٥.

٣- في النسخه المستنسخه: مسأله تنجيس ..

٤- مختلف الشيعه: ٢، و العماني هو ابن عقيل راجع الجواهر ١: ١٠٥.

ص: ١٨٧

ثالثها: التفصيل بين ما إذا كانت النجاسه وارده على الماء فينفع بها، و بين العكس فلا.

و قد أجاب عنه السيد بحر العلوم- قدّس سرّه- في المفاتيح(١) على ما حكى عنه- بعد تسليم أنّ مفهوم الحديث المذكور هي الموجهه الجزئيه لعموم لفظ الشىء الوارد فيه- بتقريب: أنّه في جانب المنطوق [شامل](٢) لصورتى ورود النجاسه على الماء و العكس، فيكون المفهوم: أنّه إذا بلغ الماء قدر كثر ينجسه شىء(٣) من النجاسات سواء كان ذلك الشىء واردا عليه أو مورودا، و هذا مع جزئيته يكفي في المطلوب، انتهى.

و يتّجه عليه: أنّ النكره المنفيّه إنّما هي للعموم الأفرادى لا- الأحوالى، إذ ورود النفى عليها يقتضى العموميه بالنسبه إلى أفراد الطبيعه المراده منها، و من المعلوم أنّ أفرادها إنّما هي ذوات النجاسات لا أحوالها.

اللهمّ إلاّ أن يدعى عمومها بالنسبه إلى الأحوال من جهه إطلاق اللفظ و تجريده عن ذكر القيد مع كون المقام مقام البيان، فيتّجه القول به لذلك، كما يقول بالعموم في لفظه الماء- أيضا- لذلك، و يقويه أنّ مورد السؤال في الحديث خاصّ، حيث إنّ السائل سأله عليه السلام عن الماء الراكد المكيف بكيفيات مخصوصه، فأجابه عليه السلام على وجه الإطلاق، فإنّه لو كان في مقام بيان حكم مورد السؤال فقط لأجابه على طبقه، فإطلاقه دالّ على عموم الحكم موضوعا و محمولا شرطا و جزاء.

هذا، و كيف كان، فالاستدلال بالحديث الشريف لا يتوقف على عموم

١- منظومه الدرّه النجفيه لبحر العلوم (ره): ٣ كتاب الطهاره- المياه- البيت: ٣ و ٤. و راجع الجواهر ١: ١٣١.

٢- إضافه يقتضيها السياق.

٣- فى النسخه المستنسخه: (لم ينجسه شىء)، و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ١٨٨

السلب فى مفهومه فى شىء من الموارد الثلاثه، بل يكفى سلب العموم الذى هو فى قوه الجزئيه، مع ما ضمّموا إليه فى بعض تلك الموارد، كالأول و الثالث منها، و هو عموم الماء فى المنطوق فى الأول و عموم الشىء بالنسبه إلى الحالتين المذكورتين فيه فى الثالث، فافهم.

تتميم مقال

: ما ذكرنا من أنّ المفهوم إنّما هو عموم السلب إذا كان المنطوق عامًا فيما إذا كان العامّ مقدّمًا- على الشرط إذا كان موضوع الشرط عاميًا، أو على الجزاء إذا كان موضوعه كذلك أظهر منه فيما إذا كان مؤخرًا عن الشرط أو عن الجزاء، و ذلك كقولنا: كلّ عالم أو أى عالم إن جاءك فأكرمه، و كقولنا: إن جاءك زيد فأى عالم أو كلّ عالم أكرمه، حيث إنّ الكلام فى صورته عموم موضوع الشرط كالنصّ فى استقلال كلّ واحد واحد من أفراد العامّ فى سببته لترتب الجزاء عليه، و كذا فى صورته عموم موضوع الجزاء، فإنّه حينئذ (١) كالنصّ فى أنّ المعلق على الشرط- مثلاً- إكرام كلّ واحد واحد من العلماء و كذلك بنى شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- على عموم السلب فى صورته تقدّم العامّ، مع بناءه على سلب العموم فى صورته التأخر، و ذلك لا يختصّ بلفظي (كلّ و أى) بل يجرى فى سائر ألفاظ العموم، و فيهما- أيضًا- إذا ضمنا معنى الشرط عند إضافتهما إلى النكره، كقولك: كلّ عالم جاءك أو أى عالم جاءك، فلا تغفل.

إيقاظ

: إذا قيّد متعلّق الجزاء فى جانب المنطوق بقيد من القيود التى لها مفهوم إذا وردت فى كلام مستقلّ كالشرط، و الغايه، و الاستثناء، و الوصف- على القول بإفادته للمفهوم-، كما إذا قيل: إن جاءك زيد فأكرم العلماء إن كانوا عدولاً، أو فأكرمهم إلّا عمراً، أو فأكرم العلماء العدول، فلا مفهوم لشىء من تلك القيود حينئذ، إذ الغرض منها حينئذ إنّما هو مجرد تشخيص متعلّق الجزاء

١- فى النسخه المستنسخه: حينئذ فإنّه ...

ص: ١٨٩

و موضوعه من غير نظر إلى تعليق حكم عليها فى المنطوق حتى يكون مقتضى ذلك [انتفاء] الحكم- أيضًا- فى جانب المفهوم،

فإننا إنما نأخذ المفهوم من القضية لأجل تعليق الحكم المذكور فيها في جانب المنطوق على القيد المذكور فيها في المنطوق، فإذا فرض اشتغالها على قيد لم يعلق عليه الحكم المذكور فيها ولا غيره فلا يعقل المفهوم بالنسبة إلى ذلك القيد بوجه بالنسبة إلى ذلك الحكم المذكور، ولا بالنسبة إلى غيره من الأحكام، إذ قولنا: - إن جاءك زيد فأكرم العلماء إلا عمرا - لم يقصد منه تعليق وجوب إكرام غير عمرا من العلماء على مجيء زيد، ومقتضاه انتفاء وجوب إكرام غير عمرو من العلماء بانتفاء مجيء زيد إذ عدم وجوب إكرام عمرو أو وجوبه، لم (١) يعلق شئ منهما على ذلك الشرط حتى يقتضى انتفاؤه انتفاءه، فيكون مفهومه ثبوت نقيض الحكم المعلق عليه في جانب المنطوق.

و من هنا ظهر اندفاع ما لعله يتوهم من أن قولنا: - أكرم العلماء إلا عمرا - يفيد حكيمين: أحدهما وجوب إكرام غير عمرو، و ثانيهما عدم وجوب إكرام عمرو، فإذا علق ذلك على شرط فقد علق عليه هذان الحكمان المستفادان منه في غير مقام التعليق، فيكون المعلق على مجيء زيد في المثال المتقدم عدم وجوب إكرام عمرو - أيضا - فيكون [مفهوم] (٢) المثال المذكور انتفاء عدم وجوب إكرام عمرو - أيضا - فيثبت إكراهه بانتفائه، لأن عدم عدم الوجوب عين الوجوب، وهكذا الحال فيما إذا علق على غير الشرط من سائر القيود.

و توضيح الاندفاع: أنه فرق بين ذكر القول المذكور مستقلا - بمعنى عدم تعليقه على قيد - وبين ذكره معلقا على قيد، إذ الظاهر منه في الأول أن القيد المأخوذ فيه إنما جىء به لإخراج غير مورده عن حكم العام، هذا بخلافه في

١- كان في النسختين (فلم) و الصحيح ما أثبتناه.

٢- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ١٩٠

الثاني، فإنه قيد ظاهر أو صريح في أن الغرض من القيد المأخوذ فيه إنما هو مجرد تشخيص موضوع الحكم المتعلق بالعام و تميزه عن غيره، لا إخراج غير مورده عن ذلك الحكم.

نعم هذا مستلزم لإخراجه عن ذلك الحكم - بوصف تعليقه على الشرط المذكور - لا - عن سنخ ذلك الحكم رأسا، فغايه ما يستفاد من هذا الكلام أن وجوب إكرام عمرو على تقديره غير معلق على ذلك الشرط، و هو مجيء زيد، فلا ينافى عدم وجوب إكراهه عند عدم مجيء زيد، و قس على ذلك الكلام في سائر القيود، لاتحاد وجه الدفع في الكل، فلا تغفل.

الرابع في تعدد الشرط و الاتحاد

: إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء اتحادا نوعيا أو شخصيا، فإن كان ذلك في كلام واحد كان مقتضاه (١) سببيه كل واحد من تلك الشروط المذكوره فيه للجزاء على البدل و انتفاؤه بانتفاء الجميع، و أما إذا كان في خطابات متعدده - بأن علق الجزاء في كل منها على شرط غير ما علق عليه في الآخر - فيقع التعارض حينئذ بين مفهوم كل من تلك الخطابات و بين المنطوق الآخر، إذ مقتضى كل منها سببيه الشرط المذكور فيه للجزاء و ترتبه عليه إذا وجد، و انتفاؤه بانتفاء ذلك الشرط مطلقا، سواء (٢) وجد شئ آخر، أو لا.

و من المعلوم أنّ إطلاق الانتفاء عند الانتفاء فى كلّ منها بالنسبه إلى صورته وجود الشرط المذكور فى الآخر ينافى سببیه ذلك الشرط المستفاد من منطوقه، و أيضا يقع التعارض بينها بحسب المنطوق فيما إذ اتحد الجزاء شخصا، إذ مقتضى كلّ منها سببیه الشرط المذكور فيه للجزاء فعلا، بمعنى كونه بحيث يترتب عليه الجزاء متى وجد و يؤثر فيه كذلك، و من البديهى أنه لا يعقل تأثير أسباب متعدده

١- فى النسخه المستنسخه: إنّ مقتضاه.

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

ص: ١٩١

فى واحد شخصى على نحو استقلال كلّ منها فى التأثير، فلا يجمع سببیه كلّ واحد من الشروط المذكوره على هذا الوجه مع سببیه الآخر كذلك، فلا بدّ أن يختصّ واحد منها بالسببیه، فيقع التعارض بينها كذلك، فالتعارض بين الخطابات المذكوره مع وحده الجزاء شخصا من وجهين.

فلنقدّم الكلام فى علاجه من الوجه الأوّل المشترك بين الصورتين - أعنى تعارض مفهوم كلّ من الخطابات المذكوره مع منطوق الآخر - و يعلم علاجه من الوجه الثانى المختصّ بصوره وحده الجزاء فى ضمن ما سنذكره من العلاج فى ذلك الوجه:

فاعلم أنّ المتصوّر فى الجمع بين الخطابات المذكوره بالنظر إلى تعارضها من الوجه الأوّل وجوه:

أحدها: حمل كلّ منها على إفاده مجرد سببیه الشرط المذكور فيه لوجود الجزاء من غير إرادته انحصار السببیه فيه فى منطوقه الملزوم للانتفاء عند الانتفاء، فلا مفهوم لشيء منها أصلا - حينئذ - حتى يعارض المنطوق الآخر، و لازم ذلك عدم المنافاه بينها و بين خطاب آخر متضمّن لسببیه شرط آخر لوجود الجزاء.

و ثانيها: تخصيص مفهوم كلّ منها بمنطوق الآخر، بمعنى أنّ المراد من كلّ منها إنّما هو سببیه الشرط المذكور فيه للجزاء و انتفاؤه بانتفائه فيما لم يخلفه الشرط المذكور فى الآخر، و لازم ذلك منافاه كلّ من تلك الخطابات لخطاب غيره متضمّن لسببیه شيء آخر غير ما ذكر فيها للجزاء، إذ المفروض تخصيص مفهوم كلّ منها بإخراج صورته وجود شرط آخر من الشرائط المذكوره فى تلك الخطابات، و أمّا بالنسبه إلى غير تلك الشروط فهو باق على عمومته فينافيه، فجميع تلك الخطابات متّفقه من جهه المفهوم فى نفي سببیه ذلك الشيء المذكور فى ذلك الخطاب المعبر عنها.

ص: ١٩٢

هذا، لكنّ الإشكال كلّه فى تصوّر تخصيص فى المفهوم، فإنّه ليس من مقوله الألفاظ حتى يقال: إنّ لفظ عامّ فيخصّص إذا ثبت ما يوجبه، بل إنّما هو معنى لازم لمعنى بسيط مراد من اللفظ فى جانب المنطوق، و هو مرتبه من التعليق ليس له أجزاء حتى العقلية، فيخرج ما ذكر عن التخصيص المصطلح.

و يؤكد خروجه أنّ المفهوم ليس مدلولاً مستقلاً للكلام، بل إنّما هو من توابع و لوازم معنى أريد من تحت لفظه، و لا يعقل التصرّف في لازم معنى مع إبقاء ذلك المعنى على ما كان عليه أولاً، بل لا بدّ من التصرّف في ذلك المعنى الملزوم بجمله على وجه لا يقتضى ذلك اللازم إلاّ فيما فرض تخصيص اللازم به، و معه لا حاجة إلى تخصيص المفهوم، لحصول الاختصاص له بال مورد المذكور قهراً، فأخراج بعض الصور عن المفهوم لم يكن تصرّفاً فيه أصلاً فضلاً عن كونه تخصيصاً فيه.

و من هنا ظهر: أنّ فرض التعارض المذكور بين مفهوم كلّ من الخطابات و منطوق الآخر لا يستقيم، لأنّ التعارض حقيقه بينها بحسب المنطوق، فإنّه إنّما نشأ لأجل ظهور كلّ منها في إرادته معنى منه في المنطوق لازمه الانتفاء عند الانتفاء على الإطلاق، فالتعارض حقيقه و ابتداء بين الملزومات - و هي المناطق - فلا بدّ في مقام علاجه من التصرّف في المناطق، مع أنّ التصرّف في المفاهيم لا يعقل مع بقائها على حالها الأولى - كما عرفت - فالتصرّف في المناطق لا بدّ منه على أى تقدير.

نعم قد يأتي الإشكال في تصوير التصرّف فيها على وجه يلزمها الانتفاء عند الانتفاء في غير مورد التخصيص.

و ما ربّما يتخيل - من أنّ المفهوم إنّما هو لازم انحصار السبب في الشرط المذكور في القضية المستفاده منها بحسب المنطوق، و هو تابع لها إطلافاً و تقييداً،

ص: ١٩٣

فيخصّص (١) انحصار السبب في الشرط المذكور فيها في غير صورته وجود تلك الشروط الآخر المذكوره في الخطابات الآخر المفروضه، فتفيد القضية انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط المذكور فيها في غير صورته وجود تلك الشروط، فيختصّ المفهوم بغير تلك الصورة بالتخصيص في ملزومه الذى هو أحد طرفى العلاقة و الربط و الطرف الآخر هو نفس المفهوم أيضاً - مشكل، لأنّ الانحصار أيضاً - من لوازم المعنى المراد من اللفظ مطابقيه، فإنّه مرتبه بسيطه من الربط و العلاقة بين الشرط و الجزاء يلزمها انحصار التعليق الذى يلزمه الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً، فلا بدّ من التصرّف في ذلك المعنى، و هو غير قابل لذلك لبساطته، فعلى هذا لا بدّ من طرحه رأساً و حمل اللفظ على معنى آخر مثله ملزوم للانحصار في غير الصوره المتقدّمه، نظراً إلى كونه أقرب إلى مدلول اللفظ الأولى من سائر المعانى، كحمل الأمر على الاستحباب بعد قيام الصارف عن الوجوب، لأنّ الوجوب - أيضاً - معنى بسيط لا - تركّب فيه أصلاً. نعم التعدّد إنّما هو في لوازمه المعبر عنها بطلب الفعل و المنع من الترك، و كذلك الاستحباب، و الاستحباب أقرب إلى الوجوب من الإباحه و غيرها، فبعد قيام الصارف عن الوجوب يحمل الأمر عليه لذلك، لكن بيان ذلك المعنى الآخر تفصيلاً في غايه الإشكال. هكذا قال - دام ظلّه -.

أقول: لا أرى إشكالا في تصوّر ذلك المعنى بوجه، فإنّه عبارته عن النسبه على البدل التى تراد بالنسبه إلى كلّ واحد من الشروط المتعدّده المذكوره في خطاب واحد، الملزومه للانتفاء عند انتفاء الشروط المذكوره، إذ حاصل التصرّف في كلّ من الخطابات المتعدّده حملها على وجه تفيد بأجمعها الانتفاء عند انتفاء الشروط المذكوره في جميعها، بحيث تنافى هي بأجمعها خطاباً آخر متضمن

لسبب شرط آخر غير تلك الشروط، و هذا لا يكون إلا بحمل كل منها على إفاده كون الشرط المذكور فيه سببا للجزاء على البديل بالنسبة إلى سائر الشروط المذكوره في الخطاب الآخر دون غيره، فافهم.

و ثالثها: إبقاء كل من الخطابات المذكوره على ظاهره، لكن مع التصرف في وجه صدورهما بحمل كل منها على التوطئه مع كون الغرض من المجموع من حيث إفاده كون كل واحد من الشروط المذكوره فيها سببا للجزاء على البديل على نحو دلالة الإشاره.

و بعبارة أخرى: إنه يقال: إن المراد من كل منها ما (١) هو ظاهره - بمعنى استعماله فيه - لكن إرادته ليست على نحو الواقع، بل من باب التوطئه و إيكال إفاده الغرض - و هو إفاده كون كل واحد من الشروط المذكوره فيها سببا على البديل - إلى العقل، فإنه بملاحظه ورود جميعها كذلك يستفيد - من باب الإشاره - هذا المعنى - كما قد يقال ذلك في العمومات الحقيقيه من أن لفظ العام قد استعمل في معناه الحقيقي - و هو تمام الأفراد - من باب التوطئه مع إيكال إفاده الغرض - و هو كون موضوع الحكم هو الباقي بعد التخصيص - إلى العقل، فإنه بعد ملاحظه التخصيص يشخص (٢) من الخطاب هذا المعنى.

و رابعها: حمل كل منها على بيان جزء السبب للجزاء لا تمامه، بأن يجعل السبب التام له هو المجموع المركب منها، و يكون الغرض من الجميع تعليق الجزاء على ذلك المجموع من حيث المجموع، فيفيد حينئذ - أيضا - نفي سبب آخر فيقع التعارض بين مجموعها و بين دليل آخر دل على سببه شىء آخر للجزاء.

و خامسها: تقييد سببه كل من الشروط المذكوره فيها بكونه مع الشروط

١- في النسخه المستنسخه: ممّا ..

٢- في النسخه المستنسخه: يشخصه ..

الآخر المذكوره في الخطابات الآخر بمعنى حمل كل من الخطابات على إرادته ذلك.

و هذا يتجه في الثمره مع الوجه الرابع، فإنه إنما يفارقه من حيث إن الشروط الآخر قد أخذت في كل من الخطابات على نحو الجزئيه على الوجه الرابع [و] على وجه القيديه و الشرطيّه [على هذا الوجه].

هذا خلاصه الكلام في علاج التعارض بين الخطابات المذكوره من حيث الوجه الأول.

لكن لا يمكن المصير إلى الأخير من تلك الوجوه، لاستلزامه التناقض، إذ مقتضاه كون كل من الشروط المذكوره مقتضيا للجزاء و شرطا للاقتضاء - أيضا -، إذ المفروض جعل كل منها سببا بشرط انضمام البواقي إليه، و من المعلوم أنه لا يعقل كون شىء واحد مقتضيا لشىء مع كونه شرطا للمقتضى، إذ معنى المقتضى إنما هو المؤثر في ذلك الشىء، و معنى كونه شرطا أن التأثير

غير مستند إليه، بل إلى غيره إلا- أنّ له دخلا- في تأثير الغير فيه، فينحصر الوجه التي يمكن جعلها وجها للعلاج-ج في الأربعه المتقدّمه، و أقربها هو الوجه الثاني، لكونه أقرب من غيره بالنسبه إلى ظاهر القضيّه الشرطيّه، و بعده الثالث، بل يمكن أن يقال بالعكس، بمعنى أنّ الأقرب هو الثالث. لكون الغرض من كلّ واحد ما هو الغرض من الآخر، لكن التصرّف في وجه الصدور أهون من التصرّف في الدلاله، و لو تنزّلنا فلا أقلّ من الثاني، و بعدهما هو الوجه الأوّل، فإنّه أبعد منهما عن ظاهر القضيّه لطرح المفهوم فيه رأسا، لكنّه أقرب من الوجه الرابع إليه، فإنّ الوجه الرابع ما كان قد اعتبر معه المفهوم في الجملة مع طرحه في الأوّل رأسا إلا- أنّه لَمّا كانت القضيّه أقوى دلاله بالنسبه إلى السببيّه من دلالتها على المفهوم، فيكون التصرّف فيها- في دلاله القضيّه-(١) أهون، فيقدّم.

١- في النسخه المستنسخه: فيكون التصرف فيها- في دلالتها- القضيّه أهون و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ١٩٦

و الحاصل: أنّه إذا دار الأمر بين طرح المفهوم رأسا مع إبقاء ظهور السببيّه على حاله و بين طرح السببيّه و إبقاء المفهوم في الجملة تكون الأوّل هو المعين(١) إذ ظهور القضيّه الشرطيّه في إفاده السببيّه كالنصّ، و في إفاده المفهوم ظاهر، فيكون التصرّف فيها من الوجه الثاني أولى و أقدم(٢)، فيقدّم، و لأجل ذلك ترى أنّه لو قام قرينه على عدم إرادته الوجوب من الأمر لا يحكم بعدم إرادته مطلق الطلب بل يحملونه على الاستحباب الّذى هو أحد فرديه و يتصرّفون فيما يكون دلاله الأمر عليه أضعف من دلالتها على مطلق الطلب، و هو المنع من الترك، فإنّ دلالتها عليه أضعف من دلالتها على الطلب المطلق.

هذا مجمل الكلام في الوجوه المتصوّره لعلاج التعارض في المقام من جهه الوجه الأوّل.

و أمّا علاجه من جهه الوجه الثاني المختصّ بصوره وحده الجزاء شخصا فينحصر في أحد أمرين:

أحدهما: الوجه الرابع المتقدم في علاجه من جهه الوجه الأوّل.

و ثانيهما: حمل كلّ من الخطابات على السببيّه المقيدّه بعد قيام الشروط المذكوره في الخطاب الآخر مقام الشرط المذكور فيه، بأن يراد من كلّ منها أنّ ذلك الشرط المذكور فيه مؤثّر في وجود الجزاء إذا لم يخلفه أحد من سائر الشروط المذكوره في الخطاب الآخر، فتدبّر.

هذا خلاصه الكلام في المقام الأوّل من المقامات الموضوعه للمفاهيم، و سنختمه بذكر القول في مثله بتداخل الأسباب، فانتظر.

و الله الهادي إلى سواء السبيل و له الحمد، و على نبيّه صلّى الله عليه و آله الثناء الجميل و سلام الجليل.

١- في النسخه المستنسخه: الأولى هو المعين.

٢- كذا في النسخه المستنسخه، و ربّما الصحيح: و أقوم ..

ص: ١٩٧

بسم الله الرحمن الرحيم و به ثقتي

[الخامس] فى تداخل الأسباب

فائده: قد عنون جماعه من متأخري الأصوليين أنّ الأصل فى الأسباب هل هو التداخل إلى أن يقوم على عدمه دليل، أو عدمه حتى يقوم على ثبوته دليل؟

وقبل الخوض فى المسأله لا بدّ من بيان مرادهم من تداخل الأسباب، وأنّ المراد بالأسباب ما ذا؟

فاعلم أنّ المراد بالأسباب هنا إنّما هى الشرعيه، وهى المقتضيات للأحكام الشرعيه التى بها [تدخل] (1) تلك الأحكام فى الأدلّه الشرعيه لا العقليّه، ولا الأعمّ، لعدم تعلق غرضهم بالعقليّه بوجه، ولأنّه لا يعقل هذا النزاع بالنسبه إليها، ضروره امتناع تداخلها بجميع معانى التداخل المحتمل منه، هذا بخلاف الأسباب الشرعيه، لأنّ سببيتها إنّما هى بمقتضى ظواهر الأدلّه الشرعيه، فيمكن عدم كونها أسبابا واقعيه و مؤثرات حقيقيه كالعقليّه، فيمكن فيها التداخل، فلا يكون عدم التداخل فيها بديهيًا، حتى لا يقبل النزاع.

ثمّ الظاهر من تحرير الخلاف أنّ المراد تداخل ذوات الأسباب الشرعيه، و حيث إنّ عدمه ضرورى غير قابل للإنكار، فلا بدّ أن يكون المراد: إمّا تداخلها من حيث التأثير، بمعنى إفاده الجميع أمرا واحدا، فإنّ ذلك - أيضا - نوع

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ١٩٨

تداخل لها و لو بنوع من التوسّع فى لفظ تداخل، و إمّا تداخل مسبباتها بأن يكون قضاء تلك الأسباب بتعدّد التكليف مفروغا عنه، و يكون النزاع فى أنّ تلك التكليف المتعدّده المسيبه عنها هل يحصل امثالها بإيجاد واحد من الطبيعه المتعلّقه لها أو لا؟ فيكون المراد بالأسباب المسببات عنها توسّعا، مع احتمال إضمار لفظ المسببات - أيضا - فلا يكون لفظ الأسباب مستعملا فى المسببات، أو ما يعمّ الوجهين المذكورين بأن يكون المقصود أنّ تعدّد الأسباب الشرعيه هل يقتضى بتعدّد مسبباتها فى الخارج - بمعنى اقتضاء كلّ منها وجودا من الطبيعه المفروضه لمسبباتها مغايرا لما يقتضيه الآخر من وجود تلك الطبيعه - أو لا؟ فيعمّ ذلك الوجهين المتقدمين، إذ القائل بالتداخل بهذا المعنى قد يقول به حينئذ لعدم اقتضاء نفس الأسباب المتعدّده تعدّد المسببات، و قد يقول به لعدم اقتضاء تعدّد المسببات تعدّدها فى الخارج.

نعم المانع منه لا بدّ له من دعوى الاقتضاء فى المقامين و الدليل عليه فى كليهما، و على هذا ليس لفظ الأسباب مستعملا فى المسببات، و لا يلزم إضمار لفظ المسببات - أيضا - فإنّه مبنى على حمل التداخل على عدم اقتضاء تعدّد المسببات فى الخارج من غير حاجه إلى تصرّف فى لفظ آخر أصلا.

و الّذى يقتضيه و يشهد له أدلّه الطرفين: أنّ المراد فى موضع الخلاف فى المسأله إنّما هو الاحتمال الأخير لا غير، فإنّ القائلين

بالتداخل قد يدعونه بمنع اقتضاء الأسباب الشرعيه المتعدده لتعدّد التكاليف، و قد يدعونه بمنع اقتضاء تعدّد التكاليف الواجب فى الخارج- كما سيأتى تفصيله إن شاء الله-، [و] هذا أقوى شاهد على أنّ المراد بالتداخل المتنازع فيه إنّما هو هذا الاحتمال- لا شىء من سابقه- بالتخصيص(1)، و إلا لاقتصر أولئك على منع الاقتضاء فى أحد

١- كذا فى نسخه الأصل، و الصحيح- ظاهرا- : بالخصوص.

ص: ١٩٩

المقامين فقط.

و يقوى ذلك- بل يشهد له- أنّ البحث عن هذه المسأله و التعرّض لها لم يكن معهودا من أحد من متقدّمى الأصوليين و إنّما أحدث البحث عنه المتأخرون منهم- كما أشرنا إليه- و الظاهر- بل المعلوم- أنّ هؤلاء أخذوا ذلك من الفقهاء- رضوان الله عليهم- فى بعض الموارد الخاصه من الفقه كمسأله تداخل الأغسال و الوضوءات و نحوهما من سائر الموارد التى اجتمعت فيها أسباب متعدده مع اتحاد مسبباتها نوعا فعنونوه على نحو الكئيه.

و من المعلوم للمراجع فى كلمات الفقهاء فى تلك الموارد أنّ مقصودهم فى مسأله الأغسال مثلا أنّه إذا وجد أسباب متعدده لإيجاب الغسل، كالجنابه و الحيض، و مسّ الميت، و غيرها، فهل يقتضى تعددها تعدّد الواجب- و هو الغسل فى الخارج- أو لا؟ فإنّ النافين للاقتضاء ثمه- أيضا- قد ينفونه بمنع اقتضاء تعدّد الأسباب لتعدّد التكاليف، و قد ينفونه بمنع اقتضاء التكاليف تعدّد المكلف به فى الخارج، و هكذا الحال فى سائر الموارد الخاصه، فراجع و تأمل بعين الإنصاف و قد حكى- دام ظلّه- عن السيد الجليل بحر العلوم- قدّس سرّه- أنّه قال: النزاع فى المقام إنّما هو فى تداخل المسببات، و النكته فى تعبيرهم عنه بتداخل الأسباب التنبيه على مبنى المسأله. انتهى.

أقول: ما ذكره- قدّس سرّه- إنّما يتمّ لو كان عدم تداخل المسببات على تقدير عدم [تداخل](1) الأسباب متّفقا عليه بينهم، و ليس كذلك، لما قد أشرنا إليه و ستعرف تفصيلا- إن شاء الله- من أنّ القائلين بتداخل المسببات قد يدعونه بمنع اقتضاء تعددها لتعدّد الامتثال مع تسليم اقتضاء تعدّد الأسباب

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ٢٠٠

لتعدّد المسببات، فلا يدور تداخل المسببات مدار تداخل الأسباب نفيًا و إثباتًا، حتّى يكون الثانى مبنى الأوّل، و يصحّ جعل ذلك نكته لتعبير عنه به.

فالحريّ حمل كلامهم على ما استظهرنا، لانطباق احتجاجات الطرفين عليه تمام الانطباق دون غيره.

و يتضح بما سنذكر فيه من الأدلة و الأجوبه حال كل من المقامين - أعنى تداخل الأسباب و تداخل المسببات - من غير حاجه إلى إفراد كل منهما بالبحث، كما صنعه بعض المحققين من متأخري المتأخرين (١).

ثم إن النزاع في تداخل الأسباب - بأى معنى كان من المعانى المحتمله - إنما هو فيما إذا كان معروض مسببات تلك الأسباب - و هو الفعل المكلف به - حقيقه واحده.

و أما إذا كان معروض كل منها حقيقه مغايره لمعروض مسبب الآخر فلا، سواء كانت النسبه بين تلك الحقائق هو التباين الكلى، أو العموم من وجه، أو مطلقاً:

أما إذا كانت النسبه بينها هو التباين الكلى، فليداهه عدم التداخل فى أسباب التكاليف المتعلقه بها، و عدم تداخل نفس تلك التكاليف - أيضاً - و لم يقل أحد من القائلين بالتداخل فى أحد الموضوعين أو فى كليهما به على شىء منهما حينئذ.

و أمّا إذا كانت النسبه هى العموم من وجه أو مطلقاً فلا - يعقل النزاع حينئذ فى عدم تداخل نفس الأسباب، كما أنه لا يعقل الخلاف فى جواز تداخل مسبباتها إذا أتى المكلف بمورد الاجتماع، لعدم منافاه ذلك لشىء من القواعد

١- هو صاحب هدايه المسترشدين: ١٦٧.

ص: ٢٠١

العقلية أو اللفظية، فإن غايه ما يفيد أدله الأسباب إنما هى سببه كل منها لوجوب إيجاد الطبيعه المتعلق وجوبها عليه، و أمّا تقييد كون ذلك الإيجاد غير مقرون بإيجاد طبيعه أخرى أو بخصوصيه زائده فلا، لكون المطلوب عند وجود كل منها إيجاد الطبيعه المعلق وجوبها عليه لا بشرط، فيجتمع مع إيجاد عنوان أو خصوصيه زائده، فإذا فرض إتيان المكلف بمورد الاجتماع فقد أتى بالطبيعتين الواجبتين عليه لا - بشرط، لصدق إيجادهما على ذلك الإيجاد الشخصى، و العقل - أيضاً - لا يابى عن وقوع إيجاد كذلك امتثالا عن التكيلفين، بل يستقل به كاستقلاله بعدم وقوع إيجاد واحد امتثالا عنهما إذا لم يكن متعلقهما صادقين على ذلك الإيجاد.

و من هنا ظهر ضعف ما زعمه بعض المحققين من متأخري المتأخرين من دخول الصورتين المذكورتين - بالنظر إلى تداخل المسببات فيهما - فى محل النزاع بينهم فى مسأله تداخل المسببات التى أفرادها بالبحث عنها، و ظاهر كلمات بعض القائلين بتداخل المسببات - كما ستعرف - تسليم أنه مخالف لظواهر أدله الأسباب، إلا أنه يدعيه من جهه ثبوت الصارف عنده عن تلك الظواهر.

و هذا - أيضاً - أقوى شاهد على ما ذكرنا من خروج الصورتين المذكورتين عن النزاع فى تداخل المسببات، لما قد عرفت أن تداخلها فيها لم يكن مخالفا لشىء من الأصول و القواعد بوجه.

و قد ظهر ممّا حققنا - أيضاً - خروج الأسباب للمسببات التى تشترك معروضاتها فى الصوره مع تباين حقائقها كالأغسال - بناء

على كونها حقائق متعدّده بتعدّد الأسباب- لرجوعها حينئذ إلى صورته التباين التي عرفت خروجها عن محلّ النزاع بالنظر إلى كلا المقامين فيها- أعني تداخل الأسباب

ص: ٢٠٢

و المسببات- لبداهه عدم كلّ منهما، كما عرفت.

ثمّ إنّ هذا النزاع إنّما هو بالنظر إلى مفاد القضايا الشرطيه بحسب المنطوق، و هو سببيه الشرط لحكم الجزاء، فلا يتوقّف على ثبوت المفهوم لأدوات الشرط فيجری على القول بعدمه- أيضا.

بل يظهر من بعض القائلين بالتداخل عدم توقّفه على ظهورها في سببيه الشرط للجزاء- أيضا- حيث إنّ احتجاج عليه بمنع ذلك الظهور.

ثمّ إنّ الكلام في أصله التداخل و عدمها- في المقام- إنّما هو بالنظر إلى مجرّد تعدّد السبب و من حيثته من غير نظر إلى الجهات الأخرى أو الخصوصيات اللاحقه لبعض الموارد الخاصه المقتضيه للتداخل أو عدمه، فالقائل بالتداخل- في المقام- ربما تمنعه من البناء عليه- في بعض الموارد- جهه أخرى لاحقه لذلك المورد، و ذلك كما إذا كانت للمسببات تلك الأسباب على تقديرها تكاليف غيريه مقدميه، بأن يكون متعلّقها على تقدير وجوبه مقدمه لواجب آخر نفسى مفروغ عن وجوبه، و كأن القائل المذكور من القائلين بالاحتياط في مسأله الشك في جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به من مسائل البراءه و الاحتياط، إذ يجب عليه حينئذ البناء على عدم التداخل بمقتضى قاعده الشغل و العمل على مقتضاه، و هو تعدّد الامتثال و الإيجاد.

ثمّ إنّ الحرى في تحرير الخلاف- بملاحظه وجود القول بمنع ظهور أدوات الشرط في السببيه- عنوانه: بأنّ الأصل في الأمور المجموعه شروطا في القضايا الشرطيه المستفاده من الأدله الشرعيه- كوجوب شىء واحد بالنوع- هل هو التداخل أو عدمه؟ إذ التعبير عنها بالأسباب يفيد المفروغيه عن ظهور تلك الأدله في سببيتها، و هو ينافى القول المذكور.

اللهمّ إلا أن ينزل ذلك لشذوذه و فساده منزله العدم، فيجوز التعبير عنها

ص: ٢٠٣

بالأسباب بملاحظه ظهور الأدله في سببيتها حينئذ، فيحرّر الخلاف حينئذ: بأنّ الأصل في الأسباب الشرعيه بمقتضى ظواهر الأدله الشرعيه هل هو التداخل أو عدمه، بجعل قولنا:- بمقتضى ظواهر الأدله- قيدا للأسباب، أى سببيتها بمقتضى تلك الظواهر؟

فإذا عرفت ذلك كلّ فاعلم: أنّ المعنوين لهذه المسأله اختلفوا فيها على أقوال:

فمنهم: من ذهب إلى الأصل- و هو التداخل- إلى أن يقوم على عدمه دليل.

و منهم: من اختار عكس ذلك.

و منهم: من فصّل بين ما إذا كان الأسباب المتعدّده من حقائق مختلفه و بين ما إذا كانت من نوع واحد، فاختار التداخل على الثانيه و عدمه فى الأولى، و نسبه- دام ظلّه- إلى ابن إدريس- قدّس سرّه(١)-.

و الذى يقتضيه دقيق النّظر فى أدلّه سببيّه تلك الأسباب، أنّها:

ان كانت مجمله(٢) فى إفاده سببيّتها بالنسبه إلى صورته اجتماعها كما هى المفروضه(٣) فى المقام:

إمّا من [جهه] عدم(٤) ظهور أدوات الشرطيه بالذات فى السببيّه أصلا، أو فى إطلاقها بالنسبه إلى صورته الاجتماع، كما هو المظنون من المانع من ظهورها الذى أشرنا إليه، لبعده منعه من إفادتها السببيه فى الجملة.

و إمّا من جهه عروض الإجمال على نفس تلك الأدلّه بالنسبه إلى الصوره

١- السرائر ٣: ٧١ عند قوله: و إذا اجتمع عليه كفارات ..

٢- كان فى النسخه المستنسخه (فإن كانت) و الصحيح ما أثبتناه.

٣- الأقوم فى العبارة هكذا: كما هو المفروض ..

٤- فى النسخه المستنسخه: من حملة على عدم ..

ص: ٢٠٤

المذكوره من جهه اكتنائها ببعض الأمور الموجه له، فمقتضى الأصل حينئذ هو التداخل، إذ لا يثبت منها حينئذ أزيد من تكليف واحد، فيكفى الواحد عن الجميع، و هو المطلوب.

و فى حكم إجمالها بالنسبه إلى صورته الاجتماع اكتنائها بقريته دالّه على عدم إرادته السببيه مطلقا، أو بالنسبه إلى الصوره المذكوره، بل هذا أولى بالحكم المذكور من الإجمال، بل التداخل حينئذ بمقتضى الدليل، كما سيّضح وجهه عن قريب.

و إن كانت ظاهره فى إطلاق سببيّتها بالنسبه إلى الصوره المفروضه:- إمّا من جهه ظهور الأدوات فى ذلك بالوضع، أو بواسطه القرينه العامه الملازمه لها التى فى حكم الوضع- فمقتضى أصاله عدم القرينه على إرادته الخلاف إنّما هو عدم التداخل.

و توضيحه: أنّ الظهور المذكور كسائر الظواهر اللفظيه معتبر و متّبع بمقتضى دليل اعتبار الظواهر اللفظيه- و هو بناء العقلاء- إلى أن يقوم صارف عنه، و معنى اعتباره و اتّباعه و جوب جعله طريقا فى مؤداه مطلقا، سواء كان مدلوله مطابقه أو تضمّنا أو التزاما، و يترتّب جميع مداليله عليه، كما هو الحال فى سائر الظواهر، فإذا كان المفروض كون مؤداه سببيّه تلك الأسباب لمسبباتها فى صورته الاجتماع فيجب الحكم بسببيّتها لها فى تلك الصوره و يترتّب لوازمها عليها عقلا، إذ بعد جعلها أسبابا- كما هو قضيه ظهور الأدلّه بالفرض- تكون منزله منزله الأسباب العقليه و المؤثرات الحقيقيه، فإنّ هذا معنى السببيه الجعليه.

و من المعلوم لكلّ أحد: أنّ من لوازم تعدّد السبب الواقعي و المؤثر الحقيقى تعدّد مسببه- أيضا- إذا كان المورد قابلا للتعدد و التأثير- كما هو المفروض فى المقام- فلازم تلك الأسباب عند اجتماعها تعدّد مسببها حينئذ- أيضا- و هو التكليف، فتثبت

بذلك هناك تكاليف متعدده بتعدد الأسباب.

ص: ٢٠٥

و من المعلوم- أيضا- أنّ تعدّد التكليف مستلزم لتعدّد المكلف به، إذ بدونه لا يعقل تعدّده إلا على وجه التأكيد، و هو ليس تعدّدا حقيقه، بل فى صورته التعدّد، و لازم تعدّد المكلف به- و هو الواجب- تعدّد امثاله- أيضا- ما لم يثبت من الشارع الاكتفاء بالواحد(١).

فإذا ظهر أنّ لازم الظهور المذكور بالأخره تعدّد الامثال ما لم يثبت الاكتفاء بواحد فيما لم يقم صارف عنه، و ثبوت الاكتفاء بالواحد ليس من التداخل فى شىء، بل إنّما هو عدم إرادته امثال بعض من الواجبات، فعدم التداخل صادق على تقديره مع تعدّد المسببات، إذ التداخل إنّما هو وقوع إيجاد واحد من الفعل امثالا عن الجميع، فيكون مقتضى أصاله عدم ذلك الصارف عند الشكّ فيه عدم تداخل تلك الأسباب فى الخارج، فإنّه لو كان عدم الصارف معلوما لكان عدم التداخل معه ثابتا بواسطه البرهان العقلى المتقدّم، فإذا فرض الشكّ فيه فيحزر عدمه الذى هو بعض مقدّمات البرهان المذكور بأصاله عدمه، فيكون عدم التداخل حينئذ بمقتضى الأصل لاستتباع النتيجة لأخسّ المقدّمات، فإذا ثبت أنّ الأصل على تقدير ظهور أدلّه السببيه فى إطلاقها بالنسبه إلى صورته اجتماع الأسباب إنّما هو التداخل فعلى المدعى خلافه إبداء الصارف عنه، فإنّه هو المعول عند الشكّ فى الصارف فلا يجوز العدول عنه إلى خلافه إلا لشاهد قوى من العقل أو النقل.

و أوجه ما قيل أو يمكن أن يقال فى مقام إبدائه وجوه:

الأوّل أنّه لا يعقل كون الأسباب الشرعيه من العلل الحقيقيه، فإنّها إما أن تلاحظ بالنسبه إلى الطلب- كما هو الظاهر من أدلّته- أو بالنسبه إلى الفعل المطلوب، لا سبيل إلى الالتزام بشىء منهما، إذ العلل الحقيقيه منحصره فى أربع:

١- فى النسخه المستنسخه: اكتفاء الواحد ..

ص: ٢٠٦

الفاعليه، و الغائيه، و الماديه، و الصوريه، و لا يعقل كون تلك الأسباب فى شىء منها سببا من تلك الأربع.

أمّا الأوّل و هو الطلب، فلأنّ علّه الفاعليه هو المكلف الطالب، و من البديهى- أيضا- عدم كونها علّه الماديه أو الصوريه، أمّا علّه الغائيه، فهى أيضا تصوّر مصلحه الفعل المأمور به.

و أمّا فى الثانى، فأوضح من ذلك بحيث لا يحتاج إلى التوضيح، فإذن لا بد من حملها على المعرّفات للحكم الشرعى، و معه لا يقتضى تعدّدها تعدّد الامثال.

و يمكن الذبّ عنه: بأنّ الذى لا يعقل فيها إنّما هو كونها إحدى تلك الأربع فى شىء منها ابتداء أو بلا واسطه، لكنّه لا يستلزم حملها على المعرّفات، لإمكان كونها عللا- غائيه للطلب بواسطه، بمعنى كونها عللا لعللها الغائيه واقعا و مؤثّره فيها حقيقه، أو

كونها عللا فاعليه للفعل جعللا، بمعنى حكم الشارع بوجوب ترتيب الفعل عليها عند وجودها، و عدم التفكيك بينه و بينها، كما هو الشأن فى العلل الفاعليه الحقيقيه، أو كونها عللا غائيه للفعل بواسطه.

و توضيح كونها عللا غائيه- بواسطه- للطلب و تصويره: أنّها فى الشريعه على ضربين:

أحدهما: أن يكون سببا لحدوث حاله فى المكلف يمنعه من الدخول فى عباده كما فى أسباب الأحداث.

و ثانيهما: ما لا يكون كذلك، بمعنى أنّه لا يكون محدثا لتلك الحاله.

فنقول فى الأوّل: إنّّه إذا صار علّه لوجود تلك الحاله المانعه يكون علّه لعليه(1) العله الغائيه لطلب الغسل أو الوضوء، و هى رفع تلك الحاله، فإنّه هى العله الغائيه لإيجاب الغسل أو الوضوء، و رفع تلك الحاله و إن لم يكن فى نفسه معلولا

١- فى النسخه المستنسخه: فىكون علّه لعلّه الغائيه.

ص: ٢٠٧

و مسببا لأسباب الأحداث و لو مع الواسطه، نظرا إلى أنّها إنّما يحدث نفس الأحداث لا رفعها إلاّ أنّ صيرورته علّه غائيه لإيجاب الغسل أو الوضوء مسببه عنها مع الواسطه، ضروره أنّ رفع الحدث إنّما يكون داعيا إلى طلب الوضوء أو الغسل إذا تحقّق الحدث، و أمّا مع انتفائه فلا حدث، حتّى يكون رفعه غايه للطلب.

و بعباره أخرى: الغايه إنّما هى رفع الحدث الفعلى، و هو لا- يتحقّق له مورد أصلا إلاّ إذا كان هناك حدث، فوجود الحدث الموجود بسببته تلك الأسباب سبب لا تصاف رفعه بكونه علّه غائيه، فىكون تلك الأسباب علّه لعليه الغائيه للطلب.

و أمّا ثانيها: فتوضيح المقال فيه [أنّه] إنّما يحدث بسببته مصلحه فى فعل الجزاء لم تكن متحققه فيه قبله، فتكون المصلحه داعيه و غايه لطلب الشارع ذلك الفعل من المكلف، مثاله فى العرفيات مجىء زيد بالنسبه إلى إكرامه- مثلا- فىقال فيه: إنّّه يحدث فيه بسبب مجيئه مصلحه فى إكرامه لم تكن حاصله فيه قبل المجىء، فإذا فرض كون المولى عالما بتلك المصلحه المسببه عن المجىء، فىأمر عنده بإكرام زيد عند مجيئه، فىكون المجىء علّه للعلّه الغائيه لوجوب الإكرام و هكذا الكلام فى نظيره من الأمثله الشرعيه.

أقول: للأسباب الشرعيه قسم ثالث: و هو ما يكون محدثا لحاله مبغوضه [فى] المكلف(1) يكون رفعها غايه لطلب الشارع ما يرفعها(2) من غير توقّف عباده على رفعها أصلا، و هذا كما فى الكفّارات، فإنّ الظاهر أنّ الأسباب الموجهه لها من هذا القبيل.

١- فى النسخه المستنسخه: مبغوضه على المكلف.

٢- فى النسخه المستنسخه: يكون رفعه.

ص: ٢٠٨

و التعبير الجامع بينه و بين القسم الأول من القسمين المتقدمين أن يقال:

ما كان محدثا لحاله مبعوضه في المكلف يكون رفعها غايه لطلب الشارع ما يرفعه، فإنّ هذا أعمّ من توقّف عباده على رفعها، و الكلام في هذا القسم هو ما مرّ في القسم الأول، فلا نعيد.

و أمّا تصوير كونها عللا غائيه للفعل (١) المأمور به بواسطه فهو مبنى على مذهب العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد الكامنتين في الأفعال قبل ورودها، فيقال حينئذ: إذا أمر الشارع بفعل - بعد حدوث أمر و تحقّقه - فلا بدّ حينئذ من ارتباط واقعا بين وجود ذلك الأمر و بين الفعل المأمور به قبل أمر الشارع بحيث يكون الأمر كاشفا عنه، بأن يكون ثابتا في الواقع قبل الأمر على وجه لو اطلع عليه العقل قبله لحمل المكلف على الفعل لذلك، و هو لا يكون إلّا بكون الأمر المذكور محدثا لمصلحه بعد حدوث الفعل (٢) المأمور به بحيث لو فرض اطلاع العقل عليها (٣) لحمل المكلف على الفعل تحصيلا لها، فيكون أمر الشارع بذلك الفعل كاشفا عن تلك المصلحه، و انكشافها - بعد العلم بها من أمر الشارع - يكون هو علّه غائيه للفعل داعيه للفاعل نحو الفعل، فيكون الأسباب الشرعيه عللا للعلّه الغائيه للفعل المأمور به بمقتضى هذا البيان.

و أمّا تصوير كونها عللا فاعليه بمقتضى جعل الشارع فقد عرفت، فلا داعى لإعاده الكلام فيه.

إذا عرفت ذلك فيقال: إنّه إذا أمكن حمل الأسباب الشرعيه على واحد من الوجوه الثلاثه المذكوره - بعد قيام القرينه على عدم كونها أسبابا بلا واسطه،

١- كذا، و الصحيح: كونها عللا للعلة الغائيه للفعل ..

٢- في النسخه المستنسخه: بعد حدوث في الفعل ..

٣- في النسخه المستنسخه: اطلاع العقل لها ..

ص: ٢٠٩

كما هو ظاهر أدلتها - فلا داعى إلى حملها على المعرفات، بل المتعين حملها على أحد تلك الوجوه، فإنها أقرب إلى حقيقه الأسباب (١) بعد صرفها عن ظاهرها من الحمل على المعرف، كما لا يخفى على المتأمل، فيجب حينئذ حمل أدلّه تلك الأسباب على إرادته أحد تلك الوجوه.

و لا يخفى أنّه على تقدير إرادته أى منها يتم المطلوب من بقائها على ظاهرها و هو أصاله عدم التداخل، فإنّ تعدّد علّه الغائيه للطلب أو للفعل يقتضى تعدّد العلّه الغائيه لأحدهما عقلا، و تعدّد العلّه الغائيه للطلب يقتضى تعدّد الطلب كذلك، و تعدّده يقتضى تعدّد الواجب كذلك، و تعدّد الواجب يقتضى تعدّد الامتثال، و كذا تعدّد العلّه الغائيه للفعل يقتضى تعدّده بلا توسيط شىء آخر، فيكون الأصل على إرادته أى من الاحتمالات المتقدمه هو عدم التداخل، و هو المطلوب.

أقول: أقرّيه تلك الاحتمالات - بالنسبه إلى ظاهر القضية الشرطيّه - إنّما توجب حملها عليها عند قيام صارف عن ذلك الظهور بناء على كون ذلك من باب الوضع - بمعنى إفادتها لسببيه الشرط للجزاء بلا واسطه من باب الوضع، كما هو الظاهر.

و أما بناء على إفادتها إياها من باب الانصراف، بل إفادتها أصل السبب لذلك - كما عرفته من بعض من المتأخرين في المسألة المتقدمه في مقام بيان الطرق لإثبات المفهوم لأدوات الشرط - فمشكل غاية الإشكال، لأن سبب الانصراف حينئذ إنما هو متحقق بالنسبه إلى السبب الخاصه فلا - يوجب انصراف اللفظ إلى غيرها عند قيام صارف عنها، فحينئذ لا بد من سبب آخر موجب لانصرافه إلى غيرها، و دون دعوى ثبوته خرط القتاد، فلا تغفل.

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

ص: ٢١٠

ثم إن شيخنا الأستاذ - قدس سره - قد تصدى لتصحيح أصاله عدم التداخل على تقدير كون الأسباب الشرعيه معرفات: بأن الأدله حينئذ قاضيه بسبب كل منها للعلم بالطلب على نحو الاستقلال، و لازم تعدد سبب العلم تعدد العلم على وجه يكون هناك علوم متعدده يمتاز كل منها عن الآخر، حيث إنه معلول بالفرض، و تعدد العله مستلزم لتعدد المعلول كذلك، و تعدد العلم مستلزم لتعدد المعلوم، و هو الطلب، و قد مر أن تعدده مستلزم لتعدد الامتثال، فيكون الأصل على هذا التقدير - أيضا - عدم التداخل، و هو المطلوب.

لكنه مشكل من وجهين:

أحدهما: أن استلزام تعدد العله لتعدد المعلول ليس على كليته، بل إنما هو فيما إذا كان المعلول من غير الكيفيات القابله للشده و الضعف، و أما إذا كان منها فلا، ألا ترى أن تعدد أسباب الألوان أو الأمراض لا يوجب تعدد اللون و المرض.

نعم يوجب تأكدهما بمعنى أن الحاصل منهما بواسطه الأسباب المتعدده أكد و أشد مما يحصل من واحد من تلك الأسباب (١) في النسخه المستنسخه: فيكون.

(٢).

و من المعلوم أن الفرد الشديد ليس فردين و موجودين يمتاز كل منهما عن الآخر، فإن الضعيف الممتاز عنه إنما هو الذى لم يكن فى ضمنه.

١- لا يقال: إن على تقدير كون تلك الأسباب معرفات إنما يلزم ما ذكر من عدم استلزامها حينئذ لتعدد المعلوم لجواز التأكيد فى مسباتها - و هى العلم - بناء على ثبوت معرفها بدليل قطعى، و أميا إذا ثبت ذلك بطريق ظنى فلا - يتم ذلك، لعدم إفادتها حينئذ العلم، حتى بتداخل العلم الحاصل من بعض مع الحاصل من الآخر. لأننا نقول: إذا ثبت ذلك بطريق ظنى يكون

٢- كل واحد من تلك الأسباب سببا للعلم بالحكم الظاهرى مع الحاصل من الآخر. منه طاب ثراه، و جعل الجنه مثواه.

ص: ٢١١

و من المعلوم أنّ العلم من مقوله الكيفيات فيمكن فيه ما يمكن في غيره، بل المتأمل في نفسه يجد فيها وقوعه، فحينئذ لا يثبت من الأسباب المتعدّده للعلم أزيد من معلوم واحد و هو الطلب، فيكفي الامتثال مره.

و ثانيهما: أنّ القائل - بكون تلك الأسباب معرّفات - الظاهر أنّه لا يريد كون الجزاء في أدلّتها هو العلم كما هو مبني ما ذكره - قدس سرّه - بأن يكون المراد من قوله: «إن نمت فتوضاً» (1) أنّه إن نمت فاعلم أنّه يجب عليك الوضوء، بل الظاهر أنّه أراد أنّ القضايا الشرطيه في تلك الأدلّه إنّما استعملت في مجرّد التلازم بين الشرط و الجزاء، و أنّ الجزاء هو المذكور في القضيّه.

و بعبارة أخرى: إن سيقّت لمجرّد بيان ربط اللزوم بين الشرط و نفس الجزاء و استفيد سببّه الشرط للعلم بالجزاء استلزاما، إذ كلّ من المتلازمين كاشف عن الآخر و موجب للعلم به، فحينئذ لا يقتضى تعدّد الأسباب المذكوره تعدّد الطلب المجعول جزاء في كلّ من أدلّه تلك الأسباب، إذ يصير كلّ منها لازما للطلب لا مؤثرا فيه، و من المعلوم أنّ تعدّد اللوازم لا يقتضى بتعدّد الملزوم، لإمكان أن يكون لشيء واحد ألف لازم، فتدبر.

أقول: ما ذكرت سابقا - من الإشكال في كون أقربيّه الاحتمالات الثلاثه المتقدمه إلى مدلول أدوات الشرط من احتمال المعرفيه موجب لهملها على أحد تلك الاحتمالات بناء على عدم إفادتها للسبب المطلقه بالنسبه إلى صورته اجتماع الأسباب و ضعا مع إفادتها لأجل السبب من باب الوضع - يندفع بذلك البيان، إذ قد عرفت أنّ مبني حمل الأسباب على المعرّفات على حمل الأدلّه على مجرّد بيان ربط اللزوم بين الشرط و الجزاء، و من المعلوم أنّه إلغاء

١- هذا مضمون أحاديث منها الحديث ١ من الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل ١: ١٧٤-١٧٥.

ص: ٢١٢

للسبب رأسا بخلاف حملها على أحد تلك الاحتمالات، لكون السبب مأخوذه في كلّ منها في الجملة، فيكون كلّ منها أقرب إلى حقيقه الأدوات من مجرّد التلازم، فلا يصار إليه مع إمكان الحمل على أحدها، بل كلّ واحد منها عين حقيقه الأدوات على ذلك القول بناء على خروج عدم التوسط من حقيقتها حينئذ، بأن يقال: إنّها حقيقه في سبب الشرط للجزاء في الجملة، أعم من أن يكون الشرط سببا بلا واسطه، لكنّها عند الإطلاق ينصرف إليه.

و كيف كان، فلا إشكال على القول المذكور في تقديم تلك الاحتمالات على احتمال المعرفيه، فيبقى الإشكال بالنسبه إلى القول بوضعها لمجرّد التلازم بين الشرط و الجزاء، و كون أصل السبب مستفادا من باب الانصراف، فافهم.

الثاني: أنّ المفروض وحده متعلّق الطلبات المسبب عن الأسباب المفروضه نوعا و كونه حقيقه واحده، فيلزم على تقدير كون تلك الأسباب أسبابا واقعيه - كما هو ظاهر أدلّتها - تعلق أشخاص من الطلب بحقيقه واحده، اللازم باطل، لكونه من اجتماع الأمثال في شيء واحد الذي هو كاجتماع الأضداد فيه من حيث الامتناع، إذ كما يمتنع اجتماع ضدّين أو أضداد في شيء واحد و لو بالنوع - إذا لم يعتبر ذلك الشيء على وجه يرجع إلى أمور متعدّده - فكذلك يمتنع اجتماع مثلين أو أمثال فيه كذلك، إذ الطبعه الواحده ما لم يطرأ عليها اعتبار أزيد فهي شيء واحد، إذ هي حينئذ ليست إلا هي، و من المعلوم أنّها في حدّ نفسها لا

تعدّد فيها أصلا، بل أمر وحدانيّ كالشخص الواحد، و تكثّرها إنّما هو باعتبار زائد على أصلها، و هو اعتبارها بالنظر إلى وجوداتها الخارجيّة التي هي الأفراد فيما لم يطرأ عليها ذلك الاعتبار، فلا يعقل اجتماع مثلين أو أمثال فيها كاجتماع ضدّين أو أضداد فيها، لعدم الفرق بينها حينئذ و بين الواحد الشخصى فيما هو مناط امتناع الاجتماع، فإنّ مناطه هو وحده متعلّق المثليين أو الضدّين من غير مدخله للنوعيه و الشخصيه فيه أصلا، فإذا بطل اللازم بطل

ص: ٢١٣

الملزوم- أيضا- فيكشف ذلك عن أنّ المراد بالأدله- خلاف ما هو الظاهر منها- المعرفيه. و أمّا إرادته السببيّه للطلب المستقلّ مع قابليه المورد له، و بعباره أخرى:

إنّه لما كان سببيه تلك الأسباب للطلب على وجه الإطلاق مستلزمه لذلك المحذور، فلا بدّ إمّا من حملها على المعرّفات للطلب، و إمّا من حملها على السببيّه المقيده، و هي سببيّتها للطلب المستقلّ مع قابليه المورد له مع إيكال فهم التقييد إلى العقل.

و على الثانى إذا فرض اجتماعها دفعه واحده مع فرض وحده متعلّق مسبباتها، فلازمها حينئذ طلب واحد مسبّب عن الجميع، لامتناع اجتماع طلبات متعدّده فى واحد نوعى كاجتماعها فى واحد شخصى، لما مرّ، فلا يعقل حينئذ إلاّ طلب واحد، و لامتناع الترجيح بلا مرجح، فلا بدّ أن يكون ذلك مستندا إلى جميع الأسباب، فإذا فرض اجتماعها على التعاقب فلازمها حينئذ- أيضا- طلب واحد، لما مرّ، لكنّه مستند إلى الأسبق منها، فإنّه عند وجوده لم يكن مانع من تأثيره فى المورد أثره، و هو الطلب، فيكون بمجرّد وجوده مؤثرا فيه و محدثا للطلب، و معه لا يصلح الأسباب الاخر للتأثير لاستلزامه اجتماع الأمثال فى مورد واحد كما مرّ، و إذا فرض وجود واحد منها فقط فى المورد فلازمه طلب واحد، و وجهه ظاهر.

أقول: الظاهر أنّه على تقدير حملها على المعرّفات- أيضا- الحكم فيها ما عرفت بناء على حملها على السببيّه المقيده، فإنّها حينئذ- أيضا- إذا اجتمعت لا تفيد إلاّ طلبا واحدا سواء اجتمعت دفعه أو متعاقبه.

نعم فى صوره اجتماعها دفعه يكون وجود الحكم مستندا إلى الجميع، و فى صورته التعاقب إلى الأسبق منها لعين ما مرّ، و مع وجود واحد منها بدون البواقي- أيضا- يفيد ذلك طلبا واحدا، و من المعلوم أنّ وحده العله لا تستلزم مزيد من

ص: ٢١٤

معلول واحد، و هو الطلب. هذا.

و الجواب عن ذلك: أنّ المحذور المذكور- و هو لزوم اجتماع المثليين أو الأمثال فى شىء واحد- لا- يوجب المصير إلى خلاف ظاهر الأدله المذكوره مطلقا، بل إنّما يوجبه على تقدير كون الطلبات المسببه عن تلك الأسباب- على تقديرها- متوجّهه إلى الحقيقه الواحد من حيث هي و فى حدّ نفسها، لما قد عرفت أنّه إنّما يلزم على هذا التقدير، فمع اعتبار التكرّر فى تلك الحقيقه- بأن يكون متعلّق كلّ طلب وجود منها مغاير لمتعلّق الطلب الآخر، بأن يكون موضوع كلّ طلب شخصا من أشخاصها و وجودا من وجوداتها الخارجيه- لا مانع من تعدّد الطلب أصلا، كما اعترف به المورد أيضا.

نعم لَمَّا كانت المادّة المعروضه للطلب ظاهره فى إرادته الطبيعه من حيث هى، فظهورها ينافى تعدّد الطلب، لما مرّ من استلزام إرادتها كذلك مع تعدّد الطلب لاجتماع الأمثال فى شىء واحد، فيقع التعارض بين ظهور المادّة و بين ظهور أدوات الشرط فى الأدلّه فى سببهِ كلّ من تلك الأسباب لطلب مستقلّ، و يتوقّف رفعه على أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ:

أحدهما: التصرّف فى ظهور الأدوات فى تلك الأدلّه.

و ثانيهما: التصرّف فى المادّة المذكوره المعروضه للطلب المجعول جزاء فى كلّ من تلك القضايا بتقييدها فى كلّ منها ببعض من وجوداتها غير ما قيدت به فى الأخرى، فيقال فى قولنا: - إن جاءك زيد فأكرمه، و إن أضافك فأكرمه، و إن أعانك فأكرمه- : إن المطلوب فى القضية الأولى إنّما هو إكرام زيد عند مجيئه المذمى هو غير إكرامه عند إضافته أو إعانته، و فى الثانية إنّما هو إكرامه الذى هو غير إكرامه عند مجيئه أو إعانته، و فى الثالثه إنّما هو إكرامه الذى [هو] غير إكرامه عند مجيئه أو إضافته.

لكن الذى يقتضيه الإنصاف أنّ التصرّف الثانى أهون من الأوّل، لأن

ص: ٢١٥

الظاهر أنّ ظهور أدوات الشرط فى السببهِ على الوجه المذكور أقوى من ظهور المادّة فى الطبيعه من حيث هى، فيكون حاكما على ظهور المادّة و صارفا عنه (١)، فإذا اندفع المحذور المذكور تقضى (٢) الأدلّه بتعدّد الطلب بتعدّد الأسباب، لعدم المانع منه حينئذ، فيتّم المطلوب، و هو عدم التداخل، لما مرّ غير مرّه من استلزام تعدّد الطلب تعدد الامتثال.

ثمّ إنّ قد حكى - دام ظلّه - عن بعض أفاضل المتأخّرين - و ظنّى أنّه الفاضل النراقى - قدّس سرّه - فى عوائده (٣) -: أنّه استشكل فى التقييد المذكور بأنّه مستلزم لاستعمال المادّة فى معنيين، و لم ينقل - دام ظلّه - وجهه، و لم يتعرّض لتوجيهه بوجه، بل اكتفى بمجرّد حكاية ما ذكر، فطفر إلى ما هو الأهمّ للمحصّلين.

أقول: كأنّ نظره - قدّس سرّه - فيما ذكره إلى أنّ الموجب لإشكاله (٤) المذكور إنّما هو لزوم اجتماع المثليين أو الأمثال فى شىء واحد، و قد عرفت أنّه يختصّ بصوره اجتماع الأسباب، إذ مع وجود واحد منها لا يكون إلاّ طلبا واحدا، و هو غير مستلزم له، فلا مانع من إرادته نفس الطبيعه بالنسبه إلى حال وجود واحد منها، و وجود المانع فى غير تلك الصوره لا يوجب المنع فيها، فلا يكون التقييد بالنسبه إلى غير تلك الصوره مستلزما له فيها، و لازم ذلك أن يراى

١- و إن شئت قلت: إن الاستفادة من القضايا الشرطيه تعدّد الطلب بتعدّد الشرط، و تعدّد الطلب ظاهر فى تعدّد المطلوب، فيكون هذا قرينه على تقييد المادّة فى كلّ من تلك القضايا ببعض وجودات الطبيعه، لتعدّد المطلوب، فإنّ ظهور تعدّد الطلب فى تعدّد المطلوب أقوى من ظهور المادّة فى الطبيعه من حيث هى، فيكون حاكما على ظهور المادّة و صارفا عنه. منه طاب ثراه.

٢- فى النسخه المستنسخه: (فتقتضى .. بتعدّد)، فصحّحناها بما فى المتن، كما تصحّح أيضا هكذا: تقتضى .. تعدّد ..

٣- عوائد الأيام: ١٠٣.

٤- فى النسخه المستنسخه (لكشفه) و الصحيح ما أثبتناه.

بالمادّة الطبيعيه من حيث هي بالنظر إلى تلك الحال، و هي باعتبار بعض وجوداتها بالنسبه إلى غيرها(١)، فتكون المادّه مستعمله في نفس الطبيعه من حيث هي، و فيها باعتبار بعض وجوداتها الّذي هو فرد منها، و ما هذا إلا استعمالها في معنيين.

هذا، لكن لا يخفى على المتأمل ضعفه، فإن استعمال اللفظ إن كان جائزا فلا محذور في لزومه، و إلا فهو محذور آخر يوجب اعتبار التقييد المذكور بالنظر إلى حال انفراد الشروط- أيضا- بمعنى أنّ المتكلم يريد من الماده الطبيعيه المقيّد به بالنسبه إلى تلك الحال- أيضا- و لو لتوطئه الخروج عن محذور استعمالها في معنيين، مع فرض عدم تفاوت في غرضه و مقصوده، لكفايه المقيّد على تقدير كفايه المطلق أيضا.

الثالث: أنّ ظاهر أدوات الشرط كون الشرط في القضيه الشرطيّه بنفسه علّه تامّه لوجود الجزاء، لكن لا يمكن حملها على ذلك في الأدلّه الشرعيّه، لبداهه أنّ الشروط و الأسباب الشرعيه على تقدير علّيتها ليست إلا العلّه الغائيه للطلب التي هي أحد أجزاء العلّه التامّه، فيدور الأمر بين حملها على إفاده سببيه تلك الأسباب للمعرفيه و بين تقيّد تلك الأسباب بصورة اجتماع سائر أجزاء العلّه التامّه، و هي العلل الثلاث الاخر- الفاعليه، و المادّيه، و الصوريّه-، فحينئذ إن لم تحمل على إفاده المعرفيه فلا تحمل على إفاده سببيه تلك الأسباب لنفس الطلب مع تقيدها، فيكون الأدلّه مجمله ساقطه عن مرحله الاستدلال لا محاله.

و فيه: منع ظهور الأدوات في ذلك، بل الظاهر منها أنّ سائر الجهات التي لها مدخلية في وجود الجزاء- و هو الطلب- مفروغ عنها، و إنّه ليس لترتبه و تحقّقه حاله منتظره بالنسبه إلى شيء إلا على وجود الشرط، بحيث إذا وجد الشرط

١- في النسخه المستنسخه: (إلى غيره)، و الصحيح تأنيث الضمير- كما أثبتناه في المتن- لعوده على (تلك الحال).

يلزمه وجود الجزاء جدّاً، فتكون هي مفيده لكون الشرط هو الجزء الأخير للعلّه التامّه للجزاء.

فعلى هذا لا يلزم التقيّد في الأسباب بوجه، حتّى يرد الأمر بينه و بين سائر التصرفات المولّده للأصل.

هذا خلاصه الكلام في النقض و الإبرام في المقدمه الأولى من مقدّمات دليل عدم التداخل، و هي ظهور الأدلّه في السببيه بعد تسليم الظهور.

و قد يمنع عدم التداخل بمنع أصل الظهور- كما مرّت الإشارة إليه سابقاً- لكنه بمكان من الضعف.

ثمّ إنّه قد يناقش في المقدمه الثالثه من تلك المقدمّات- و هي استلزام تعدّد الأسباب تعدّد الواجب بعد تسليم الأولى:- بأن اقتضاء تعدّد الأسباب لتعدّد المسبّبات مسلّم لكن المسبّب للأسباب المفروضه ليس إلا الإيجاب، فتعدّدها يقتضى تعدّده، و من المعلوم أنّ تعدّد الإيجاب غير مستلزم لتعدّد الواجب، لانتقاض دعوى استلزامه له بموضعين:

أحدهما: موارد يراد من تعدّد الإيجاب [فيها] تأكيد الوجوب.

و ثانيهما: ما إذا كان الفعل المأمور به مما لا يقبل التعدّد كالقتل، مع أنّه يصحّ أن يقال: إن جاءك عمرو فاقتله، و إن شتمك فاقتله، و إن آذاك فاقتله.

و فيه: أنّه ناشئ عن عدم فهم الواجب المشروط و أنّ المشروط بالشرط ما ذا؟ فلنمهد مقالا في كشف غطاء الإجمال عن وجود حاله.

فاعلم أنّ المشروط بالشرط و المعلق عليه في الواجب المشروط إنّما هو الوجوب، و هو اشتغال ذمه المكلف فعلا بالفعل المأمور به، بحيث ليس له تأخير الامتثال عن أول زمن الاشتغال إن كان وجوبه فوريًا، و عن الوقت المضروب له إن كان موقتًا بوقت موعّد، لا الإيجاب، و هو إنشاء الطلب باللفظ، فإنّه مقدّم على زمن وجود الشرط، فلا يعقل تعليقه عليه مع تحقّقه قبله.

ص: ٢١٨

و بعبارة أخرى: إنّ المعلق على الشرط إنّما هو تنجّز المنشأ بذلك الإنشاء و صيرورته بعثا و تحريكًا فعليًا، بحيث يستتبعه استحقاق العقاب على مخالفته في الوقت المضروب لأداء متعلّقه، فإنّ الأمر إذا التفت إلى أنّ للفعل مصلحه عند وجود أمر، فيكون ذلك داعيًا له - قبل تحقّق ذلك الأمر - إلى إنشاء طلب شأنيّ الآن معلق بلوغه إلى مرتبه البعث و التحريك الفعلي على وجود ذلك الأمر في الخارج، بحيث إذا وجد يكون المحرّك و الباعث له نحو الفعل حينئذ هو ذلك الطلب الشأني من غير حاجه إلى طلب جديد أصلا، فهذا الطلب و التحريك الفعلي إنّما هو ذلك الشأني، بمعنى أنّ أصله و مادّته إنّما هو ذلك، و إنّما وجود الشرط صار سببا لنموّه و كثرته، فمثله كمثل الزرع، حيث إنّ أصله إنّما هو من البذر(١) الذي ألقاه الزارع، و نموّه من قبل المربيّات له من الماء و غيره، و لذا لو أمر مولى عبده بشي ء على هذا الوجه، ثمّ حضر زمن وجود الشرط و كان المولى غافلا- عن أنّه أمره من قبل أو عن وجود الشرط لكان(٢) ذلك الطلب محرّكا للعبد حينئذ نحو الفعل، بحيث لو ترك الامتثال حينئذ معتذرا- بأنّ ذلك الطلب لم يكن منجزًا، و لم يصدر منه طلب منجز بعده- لاستحقّ الذمّ و العقاب.

و الحاصل: أنّ المعلق على الشرط إنّما هو تنجّز ذلك الطلب الشأني، و هو- أي التنجّز- حاله بين الأمر و المأمور: إذا أضيفت إلى الأمر تسمّى بعثا و تحريكًا فعليًا، و إذا أضيفت إلى المأمور تسمّى اشتغالا فعليًا.

فإذا عرفت ذلك فقد ظهر لك فضاحه(٣) حال المناقشه المذكوره، إذ بعد

١- في النسخه المستنسخه الزر، و الصحيح ما أثبتناه، و البذر مفرد (بزور)، و هي الحبوب المفصوله عن الثمره، و كلّ حبّ يبذر، أي يلقى في الأرض و يزرع، كما يحتمل أن الكلمه في نسخه الأصل هي البذر مفرد (بذور) و (بذار)، و هي الحبوب التي تزرع. اللسان مادّتا: (بذر) و (بزر).

٢- في النسخه المستنسخه: يكون ..

٣- فضحه فضحا و فضاحه و فضوحه و فضاحا: كشف مساوئه و معايبه، و فضحه فضحا: كشف سرّ لغزه و أظهره.

ما تبين أنّ المعلق على الشرط هو اشتغال ذمّه المكلف - فعلا- - بفعل المأمور به، فلا محيص عن التزام اقتضاء تعدّد الأسباب الشرعيّة لتعدّد الواجب.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على محمد و آله الطيبين الطاهرين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

[في القطع]

في المراد من المكلف في عبارته الشيخ (ره)

[في القطع] (١)

في المراد من المكلف في عبارته الشيخ (ره)

قول المصنّف - قدّس سرّه -: (فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي) (٢).

(١) مراده - قدّس سرّه - من المكلف ليس الذي تنجز عليه الخطاب كما هو الظاهر، - لامتناع كونه مقسما بين الملتفت وغيره، إذ لا - بدّ في تنجز الخطاب من الالتفات لا - محاله، فهو لا - يكون إلا - الملتفت، فيمتنع انقسامه إليه و إلى غيره بل إنّما هو الجامع لشرائط الخطاب الذي هو المقسم بينهما، لأنّ ظاهر قوله: (إذا التفت). هو تقسيمه إليهما الظاهر في كونه قيّدا احترازيا، لا توضيحيا محققا لموضوع المكلف، كما قد يتوهم و هو أنّ يناسب ذلك (٣). نعم هو محقق لموضوع القاطع و الظانّ و الشاكّ، إذ لا يتحقّق تلك العناوين إلاّ به، فهو من قبيل: (إذا رزقت ولدا فاختنه) من حيث كونه محققا لنفس الجزء.

هذا، مضافا إلى تصريحه - قدّس سرّه - بذلك منذ قرأنا عليه هذا الموضوع من الرسالة.

و أيضا يدفع احتمال كونه توضيحيا و إرادته الذي تنجز عليه الخطاب: أنه - قدّس سرّه - أراد جميع أصناف الملتفت: من القاطع، و الظانّ، و الشاكّ، سواء

١- نظرا إلى سقوط بحثي القطع و الظنّ من النسخة الأصليّة، و لم نجدهما إلاّ في نسختين مستنسختين عنها، لذا اعتمدنا في تحقيق هذين البحثين عليهما و رمزنا لهما ب: (أ، ب).

٢- فرائد الأصول - طبعه جماعه المدرّسين ١: ٢.

٣- كذا، و لكن ربما صحيح العبارة هكذا: (كما قد يتوهم، و هو لا يناسب ذلك).

ص: ٢٢٢

كان في التكليف، أو في المكلف به، مع أنّ الملتفت الشاكّ في التكليف معذور عقلا و نقلا- كما اختاره (قدّس سرّه) في مسألة البراءة و الاحتياط- فلا يصحّ إدخاله في المكلف إلّا بإرادته ما ذكرناه فيه.

و أمّا لفظ الحكم: فالمراد به إنّما هو الحكم الشرعي الكليّ كما صرّح به- قدّس سرّه- حين قرأنا عليه، فما يتعرّض [له] في مطاوى مسألة البراءة و الاحتياط من حكم الشبهات الموضوعية إنّما هو من باب التطفّل و الاستطراد.

و هل المراد به خصوص ما كان أحد الأحكام الخمسة التكليفية أو ما يعمّ الوضعيّة أيضا؟

قد صرّح المصنّف- قدّس سرّه- بالأوّل، فتعرّضه في بعض المواضع لحكم الشكّ في الأحكام الوضعيّة خارج عن وضع الرسالة، و إنّما هو من باب التطفّل.

و هل يمكن تقسيم مجارى الأصول إليها و إن لم يكن مرادا، أو يمتنع؟

قال- دام ظلّه-: يمكن بتقريب أنه إذا كان الشكّ في شيء منها، فإن لوحظ حاله السابقه عليه فهو مورد الاستصحاب، و إن لم يلحظ فيه ذلك فلما لم يكن قاعده أخرى غير الاستصحاب مثبتة للحكم الوضعي أو نافية له في مورد الشكّ فيه و المفروض عدم جريانه في المورد، فإنّ غيره من الأصول الثلاثة إنّما هو مثبت أو منفي (١) التكليف لا- غير، فينظر إلى الحكم التكليفي في ذلك المورد: فإن كان هو مشكوكا من أصله فيكون المورد مجرى البراءة لكونه شكّا في التكليف، و إن علم في الجملة و شكّ في متعلّقه فيكون مورد الاحتياط مع إمكانه، و مع امتناعه يكون موردا للتخيير، فالمورد المشكوك في حكمه الوضعي كونه مجرى للأصول الأربعة المذكوره بهذا الاعتبار.

أقول: الاعتبار المذكور لا يصحّ ذلك بالنظر إلى الشكّ في الحكم

١- كذا، و الصحيح: ناف.

ص: ٢٢٣

الوضعي من حيث كونه شكّا في الحكم الوضعي، كما لا- يخفى، بل غايه ما يصحّحه جريان الأصول الثلاثة الاخر- غير الاستصحاب في مورده- بملاحظه حيثه أخرى، و هي حيثه الشكّ في التكليف أو في المكلف به، بل المصحّح لجريانه حقيقه إنّما هو تلك الثلاثة لا غير، فالذي يصحّ جريانه في مورد الشكّ في الحكم الوضعي من غير توقّف على ملاحظه حيثه أخرى إنّما هو الاستصحاب، و أمّا غيره فلا، فإنّ أصله البراءة- سواء أخذت من العقل أو الشرع- إنّما هي نافية للمؤاخذه و التكليف على ما لم يحمّ عليه، و أصله الاحتياط إنّما هي حكم إرشادي لأجل تحصيل الأمن من تبعه ما قام حجّه عليه، و كذلك التخيير إنّما هو حكم عقلي للمتخير في مقام الامتثال من غير معيّن و مرجّح، و كلّها مختصّه بالشكّ في الحكم التكليفي، فلا

تغفل.

و كيف كان، فحاصل ترجمه عبارته- قدّس سرّه-: أنّ الجامع لشرائط الخطاب إذا خطر بباله محمول من المحمولات الشرعيه بالنسبه إلى فعل عامّ من أفعال المكلف، فحالاته بمقتضى الحصر العقلي منحصره في ثلاث، فإنه حينئذ: إما أن يرجح في نظره ثبوت ذلك المحمول للفعل المتصوّر، أو انتفاؤه عنه، أو لا يرجح شىء منهما أصلا، و الثانى هو الشك، و على الأوّل: إما أن يكون الرجحان في نظره مانعا من احتمال النقيض، أو لا يكون، الأول هو القطع، و الثانى هو الظنّ.

ثمّ إنّ البحث عن حجيه الأمارات كالبحت عن الشبهات الموضوعيه، و على تقديره- إنما هو من باب التطفّل، إذ المقصد الأصلي- كما عرفت- إنّما هو بيان حكم القطع و الظنّ و الشكّ بالنظر إلى الأحكام الكلّيه.

في وجه حصر مجرى الأصول

قوله- قدّس سرّه-: (و هي منحصره في أربعة ... إلخ)(١).

١- فرائد الأصول ١: ٢.

ص: ٢٢٤

(١) ظاهره حصر نفس الأصول العمليه في الأربعة، و ظاهر ما فيه من التقسيم أيضا إنّما هو التقسيم الأصلي، فيكون حاصل ما يستظهر منه أنّ الأصول العمليه منحصره عقلا في الأربعة، و هو لا يستقيم، ضروره إمكان أزيد منها، إذ لا امتناع عقلا أن يحكم الشارع في مورد الشكّ بملاحظه الحاله السابقه- مثلا- في مرحله الظاهر بحكمين: أحدهما وجوب البناء على طبق الحاله السابقه، و الثانى وجوب البناء على نقيضها، مع اختلاف موارد هما، إلّا أنّ الواقع إنّما هو الأوّل، و هو لا ينافى إمكان الثانى.

فالحريّ (١)- مع بقاء التقسيم على ظاهره- إرادته حصر مجارى الأصول في الأربعة، كما صرح به- قدّس سرّه- في التقسيم الذى ذكره في مسأله البراءه (٢)، و إرادته حصر نفس الأصول بالنظر إلى الواقع، بأن يراد من التقسيم المذكور تقسيمها من حيث الوقوع، لكن سيأتى [أنّه] (٣) من حيث دورانه بين النفي و الإثبات- يأبى عن ذلك، فإنه كالصريح- بل صريح- في إرادته تقسيم مجاريها، فالأوفق- بل المتعيّن- حمل قوله: (و هي منحصره في أربعة) على إرادته مجاريها.

و يشهد له- مضافا إلى عدم استقامه ظاهره الغير اللائق نسبته إلى من دونه، و إلى بعد حمله على إرادته حصر نفس الأصول بالنظر إلى الوقوع- ما صرح به في مسأله البراءه، فإنّ الظاهر أنّ ذلك الذى ذكره هنا إنما هو الذى ذكره هناك.

١- في النسخه (أ): (فالجري) ..

٢- فرائد الأصول ١: ٣١٠.

٣- إضافه اقتضاها السياق.

ص: ٢٢٥

و يرشد إليه أيضا قوله في التقسيم (١) المذكور: (و الأول (٢) مجرى الاستصحاب، و الثاني مجرى أصالة البراءة) (٣) إلى آخر ما ذكره - قدس سرّه -.

قوله - قدس سرّه -: (إما أن يلاحظ فيه حاله السابقه ... إلخ) (٤).

(١) المراد بالملاحظه إنما هو ملاحظه الحكم (٥) باعتبار الأصل العملي، و هو العقل في الأصول العقلية العملية، و الشرع في الشرعيه منها، لا ملاحظه المكلف - بالفتح -، لعدم العبره بملاحظته في شىء من الأحكام، و منه يعلم عدم صحه إرادته الأعم أيضا.

قوله - قدس سرّه -: (و بعبارة أخرى: الشكّ إما أن يلاحظ فيه حاله السابقه ... إلى قوله -: و الثاني مجرى أصالة البراءة ... إلى قوله -: و الرابع مجرى قاعده التخيير) (٦).

(٢) هذا أجود من العبارة الأولى من وجوه (٧):

أحدها: أنّ ما ذكره في الأولى من قوله: (و الثاني مجرى أصالة البراءة ...

- إلى قوله -: و الرابع مجرى قاعده التخيير) لا ينطبق على ما ذكر فيها من التقسيم إلا بتكلف، كما لا يخفى، فالأوفق بقاعده التقسيم من هذه الحثيه إنما هي الثانيه.

و ثانيها: أنّه قد أخذ في الأولى إمكان الاحتياط في المقسم (٨) بين مجرى

١- في النسخه (أ): (و يرشد إليه أيضا في قوله على التقسيم المذكور)..

٢- في المصدر: (فالأول)..

٣- فرائد الأصول ١: ٢.

٤- فرائد الأصول ١: ٢.

٥- كذا و الصحيح: (ملاحظه الحاكم).

٦- فرائد الأصول ١: ٢.

٧- في النسخه (ب): (من وجوه عديده)..

٨- في (ب): التقسيم.

أصالة البراءة و الاحتياط، و مقتضاه اختصاص أصالة البراءة بما أمكن فيه الاحتياط، مع أنها قد تجرى فيما لم يمكن فيه الاحتياط - أيضا - كما إذا دار الأمر في مورد بين الوجوب و التحريم (١)، و الإباحه - مثلا - في شىء واحد، فإنه من مواردها على مختاره - قدس سرّه - أيضا، مع خروجه عمّا ذكره تعريفا لمجراها، بل تجرى فيما إذا دار الأمر بين الوجوب و التحريم في شىء

واحد مع القطع بعدم الثالث- أيضا- مع عدم إمكان الاحتياط فيه بالضرورة، فتأمل.

و الحاصل: أنه- قدس سره- في مقام ضبط مجارى الأصول، فلا بدّ من أن يكون (٢) تعريف منها لجميع المصاديق (٣)، فلا يكفى الصدق في الجملة، هذا بخلاف العبارة الثانية، لعدم أخذ إمكان الاحتياط في مجرى البراءة فيها.

و يمكن التفصّي عن الإشكال المذكور: بالنظر إلى صورته الشكّ في الوجوب و التحريم مع احتمال الإباحة، بتكلف أنها- أيضا- من موارد إمكان الاحتياط، بأنّ المراد من إمكان الاحتياط إمكانه في الجملة و لو بالإضافة، فإنّ البدي لا يمكن فيها إنما هو الاحتياط التامّ و من جميع الجهات، و أما في الجملة فممكّن، فإن فعل ذلك المشكوك المحتمل للوجوب و الحرمة و الإباحة، لاحتمال وجوبه، أو تركه لا لذلك، بل لاحتمال الإباحة، فيكون أحوط، فيمكن فيه هذا المقدار من الاحتياط.

و بالجملة: المكلف في الصورة المذكورة و إن لم يكن [ملزما] بشيء (٤) من الفعل أو الترك إلاّ- أن إقدامه على أحدهما لاحتمال الوجوب أو الحرمة أحوط

١- في (ب): الحرمة.

٢- في (ب): و أن يكون.

٣- كذا في النسخة (أ)، و الصحيح في العبارة هكذا: فلا بدّ من أن يكون تعريف كلّ منها شاملا لجميع المصاديق.

٤- في نسخة (أ): و إن لم يكونا بشيء.

ص: ٢٢٧

من إقدامه عليه لاحتمال الإباحة، فتأمل.

و أمّا بالنظر إلى صورته دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة مع القطع بعدم الثالث، فيمتنع كونها من موارد البراءة، بل إنّما هي من موارد التخيير.

و ثالثها: أنّ المأخوذ في مجرى التخيير بمقتضى العبارة الأولى أمران:

أحدهما: عدم ملاحظته الحالة السابقة على الشكّ.

و ثانيهما: عدم إمكان الاحتياط من غير إشارته فيها إلى اعتبار أزيد منها فيه، و لا ريب أنه بإطلاقه شامل لبعض الصور من موارد الشكّ في التكليف التي هي مجرى أصالة البراءة، كالصوره الأولى من الصورتين المذكورتين في الوجه الثاني، بخلاف العبارة الثانية، فإنّ المعبر فيها في مجرى التخيير أمور ثلاثة:

ثالثها كون الشكّ في المكلف به فلا يشملها.

اللهمّ إلاّ أن ينصف (١) في دفع هذا الإشكال- أيضا- بما ذكر، و هو كما ترى، فالعبارة الثانية أجود، بل سنيّنه (٢) بالإضافة إلى

ثم إنّه - دام ظلّه - قال [ها هنا] مناقشتان: إحداهما مختصّه بالعبارة الأولى، و الأخرى مشتركة بينهما(٣):

أما المختصه بالأولى: فهي أنّ المذكور فيها ضابطا لمجرى أصله البراءه هو أن يكون الشكّ في التكليف مع إمكان الاحتياط في مورد الشكّ - مثلا - نظرا إلى ظهورها في أخذه و اعتباره في المقسم بين مجرى البراءه و الاحتياط، و لمجرى أصله التخيير أن يكون الشكّ غير ملحوظ فيه الحاله السابقه، مع عدم إمكان الاحتياط في مورده، من غير اعتبار كون الشكّ في المكلف به، كما مرّت

١- في (ب): يتعسف.

٢- كذا في النسخه (أ)، و الصحيح: بل متعيّنه.

٣- في النسخه (أ): أحدها مختصّه .. و أخراها مشتركة بينهما.

ص: ٢٢٨

الإشاره إليه سابقا.

و من المعلوم أنّ صورتى دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة فى شىء واحد - مع القطع بعدم الثالث أو مع احتمالها - لا يشملهما(١) حدّ مجرى أصله البراءه المذكوره فى العبارة الأولى باعتبار أخذ إمكان الاحتياط فيه و لو مع إرادته النوع الخاصّ من التكليف مع أنهما من مواردها على مختار المصنّف فى مسأله البراءه و الاحتياط - كما هو المختار عندنا أيضا - و يشملهما حدّ(٢) مجرى التخيير المذكور فيها، سواء أريد بالتكليف جنس الإلزام أو نوعه الخاصّ، إذ اللازم على التقدير الثانى كون الصورتين المذكورتين كليهما من صور الشكّ فى التكليف، و على التقدير الأول كون الثانى منهما(٣) و كون الأولى من صور الشكّ فى المكلف به، و المفروض عدم اعتبار كون الشكّ راجعا إلى المكلف به فى مجرى التخيير، فيشملها على كلّ من التقديرين، مع أنّها ليست من موارده، مع أنه يشتمل الصوره الأولى على التقدير الأوّل مع اعتبار القيد المذكور أيضا، كما سيأتى بيانه.

و كيف كان، فالكلام فى المناقشه فى العبارة المذكوره بالنظر إلى عدم اعتبار القيد المذكور فى حدّ مجرى التخيير، و إلى اعتبار إمكان الاحتياط فى مجرى البراءه، و اللازم من احتمال الأولى(٤) فى الأوّل انتقاض طرده بالصورتين المذكورتين، و من اعتبار الثانى فى الثانى انتقاض عكسه بهما(٥).

١- فى النسختين: فلا يشملها.

٢- فى النسختين: و يشملها أحد ..

٣- كذا، و الصحيح: (كون الثانى منها)، أى من صوره الشكّ فى التكليف

٤- كذا، و الصحيح: (و اللازم من اعتبار الأوّل فى الأوّل). أى اعتبار القيد الأوّل - و هو كون الشكّ راجعا إلى المكلف به - فى

الأول- أى فى مجرى الاحتياط- .
٥- فى النسختين: انتقاض عكسه بها.

ص: ٢٢٩

و لا- يجرى هذه المناقشه فى العبارة الثانية بالنظر إلى الثانية من الصورتين مطلقا، و إلى أولاهما(١) بناء على إرادته النوع الخاص من التكليف، إذ الثانية لم يعلم فيها الإلزام مطلقا- لا- نوعه و لا- جنسه- فلا- تكون من موارد الشكّ فى المكلف به مطلقا، فلا يشملها حدّ مجرى التخيير المذكور فى تلك العبارة، لاعتبار رجوع الشكّ فيها إلى المكلف به، و يشملها حدّ مجرى أصاله البراءة المذكور فيها كذلك، لأنها على التقديرين من موارد الشكّ فى التكليف المذكور فيها حدّا لمجراها.

و أما أولى الصورتين فلاّنها إن تكن من صور الشكّ فى التكليف- بناء على إرادته جنس الإلزام من التكليف المذكور فى تلك العبارة- يتّجه(٢) المناقشه المذكوره و النقض بها على ذلك التقدير، و أما بناء على تقدير إرادته النوع الخاص منه فلا، كما لا يخفى.

و أما المناقشه المشتركة بين العبارتين: فهو أنّ المصنّف قد حدّد مجرى أصاله البراءة فى أولاهما بكون الشكّ فى التكليف مع إمكان الاحتياط، فيتّجه عليه أنّ مراده بالتكليف المذكور فيهما إمّا النوع الخاص من الإلزام، أو جنسه، و على التقديرين لا يستقيم شىء من الحدّين المذكورين لمجرى أصاله البراءة فى العبارتين:

أما على الأول: فلانتقاض طرد كلّ منهما بصوره دوران الأمر بين وجوب أحد الشئيين بالخصوص و بين حرمة الآخر كذلك، بأن يقطع بصدور إلزام من الشارع، و يشكّ فى أنه هل هو وجوب الصلاة- مثلا- أو حرمة الخمر؟ لأنّ القدر المعلوم فى تلك الصورة إنّما هو جنس الإلزام، فيكون الشكّ فيها على التقدير

١- فى النسخه(أ): و إلى أولاهما ..

٢- فى النسخه(أ): فلاّنها أن يكون من صوره الشكّ ... فيتّجه ..

ص: ٢٣٠

المذكور راجعا إلى الشكّ فى التكليف المأخوذ فى مجرى أصاله البراءة فى كلّ من العبارتين.

و من المعلوم إمكان الاحتياط فيها- أيضا- بفعل ما يحتمل الوجوب و ترك ما يحتمل الحرمة، فيصدق عليها كلّ من حدّى أصاله البراءة، مع أنّها من موارد الاحتياط على مختار المصنّف فى مسأله البراءة و الاحتياط أيضا.

و أيضا ما يلزم على هذا التقدير انتقاض عكس حدّ مجرى الاحتياط المذكور فيها بتلك الصوره، فإنّ المذكور فى كلّ منهما ضابطا له قد أخذ فيه رجوع الشكّ إلى المكلف به.

و أمّا على الثانى: فلانتقاض عكسها بصوره دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة فى شىء واحد مع القطع بعدم الثالث، إذ عليه

تدخل تلك الصورة في صورة الشك في المكلف [به]، فلا يشملها الحدان، مع أنها من موارد أصالة البراءة على مختاره أيضا.

أقول: ويمكن الذب عن المناقشة الأولى بالتكليف المقدم، وهو دعوى إمكان الاحتياط فيما إذا دار الأمر بين الوجوب و التحريم في شىء واحد مع احتمال الثالث، لكنّه على تقدير تماميته لا- ينعف في الذب عنها بالنظر إلى دوران الأمر بينهما مع القطع بعدم الثالث.

ويمكن الذب عنها بالنسبة إليها بالتزام كونها من موارد التخيير لا- البراءة، والمصنّف اختار فيها- في مطاوى مسأله البراءة و الاحتياط- القول بالتوقّف في مقام الحكم، و التخيير في مقام العمل، فلا يرد عليه بالنسبة إليها المناقشة المذكوره.

و الذى يوهم اختياره هناك الرجوع فيها إلى أصالة البراءة حكمه فيها بنفى الحرج عقلا من الفعل و الترك، فيحتملان، هذا هو معنى الرجوع إلى أصالة البراءة، و هو فاسد، لأنّ التخيير و البراءة من حيث النتيجة- و هو نفي

ص: ٢٣١

الحرج عن الفعل و الترك- موافقان، و إنّما يختلفان من حيث المدرك، فإنه إمكان الحكم بنفى الحرج من جهه عدم البيان المأخوذ في دليل أصالة البراءة عقلا- و نقلا أيضا، فيكون ذلك هى أصالة البراءة، و إن كان من جهه الاضطرار إلى أحد من الفعل و الترك مع عدم مرجح لأحدهما بالخصوص، فيكون ذلك هو التخيير، و المصنّف حكم هناك من الجهه الثانيه بتعريف الحكم به من جهه أدله البراءة. فراجع.

و الحاصل: أنّ التخيير- قد يكون بين الحكمين، و قد يكون بين الفعلين، و قد يكون بين الفعل و الترك- واحد(١)، و مدركه فى الكلّ الاضطرار إلى الإقدام إلى أحد الأمرين مع العجز عن الجمع بينهما مع عدم مرجح لخصوص أحدهما و معيّن له على المكلف، سواء كان الاضطرار و العجز كلاهما عقليين كما فى الصورة المذكوره، أو شرعيين كما إذا وجب شرعا شرب أحد من الفصّاع أو الخمر- مثلا- دواء عن مرض يخاف منه على نفسه، فإنّ اضطراره إلى أحدهما شرعى، و كذا العجز عن الجمع بينهما، أو مختلفين كما فى المتزاحمين المتساويين عن المكلف، فهو لا ينحصر فيها إذا كان طرفاه فعلين أو حكمين، بل يجرى فى فعل شىء واحد.

و قوله: و يغير أصالة البراءة من أنه مبني على المقدمات الثلاث المذكوره، و أصالة البراءة مبناها عدم البيان.

و ممّا ذكرنا- أنّ النظر فى التخيير إنّما هو إلى المقدمات الثلاث المذكوره التى ليس شىء منها الجهل- أنه حقيقه(٢) خارج عن القواعد المقرره للشكّ، بل إنّما هو من الأصول العقليه المقرره للمضطرّ العاجز الذى لا ترجيح له لأحد

١- كذا، و الأصحّ: و هو فى الجميع واحد ..

٢- كذا فى النسخه (أ)، و الصحيح: ظهر أنه حقيقه ..

ص: ٢٣٢

الطرفين، و لذا يجرى فى المتزاحمين المتساويين مع عدم الشك فى حكم كل منهما فى نفسه، و كذا فى حكمها (١) عند التزاحم.

نعم قد يتحقق مقدماته فى مورد الشك، فيجرى فيه لذلك، فمدركه فيه بعينه هو الذى فى المتزاحمين، فلا يخفى ما فى عدّه من الأصول المقرّره للشك من المسامحه.

و أما المناقشه الثانيه: فيمكن الذب عنها باختيار الشقّ الثانى من الشقّين المذكورين فى أولاهما- و هو إرادته جنس الإلزام من التكليف- وضع (٢) اللازم- و هو انتقاض عكس الحدّين المذكورين بصوره دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة فى شىء واحد مع القطع بعدم الثالث- بما مرّ فى توضيح الجواب عن المناقشه الأولى بالنظر إلى تلك الصوره من أنه اختار فيها التخيير، فلا (٣) هى على مختاره من موارد أصاله البراءه، بل هذا هو الذى ينبغى اختياره على القول بالبراءه فيها، و قد صرح المصنّف بإرادته جنس الإلزام من التكليف حين قرأنا عليه هذا الموضوع من رساله.

نعم هو- قدس سرّه- قد صرح فى التقسيم الذى ذكره لمجارى الأصول فى أول المسأله: بأن المراد بالتكليف النوع الخاصّ منه، و هو ينافى ما اختاره هنا.

و تصريحه به هناك يوهّم إرادته النوع الخاصّ منه هنا أيضا، فيرد عليه انتقاض طرد الحدّين المذكورين.

ثمّ إنه بقى أمران ينبغى التنبيه عليهما:

الأول: أن مراد المصنّف من المجرى يحتمل أموراً:

١- كذا فى النسخه (أ)، و الصحيح- ظاهراً-: فى حكمهما.

٢- كذا فى النسخه (أ)، و الصحيح: «و منع ..» كما فى نسخه (ب).

٣- كذا فى النسختين، و الصحيح: فليست.

ص: ٢٣٣

أحدها: ما يمكن أن يجرى فيه أحد الأصول الأربعة، فيجرى أصاله البراءه- مثلاً- أو ما يمكن جريانها فيه و لو لم يجر فيه فعلاً، إما لقاعده حاكمه عليها، أو معارضه لها، أو لعدم قيام دليل على اعتبارها فيه فى نفسها.

و ثانيها: ما يكون حكمه الظاهرى فعلاً أحد تلك الأصول، فمجرى أصاله البراءه معناه ما يكون حكمه الفعلى من البراءه (١).

و ثالثها: ما يكون محلاً لجريان واحد مخصوص منها على تقدير قيام دليل على اعتبارها، بمعنى أنه على تقدير اعتباره إنّما يجرى فيه لا غيره (٢)، فلا ينافى ذلك كأول، [أى] عدم قيام دليل على اعتبار الأصل، بل يجمع (٣) مع امتناع اعتباره أيضاً.

لا سبيل إلى شىء من الأولين:

أما أولهما: فلاستلزامه عدم انضباط مجارى الأصول لإمكان جريان كل منها فى مورد الآخر، ضروره إمكان جريان الاحتياط فى موارد الشكّ فى التكليف التى هى مجرى لأصالة البراءة، وكذا جريان أصالة البراءة فى موارد الشكّ فى المكلف به و لو بحكم الشارع، غايه الأمر- أيضا- لم يقعا، و عدم الوقوع لا ينافى الإمكان.

و أما ثانيهما(٤): فإنّ تلك الأصول إنما تكون أحكاما فعليه لمجاريها إذا لم تعارضها قاعده أخرى أو تحكم عليها، مع أنّ كلّ قاعده جاريه فى مورد إذا حكمت عليها قاعده أخرى أو عارضتها لا يخرج- بذلك- ذلك المورد من كونه مجرى لها، فأصالة البراءة- مثلا- إذا عارضتها قاعده أخرى فى مورد أو حكمت

١- و فى نسخه (ب): حكمه الفعلى هو البراءة.

٢- كذا فى النسخه (أ)، و الأصح: لا فى غيره ..

٣- كذا فى النسخه (أ): و الصحيح: (بل يجامع امتناع) ..

٤- فى النسخه (أ): ثانيها ..

ص: ٢٣٤

عليها لا يخرج ذلك المورد بذلك عن كونه مجرى لها فى الاصطلاح قطعا، فتعين الثالث.

الثانى: أنّ الغرض الأصلى للمصنّف [قدس سره] من وضع رساله البراءة و الاستصحاب- المشتمل عليهما كتابه هذا- إنما هو بيان الأصول و القواعد العامه الأوليه الشرعيه أو العقليه المقرره للشكّ المنحصره فى الأربعة المشار إليها، فلما لم ينسب المجارى الأربعة المذكوره إلّا إليها، مع أنّ غيرها من الأصول، العمليه الخاصه ببعض موارد الشكّ لا يخرج مجراها عن أحدها- كقاعده الشكّ فى عدد الركعات، و هى البناء على الأكثر، فإنّ موردها متحد مع الاستصحاب فى خصوص عدد الركعات- فتعرضه لبعض تلك القواعد الخاصه فى مطاوى الرسالتين إنّما هو من باب التطفّل، كتعرضه لقاعده التخيير بين (١) الخبرين المتعارضين، فإنّ مراده بالتخيير الأولى العامّ المحكوم عليه بالعقل، لا ما يعمّ ذلك التخيير الخاصّ لخصوص الخبرين المتعارضين، و قد صرح رحمه الله فى موضع من رساله البراءة: أنّ التخيير حكم عقلى، و من المعلوم أنّ التخيير بين الخبرين حكم شرعى خاص، بمورد كذلك، و تحديده لمجرى التخيير بما لم يمكن فيه الاحتياط شاهد على ذلك أيضا، لجريان التخيير بين الخبرين فيما أمكن فيه الاحتياط أيضا، فتعرضه للتخيير بين الخبرين فى موارد كون الشكّ ناشئا من تعارض النصوص إنّما هو لأجل استيفاء الحكم العقلى لتلك الموارد، بمعنى الحكم الآخر (٢) الذى لا يكون بعد حكم ظاهرى معارض له أو حاكم عليه.

قوله- قدّس سرّه-: (و ما ذكرناه هو المختار فى مجارى الأصول ... إلخ) (٣).

١- فى النسخه (أ): عن.

٢- فى النسخه (أ): الأخرى.

٣- فرائد الأصول ١: ٢، لكن فى المصدر: و ما ذكرنا ..

ص: ٢٣٥

(١) إشاره إلى ما ذهب إليه الأخباريون: من عدم جريان أصالة البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية، و أنها مجرى الاحتياط، مع أنها من الشكّ في التكليف الذي جعله - قدّس سرّه - مجرى لأصالة البراءة.

في بيان المراد من الحجّه في باب الدلالة الشرعيه

قوله - قدّس سرّه -: (لا إشكال في وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجودا) (١).

(٢) مراده من وجوب المتابعه إنما هو وجوبها عقلا- من باب الإرشاد، لا الوجوب الشرعي، لما سيأتي من امتناع توجّه الأمر و النهي شرعا إلى العمل بالقطع.

قوله - قدّس سرّه -: (لأنه بنفسه طريق إلى الواقع) (٢) ..

(٣) توضيحه: أنّ الحجّه المبحوث عنها في باب الأدلّه الشرعيه هي ما كانت (٣) طريقا إلى الواقع، بمعنى كونه كاشفا عن متعلّقه و عن جميع لوازمه الشرعيه و العقليه، و هذا المعنى إنّما هو من الآثار القهريّه للقطع يمتنع عقلا انفكاكه عنه، فإنّه إذا قطع بشي ء فلازمه انكشاف ذلك الشي ء للقاطع و انكشاف جميع لوازمه - عقليه أو شرعيه - فلا يكون قابلا للجعل، لا نفيا لفرض امتناع (٤) نفى هذه الصفة عنه، و لا إثباتا لكونه تحصيليا للحاصل، و إنّما يمكن جعل شي ء طريقا إذا كان نفى طريقيته باختيار الجاعل، و المفروض امتناعه في المقام.

هذا مع أنّ ما ذكرنا- من أنّ لازم القطع بشي ء انكشافه - مسامحه، فإنّ حقيقه القطع بشي ء إنما هي انكشافه للقاطع، نعم استكشاف لوازم ذلك الشي ء من لوازم انكشافه، و لأجل أنّ القطع بشي ء إنّما هو انكشافه لا يطلق عليه الحجّه

١- فرائد الأصول ١: ٤.

٢- فرائد الأصول ١: ٤.

٣- في النسختين: هو ما كان.

٤- في النسخه (أ): لغرض الشارع .. و نسخه (ب) لامتناع غرض الشارع.

ص: ٢٣٦

حقيقه اصطلاحا، فإنّها عبارته عن الوسط المذموم يكون واسطه لانكشاف ثبوت الأكبر للأصغر، فلا يطلق على نفس الانكشاف حقيقه.

و بالجملة: إذا حصل القطع بشي ء يترتب (١) عليه بمجرد جميع لوازمه و آثاره الشرعيه و العقليه - أيضا - بعد الالتفات إلى الملازمه بينهما، سواء كان ذلك الأمر المقطوع به موضوعا من الموضوعات أو حكما من الأحكام، إذ ليس الترتب إلا الانكشاف، و من البديهي أنّ انكشاف شي ء ملازم عقلا لانكشاف جميع لوازمه بعد العلم و الالتفات بالملازمه بينهما، فإذا قطع

يكون مائع معين خمرًا، ينكشف (٢) له حرمة و نجاسته اللتان هما من الآثار الشرعية للخمر بعد الالتفات إلى الملازمه، و كذا لزوم إطاعه ذلك النهى الذى هو من الآثار العقلية، و كذا إذا قطع بوجوب شىء فيكشف (٣) به له بمجرد وجوب إطاعته الذى هو من آثاره العقلية و وجوب مقدمته و حرمة ضد ذلك الشىء بعد العلم و الالتفات إلى الملازمه بينه و بين تلك اللوازم من غير حاله منتظره بعده، و لا احتياج فى ترتبها عليه إلى قيام طريق آخر، فإنه بمجرد القطع المذكور يحصل له صغرى وجدانية، و هو قوله: هذا خمر، و كبرى كذلك إذا كان قاطعا بلزوم تلك اللوازم، و هو قوله: كل خمر يجب الاجتناب عنها، و يحرم شربها، أو كل واجب يجب مقدمته و يحرم ضده.

أو مشروعيته (٤) بناء على ثبوت اللزوم عنده بدليل تعبدى، أو آثاره كذلك، و يضم تلك [إلى] تينك (٥) المقدمتين ينتج منها ثبوت تلك اللوازم للأمر المقطوع به: إما قطعًا كما إذا قطع بالملازمه المذكوره، أو تعبدًا كما إذا ثبت بطريق

- ١- فى النسختين: (فيترتب)، و الصحيح ما أثبتناه.
- ٢- فى النسختين: فيكشف ..
- ٣- كذا فى النسخه (أ)، و الصحيح: ينكشف ..
- ٤- أى (و مشروعيه شىء ع) عطفًا على (وجوب شىء ع) فى قوله قبل أسطر: (و كذا إذا قطع بوجوب شىء ع) ..
- ٥- فى النسختين: (و يضم تلك بذلك المقدمتين) ..، و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٢٣٧

تعبدى، نظرا إلى اتباع النتيجة لأحسن المقدمات، فلا يمكن إزاله الصفه المذكوره عن القطع، كما يمتنع إيجادها فيه - أيضا - لكونه إيجادا للموجود، لكونها من اللوازم القهريه له، و لا فرق بين اللوازم التى ثبت لزومها للأمر المقطوع به بالقطع، و بين التى ثبت لزومها له بطريق تعبدى فى ترتب كل منها عليه بعد القطع به، إذ الكلام فى ترتب اللوازم بعد الفراغ عن لزومها له، فإذا ثبت لزوم شىء له - و لو تعبدًا - فهو يترتب عليه بعد القطع جدًّا، و نهى الشارع عن ترتيبه عليه - بعد بقاء الأمر بالسلوك على مقتضى ذلك الطريق العلمى المسبب للأمر (١) على إطلاقه - ممتنع، لرجوعه إلى التناقض.

نعم يجوز له أن يخصّص أمره بالسلوك على مقتضاه بغير ذلك المورد، فيخرج المورد عن محلّ الفرض، لرجوعه إلى انتفاء اللزوم و عدم ثبوته عند القاطع، لا واقعا لفرض شكّه فيه، و لا ظاهرا لفرض عدم اعتباره الطريق المثبت له.

و بالجمله: اللوازم - التى يثبت لزومها للأمر المقطوع به - لزومها له قطعى فى مرحله الظاهر، و أنّ الشكّ فى لزومها بالنظر إلى الواقع، و هو لا - يضرّ بترتيبها عليه بعد القطع، فهى كالتى ثبت لزومها له بالقطع من حيث استلزام القطع به بالنظر إلى الحكم الفعلى للقاطع، مع بقاء التعبد بطريق لزومها على حاله.

ثمّ إنّه كما لا يجوز جعل الطريق طريقًا أو نفى الطريقيه عنه، كذلك لا يجوز النهى عن السلوك على مقتضاه، بل و كذا الأمر به أيضا.

أما النهي فلكونه مناقضا في نظر القاطع لما انكشف له بالقطع، و مع وجود

١- في النسخه (أ): (.. للأمر ثم على إطلاقه). و (قم) رمز (ممنوع) أو (ممتنع)، و لا- مناسبة له هنا، و الصحيح حذفه كما في نسخه (ب).

ص: ٢٣٨

قطعه- كما هو المفروض- فلا يؤثر ذلك في حقه من شيء (١)، فإن قطعه و إن أمكن كونه جهلا مركبا، لكنه غير محتمل له، فمع بقائه يقطع القاطع بكذب ذلك النهي، و أنه مجرد لفظ لم يرد منه ترك ما قطع بلزوم فعله، فلا يفيد في حقه المنع منه، فيلغى. هذا إذا كان القاطع مطيعا.

و أما إذا كان عازما على العصيان فامتناع النهي حينئذ أظهر، لحصول الغرض منه، و هو ترك السلوك، و إلا- لو فرض كون الترك- على تقديره- تعديدا فلا يفيد ذلك النهي في حقه أيضا، إذ المفروض أنه قاطع بالخلاف، فتحقق الترك منه (٢)- حينئذ- لا- يمكن إلا- على وجه العصيان للأمر المقطوع به، فالداعي إلى الترك إنما هو تشهّي نفسه، و لا يعقل أن يكون هو النهي، فيمتنع تحقق الترك منه- حينئذ- على وجه التعبد، فيلغى النهي المذكور بالنظر إلى تلك الفائدة أيضا.

و أمّا الأمر فلأن فائدته إنما هو تحريكه إلى إطاعه المقطوع به، و مع فرض قطعه قبله يتوجه أمر إليه بكون المحرك له هو قطعه بذلك الأمر، فلا يؤثر هذا الأمر في التحريك شيئا، فيلغى. هذا إذا كان القاطع عازما على الإطاعه.

و أما إذا كان عازما على العصيان فلا يفيد ذلك في حقه بعثا و تحريكا أيضا، فيلغى هو من جهة هذه الفائدة.

و لو كان الأمر المذكور لأجل تماميه الحجبه عليه كما في تكليف الكفار، فهو- أيضا- غير محتاج إليه لتماميتها بقطعه بكونه مكلفا.

و لو كان لأجل فائده الأجزاء فقد حققنا في محله أنه يدور مدار الإتيان

١- يحتمل في النسخه (أ): (في حقه) كما أنّ الموجود في النسخه (في شيء) و الصحيح ما أثبتناه.

٢- في النسخه (أ): أنه قاطع بخلاف تحقق الترك منه ..

ص: ٢٣٩

على ما هو عليه من غير مدخلية الأمر (١) على طبق الطريق المؤدى و لو كان لأجل فائده [تدارك] ما يفوته من (٢) مصلحه الواقع بالعمل بقطعه، فلا- ريب أنّ لزوم التدارك حكم عقلي مبنّى على استناد فوت المصلحه إلى أمر الشارع، و مع قطعه بكونه هو المحرك للعمل على طبقه (لو كان مطيعا) (٣) فلا- يستند فوت المصلحه إلى الشارع بوجه، فظاهر امتناع الأمر (٤) من الشارع- بالعمل عليه- كالنهي عنه أيضا.

نعم يجوز الأمر به من باب الإرشاد و الموعظه فيمن لم يكن عازما على العصيان أو على الإطاعه، بل في عازمه -أيضا- فإنه ربما يوجب رده عما عزم إليه (٥) من العصيان.

و كيف كان فصحة الأمر به لا تضرنا فيما نحن بصدده، إذ الغرض الأصلي إنما هو إتيان (٦) لزوم العمل بالقطع و عدم جواز المنع عنه، و هما حاصلان بما غير متوقف على امتناع المأمور (٧).

و قد ظهر بما مرّ عدم جواز التفصيل في لزوم العمل بالقطع بين أسبابه و أزمانه و متعلقاته لجريان الدليل المذكور في كل قسم على حدّ سواء.

قوله -قدس سرّه-: (و من هنا يعلم أنّ إطلاق الحجّج عليه ليس كإطلاق الحجّج على الأمارات المعتبره شرعا.) (٨) ..

١- في النسخه (أ): (للمأمور). و في نسخه (ب): (الأمور).

٢- في النسخه (أ): (لأجل فائده ما يقومه). و في نسخه (ب) (لأجل تداركه ما يقومه ..، و الصحيح ما أثبتناه.

٣- ما بين القوسين إضافه من نسخه (أ).

٤- كذا في النسختين و سياق العبارة يقتضى هكذا: فظهر امتناع ..

٥- كذا في النسختين، و الأنسب: عليه.

٦- كذا في النسخه (أ)، و الصحيح: إثبات ..، و لا توجد هذه الكلمه في نسخه (ب).

٧- أي و هما حاصلان بدليل غير متوقف على امتناع المأمور.

٨- فرائد الأصول ١: ٤.

ص: ٢٤٠

(١) بيانه: أنّ الحجّج في المبادئ المنطقيه عباره عن مطلق الوسط العذّي يحتجّ به على إثبات الأكبر للأصغر بمعنى ما يتوقف إثبات الأكبر للأصغر على توسيطه، لا مطلقا ما يصحّ توسيطه، و في باب الأدله الشرعيه عباره عن الوسط المخصوص، و هو ما كان واسطه لإثبات أحكام متعلّقه التي ثبتت لذات المتعلّق، فلذا لا يطلق الحجّج حقيقه على العلم المأخوذ موضوعا لحكم أو جزء لموضوعه- في اصطلاح الأصوليين- و إن كان إطلاقها عليه حقيقه بالنظر إلى اصطلاح أهل الميزان.

و كيف كان، فالاحتياج إلى التوسيط مأخوذ في معنى الحجّج في كلّ من الاصطلاحين، و من المعلوم أنّ القطع العذّي هو طريق إلى أحكام متعلّقه- لا- جزء لموضوع تلك الأحكام- لا يتوقف إثبات تلك الأحكام المتعلّقه (١) على توسيطه، بأن يقال للمائع المقطوع بكونه خمرا: إنّ هذا معلوم الخمريه، و كلّ معلوم الخمريه حرام، بعد فرض أنّ الحرمة إنّما هي من أحكام ذات الخمر و إن جاز توسيطه كذلك لكونه صادقا، نظرا إلى أنّ معلوم الخمريه خمر عند القاطع، و كلّ خمر حرام، فالمرتّب على القطع بكون مائع مخصوص خمرا ليس إلّا انكشاف مصداق ذلك المائع لكلّي الخمر التي حكمها الحرمة، و الواسطه لإثبات الحرمة له إنما هو الخمر، لفرض أنّ حرمة لكونه من أفراد الخمر، لا القطع بكونه خمرا.

و الحاصل: أنّ القطع إنّما هو طريق إلى ذات الأصغر و الواسطه لإثبات الأكبر له غيره و هو العنوان العامّ الذي ثبت له الأكبر أولاً و بالذات.

و ما ذكرنا من صحّحه توسيطه أيضا محلّ تأمل، بل لا يبعد استهجانه في نظر العقلاء، إذ ليس كلّ ما له دخل في حكم واقعا يصحّ توسيطه و دخله في موضوعه إذا كان صادقا.

١- كذا في النسختين، و الصحيح: لمتعلّقه ..

ص: ٢٤١

الأ ترى أنه إذا أوقد سراج في مسجد داج، فأنكشف به أنّ فيه كلبا، يصدق أن يقال حينئذ: إنّ هذا انكشف كونه كلبا بالسراج، و كلّ ما كان كذلك يجب إخراجه عن المسجد، مع أنه مستهجن جدًّا، نظرا إلى أنّ أحكام الكلب إنّما هي ثابتة لذات الكلب، لا لما انكشف كونه كلبا بالسراج.

هذا بخلاف الأمارات المعتمده شرعا، فإنّها بالنظر إلى [إثبات] الأحكام الواقعيه لمتعلّقاتها و إن لم يكن لها دخل أصلا، حيث إنّها ثابتة [لذات] الأفعال من غير مدخلية طريق إليها، لكنها بالنظر إلى الحكم الظاهري كالتغيّر بالنسبه إلى الحدوث من حيث كونها مأخوذه في موضوعه، فيكون إثبات الأحكام الظاهريه لمتعلّقاتها متوقّفا على توسيطها لذلك.

و بعبارة أوضح: إنّ الحرمة الواقعيه للخمر - مثلا - إنّما هي ثابتة لذات الخمر الواقعيه، فلا تثبت لمشكوك الخمريه لعدم إحراز صدق الخمر عليه، و الحكم على ذلك المشكوك بالحرمة ظاهرا لا يكون إلّا بعد قيام أماره على كونه خمرا، فيتوقّف الحكم بها عليه في الظاهر على توسيطها، بأن يقال: إنّ هذا ما قامت البيّنه على كونه خمرا، و كلّ ما كان كذلك فهو حرام في مرحله الظاهر، فهذا حرام في مرحله الظاهر.

فصار حاصل الفرق بين القطع الذي هو طريق إلى أحكام متعلّقه و بين الأمارات: أنه لما لم يكن مأخوذا في موضوع أحكام متعلّقه - لا - واقعا، لفرض أنّ الأحكام الواقعيه إنّما [هي] لذات متعلّقه، و لا ظاهرا، لفرض كونه [\(١\)](#) - غير مأمور بالعمل على مقتضاه شرعا، فلا يقع وسطا لإثبات أحكام متعلّقه مطلقا، فلا يطلق عليه الحجّج بوجه.

هذا بخلاف الأمارات المعتمده لكونها مأخوذه في الأحكام الظاهريه،

١- النسخه (أ) غير مقروءه و المتن على طبق نسخه (ب)، و المعنى مستقيم.

ص: ٢٤٢

فيطلق عليها الحجّج بهذا الاعتبار.

هذا توضيح ما أفاده المصنّف.

أقول: لا يخفى على المتأمل أنّ الأمارات المعتبره بالنسبه إلى أحكام متعلقاتها ليست كالتغير بالنسبه إلى الحدوث من حيث كونه موضوعا له، حتى يصحّ توسيطها في إثبات تلك الأحكام لمتعلقاتها كذلك.

أما بالنظر إلى الواقع فظاهر، و أما في الظاهر (1) فلأنّ الحكم على متعلقاتها بتلك الأحكام في الظاهر يتوقف على ثبوت مصداقيه تلك المتعلقات للعناوين الكليه التي هي الموضوعات لتلك الأحكام في الواقع و لو بطريق شرعي، فالحكم عليها بأحكام الواقع لأجل كونها محرزه لصغرى تلك الأحكام، فإنّ المانع المشكوك في خمريته لا يجوز الحكم عليه بحكم الخمر، و هي الحرمة واقعا، لعدم إحراز صدق الخمر عليه، و الحكم عليه بها في الظاهر يتوقف على ثبوت خمريته بطريق شرعي، و الأمارات القائمه على كونها خمرا مبيّنه لمصداقيه للخمر بمقتضى دليل اعتبارها الدالّ على وجوب تصديقها و إلغاء احتمال مخالفتها للواقع، فإذا قامت بينه على خمريه مائع مشكوك الخمريه - مثلا - فهي محرزه لصغرى، و هي قولنا: هذا خمر، و ثبوت الحرمة له - حينئذ - إنّما هو بتوسيط الخمر، فيقال حينئذ: إنّ كلّ خمر حرام، فهذا حرام، لا - بتوسيط البيّنه، بأن يقال: إنّ ما قامت البيّنه على كونه خمرا، و كلّ ما كان كذلك فهو حرام، فهذا حرام، فتوقف الحكم بالحرمة عليه ظاهرا على قيام أماره على خمريته إنّما هو من حيث ثبوت مصداقيه الخمر بها، لا - لأجل كونها واسطه لإثبات الأ-كبر- و هو قولنا: حرام - للأصغر الذي هو ذلك المانع المشكوك في خمريته.

و يكشف عن ذلك: أنّ الأحكام الثابته لمتعلقات الأمارات إنّما يحكم

1- في (ب) و أما بالنظر إلى الظاهر.

ص: ٢٤٣

عليها بعنوان كون تلك المتعلقات مصاديق للعناوين الكليه الواقعيه التي هي الموضوعات الأولى في الواقع لتلك الأحكام، لا بعنوان كونها موضوعات اخر (1) في قبال تلك العناوين، و إلّا لزم التصويب و خروج تلك الأحكام عن كونها أحكاما ظاهريه.

و الحاصل: أنّ ما كان طريقا إلى شىء - سواء كان هو القطع أو غيره من الطرق الغير العلميه المعتبره - ليس من شأنه التوسيط لإثبات أحكام ذلك الشىء، بل غايه ما يترتب عليه إنّما هو ثبوت مصداقيه متعلقه للعناوين الكليه التي هي الموضوعات الأولى لتلك الأحكام، فلا فرق من تلك الجبهه بين القطع و الأمارات بوجه.

نعم في إثبات مصداقيه متعلقات الأمارات لتلك العناوين يحتاج إلى توسيط الأمارات، فإنّها ما لم يعلم مصداقيتها لها فلا يحكم بكونها مصاديق لها واقعا، و الحكم عليها بمصداقيتها لها في الظاهر إنّما هو لأجل قيام تلك الأمارات على مصداقيتها لها، فإذا كان المطلوب مصداقيتها لها في الظاهر فيتوقف إثباتها على توسيط الأمارات، بأن يقال: هذا المائع قامت البيّنه على خمريته، و كلّ ما كان كذلك فهو خمر في الظاهر، فهذا خمر في الظاهر، و هذا بخلاف القطع، فإنّ حقيقه القطع بكون مائع خمرا انكشاف مصداقيه للخمر، فلم يبق بعد تحقّقه حاله منتظره في الحكم بكون ذلك المائع خمرا واقعا أو ظاهرا إلى ملاحظه مقدّمه أخرى، و هي أنّ كلّ معلوم الخمريه خمر، بل يحكم - حينئذ - بكونه خمرا واقعا و ظاهرا.

هذا مضافا إلى أنه لا يصحّ توسيطه - أيضا - لأنّ القطع ليس مقوّمًا للخمر، لا واقعا و لا ظاهرا.

١- في (أ): موضوعا آخر.

ص: ٢٤٤

أمّا واقعا فظاهر، و أمّا ظاهرا فلفرض عدم تعيّد من الشارع بالعمل بالقطع لكونه طريقا منجعا بنفسه، و لذا لو قيل: - هذا معلوم الخمريه، و كلّ معلوم الخمريّه خمر - يكون الكبرى كاذبه بالنظر إلى الواقع و الظاهر:

أمّا بالنظر إلى الواقع فلعدم كون العلم مقوّمًا للخمريه، لإمكان كونه جهلا مرّكبًا، فيكذب القول بكون معلوم الخمريه خمرا في الواقع.

أمّا بالنظر إلى الظاهر فلعدم حكم الشارع بالبناء على مؤدّى القطع في الظاهر.

نعم كلّ معلوم الخمريه خمر عند القاطع واقعا ما دام قاطعا بخمريته.

فظهر أنّ الفرق بين القطع و الأمارات: إنّما هو في الاحتياج إلى توسيط الأمارات في إثبات مصداقيه متعلّقاتها للعناوين الكلّيه في الظاهر، و عدم الاحتياج إلى توسيط القطع و إثبات مصداقيه متعلّقه لتلك العناوين مطلقا و أنّ منشأ ذلك الفرق إنّما هو سببيه الأمارات لمصداقيه متعلّقاتها لتلك العناوين ظاهرا، و عدم سببيه القطع لمصداقيه متعلّقه لها مطلقا، فكان الأجود أن يفرّق المصنّف - قدّس سرّه - بينهما بالاحتياج إلى التوسيط و عدمه بالنظر إلى مصداقيه متعلّقاتها لموضوعات الأحكام الواقعيه.

ثمّ إنّ قوله - قدّس سرّه -: (ليس كإطلاق الحجّه على الأمارات المعتبره شرعا) (١) ..

إن أريد به أنّ إطلاق الحجّه على الأمارات الشرعيه حقيقه في اصطلاح الأصوليين لكونها أوساطا لإثبات أحكام متعلّقاتها ففيه:

بعد الغضّ عمّا مرّ - من منع كونها أوساطا لها - أنّه ليس كلّ ما كان وسطا

١- فرائد الأصول ١: ٤.

ص: ٢٤٥

حجّه في اصطلاحهم، و إنّما هو وسط مخصوص، و هو ما كان طريقا لإثبات أحكام متعلّقه كما اعترف به قدّس سرّه.

و قد عرفت أنّ توسيط تلك الأمارات - على تقديره - إنّما هو بالنظر إلى إثبات متعلّقاتها لها في مرحله الظاهر، لا الواقع، لقيام احتمال مخالفتها له.

و قد عرفت أنّ ذلك من جهه دعوى كونها مأخوذه في موضوع تلك الأحكام و هو - قدّس سرّه - قد اعترف بأنّ ما كان مأخوذا

فى موضوع حكم لا يطلق عليه الحجّبه فى اصطلاحهم و إن كان يصحّ توسيطه، و يطلق عليه الحجّبه فى اصطلاح أهل الميزان، و لذا أخرج القطع المأخوذ فى موضوع الحكم عن كونه حجّبه فى اصطلاحهم، فلازم ما اعترف به عدم صحّبه إطلاق الحجّبه على الأمارات حقيقه فى اصطلاحهم، لمساواتها للقطع المأخوذ فى موضوع الحكم.

و إن أريد أنّ إطلاق الحجّبه على الأمارات حقيقه فى اصطلاح أهل الميزان و إن لم يكن حقيقه فى اصطلاح الأصوليين فيتّجه عليه: أنّه- قدّس سرّه- يعترف بكونها حجّبه فى اصطلاحهم.

و الحاصل: أنّ وجه صحّبه إطلاق الحجّبه على الأمارات كونها أوساطا لإثبات أحكام متعلّقاتها فى الظاهر، و وجه توسيطها فى إثباتها إنّما هو كونها مأخوذه فى موضوع أحكام متعلّقاتها، كما يظهر من قياسه لها على التغيّر بالنسبه إلى الحدوث، فيكون المصحّح لإطلاق الحجّبه عليها بالأخريه هو كونها مأخوذه فى موضوع تلك الأحكام فى الظاهر، فيكون دعوى إطلاق الحجّبه عليها حقيقه فى اصطلاح الأصوليين مناقضه لما بنى عليه تلك الدعوى من كونها مأخوذه فى موضوع تلك الأحكام، لعدم صحّبه إطلاق الحجّبه على ما يكون كذلك حقيقه فى اصطلاحهم بمقتضى اعترافه.

و دعوى إطلاقها عليه كذلك فى اصطلاح أهل الميزان و إن لم يكن مناقضه له، بل متوقّفه عليه، إلّا- أنّ الاعتراف بكونها مأخوذه فى موضوع تلك الأحكام

ص: ٢٤٦

مناقض لاعترافه بكونها حجّبه فى اصطلاح الأصوليين، نظرا إلى ما ذكره من أنّ الطريق المأخوذ فى موضوع الحكم لا يطلق عليه الحجّبه فى اصطلاح الأصوليين، فلا تغفل.

و التحقيق: ما ذكرنا من عدم كونها مأخوذه فى موضوع أحكام متعلّقاتها، فلا تكون أوساطا فى إثباتها بوجه، لأنّ الوسط لإثبات حكم لا- يقع وسطا إلّا- بكونه مأخوذا فى موضوعه، و لازم ذلك عدم كونها حجّبه فى تلك الأحكام بالنظر إلى اصطلاح أهل الميزان، و إنّما تكون كذلك بالنظر إلى إثبات مصداقيه متعلّقاتها لتلك الأحكام لكونها أوساطا فى إثباتها، كما مرّ.

لكن ذلك لا- يقدح بإطلاق الحجّبه عليها حقيقه بالنظر إلى اصطلاح الأصوليين إن كانت هى فى مصطلحهم عباره عما ذكره المصنّف- من أنّها ما كانت طريقا إلى إثبات أحكام متعلّقه، فإنّ كون شىء طريقا إلى إثبات أحكام شىء آخر [لا] يتوقّف على التوسيط، بل ينافيه، و يحصل طريقه الأمارات لإثبات أحكام متعلّقاتها بكونها معينه لمصداقيه متعلّقاتها لموضوعات الأحكام الواقعيه، فيخالف اصطلاح الأصوليين اصطلاح أهل الميزان فى الحجّبه، و لا بدّ أن يكون كذلك، إذ التوسيط المأخوذ فى اصطلاحهم لا يحصل إلّا بكون الطريق مأخوذا فى موضوع الأكبر الذى هو المحمول للأصغر فى النتيجة، فينافى ما اعتبر فيها فى اصطلاح الأصوليين من كونها طريقا لإثبات أحكام متعلّقه، أى الأحكام الثابته لذات متعلّقه.

و بذلك ظهر بطلان ما مرّ سابقا فى توضيح كلام المصنّف: من أنّ الحجّبه فى اصطلاح الأصوليين عباره عن وسط مخصوص، فعلى هذا لا بدّ أن يكون لفظ الحجّبه فى مصطلح الأصوليين منقولا عن معناه اللغوى، لا عن معناه المصطلح عند أهل الميزان، لعدم المناسبه بينهما بوجه من الوجوه.

هذا، لكن الظاهر أنّ الحجّه عند الأصوليين ليست عبارته عما ذكره

ص: ٢٤٧

المصنّف، بل إنّما هي ما كان قاطعا للعدر فيما بين العبد وبين الله تعالى و هو ما لو عمل العبد على طبقه ليس لله تعالى المؤاخذه عليه على تقدير استلزام العمل به لمخالفه الواقع و ارتكاب مبعوضيته تعالى، و لو لم يعمل به له المؤاخذه عليه على تقدير مصادفته للواقع، مع تضمّنه الحكم الإلزامي.

و الّذي يكشف عن ذلك أنّ الحجّه عندهم تطلق على الأمارات و الأدلّه و الأصول العمليه على حدّ سواء، بحيث لا يكون إطلاقها على الأصول و الأدلّه مجازا عندهم قطعا، و ليس ذلك لأجل اشتراكها لفظا بين الموارد الثلاثه، بل إنّما هو لأجل أنّها عبارته عندهم عن معنى عامّ يصدق على كلّ منها على حدّ سواء، و هو ليس إلا ما ذكرنا، إذ لا يعقل جامع بينها غيره، ضروره أنّ الأصول العمليه ليست طرقا أصلا، فضلا عن كونها مبيّنه لأحكام متعلّقاتها، فكيف يمكن كون ذلك جامعا بين الكلّ؟! و هذا المعنى لا تناسب بينه و بين المعنى المصطلح عند أهل الميزان بوجه كالمعنى السابق، فلا بدّ أن يكون لفظ الحجّه منقولا عن معناه الأصلي إليه، و العلاقه المصحّحه للنقل إنّما هي علاقه السببيه، فإن كان قاطعا للعدر بنى عليه (١)، و سدّ مجال المؤاخذه و السؤال.

ثمّ إنّ حجّيه القطع بهذا المعنى - أيضا - لا اعتبار عليها (٢) بوجه، لاستقلال العقل بقبح مؤاخذه العامل بقطعه على تقدير تخلفه عن الواقع.

نعم يجوز الأمر على تقدير انكشاف الخلاف له بالتعبّد بالواقع على ما هو عليه أداء و قضاء.

قوله - قدّس سرّه -: (و الحاصل: أنّ كون القطع حجّه غير معقول،

١- النسختين غير مقروءه و لعلّها هكذا: فلأن كان قاطعا للعدر بنى للعليه، و يحتمل السقط قبل هذه العبارة.

٢- أي ليست قابله للجعل و الاعتبار.

ص: ٢٤٨

لأنّ الحجّه ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع (١) ..

(١) يعني أنّ إطلاق الحجّه على القطع حقيقه غير معقول، لأنّها حقيقه فيما يوجب القطع بالمطلوب. هذا.

أقول: ما ذكره حاصلًا لما ذكره سابقا فيه ما لا يخفى، إذ ما ذكره سابقا كان مبتدئا على اعتبار التوسيط في الحجّه المفقود في القطع، لا على اعتبار إيجابها بالقطع بالمطلوب.

نعم هذا فرق آخر بين القطع و غيره من الطرق و الأمارات، حيث إنّها موجهه للقطع بالمطلوب في مرحله الظاهر بمعنى أنّه يكون

مؤدّياتها مقطوع التعبد بها من الشارع.

قوله - قدّس سرّه -: (و حكمه أنّه يتبع في اعتباره مطلقا أو على وجه خاصّ دليل ذلك الحكم) (٢).

(٢) و ذلك لأنّه لم يكن لمتعلّقه أثر حتى يترتب عليه من غير توقّف على اعتباره شرعا أصلا، و الحكم المعلق على المقيّد به كسائر الأحكام الشرعيه المعلقه على الموضوعات، و هو باعتبار كونه مأخوذا في موضوعه كسائر الأوصاف المأخوذه في موضوعات الأحكام، سواء كان اعتباره كذلك من حيث صفته الخاصّه به (٣) أو من حيث كشفه و طريقيته، فيدور أخذه فيه - مطلقا، أو على وجه خاصّ - مدار اعتبار الشارع إياه على أحد الوجهين.

في القطع الموضوعي و الطريقي

إشاره

قوله - قدّس سرّه -: (ثمّ من خواصّ القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعيه و بعض الأصول العمليه مقامه في

١- فرائد الأصول ١: ٤.

٢- فرائد الأصول ١: ٥.

٣- كذا في النسخه (أ)، و الصحيح: (من حيث صفته الخاصّه به)،. أو (من حيث الصفه الخاصّه به).

ص: ٢٤٩

العمل بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعيه) (١).

(١) لا- بحيث يكون ذلك لازما له، بل قد يكون على وجه يقوم مقامه الأمارات و بعض الأصول، كما إذا كان جعله موضوعا للحكم من حيث جهه كشفه عن متعلّقه و كونه طريقا إليه، و قد لا يكون كذلك، كما إذا أخذ فيه من حيث كونه صفه خاصّه، فالقطع المذموم هو طريق إلى الواقع مشارك في الحكم المذكور المأخوذ في موضوع الحكم من جهه كشفه و طريقيته، فلا ثمره بينهما من تلك الجهه.

و إنّما يظهر هذه الثمره بين كلّ منهما و بين القطع المأخوذ في موضوع الحكم بعنوان كونه صفه خاصّه، كما أنّ كلا قسمي المأخوذ منه في موضوع الحكم مشاركان في حكم آخر مختصّ بهما يفارقان فيه عمّا هو طريق إلى الواقع، و هو الإجزاء، فإنّه إذا كان القطع ببوليّه شىء طريقا محضاً إلى الواقع من دون مدخله له في حكم البول، و هو النجاسه، و قلنا: إنّ الطهاره من الخبث من الشرائط الواقعيه للصلاه - مثلا - فأتى المكلف بها مع ملاقاه بدنه أو لباسه بالبول (٢) في الواقع مع الشكّ فيه و عدم قيام أماره من الأمارات - القائمه مقام القطع - على ملاقاه بدنه أو لباسه له، فظهر بعد العمل أنه صلى معه، لا يجزيه ما أتى به حينئذ، لانكشاف عدم إتيانه بالمأمور به على ما هو عليه، و إذا كان مأخوذا في موضوع حكم النجاسه - بأن لا يكون حكم ذات البول هي النجاسه، بل يكون موضوعها هو البول المعلوم - فلازمه الإجزاء في الفرض المذكور، فإنّه - حينئذ - قد صلّى مع عدم

١- فرائد الأصول ١: ٦.

٢- كذا في النسخه (أ)، و الصحيح: للبول.

ص: ٢٥٠

ثم إن هذين القسمين يفترقان فيما إذا صَلَّى مع البول مع الشك فيه، لكن قام أماره على بوليه ما لاقاه من المائع المشكوك في بوليته، و قلنا: إن النجاسة من أحكام معلوم البول، لا ذات البول، و إن الطهاره فيها من الشرائط الواقعيه للصلاه، فحينئذ إن كان اعتبار العلم في موضوع النجاسه من حيث طريقيته إلى متعلقه فهو قد صَلَّى مع النجاسه الواقعيه في الفرض المذكور لقيام الأماره المفروضه مقامه- حينئذ- في جزئيه لموضوع النجاسه، فلا يجزيه هذه الصلاه بعد انكشاف كون ما لاقاه بولا بالعلم واقعا، بل عليه الإعاده في الوقت مع بقاءه أو القضاء مع خروجه، و كذا لا يجزيه قبل انكشاف بوليته- أيضا- بمعنى أنه لا يجوز له الاكتفاء بتلك الصلاه في مرحله الظاهر قبله.

و إنما وصفنا عدم الإجزاء قبله بكونه ظاهريا، لأن المفروض أن موضوع النجاسه واقعا هو ذات البول مطلقا، لا من أحكام ما قام طريق على بوليته كذلك، فلو فرض قيام طريق على بوليه شىء على القول المذكور مع عدم كونه بولا في الواقع لا يكون نجسا في الواقع، بل إنما هو محكوم بالنجاسه ظاهرا، فقبل انكشاف بوليه ما قامت الأماره على بوليته، لَمَّا لم يعلم ببوليته واقعا، يكون (١) ذلك في تلك الحال محكوما بالنجاسه في الظاهر، فيترتب عليه أحكام النجاسه ظاهرا.

و إن كان اعتباره فيه من حيث كونه صفة خاصه فالصلاه المذكوره مجزيه له واقعا قبل انكشاف بوليته و بعده، لعدم صلاحيه قيام الأمارات- حينئذ- مقامه حتى يكون محصّله للقيّد المأخوذ في موضوع النجاسه.

و هذا الفرق إنما هو بالنظر إلى أدله اعتبار الأمارات، و إلا فيمكن ورود دليل آخر على تنزيل مشكوك البوليه منزله معلومها في الحكم بالنجاسه في

١- في النسخه (أ): فيكون ..

ص: ٢٥١

الثمره بين القسمين بالنظر إلى ذلك الدليل.

و سيأتى في بيان وجه قيام بعض الأصول العمليه مقام القطع المأخوذ في موضوع الحكم ما يوضح ذلك، فانظر.

فلنرجع إلى توضيح وجه قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ في موضوع حكم على وجه الطريقيه:

تمهيد مقال: الغرض من قيام الأمارات و بعض الأصول مقام القسمين المذكورين من القطع إنما هو قيامها في ترتيب حكم المقطوع على مواردها بحيث لا- يتوقف ترتبه عليها على (1) دليل ثالث دل على تنزيل المشكوك منزله المقطوع في الحكم، بمعنى أننا إذا لاحظنا دليل ذلك الحكم في المقطوع مع ملاحظه أدله اعتبار الأمارات أو الأصل الذي يقوم مقام القطع يكفينا في ترتيب حكم المقطوع على مواردها من غير حاجه إلى دليل ثالث أصلا، و إلا فلا شبهه في جواز قيامها مقام القطع المأخوذ في موضوع الحكم بعنوان كونه صفة خاصه بمقتضى دليل ثالث دال على تنزيل مواردها منزله و اشتراكها معه في الحكم، كدليل تنزيل التراب منزله الماء، فلا فرق بالنظر إليه بين الأقسام الثلاثة للقطع من حيث قيامها مقامه.

ثم إن المقصود من كون القطع مأخوذا في موضوع الحكم على وجه الطريقيه إلى متعلقه ليس أخذه فيه على وجه الطريقيه المطلقه- التي هي القدر المشترك بين القطع و الظن، بأن يكون الغرض من الدليل الدال على حرمه مقطوع الخمرية مثلا- هو حرمه ما يرجح كونه خمرا في نظر المكلف، إذ على تقدير أخذه فيه كذلك لا- حاجه في ترتيب ذلك الحكم على موارد الأمارات إلى أدله اعتبارها بوجه لقيامها مقامه حينئذ مع عدم دليل على اعتبارها أصلا، بل و مع

١- في (أ): لا يتوقف ترتبه عليها إلى دليل .. و في نسخه «ب»: بدليل.

ص: ٢٥٢

الدليل على عدم اعتبارها أيضا، لأنه بعد فرض أخذ تلك الطبيعه المشتركه بين القطع و الظن في موضوع الحرمه يكون تلك الأمارات الظنيه مساويه للقطع في دخولها في ذلك الدليل، لصدق تلك الطبيعه على الجميع على حد سواء، نعم يمكن تقييد تلك الطبيعه ببعض أفرادها كالقطع أو هو مع بعض أفراد الظن من حيث الجزيه لموضوع الحكم، لكن لا- بد أن يكون ذلك بدليل آخر غير ما دل على عدم (1) اعتبار الظن الخارج من حيث الطريقيه- بل المقصود أخذه فيه من حيث كشفه مقابل جهه كونه صفة خاصه، بأن يكون موضوع الحكم في قوله لا- تشرب الخمر المعلوم- مثلا- هو الخمر المنكشف، و من المعلوم أن حقيقه انكشاف أمر إنما هي ظهوره على وجه لا غبار و لا غطاء عليه، و مصادقها منحصر في العلم، لأن الظن و إن كان له جهه إراءه و حكاية عن متعلقه، إلا أنه لعدم منعه من احتمال النقيض لا يظهر معه ما يحكى عنه على الوجه المذكور.

لا- يقال: إنه إذا كانت حقيقه انكشاف المأخوذ في موضوع الحكم عباره عما ذكر مع فرض انحصار مصادقها في القطع، فينول اعتبارها في الموضوع إلى اعتبار الصفة الخاصه للعلم، لعدم تحققها في غير مورد تلك الخصوصيه.

لأننا نقول: معنى اعتبار الانكشاف على الوجه المذكور- في موضوع الحكم في مقابل الصفة الخاصه للقطع- أن النظر في جعل الحكم و إراءه على الخمر المعلوم- مثلا- إنما هو إلى تلك الحيشه، أعني حيشه كشف العلم عن متعلقه الذي هو الخمر من غير ملاحظه حيشه كونه صفة قائمه بنفس المكلف بحيث لو فرض محالا- وجود فرد آخر للكشف لكان مساويا للعلم في تحقق موضوع الحكم به بالنظر إلى غرض الشارع، و قائما مقامه من غير حاجه إلى دليل آخر غير ما دل على حرمه معلوم الخمرية، و انحصار مصادقه في العلم لا

١- في ب: على اعتبار.

يوجب كون الموضوع للحكم هي خصوصية العلم، بل لا يعقل، إذ المفروض إلغاء تلك الخصوصية في مقام جعل الحكم، فهو يناقض اعتبارها في الموضوع.

ثم إن اعتبار الأمارات الغير العلميه يتصور على وجوه:

أحدها: أن يجعل الشارع إياها بمنزله الكاشف الحقيقي و تنزيلها منزلته في جميع ماله من الآثار المترتبة عليه من حيث طريقتيه و حكايته عن آثار متعلقه و من حيث جزئيته لموضوع الحكم، و تنزيلها منزلته من الحيثية الأولى آئل إلى إلغاء الشارع احتمال المخالف لمؤداها و الحكم بالبناء على كونها صادقه في حكايتها عن مؤدياتها، و من الحيثية الثانيه آئل إلى حكمه- في الموارد التي لو انكشف بالعلم لكان لها باعتبار انكشافها و تقييدها به حكم عن الأحكام- بمثل ذلك الحكم إذا قامت تلك الأمارات في تلك الموارد فيكون اعتبارها من هذه الحيثية حقيقه راجعا إلى إعطاء الشارع إياها حكم الجزئيه لموضوع ذلك الحكم و تشريكها مع الكشف الحقيقي في حكم الجزئيه.

و ثانيها: أن يجعلها بمنزلته من الحيثية الأولى فقط.

و ثالثها: أن يحكم في مواردنا في مرحله الظاهر بمؤدياتها و بتعبد المكلف ابتداء بتلك المؤديات من دون تقييد بطريقتيها و لا بجزئيتها لموضوع الحكم الذي كان الكاشف مأخوذا في موضوعه أصلا.

و حاصل اعتبارها على هذا الوجه إنما هو تنزيل مؤدياتها منزله الواقع لا تنزيل أنفسها منزله الكاشف أصلا، فيكون حالها على هذا الوجه حال الاستصحاب من حيث كون مؤدياتها أحكاما ظاهريه غير مجعوله مرآه للأحكام الواقعيه.

ثم إن الوجه الأخير غير محتمل من أدله اعتبارها جدًّا، فينحصر الاحتمال في تلك الأدله في الأوليين، و الأظهر منهما هو أولهما.

فإذا عرفت ذلك فقد ظهر لك وجه قيام الأمارات مقام القطع الذي هو

طريق محض و الذي هو مأخوذ في موضوع حكم من حيث كشفه عن متعلقه.

و توضيحه: أنه إذا كان المفروض أن الشارع جعل تلك الأمارات بمنزله الكاشف في جميع ماله من الآثار- كما هو الظاهر من أدله اعتبارها- فهي تقوم مقامه في جميع أحكامه و آثاره التي منها الطريقيه إلى أحكام متعلقه إذا كان لمتعلقه بنفسه أحكام كما في القسم الأول من القسمين المذكورين منه، و منها جزئيته باعتبار كشفه عن متعلقه لموضوع حكم غير مجعول لذات متعلقه كما في القسم الثاني من القسمين، فلا يبقى بعد قيامها في مورد- على كونه هو الذي من مصاديق ما كان حكمه بنفسه الوجوب أو الحرمة أو غيرهما من الأحكام التكليفية أو الوضعيه، أو أنه من مصاديق ما كان محكوما بأحد تلك الأحكام على تقدير انكشافه للمكلف- حاله منتظره على ترتب تلك الأحكام جميعا إلى دليل آخر، إذ على الأول هي محرزه لصغرى

بمقتضى حكم الشارع بتصديقها و إلغاء احتمال خلافها و هو كون المائع المشكوك فى خمريته خمرا فيقال: إن هذا خمرا، فيضم إلى كبرى كليه ثابته بقوله (لا تشرب الخمر) و هى أن كل خمرا حرام، فيستنتج من هاتين المقدمتين حرمة ذلك المائع من غير توقف على دليل آخر.

و على الثانى هى محققه لصغرى و هى قولك هذا المائع يحكم بمكشوف الخمرية فيضم إلى كبرى كليه و هى قولك كل ما كان كذلك فحكمه حكم مكشوف الخمرية و هى الحرمة، فيستنتج من هاتين المقدمتين أن هذا المائع حكمه الحرمة.

و إن شئت قلت إنه إذا كان المفروض أن الشارع علق الحرمة فى قوله (لا تشرب الخمر المعلومه) على مكشوف الخمرية و أنه نزل البيه مثلا منزله الكاشف فى جميع آثاره التى منها جزئيتها لحكم الحرمة فى المثال المذكور فى قوله (صدق البيه) فيستفاد من هذين الخطابين أن موضوع الحرمة عنده هو القدر المشترك بين مكشوف الخمرية و بين ما قامت البيه على خمريته و هو ما قامت

ص: ٢٥٥

حجه على خمريته فيكون البيه بعد اعتبارها مصداقا حقيقيا لما اعتبر جزء لموضوع الحرمة و مساويه للكشف الحقيقى فى صدقه عليها، فيقال حينئذ إن هذا المائع مما قامت الحجه على خمريته، و كل ما كان كذلك فهو حرام، فهذا حرام.

هذا بخلاف ما إذا كان القطع مأخوذا فى حكم بعنوان كونه صفة خاصه، فإن أدله اعتبار الأمارات حينئذ غير وافية بترتب ذلك الحكم على موردها، فإن غايه ما يفيد بالفرض إنما هو تنزيلها منزله الكاشف، فإذا كان المفروض أن الشارع قطع النظر- فى جعل القطع قيذا فى موضوع حكم- عن جهه كشفه و اعتبر خصوصيته، فلا يقتضى أدله اعتبار الأمارات بترتب ذلك الحكم على موردها، فإن ترتبه عليها على تقديره لا- بد أن يكون لتنزيل الشارع تلك الأمارات منزله نفس تلك الخصوصيه المخصصه بالقطع المأخوذه فى موضوع ذلك، لأن نفس تلك الخصوصيه ممتنع الوجود فى غيره، و المفروض أن الأدله المذكوره لا يدلّ عليه، و الذى يدلّ عليه لا يجدى، لفرض أن جهه الكشف ليس لها مدخله فى ذلك الحكم أصلا.

هذا خلاصه الكلام فى الثمره المتقدمه بالنظر إلى الأمارات.

و أما الأصول العمليه فما يمكن أن يقال فيه بذلك إنما هو الاستصحاب، لا غيره من الأصول الثلاثه الأخر العامه، و لا الأصول الخاصه- أيضا- كأصالة الطهاره و أصاله الحللّ و أصاله الصّحه بناء على كونها حكما تعديدا لا أماره من جهه ظهور الحال و إلا دخلت فى الأمارات كالاستصحاب بناء على اعتباره من باب الظن.

أمّا وجه قيام الاستصحاب مقام القطع المأخوذ فى الدليل بعنوان الطريقيه المحضه فواضح، فإن دليل اعتباره و هو قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) يفيد تنزيل مورده- و هو المشكوك الذى علم حالته السابقه على الشك- منزله نفس المتيقن فى الآثار، و المفروض أن الحكم- فى قوله (لا تشرب

ص: ٢٥٦

الخمير المعلوم) مثلاً- إنما هو لذات الخمر فهو يقتضى البناء على حرمة مشكوك الخمير المعلوم كونه خمراً من قبل.

نعم قيامه يغير قيام الأمارات مقامه، فإن الأمارات مبيّنه لموضوع الحكم، فيكون الحكم على مواردها بحكم الخمر مثلاً من جهه كون تلك الموارد محكوم به بالخمير بحكم الشارع، بخلاف الاستصحاب، إذ ليس شأنه إثبات الموضوع أصلاً، فإنّ دليل اعتباره إنّما يقتضى تنزيل مورده منزله ذات المعلوم سابقاً، و يفيد الحكم عليه بمثل حكمه، لا الحكم بكونه هو المتيقن السابق حتى يثبت به موضوع الحكم.

و بالجمله إذا كان المفروض أنّ الحكم لذات الخمر في قوله (لا تشرب الخمر المعلوم) فلا إشكال في أنّه- بعد ملاحظه قوله ذلك و ملاحظه قوله (لا تنقض اليقين) الدال على ترتب حكم المعلوم على المشكوك- لم يبق حاله منتظره في الحكم- على المائع المشكوك الخمير المعلوم كونه خمراً سابقاً- بالخمير إلى دليل ثالث.

و أمّا قيامه مقامه على تقدير أخذه في موضوع حكم من جهه كشفه عن متعلقه فقد يشكّل بأنّ مقتضى دليل اعتباره إنّما هو تنزيل مورده منزله المتيقن في الأحكام الثابته لذات المتيقن و(١) الحكم العدى- يراد إثباته بذلك الدليل- ليس لذاته في محلّ الفرض، فلا يشمله ذلك الدليل فلا مساس فيه(٢) بالاستصحاب.

و يمكن التفصّي عنه بوجهين.

أحدهما: أنّ دليل اعتبار الاستصحاب على تقدير إفادته لتنزيل مورده

١- في النسختين: و في، و الصحيح ما أثبتناه في المتن.

٢- الظاهر أن يكون: لا مساس به.

ص: ٢٥٧

منزله المتيقن في الأحكام الثابته لذاته لا يختص بالأحكام التكليفية الثابته له، بل يعم الوضعيّة أيضاً.

و من المعلوم أنّ ذات المعلوم في محلّ الفرض و إن لم يكن له الحكم التكليفى المفروض، بل إنّما هو له مقيداً بكونه منكشفاً لكن جزئيه لموضوع ذلك الحكم من الأحكام الوضعيّة المجعوله فذلك الدليل الدال على تنزيل(١) المشكوك منزلته فيما له من الحكم يفيد جزئيه لموضوع ذلك الحكم على نحو جزئيه ذات ذلك المتيقن له بحيث إذا لحقه الجزء الآخر العدى يلحق ذات ذلك المتيقن و هو الانكشاف يترتب عليه ذلك الحكم، فقوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) يفيد تنزيل مشكوك الخمير المعلوم كونه خمراً في السابق مقام ذات الخمر في كونه جزء لموضوع الحرمة بحيث إذا علم و انكشف للمكلف مثل انكشاف ذات الخمر يترتب عليه حكم الحرمة.

و من المعلوم أنّ مشكوك الخمير بعنوان كونه كذلك أمر وجداني لا يعقل للمكلف الشك فيه، بل هو معلوم له، إذ لو فرض كونه غافلاً لما كان شاكاً أيضاً، لتوقف الشك على الالتفات- كما مرّ في أوّل المسأله- و مع التفاته و شكه عالم بكونه شاكاً في

خمرية المائع، و المفروض كونه مشكوك الخمرية، فمشكوك الخمرية المنزل مقام ذات الخمر في جزئته لموضوع الحرمة ملازم للجزء الآخر له، و هو العلم، بخلاف ذات الخمر، لإمكان الشك فيه حينئذ بعد ملاحظه قوله (لا تشرب الخمر المعلوم) و قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) المفيده لما ذكر و أنّ مشكوك الخمرية بعنوان كونه كذلك معلوم للمكلف [و] (٢) لم يبق له حاله منتظره في الحكم عليه بالحرمة إلى ملاحظه دليل ثالث.

١- في النسخة (أ): (التزليل)، و الصحيح ما أثبتناه في المتن من (ب).

٢- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ٢٥٨

و ثانيهما: قوله (لا- تنقض اليقين بالشك) يفيد جعل المكلف متيقنا بأن يعامل مع نفسه حال الشك ما كان يعامل معها حال اليقين و جعل مشكوكه منزله المتيقن من غير اختصاص له بإفاده تنزيله منزله في الآثار الثابته لذاته، بل يعم ما كان له باعتبار اليقين أيضا.

لا- يقال: إنه إذا كان عامًا للآثار الثابته له باعتبار اليقين، فيلزم انتفاء الثمره المذكوره بالنسبه إلى الاستصحاب، فإن لازمه قيامه مقام القطع المأخوذ في موضوع حكم من جهه خصوصيته أيضا.

لأننا نقول: الظاهر من قوله عليه السلام (لا- تنقض اليقين بالشك) ليس هو العموم إلى ذلك المقدار، بل العدى يظهر منه هو العموم بالنسبه إلى الآثار الثابته للمتيقن من حيث كون اليقين طريقا إليه و كاشفا عنه، و أما بالنسبه إلى أزيد منه فلا أقل من إجماله فيه إن لم يكن ظاهرا في نفيه.

ثم إن المصنّف لما بنى في مسأله الاستصحاب على اعتباره بالنسبه إلى الآثار الثابته لنفس المتيقن، فالذى ينفعه في دفع الإشكال المذكور هو الوجه الأول لكنه (دام ظله) اختار عموم دليل اعتباره لما يكون له باعتبار اليقين و ليس ببعيد، بل الظاهر ذلك بعد تعذر حمل قوله عليه السلام (لا- تنقض اليقين بالشك) على حقيقته، لأنه حينئذ أقرب إليها من إرادته عدم نقض آثار ذات المتيقن فقط، فلا تغفل.

قوله- قدس سرّه-: (و مما ذكرنا يظهر أنه لو نذر أحد أن يتصدق كل يوم بدرهم ما دام متيقنا بحياه ولده فإنه لا يجب التصدق عند الشك في الحياه لأجل استصحاب الحياه بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحياه، فإنه يكفي في الوجوب الاستصحاب) (١).

١- فرائد الأصول ١: ٦.

ص: ٢٥٩

(١) أقول: مراده (قدس سرّه) أخذ اليقين في المثال المذكور باعتبار كونه صفه خاصه و إلا فقد عرفت حكم قيام الاستصحاب مقامه على تقدير أخذه في موضوع الحكم من حيث الكشف و الطريقيه المطلقه، لكن لا يخفى أنّ (١) الحكم بوجوب التصدق

لأجل استصحاب الحياه على تقدير تعليق النذر على نفس الحياه لا يستقيم، بل مقتضى القاعده عدم وجوبه حينئذ أيضا (٢).

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول

: إن ما ذكرنا من أنّ القطع قد يكون مأخوذاً في موضوع حكم- بمعنى كونه جزء منه- لازمه انتفاء الحكم المعلق على المقيد به واقعا بانتفائه أو انتفاء ذات المقيد- الذي هو متعلقه-، فإذا فرض أنّ الحرمة علقّت على الخمر المعلومه واقعا، فتنفى بانتفاء العلم بها، وكذا بانتفاء الخمرية- أيضا- وإن كان العلم حاصلًا بأن قطع بخمريّه مائع مع عدم كونه خمرا في الواقع، ضروره انتفاء الحكم المعلق على مقيد بانتفاء كل من جزئي ذلك المقيد، فالخمر المجهوله رأسا أو المائع المقطوع بكونه خمرا مع عدم كونه خمرا في الواقع لا- حرمة لشيء منهما واقعا على الفرض المذكور من غير فرق في ذلك بين ما إذا أخذ العلم جزء لموضوع الحكم من حيث كونه صفة خاصه و بين ما إذا أخذ من حيث كشفه عن متعلقه.

نعم فرق بينهما من جهة أخرى و هي أنّ الحرمة الواقعيه على الثاني يتوقف انتفاؤها فيما إذا كان المائع المفروض خمرا في الواقع على عدم قيام أماره أو أصل على خمريته أيضا، لما مرّ من أنّ القيد المأخوذ في الموضوع أعمّ من القطع

١- في (ب): ان تخصيص الحكم. و في (أ) كما في المتن.

٢- مراده من قوله قدس سره: لكن لا يخفى ... إلى آخره غير واضح الا على القول هكذا: و ان احتمال ان لا يكون مقصودا له و هو انه ان كان الموضوع لوجوب التصرف هو اليقين بحياه الولد على وجه الصفته بانتفائه ينتفى الحكم بخلاف ما لم يكن كذلك و ان كانت مأخوذه بنحو الموضوعيه على وجه الطريقيه.

ص: ٢٦٠

و هو ممّا لا- ينتفى إلا بانتفاء جميع مصاديقه، فلو لم يحصل العلم في الفرد المذكور بكون المائع المذكور خمرا مع فرض قيام أماره أو أصل على الخمرية فهو حرام واقعا.

هذا بخلاف ما إذا أخذ القطع جزء لموضوع الحرمة بعنوان كونه صفة خاصه، إذ عليه لا- يقوم غيره مقامه من الأمارات أو الأصول بمقتضى أدله اعتبارها فيلزم من انتفائه حينئذ عدم الحرمة واقعا و لو مع قيام أماره أو أصل على خمريّه ذلك المائع المشكوك الذي هو خمرا في الواقع.

اللهم إلا أنّ يدلّ دليل آخر على قيام الأمارات في المورد مقامه، و الكلام مع قطع النظر عنه.

و كيف كان، فإذا لم يكن المائع- المقطوع بكونه خمرا، أو المذني قامت أماره أو أصل على خمريته- خمرا في الواقع مع عدم قيام حجه على خمريته (١) من العلم أو غيره من الأمارات و الأصول على كلا الوجهين. فعلى هذا إذا قطع بخمريه مائع أو قامت

أماره أو أصل على كونه خمرا- بناء على قيام دليل على قيامها مقامه- مع عدم كونه خمرا فى الواقع، فىكون الحرمة له حىنئذ مجرد حكم ظاهرى.

ثم [إن] ها هنا إشكالين:

أحدهما: أن أخذ العلم جزء لموضوع الحكم على الوجه المذكور غير معقول، فإنه آئل إلى تعليق الحكم على موضوع لا طريق للمكلف إليه، فإن غايه ما فىكون أنه يقطع بكون المائع خمرا أو يقوم أماره أو أصل على خمريته، و أما كون ذلك المائع فى الواقع خمرا، بأن فىكون القطع أو الأماره و الأصل مصادفه للواقع

١- أى مع عدم قيام حجه بالخصوص بعنوان دليل آخر كما أشار إليه عند قوله بسطرين قبل هذه العبارة حىث قال: اللهم إلا أن يدل دليل آخر و كما تقدم الإشارة إليه سابقا أيضا.

ص: ٢٤١

فلا طريق له إليه.

و ثانيهما: أنه بعد الغض عن الإشكال الأول يشكل الأمر فى أدله اعتبار الأمارات و الأصل الذى يقوم مقام القطع على تقدير أخذه فى موضوع الحكم من حىث الكشف، فإن المراد من تلك الأدله إمّا جعل حكم ظاهرى للمكلف الشاك فى مرحله الظاهر، و إمّا جعل حكم واقعى ثانوى، و إمّا الأعم من الأمرين.

٢- سبيل إلى الثانى للقطع بشمولها للموارد التى فىكون الأحكام المشكوكه فى تلك الموارد على تقديرها أحكاما لذات تلك الموارد و أن البناء على طبق الأمارات فيها إنما هو حكم ظاهرى لا يترتب عليه أثر الواقع بعد انكشاف تلك الأمارات.

و لا إلى الثالث أيضا، لاستلزامه لاستعمال الخطاب فى معنيين، لعدم الجامع بين الحكمين حتى فىكون هو المراد منه، إذ النظر فى الحكم الظاهرى إنما هو إلى الشك فى الواقعى و فى الواقعى إلى ذات الشىء من غير ملا-حظه العلم و الجهل أصلا، و بين جهتيهما تناقض ظاهر، و لا- جامع بينهما حتى فىكون هو المراد فيتعين الأول، و عليه تختص تلك الأدله بما إذا كان الحكم المشكوك فيه على تقديره لذات المشكوك، فلا تشمل صوره فىكون الحكم له مقيدا بقيام طريق عليه، فلا تقوم الأمارات مقام القطع المأخوذ قيدا لموضوع الحكم بمقتضى أدله اعتبارها، بل لا بد من أدله أخرى تفيد تنزيلها منزلته.

هذا، لكن يندفع الإشكال الأول فىما إذا كان المكلف قاطعا بأن قطعه بخمريه شىء ملازم لقطعه بمصادفه ذلك القطع للواقع، بل هو عليه، إذ القاطع لا فىكون إلا قاطعا و جازما بانتفاء احتمال الخلاف، فقطعه المذكور طريق إلى موضوع الحكم المأخوذ فيه القطع أيضا، و فىما إذا لم يكن قاطعا مع قيام أماره أو أصل على خمريه مائع مشكوك الخمريه فإن الاحتياج إلى الطريق إلى موضوع الحكم إنما هو لأجل ترتب ذلك الحكم على مورد يراى ترتبه عليه و من المعلوم

ص: ٢٤٢

حصول ذلك الغرض بتعييد الشارع المكلف بترتبه على ما يشك كونه هو الموضوع الواقعي له، فعلى تقدير ذلك التعيد لا حاجة إلى طريق إليه أصلا، ومحلّ الفرض من هذا القبيل، فإنّ قضيه أدلّه اعتبار الأمارات و الأصول (١) إنّما هو التعيد بمقتضاها وجعل مؤدياتها هو الواقع في ترتيب الآثار المجعوله له، فيترتب على مواردّها جميع أحكام (٢) ذوات تلك المقامات والآثار المجعوله لها واقعا والتي جعلت لها بشرط قيام طريق عليها في مرحله الظاهر فإن صادفت هي للواقع فيكون الأحكام المترتبة عليها في الظاهر واقعيه أيضا وإلا فهي ظاهريه محضه.

هذا مضافا إلى أنّ الأمارات بعد اعتبار الشارع إياها وجعل الاحتمال المخالف لها بحكم العدم يكون كالقطع في مرحله الظاهر فهي حينئذ طريق إلى إحراز الموضوع للحكم المذكور.

و أمّا الإشكال الثاني: فيدفعه أنّه على تقدير تسليم التناقض بين جهتي الحكم الظاهري والواقعي لا يلزم منه استعمال الخطاب في معنيين، إذ المقصود بالإفاده منه لى الا تعليق الحكم المذكور فيه على ما ذكر فيه من الموضوع من غير قصد فيه إلى إفاده جهه به وإنّما هي على تقديرها بيان آخر لا به، إذ المفروض أنّها جهه الحكم والقضيه فلا يجب إفادتها بما يفيد به الحكم حتى يلزم منها استعمال الخطاب في معنيين مع تعدّد جهه الحكم المذكور فيه لفرض عدم جامع بينهما.

و أمّا نفس الحكم الظاهري والواقعي فلا تناقض (٣) بينهما ولا- بين موضوعيهما حتى يلزم منه استعمال الخطاب المقصود به إفاده كليهما في معنيين، فإنّ كلا من الأحكام الخمسه التكليفيه والوضعيه قدر مشترك بين الظاهري

١- (الأصول) ساقط من (أ).

٢- (أحكام) ساقط من (أ).

٣- في (ب): فلا جامع. بدل: فلا تناقض.

ص: ٢٦٣

و الواقعي و يكون تعدده بمجرد الاعتبار و الحثيه.

و كذا موضوعات الأحكام الظاهريه و هي المشكوك و المظنون و المقطوع به أمور مشتركه بين (١) كونها موضوعات الأحكام الواقعيه و تعددها بتعدد (٢) أحكامها إنّما هو بمجرد الاعتبار الملحوظ في أحكامها، فقله (لا تنقض اليقين بالشك) أريد منه تنزيل وجوب المشكوك فيه منزله المتيقن و المعامله معه معاملته، و الوجوب حكم صالح لأن يكون واقعيًا و لأن يكون ظاهريًا، و كذلك المشكوك صالح لأن يكون موضوعا له على كل من التقديرين فالمذكور فيه الحكم و الموضوع مشتركان بين الجهتين و إن كانت الجهتان متناقضتين، فالذى استعمل فيه الخطاب- و هو وجوب تنزيل المشكوك منزله المتيقن- يمكن أخذه على وجه عام يصلح لكلّ من الجهتين مع كون الداعى له فى كل مورد شخص (٣) إحداهما نفس الحكم الظاهري و موضوعه لا- يناقضان نفس الحكم الواقعي و موضوعه، بل الجامع بين أنفسهما و موضوعيهما متحقق- كما عرفت- و المستعمل فيه الخطاب ليس إلا الحكم و موضوعه، فإذا كان الفرض إنشاء كلا الحكمين معا فيمكن إنشاء القدر المشترك بينهما بخطاب واحد و المفروض عدم التناقض بين موضوعيهما، فيمكن إرادته القدر المشترك بينهما- و هو مطلق المشكوك- فلا يلزم من

إرادته كلاً الحكيمين مع استعمال الخطاب في معنيين.

و هذا نظير إنشاء القدر المشترك بين الوجوب و الندب الصالح لأن يكون وجوباً و لأن يكون ندباً، فيقع في كل مورد أحدهما بحسب ما يقتضيه ذلك المورد نعم على تقدير تسليم التناقض بين جهتي الحكم الظاهري و الواقعي يتجه

١- كذا، و الصحيح عوض (بين)، في.

٢- في نسخه (أ): (لتعددتها)، و في نسخه (ب) و تعددها و الصحيح المثبت.

٣- في نسخه (أ): (شخصي)، و الأولى ما في المتن.

ص: ٢٦٤

إشكال آخر غير ما تقدم و هو أنّ غايه ما يترتب على ما مرّ من عدم لزوم استعمال الخطاب في معنيين إذا كان المقصود منه كلاهما لكن يلزم اجتماع النقيضين في قصد الأمر، إذ المنشأ بخطاب واحد شخصي ليس إلا إنشاء واحد كذلك.

و من المعلوم أنّ الواحد الشخصي لا يعقل أن يستند وجوده إلى جهتين متناقضتين مفروض تحققهما في نفس الفاعل و في قصده لاستلزامه اجتماع النقيضين في قصده.

و يمكن دفعه بأنه لا امتناع في استناد وجود شخصي إلى متناقضين مع عدم امتناع استناده إلى ضدين كذلك، و إنما ينشأ الامتناع على تقديره من اجتماع نفس العلتين اللتين (١) هما ضدان أو نقيضان كما في مورد الفرض في مورد واحد فمنشؤه في مورد الفرض إنما هو تحقق النقيضين معاً في آن واحد في قصد الأمر كما ذكر في بيان الإشكال أيضاً.

و من المعلوم أنّ اجتماع النقيضين كاجتماع الضدين إنما يمتنع مع تحقق الوحدات الثمانية المعتبره فيه التي منها الإضافة، و الاتحاد من جهتها منتفیه في المقام كما لا يخفى، فإنّ ذلك الإنشاء المفروض و إن كان واحداً شخصياً لكنه بالإضافه إلى كل مورد يغاير نفسه بإضافته إلى مورد آخر، فإذا لوحظ بالنسبه إلى مورد مشكوك الوقعه حكم من الأحكام غير مقيد بالعلم و الجهل مثلاً يكون ظاهرياً، و إذا لوحظ بالنسبه إلى مورد لا يكون له حكم آخر واقعا فيكون واقعياً، فاستناده إلى تلك الجهتين المتناقضتين لا يكون بالإضافه إلى مورد واحد، بل إنما هو بتعدد الإضافه، فاذن لم تتحقق الجهتان المذكورتان في نفس الأمر بالإضافه إلى مورد واحد حتى يلزم اجتماع النقيضين الممتنع هذا.

و الذي يقتضيه دقيق النظر انه لا تناقض بين جهتي الحكم الظاهري

١- في النسختين (الذين).

ص: ٢٦٥

و الواقعي بوجه و توضيحه:

أنّ الملحوظ في الأحكام الظاهرية إنّما هو اعتقاد المكلف نفيًا- كما في الأصول العملية- أو إثباتًا- كما في مورد الأدلة و الأمارات- بمعنى أنها مجعولة للوقائع باعتبار اعتقاد المكلف أو عدم اعتقاده فجهتها إنّما هي اعتقاد المكلف بالموضوع أو الحكم أو عدم اعتقاده بهما أصلاً، و أمّا الأحكام الواقعية فلا ينحصر جهتها في ذات الشيء مع قطع النظر عن تعلق العلم أو الجهل به، قد تكون هي و قد تكون هي ما تعلق العلم أو الجهل به كالظن بالقبلة في يوم الغيم و العلم بالأعيان النجسه عند من يجعل النجاسه معلّقه على العلم بها و كالثوب و كالثوب و كالثوب في النجاسه مع عدم العلم بالنجاسه السابقه في جواز الدخول في الصلاه مثلاً و إن كانت النجاسه متحققه واقعا في الثوب و البدن، فإذن لا منافاه بين الجهتين لإمكان اجتماعهما و تصادقهما على مورد واحد، فلا حازه حينئذ إلى الجواب عن الإشكال المذكور بها مّرّ، لعدم وروده حينئذ أصلاً كما لا يخفى.

الثاني

: قد يؤخذ العلم جزء لموضوع حكم من حيث الكشف و الطريقيه المطلقه على وجه آخر مغاير لاعتباره جزء كذلك على الوجه المتقدم، و هو أن يكون أخذه كذلك بعنوان كونه معرّفًا لخصوصيه في مورد مقصوده لا- تعلم أصلاً فيكون المأخوذ في موضوع الحكم حينئذ حقيقه هي الخصوصيه المعرفه به(١) على نحو الإجمال لا هو.

و هذا أسلم من اعتباره جزء للموضوع على الوجه السابق من المناقشه المذكوره في قيام الاستصحاب مقامه، بل لا يتوجه تلك المناقشه عليه حينئذ أصلاً إلا أنّ الحكم المأخوذ فيه العلم حينئذ ليس لمتعلقه باعتبار العلم أصلاً(٢) حتى يقال

١- في نسخه(ب): الخصوصيه المعرفيه على نحو ..

٢- أبدال(أصل) إلى: أثراً، أفضل بقرينه قوله: حتى يقال ...

ص: ٢٦٦

إنّ دليل اعتبار الاستصحاب تقتضى ترتيب آثار المتيقن الثابته له لا- باعتبار اليقين مع المشكوك فلا يشمل الآثار الثابته له باعتباره.

ثمّ إنّ الفرق بين اعتبار العلم على هذا الوجه و بين اعتباره على الوجه المتقدم أنّه على تقدير اعتباره على الوجه المتقدم يتوقف ثبوت الحكم العذّي أخذ العلم في موضوعه على حصول العلم بمعنى أنّه لا- يتوجّه ذلك الحكم في الواقع إلى المكلف قبل حصوله أصلاً.

هذا بخلاف اعتباره على هذا الوجه فإنه عند حصوله يكشف عن ثبوت الحكم لموارده قبله، فإنّ المفروض أنّه معرف حينئذ لخصوصيه هي مأخوذه في موضوع الحكم و المعرّف ليس حجه لتحقيق المعرّف بالفتح من حينه بل هو حاصل قبله و إنّما هو عله لتحقيق المعرفيه به.

و من هنا يظهر بينهما فرق آخر بالنسبه إلى زمن زوال العلم، فإنه على تقدير اعتباره على هذا الوجه يكون مورد محكوما بما

حكم عليه حال العلم واقعا لما ذكر بخلاف ما اعتبر على الوجه المتقدم، فإنه بعد زوال حينئذ يقطع بعدم ذلك الحكم لمورده إن لم يقيم مورد العلم أماره أو أصل.

و أما الفرق بين اعتباره على هذا الوجه و بين كونه طريقا محضاً فإنما هو ثبوت الحكم لمورده واقعا على الثانى و إن لم يعلم و لم يقيم أماره أو أصل عليه أصلا.

هذا بخلاف اعتباره فى الموضوع على هذا الوجه فإنه على تقديره إذا لم يعلم مورده أصلا لم يكن محكوماً بذلك الحكم واقعا أزلا و أبداً.

ثم ان العلم قد يؤخذ نفسه موضوعاً لحكم كان يكون الحرمة مثلاً لما علم أنه خمر و إن لم يكن خمر فى الواقع و لازمه كون ذلك الحكم واقعياً فى جميع موارد و اعتباره على هذا الوجه أيضاً قد يكون من حيث الكشف فيقوم غيره من الأمارات و الأصول مقامه و قد يكون من باب صفته الخاصة به فلا يقوم غيره مقامه إلاّ بدليل ثالث غير أدله اعتباره.

ص: ٢٦٧

الثالث

: إذا أخذ العلم فى دليل فى موضوع حكم من حيث الكشف و الطريقيه المطلقه أو أخذ نفسه موضوعاً له كذلك فلا يلزم فى شىء من المقامين استعمال لفظ العلم فى أعم منه و ما يقوم مقامه، إذ الغرض حينئذ و إن كان أعم لكن يمكن إفاده عمومه بدليل آخر، و مع فرض كون الغرض هو الأعم لا بدّ ان يكون ذكر الأخص و هو العلم لنكته و يكفى فيها كونها هو التنبيه على كون العلم فرداً له بنفسه من غير حاجه إلى جعل أصلا و أنه لا- بدّ أن يقتصر فى الحكم المفروض على مورد العلم ما لم يقيم دليل على إقامه الظن (١) مقامه بمعنى عدم جواز التعويل على الظن الذى لم يقيم على اعتباره دليل كما هو الظاهر فى وجه إناطه جواز صلاه الزوال باليقين فى قوله عليه السلام «إذا استيقنت الزوال فصل» فإنّ الظاهر أنّ النكته فيها إنما هو التنبيه على عدم الاعتبار (٢) بالظن الغير المعبر.

و قد يكون النكته هو التنبيه على زمان تنجز التكليف و لأن العلم سبب لتنجزه و فعليته على المكلف كما هو الظاهر من قوله عليه السلام «كلّ شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» و قوله عليه السلام «كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قذر».

الرابع

: إذا ورد دليل علق فيه الحكم المذكور على العلم فالظاهر أنّ اعتبار العلم فيه ليس من باب أخذه فى موضوع ذلك الحكم بوجه، بل إنّما هو من باب الطريقيه المحضه إلى إثبات ذلك الحكم لمتعلقه.

و النكته فى اعتباره فى الدليل مع أنه بنفسه طريق إلى حكم متعلقه إنّما هى التنبيه على كيفية إطاعه ذلك الحكم، و المنشأ

لذلك الظهور إنما هو غلبه إرادته هذا المعنى من أمثال هذه التراكيب في العرف كقوله (إذا علمت بقدم زيد

١- في النسختين (هذه) بدل الظن، و الأنسب ما أثبتناه.

٢- في النسختين (الإمكان) بدل الاعتبار، و الصحيح ما أثبتناه في المتن.

ص: ٢٦٨

فاستقبله) و أمثاله و نظيره في الشرع قوله عليه السلام «كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قدر فإذا علمت فقد قدر».

و الحاصل أنّ تلك التراكيب و إن كانت بنفسها ظاهره في اعتباره في موضوع الحكم المذكور فيها، بل ظاهره في اعتباره في الموضوع بما هو صفة خاصه أيضا، لكون العلم ظاهرا فيه، لكنها بغلبه استعمالها فيما ذكر صارت ظاهره فيه عرفا فيكون دلالتها على ما ذكر من الظواهر العرفيه.

و من هنا ظهر ضعف تمسك بعضهم بالحديث المذكور على أنّ النجاسه إنّما ثبت للأعيان النجسه بشرط العلم بتلك الأعيان- بمعنى أنّها ليست نجسه مع الجهل بها واقعا- بتقريب أنّ قوله عليه السلام «فقد قدر» فعل ماض و هو دال على الحدوث فيدل الحديث على أنه إذا حصل العلم بها يحدث النجاسه من حينه.

و يدفعه أنّ الشرط في ظاهر الروايه إنّما هو العلم بالقذاره و هي النجاسه لا العلم بكون الشىء المشكوك من تلك الأعيان. و من المعلوم تقدم المعلوم على العلم طبعاً، فلا بد أن يكون النجاسه ثابتة لها واقعا قبل العلم بها، فيكون ذلك قرينه على حمل الطهاره فيها على الظاهريه فيكون الروايه حينئذ حجه على خلاف مطلب المستدل.

ثمّ إنّ على تقدير عدم ظهور الدليل المعلق فيه الحكم على الشىء المعلوم في اعتباره العلم بعنوان الطريقيه المحضه لا بد في تشخيص اعتباره كذلك أو على وجه الموضوعيه بأحد الوجوه فيها من الرجوع إلى دليل آخر، فإن ظهر منه اعتباره كذلك كأن علق فيه تلك الحكم على نفس المتعلق من دون أخذ العلم فيه بوجه أو اعتباره على وجه الموضوعيه فيتبع حكم ما ظهر منه.

ص: ٢٦٩

و إن لم يظهر ذلك من دليل آخر إمّا لأجل انتفائه رأساً أو لإجماله [يرجع (١)] إلى الدليل الأول، فإن انحصر الاحتمال فيه في اعتباره فيه كذلك و في اعتباره على وجه الموضوعيه بعنوان الطريقيه المطلقه فيقوم غيره من الأمارات و الاستصحاب مقامه، لما عرفت سابقاً من التوافق بين اعتباره على هذين الوجهين في ذلك و إن احتمل اعتباره على وجه الموضوعيه بعنوان كونه صفة خاصه فلا يقوم غيره مقامه أصلاً، بمعنى أنّه لا حكم على متعلقه بذلك الحكم في غير صورته العلم به سواء قامت عليه أماره أو أصل أو لم يقم عليه أحدهما أصلاً لتوقفه على اعتباره بأحد الوجهين المذكورين و هو غير ثابت لفرض قيام الاحتمال الثالث المنافي له.

: إذا علم المكلف باندرج موضوع خاص في أحد العناوين الكلية يتحقق عنده صغريان كما إذا قطع بخمريه مائع فإنه يتحقق عنده حينئذ صغريان إحداهما قوله (هذا خمر) و الآخر قوله (هذا معلوم الخمريه) فحينئذ يلاحظ ذلك العنوان الكلى من حيث ثبوت الحكم له في الأدله الشرعيه، فحينئذ يتحقق له إحدى كبريات ثلاث على سبيل امتناع الجمع و الخلو ففي ملاحظه نوع الخمر في الأدله الشرعيه و كيفيه ثبوت حرمتها بالنظر إليها لا يخلو الحال من أنه إما أن يكون الحرمة ثابتة لها بالنظر إلى الدليل المثبت لها لذاتها من غير تقييدها بالعلم أصلا و إما أن يكون ثابتة لها باعتبار حصول العلم بها مطلقا.

فعلى الأول يتحقق له كبرى و هى قوله (كل خمر حرام).

و على الثانى يتحقق له كبرى أقوى و هى قوله بعض الخمر المعلومه حرام.

و على الثالث يتحقق له كبرى و هى كل معلوم الخمريه حرام.

لا إشكال فى الحكم على ذلك الموضوع الخاص الخارجى المفروض

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ٢٧٠

حصول العلم به بحكم ذلك العنوان على الأول و الثالث كليهما لاندرجه على كل منهما فى الموضوع فى الكبرى المحكوم عليه بذلك الحكم.

و أمّا على الثانى ففي الحكم عليه به مطلقا إشكال، بل الظاهر منعه لأنه إنمّا يحكم على الأصغر بحكم الوسط الثابت له فى الكبرى لأجل اندراجه فيه و من المعلوم أنه على تقدير جزئيه تلك الكبرى فلا يلزم اندراجه فيه، بل لا يعقل إلا فيما إذا كان العلم بذلك الجزئى الخارجى حاصلًا من الوجه الذى اعتبر فى تلك الكبرى، فلا بد من الحكم عليه بذلك الحكم حينئذ على تلك الصورة فلا تغفل.

ثم إن هاهنا مطالب اخر لطيفه لا يسعنى مجال لتعرضها فينبغى التعرض لها فى رساله القطع بعنوان الزيادات إن شاء الله.

قوله- قدس سرّه-: (ثم إن هذا المذى ذكرنا فى القطع مأخوذا تاره على وجه الطريقيه و أخرى على وجه الموضوعيه جار فى الظن أيضا) (١).

(١) لا يخفى أن الظن باعتبار كشفه عن متعلقه- على الوجه المحتمل للنقيض كالعلم باعتبار كشفه عن متعلقه على الوجه المانع منه- غير قابل للجعل بوجه، فإنه من صفاته الذاتيه اللازمه له غير قابل للإيجاد كونه تحصيلًا للحاصل، و لا للنفى لفرض لزومه له، إلا- أنه لا- يترتب على هذا الوجه من الكشف بمجرد أحكام متعلقه و آثاره مع قطع النظر عن تعييد الشارع بإلغاء الاحتمال المخالف له: فمجرد ورود دليل على حرمة الخمر مثلا لا يصح الحكم على مظنون الخمريه بالحرمة، لفرض كون الظن محتملا للخلاف، و معه لا يحرز صغرى القياس حتى يستنتج من ضمها إلى تلك الكبرى حرمة المظنون الخمريه، بل يتوقف تلك على

١- فرائد الأصول ١: ٦

ص: ٢٧١

منزله العلم.

ثم إنّه قد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم في الدليل على وجه الطريقيه المطلقه، وقد يكون مأخوذاً فيه بعنوان كونه صفه خاصّه، وقد يؤخذ نفسه موضوعاً له كما في الظنّ بالقبله يوم الغيم، فإن جواز الصلاه إنما هو مع نفس الظنّ بها واقعا وإن لم يكن الوجهه المظنونه هي القبلة.

و أما مثال ما أخذ منه في الدليل على وجه الطريقيه المحضه، لا الموضوعيه بوجه هو الظنّ الواقع حال الانسداد في الدليل العقلي المعروف بدليل الانسداد، ولأجل ذلك يقع الإشكال في خروج بعض الظنون عنه كالظنّ القياسي و غيره من الظنون، الغير المعبره.

في تصوير وجوه المخالفه القطع

إشاره

قوله - قدس سرّه -: (لكن الكلام في أنّ قطعه هذا هل هو حجه عليه من الشارع و إن كان مخالفاً للواقع في علم الله تعالى فيعاقب على مخالفته) (١).

(١) يعني أن يكون العمل بالقطع كأحد الواجبات الشرعيه مورداً للتكليف به من الشارع فيكون مخالفته عصياناً له موجباً لاستحقاق العقاب [عليه].

فمراده بالحجه ليس ما يراد بها في مباحث حجيه الأدله الظنيه و الأمارات، إذ المراد بها في تلك المباحث إنّما هو اعتبار الشارع لتلك الأدله و الأمارات طرقاً للواقع في مقام امتثال تكاليف الواقعيه و قاطعه للعذر فيما بينه و بين العباد بحيث يكون منجزه للتكاليف الموجوده واقعا في موارد على المكلف و مراده بها في المقام كما عرفت إنّما هي الموضوعيه للتكليف الشرعي.

لكن لا يخفى ما في التعبير عنها بها من الركاهه لعدم المناسبه و لو صحّ إطلاق الحجه بهذا الاعتبار يصح إطلاقها على سائر الموضوعات للأحكام

١- فرائد الأصول ١: ٨.

ص: ٢٧٢

الشرعيه من الواجبات و المحرمات كالصلاه و شرب الخمر و نحوهما بأن يقال الصلاه حجه أو شرب الخمر حجه و اللازم باطل بالبيديه فالملزوم مثله، و الملازمه واضحه، فكان عليه- قدس سره- أن لا يعبر عنه بالاعتبار المذكور بها، و يحرر النزاع هكذا: فهل العمل بالقطع واجب شرعا فيكون مخالفته معصيه موجبه لاستحقاق العقاب أولا و إن كان في تصوّر وجوبه الشرعي أيضا إشكال تقدمت الإشارة إليه في حجه القطع من حيث الطريقيه و سيأتي له مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

ثم إنّه ينبغي قبل الخوض في المقام تمهيد مقال.

فاعلم أنّ البحث عن مخالفه القطع يتصور على وجوه و اعتبارات فيختلف نسبتته بالنظر إلى بعضها مع نسبتته إلى بعض آخر من تلك الوجوه:

فإنّه إن وقع باعتبار حرمه مخالفه القطع وجوب العمل به شرعا فيدخل بهذا الاعتبار في المسائل الفقهيّه لصدق حدّها عليه حينئذ، لكونها عباره عما يبحث فيه عن أحوال فعل المكلف شرعا بمعنى أحكامه الشرعيه المجعوله له من الخمسه التكليفيّه أو الوضعيّه.

و إن وقع باعتبار قبح مخالفته كقبح الظلم و نحوه فيدخل في المسائل الكلاميه لأنه من شأن المتكلم.

و إن وقع باعتبار إدراك العقل لقبح مخالفته و عدم إدراكه له فيدخل في المسائل الأصوليه العقليه، لأنّ المسأله الأصوليه ما كان موضوعها أحد الأدله الأربعة المعروفه التي منها العقل سواء كان البحث فيها كبرويا كالبحث عن حجه الخبر أو عن حجه العقل أو صغرويا كالبحث عن حكم العقل بالملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذيلها و بين الأمر بالشئ و النهي عن ضده، و ما نحن فيه على التقدير المذكور من قبيل الثاني كما لا يخفى.

و على جميع الاعتبارات الثلاثه إما أن يكون الملحوظ و محط النظر عنوان

ص: ٢٧٣

مخالفه القطع من حيث هي مع قطع النظر عن اتحادها مع عنوان آخر، و إمّا أن يكون الملحوظ هي بالنظر إلى اتّحاده مع بعض العناوين الأخر.

في حكم التجري

و على الثاني إما أن يجعل العنوان الآخر عنوان التجري على المولى و إمّا أن يجعل عنوان الإقدام على ما قطع بكونه قبيحا و إن لم يكن كذلك في الواقع.

لا سبيل إلى الأوّل أعني فرض محط النظر في البحث عن مجرد مخالفه القطع من حيث هي، ضروره أنّها بمجرد ما لا قبح فيها و لا- حرمه شرعا أيضا، و إنما يمكن دعوى ثبوت أحدهما أو كليهما فيما إذا اتحدت مع عنوان آخر فاللائق بحال المحصّين البحث عنها بأحد الوجهين الآخرين، و مورده على أولهما أخص منه على ثانيهما، إذ التجري عباره عن الإقدام على ما علم بكونه مبغوضا للمولى و عصيانا له، و من المعلوم أنّ العصيان قسم من القبح و هو أعم منه، إذ التجري مختص بمورد الطاعات بخلاف

الإقدام على ما علم بكونه قبيحا، لأنّ ذلك القبح قد لا يكون موردا للنهي من المولى.

ثمّ إنّ ذلك وإن كان أعّم موردا من التجري لكنه لا يجرى في جميع موارد القطع، ضروره أن متعلقه قد يكون من الأمور التي لا يقبح تركه أو فعله.

و كيف كان فالبحث عن مخالفه القطع باعتبار اتحادها مع أحد من ذينك العنوانين في الحقيقه راجع إلى البحث عن حكم أحدهما شرعا أو عقلا و هذه المسأله غير معنونه في كتب السابقين.

و إنما أحدث البحث عنها بعض متأخري المتأخرين (١) و تبعه المصنف و غرضهما كما يظهر من أدلتهم الآتيه و من بعض أمثلتهم في مقام الاحتجاج إنما هو البحث عنها بعنوان التجري و عن حرمة بهذا الاعتبار شرعا كما يظهر ذلك من الأدله (٢) و الأمثله و من قوله قدّس سرّه فيعاتب على مخالفته أيضا و نحن نشير

١- في نسخه (ب): بعض المتأخرين، و في نسخه (أ) ما أثبتناه في المتن.

٢- في نسخه (ب): من الأدله أى من أدلتهم الآتيه، و في (أ) كما في المتن.

ص: ٢٧٤

إلى حكمها باعتبار العنوان المتقدم إن شاء الله في تتمه المسأله فانتظر.

ثم النزاع فيها إن فرض في حكم مخالفه القطع باعتبار أحد العنوانين المذكورين شرعا فيصح التمسك فيها بالأدله الشرعيه من الكتاب و السنه و الإجماع على تقدير كشفه عن رأى المعصوم قطعاً كصح التمسك فيها بالعقل فيكفى للمثبت حينئذ قيام أحد الأدله الأربعة على مدّعا كما أنّه لا بدّ للنافي من دعوى عدم قيام شىء منها عليه.

و إن فرض في حكمها بملاحظه أحد الوجهين عقلا فالمرجع فيها هو العقل لا غير.

نعم لو ورد دليل شرعى قطعى من جميع الجهات على أحد طرفيها كالكتاب أو السنه القطعيه الصدور و الدّلاله معا، أو علم اتفاق جميع الأمه أو جملة منهم يعلم بدخول المعصوم عليه السلام فيهم على أحد طرفيها فهما- من جهه كشفهما عن رأى المعصوم من الخطأ- يكونان دليلين على مؤداهما و يصح التمسك بهما عليه بل يجب.

ولا- ينافى ذلك ما ذكرنا من انحصار المرجع على الفرض المذكور في العقل، إذ التمسك بهما حقيقه راجع (١) إلى التمسك بالعقل السليم عن شوائب الأوهام بل يخالفه تعالى (٢) فيما إذا كان الدليل الشرعى القطعى هو الكتاب.

و الحاصل: أنّ الغرض أنّ المسأله على الفرض المذكور مما لا يدخله التعبد و هو ينافى الرجوع إلى الأدله الشرعيه الغير العلميه لعدم إفادتها العلم بحقيقه مؤدياتها واقعا حتى يؤخذ بها من تلك الجبهه لرجوعها إلى اللحاظ المذكور في العمليه منها و الذى يفيد من العمل و إن كان يجب التعبد به في مرحله الظاهر لكنه غير

١- فى نسخه (ب): راجع حقيقه. و فى (أ)، المثبت.

٢- (تعالى): ساقط من نسخه (ب)، و المقصود من عباره غير واضح.

ص: ٢٧٥

مقصود من البحث فى المسأله.

هذا بخلاف العلميه منها، فإنها تفيد العلم بالواقع و العمل كليهما، فيصح التمسك بها بالاعتبار الثانى، و هذا فى الحقيقه ليس تمسكا بها، بل إنما هو تمسك بالقطع و إنما هى أسباب موجه له.

ثم إننا قويدنا جواز التمسك بالإجماع فى المسأله فى الفرض الأول بكونه كاشفا عن رأى المعصوم عليه السلام قطعا للتنبيه على عدم العبره فيها فى ذلك الفرض أيضا باتفاق طائفه لم يعلم بدخول المعصوم عليه السلام فيهم و إنما يراد به استكشاف رأيه من باب الحدس لأجل أنه لا عبره به مع فرض كشفه عن رأيه عليه السلام، لقيام احتمال أن يكون قول كل واحد من المجمعين عن رأيه و عقله لا عن تعبد المعصوم عليه السلام له به، و على تقدير حصوله لا حجه فيه فينحصر مورد صلاحيته لذلك فيما لم يكن إليه سبيل لعقول غير أهل العصمه.

فمن هنا ينقدح الإشكال فى الإجماع فى جميع المسائل الفرعيه المماثله للمقام و هى ما للعقل إليها سبيل، كمسأله حرمه الظلم أو الغصب مثلا الذى هو قسم منه، بل و فى جميع المسائل الأصوليه الشرعيه المماثله له أيضا، كمسأله حجه الخبر أو مطلق الظن شرعا عند الانسداد و كمسألتى البراءه و الاحتياط، و كذا مسأله الاستصحاب.

و الحاصل: أنه إذا كانت المسأله مما انحصر طريقها فى البلوغ عن المعصوم عليه السلام مع فرض اتفاق من عداه إلى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب على أحد طرفيها و القول بغير علم فيقال إن هؤلاء يمتنع تواطؤهم بأجمعهم على الكذب و القول بغير علم فيجمله منهم صادقون فيما قالوا و قاطعون به لا محاله و طريق قطعهم فيها منحصر فى البلوغ من المعصوم عليه السلام فما قالت تلك الجملة واصل منه عليه السلام فنستنتج من هاتين المقدمتين و نستكشف منهما أن ما اتفقوا عليه واصل منه عليه السلام، و من المعلوم ان المقدمه الأخيره منتفيه

ص: ٢٧٦

فيما إذا كانت المسأله مما للعقل إليها سبيل، و الأولى بمجرد غير وافية بالمطلوب.

و من هنا يظهر عدم صلاحية الاتفاق للكشف عن المطلوب المذكور أيضا.

ثم إنه على تقدير جعل النزاع فى قبح التجرى أو فى حرمته شرعا قد يجعل محط النظر فيه مطلق التجرى و قد يجعل قسما خاصا منه و هو العدى لا- يصادف الحرام الواقعى المعبر عنه بالمعصيه الحكميه، كالتعبير عن الانقياد الغير المصادف لواجب واقعى بالطاعه الحكميه و على الثانى مجال للإنكار على مثبت الحرمه باستلزام قوله لتعدّد العقاب فيما إذا صادف التجرى حراما واقعى و يكون معصيه حقيقه من هذه الجبهه، لأن المعصيه الحكميه التى يقول هو بحرمة لا يعقل اجتماعها مع الحقيقه، لتفصيّلها بعدم

مصادفه الحرام الواقعي التي هي فصل الحقيقيه حتى يقول النافي إن المعصيه الحقيقيه و هي الإتيان بالحرام الواقعي سبب مستقل لاستحقاق العقاب، و التجري سبب آخر، و هما مجتمعان في صورته الإتيان بالحرام الواقعي عالما به، و لازمه استحقاق عقابين فينكر ببطان اللازم على المثبت، فلا يحتاج إلى تكلف بالجواب بتداخل العقابين أيضا.

هذا بخلاف الأولى إذ عليه لا يمكن (1) الإنكار عليه بما مرّ، لفرض أخذ مطلق التجري- الصادق على المعصيه الحقيقيه أيضا- سببا مستقلا لاستحقاق العقاب و إن كان يمكن منعه بمنع سببه غير عنوان التجري للعقاب في المعصيه الحقيقيه من العناوين المتحققه فيها، فإنه إذا كان السبب لاستحقاق العقاب هو عنوان التجري لا- غير، فلازمه استحقاق عقاب واحد في المعصيه الحقيقيه أيضا، لأنه فيها أيضا لم يتعدد وجوده، بل له في كل منها و من الحكميه وجود واحد فلا

1- كذا في نسخه (ب) و في (أ): «لا» فقط.

ص: ٢٧٧

يقتضى في شىء منهما إلا عقابا واحدا.

و المصنف و من سبقه إلى عنوان هذه المسأله قد جعله محط النظر فيها مطلق التجري فإتتهما قد تذاكرا للإشكال المذكور و لم يجيبا عنه بعدم اجتماع السببين، بل أجاب عنه ذلك الشخص المتقدم على المصنف بتداخلهما و المصنف قد التزم به على القول بحرمة التجري و كونه سببا مستقلا إلا أنه قد استراح عنه بمنع أصل السببيه.

فحاصل ما يظهر منهما جعل النزاع في المسأله في حرمة مخالفه القطع باعتبار التجري شرعا من غير اختصاص له بالغير المصادف معه الحرام الواقعي.

لكن دعوى الحرمة الشرعيه للتجري دون إثباتها خرط القتاد، لعدم ما يصلح للدلاله عليها من الكتاب أو السنه أو الإجماع، فالدخولي منه أى الاتفاق المشتمل على المعصوم عليه السلام معلوم العدم، و الحدسى منه على تقديره قد عرفت حاله في أمثال المسأله.

و أما العقل فغايه ما يحكم به على تقدير حكمه إنما هو قبح التجري و الانتقال من القبح إلى النهى الشرعي إنما يصح و يكون فيما إذا علم بصلاحيه المورد للنهى كما أنّ الانتقال من الحسن إلى الأمر الشرعي إنما هو فيما إذا علم كون المورد مما يصلح للأمر به.

و ما اشتهر من أنّ كل ما حكم به العقل حكم به الشرع لا ينافى ذلك، لأن المراد به إنما هو توافق الشرع للعقل فيما كان صالحا للخطاب، فليس ما ذكرنا تخصيصا له نعم ينتقل منهما إلى مبعوضيه الشىء للشارع أو محبوبيته له- كما في الإطاعه و المعصيه الحقيقيين- فإنّ العقل مستقل بحسن الأولى و قبح الثانيه على وجه يعلم منه محبوبيه الأولى و مبعوضيه الثانيه له مع عدم كشفه عن الأمر و النهى لعدم صلاحيتهما لذلك، لما تقرر- في محله- من أنّ الأمر بالأولى

و النهى عن الثانيه على تقديرهما مستلزمان للتسلسل أو الترجيح بلا- مرجح، و التجرى و إن لم يكن حاله كحالهما من حيث وضوح عدم الصلاحيه للخطاب إلا أنّ الإنصاف [أنّ] كونه مما يصلح له أيضا غير معلوم، بل مظنون عدمه نظرا إلى أنّ فائده الخطاب إنّما هو تحريك المكلف نحو الفعل أو الترك، و المفروض ان المتجرى قاطع بحرمة ما يتجرى به و قطعه ذلك كاف فى تحريكه نحو الترك إن كان ممن يطبع إذا خوطب، و الفوائد الاخر التى أشرنا إليها فى طريقه القطع قد عرفت عدم صلاحيه بعضها له و البعض الآخر منها كالتأكيد أيضا بعد محل تأمل.

هذا مضافا إلى أنّ التجرى- و لو كان المحض منه- من مقوله العصيان و النهى عنه كالنهي عن العصيان مستلزم للمحال و هو التسلسل أو الترجيح من غير مرجح فيكون النهى عنه محالا لذلك بعد الإغماض عن استحالته لما مرّ، لأنه إذا فرض ان المكلف إذا قطع بحرمة شىء فارتكابه لذلك الشىء تجرّ جدا فإذا فرض النهى عن هذا التجرى فيكون مخالفه ذلك النهى أيضا تجريا بالضروره فحينئذ إما ان ينهى عن ذلك التجرى أيضا أو لا.

و على الثانى يلزم الترجيح من غير مرجح لمساواته للأول، و على الأول فيكون مخالفه النهى الثالث أيضا تجريا فننقل الكلام إليه بعينه و هكذا إلى أن بلغ ما بلغ، فإن اقتصر فى النهى على مرتبه خاصه يلزم الترجيح بلا مرجح و الا يلزم التسلسل.

هذا إذا كان النهى على تقديره متعلقا بالتجرى على وجه الإطلاق لا بخصوص المحض منه كما هو المفروض عند المصنف و من سبقه إلى تحرير المسأله.

[و] أمّا إذا كان متعلقا بخصوص المحض منه فحينئذ و إن أمكن أن يقال إنّه إذا تعلق النهى به فمخالفه ذلك النهى يكون عصيانا حقيقا فينتفى المساواه

بينها و بين متعلقه، فلا- يلزم على تقدير اختصاص النهى بمتعلقه ترجيح بلا مرجح حتى يقال إنّه يلزم النهى عن مخالفه ذلك النهى أيضا فإذا نهى عنها فننقل الكلام إلى مخالفه النهى الثانى، فيقال إنّها ينهى عنها أيضا أو لا، و على الثانى يلزم الترجيح بلا مرجح لمساواتها لمخالفه النهى الأول فى كونهما عصيانين حقيقيين و على الأول يلزم التسلسل لنقل الكلام بعينه إلى كل مرتبه بالتقريب المتقدم.

لكن يرد الإشكال المذكور من جهه أخرى و هى أنّ مخالفه النهى المتعلق بالتجرى المحض و إن لم تكن مماثله أو مساويه له إلا أنها أقوى منها، لكونها معصيه حقيقه على تقدير النهى عنها و مع النهى عنه يلزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو أقيح من الترجيح بلا مرجح فإنّ نهى عنها أيضا فننقل الكلام إلى مخالفه النهى الثانى فيقال إنّها كمخالفه النهى الأول و حينئذ إما أن لا ينهى عنها، فيلزم الترجيح بلا مرجح أو ينهى عنها فيلزم التسلسل لنقل الكلام بعينه إلى كل مرتبه من مراتب المخالفه.

و أيضا توجه النهى عن التجرى المحض إلى القاطع الذى يكون قطعه مخالفا للواقع إما أن يكون بعنوانه الخاص بأن يقال أيها

القاطع المخطئ لا- تتجر، أو لا- تخالف قطعك و إمّا أن يكون بعنوانه العام الشامل لغيره أيضا بأن يقال أيها القاطع لا تخالف قطعك و لا تتجر.

و على الثانى: قد عرفت عدم الفائدة فيه لكونه تحصيلا للحاصل بالنسبة إلى فائده التحريك لكفايه قطعه فيه و لا نرى له فائده سواها.

و على الأول: يلزم خروجه عن مورد النهى بمجرد النهى لأنّ نهيه بذلك العنوان يوجب التفاته إلى خطئه و زوال قطعه فلا يبقى له قطع حتى يعمل به فلا فائده فى ذلك النهى أيضا إن كان الغرض منه عمل القاطع بقطعه ذلك.

نعم يصحّ إذا كان الغرض تنبيهه على خطئه و لم يكن المقصود عمله بقطعه المذكور، و ليس الكلام فيه الآن.

ص: ٢٨٠

هذا مضافا إلى أنّ القاطع، ما دام قاطعا- كما هو المفروض- لا يتمكن من تمييز موارد خطأ قطعه عن غيرها، لأنّ احتمال الخطأ فى بعضها ينافى قطعه فيه، فكيف يقطعه بالخطأ فيه إذ القاطع لا- يكون قاطعا الا- بكونه جازما لعدم الخطأ فهو ما دام قاطعا لا يحتمل توجه النهى- عن التجرى المحض المأخوذ فيه الخطأ- إليه فلا يعقل كون المحرك له إلى العمل فى تلك الحال ذلك النهى فيلغو(١) توجيهه فيها و بعد زوال قطعه قد قضى الأمر لانقضاء زمن العمل فيلغو(٢) توجيهه إليه بعد الزوال أيضا لأنّه حال القطع الذى هو زمن العمل إمّا يعمل به أو يخالفه.

و على الأول يلزم من النهى بعد زواله طلب الحاصل، لحصول الغرض منه قبله.

و على الثانى يلزم طلب المحال، لامتناع قلب ما صدر إلى نقيضه بعد تحققه فيمتنع توجيه النهى المذكور إليه فى جميع الحالات فتبين أنّ التجرى ليس من مقوله ساير العناوين كالظلم و الكذب لأنّ يصلح للنهى عنه و إنما هو من مقوله العصيان الغير القابل له.

و من هنا يظهر أيضا أنّ قبحه على تقديره ليس كقبح الظلم و الكذب فإن قبحه إنما هو من جهه كونه تضييعا لحق المولى، لأن من حقه على العبد أن لا- يهتك العبد حرمة و هو هتك لحرمة و قبحه من هذه الجهه لا يختص بمولى دون مولى و لا بعبد دون عبد، و لا- بما إذا لم يكن الفعل المتجرى به فى نفسه أمرا ذا مصلحة بل هو ثابت فيما إذا كان ذا مصلحة أيضا بل العبد مذموم عند العقلاء من تلك الجهه مطلقا.

١- كان فى النسختين: (أو فيلغى)، و الصحيح ما فى المتن.

٢- كان فى النسختين: (أو فيلغى)، و الصحيح ما فى المتن.

ص: ٢٨١

الا ترى أنه لو عصى العبد سيده عصيانا حقيقيا يذمّ و يستحقّ العقاب و لو مع كون ما نهى عنه السيد أمرا حسنا فى نفسه أو كون

ما أمر به أمرا قبيحا كذلك كأن أمر بالظلم مثلا- غايه ما هناك حينئذ أنه يذم المولى أيضا من جهة نهيه عن الحسن و أمره بالقبح و هو لا ينافي ذم العبد و قبح ما ارتكبه من هتك حرمة.

و الحاصل: أن التقييح و الذم قد يكون على الفعل في نفسه، فيدوران مدار قبحه كذلك، و قد يكون عليه من جهة اتّحاده مع عنوان هتك حرمة من يجب على ذلك الشخص طاعته عند العقلاء و حفظ حرمة فلا يختصان بموارد عدم حسن ما ارتكبه في نفسه، بل يدوران مدار اتّحاده مع ذلك العنوان نفيًا و إثباتًا.

و من هنا ظهر ما في التفصيل الآتي ممّن سبقه أي المصنّف إلى تحرير المسألة من تخصيصه قبح التجري بما إذا لم يصادف عنوانا ذا مصلحة خصوصا مع اعترافه بعد اتصاف ذلك العنوان بالحسن و عدم وقوعه موردا للمدح عليه للجهل بعنوانه حيث اعترف بمعدوريه الفاعل في تركه ذلك العنوان بسبب عمله بقطعه.

و توضيح فساده أنه بعد الاعتراف بكون التجري مقتضيا للتقييح و الذم لا بدّ من أن يكون المانع- من تأثيره فيهما فعلا في بعض الموارد- ما ينافيهما، و من المعلوم أنّ مجرد كون الفعل المتجري به في الواقع أمرا ذا مصلحة لا ينافيه، فلا يعقل تأثيره في منع اقتضائه لما كان يقتضى بدونه، و إنما المنافي لهما إنما هو التحسين و المدح.

و قد اعترف أنّ الفعل المذكور لا يكون موردا لهما، لعدم كونه واقعا عن اختياره لمكان الجهل بعنوانه و هما مختصان بالأفعال الاختيارية كاختصاص التقييح و الذم بها أيضا.

هذا إنّما هو من باب المماشاه و التنزل و إلا فيمكن أن يقال بعدم كونهما

ص: ٢٨٢

متنافيين لهما أيضا مع تعدد الجبهه فتأمل.

ثم إنّ الأولى و إن لم يكن متعيّنا أنّ يجعل النزاع في استحقاق العقاب على التجري و كونه سببا له من غير النظر إلى كونه منهيا عنه و عدم كونه كذلك لإمكان القول به على تقدير كونه منهيا عنه و عدم كونه كذلك أيضا، فإنّ استحقاق العقاب من المولى لا يدور مدار نهيه لتحقيقه بدونه فيما إذا علم العبد بكون شيء مبعوضا لسيدّه أو محبوبا ضمينا له ففعله أو تركه حينئذ مع عدم إظهار من المولى بعد أصلا(١)، إذ لا ريب أنّ العبد لو اعتذر حينئذ بعد إظهار السيد له ما في ضميره بعد الاعتراف بعلمه بما فيه لم يسمع منه العقلاء و يذمونه و يجوزون عقابه، و بعد جعل النزاع في ذلك فليس إتيانه ممتنعا أو صعبا(٢) كإثبات النهي عنه، لأنه يدور مدار استقلال العقل بقبحه في نفسه أو بالنظر إلى كونه ملازما لبعض العناوين القبيحه.

و دعوى ذلك أمر غير منكر لسهولته و قربه من الاعتبار إن لم يكن واضحا كوضوح الملازمه بين القبح و استحقاق العقاب.

تتميم مقال: إذا كان المقصود إثبات سببيه التجري مطلقا أو المحض منه لاستحقاق العقاب- بعد فرض انحصار طريقه في العقل- فكيفيه استفاده ذلك منه أن يرجع إليه فإن استقل بقبح مطلق التجري أو المحض منه و صحّ العقاب عليه(٣)- من غير حاجه إلى اتّحاد التجري مع بعض العناوين الأخر، بأن يحكم بأنّه من حيث هو قبيح يستحقّ العقاب و الذم عليه- فهو، و إلا

فيمكن استفادته منه بوجه آخر و هو أن يلاحظ المعصيه الحقيقيه بالعناوين الموجوده فيها،

١- في نسخه (ب): مع عدم إظهاره له أصلا.

٢- (أو صعبا) في النسختين غير واضحه، و المثبت استظهار منا.

٣- في النسختين (عليها) و الصحيح ما في المتن.

ص: ٢٨٣

فيلاحظ بطريق التريده و الدوران أنّ أيّا من تلك العناوين سبب لاستحقاق العقاب، فإذا اتضح (١) مناطه على ذلك الوجه مع وجوده في التجري بأن يكون هو نفس التجري أو عنوانا ملازما معه فيستكشف من ذلك استحقاق العقاب على التجري مع عدم مصادفته للمعصيه الحقيقيه أيضا.

و العناوين الموجوده في المعصيه أمور.

أحدهما: ارتكاب ما ينهي عنه المولى واقعا.

و ثانيها: ارتكاب ما هو مبغوض.

و ثالثها: ارتكاب العناوين المركب من ذينك العناوين.

و رابعها: ارتكاب الأول مع العلم به.

و خامسها: ارتكاب الثاني كذلك.

و سادسها: ارتكاب المركب منهما كذلك.

و سابعها: ارتكاب ما علم بكونه منهيّا عنه من المولى من غير اعتبار كونه كذلك في الواقع.

و ثامنها: ارتكاب ما علم أنّه مبغوض من غير اعتبار كونه كذلك في الواقع.

و تاسعها: التجري على المولى بفعل ما علم أنّه مبغوضه أو منهي عنه من غير اعتبار اتحاده مع عنوان آخر.

و عاشرها: هتك حرمة المولى الملازم مع التجري في جميع موارد.

لا سبيل إلى توهم كون أحد الأولين و كذلك المركب منهما سببا لاستحقاق العقاب لاستقلال العقل بمعدوريّه مرتكب المنهي عنه و المبغوض الواقعيين للمولى مع جهل الفاعل بالحال في الجملة و قبح العقاب عليه كذلك

مع أنه لا مدخليه للنهي في استحقاق العقاب أصلا لثبوته فيما إذا علم العبد بمبغوضيه شىء عند المولى مع عدم نهى المولى عنه (١) بعده فارتكبه في تلك الحال كما مرت الإشارة سابقا.

و من هنا يعلم عدم صلاحية الرابع أيضا للسببية و كذلك السادس من حيث تركبه مع النهى، فانحصر الاحتمال في الخمسة الأخر و سببيه أى منها مستلزمه لسببيه التجري للعقاب.

أما على تقدير كون السبب هو عنوان التجري من حيث أنه تجرّ فهو عينه.

و أما على تقدير كونه هتك حرمة المولى فهو ملازم مع التجري (٢).

و أمّا على تقدير كونه هو ارتكاب ما علم أنه مبغوض المولى أو منهى عنه من غير اعتبار الواقعيه منهما فكذلك أيضا، لأن المتجرى يعلم في جميع الموارد بكون ما ارتكبه مبغوضا و منهيا عنه من المولى إلا أنه قد لا يصادف قطعه الواقع و المفروض عدم اعتبار المصادفه في العناوين المذكورين.

و أمّا على تقدير كونه هو الخامس من الأمور العشره المذكوره، أعنى ارتكاب مبغوض المولى واقعا مع العلم به، فلأن هتك حرمة المولى ملازم مع التجري في جميع الموارد بالضرورة، و هو مبغوض للمولى واقعا بالبديهه، و المتجرى أيضا عالم بذلك، فهو مرتكب في جميع الموارد لما هو مبغوض واقعي له عالما به.

و من هنا يعلم أنّ المبغوض أعم من الهتك و كان السبب هو ارتكاب المبغوض الواقعي له مع العلم بكونه كذلك (٣).

١- كذا، و الأولى: (مع عدم نهيه عنه).

٢- في نسخه (ب): ملازم للتجرى.

٣- العبارة: و من هنا ... كذلك. ساقطه من (ب).

و كيف كان فبعد ثبوت كون السبب أحد تلك الأمور الخمسه لا محيص عن القول باستحقاق العقاب على الفعل المتجرى به.

و القوى في النظر ذلك فمن هنا يتقوى القول بسببيه التجري للعقاب مطلقا و لو من جهة اتحاده مع بعض العناوين الملازمه له في جميع موارد التي منها صورته خطأ القطع و عدم مصادفه للواقع.

و قد يظهر مما ذكرنا أيضا فساد ما قد يقال من أنّ الذمّه على التجري إنّما هو لكشف التجري غير سوء سريرته لا على الفعل

المتجرى به.

و توضيح الفساد أنّ عنوان هتك حرمة المولى إنّما هو عنوان متحد مع الفعل المتجرى به لا محاله، و من المعلوم أنّه قبيح يذم عليه عند العقلاء فيذم على الفعل المتجرى به و لو لأجل ترتبه على المتجرى وحده.

فإذا عرفت تلك المقالة بما فيها فتقدر على تمييز ينقسم ما ذكر في المسألة من الأدلة و الأجوبة من صحتها و لعلك تستغنى بها غنى معرفه الحال فيها و مع ذلك كله ينبغي التعرض تفصيلا لبعض ما وقع من المصنف و غيره في المسألة.

قوله: و يمكن الخدشه في الكل (١).

(١) أمّا الإجماع فالمحصّل منه غير حاصل، و قد عرفت أنّ الذي ينفع منه إنّما هو المشتمل منه على المعصوم عليه السلام و هو غير معلوم إن لم يكن معلوم العدم، و الحدس من على تقدير حصوله غير مجد في المسألة، لكونها إمّا عقليه محضه أو لكونها مما يدخله العقل - بناء على جعل النزاع فيها في حرمة التجري شرعا - و إليه أشار المصنف بقوله و المسألة عقليه، يعنى أنّه بعد الإغماض عن منع الإجماع المحصّل و تسليم حصوله يتّجه على الاحتجاج به أنّ المسألة عقليه لا مساس لها للإجماع العلى هو اتفاق أهل الشريعة، و إنّما المجدى اتفاق جميع

١- فرائد الأصول ١: ٩.

ص: ٢٨٦

العقلاء الذين أهل الشرع بعضهم، و هو معلوم العدم، لوجود الخلاف الصريح من بعض هؤلاء (١) القادح في دعوى الإجماع أيضا.

و مراده من الإجماع إنّما هو الحدسى منه لا الدخولى لما عرفت من أنّه على تقدير حصوله حجه على المسألة: قوله: خصوصا مع مخالفه غير واحد (٢).

(١) هذا تأكيد لمنع حصول الإجماع المذكور و قد صرح في دعواه و كان الأنسب ذكره بعد قوله (فالمحصّل منه غير حاصل) ثم ذكر قوله (و المسألة عقليه) لأنّه على الترتيب العلى ذكره منع للإجماع المذكور بعد التسليم و هو خارج عن طريقه المناظره كما لا يخفى.

ثمّ إنّ كان الأنسب بجعله النزاع في حرمة التجري شرعا أن يقول بدل قوله (و المسألة عقليه) و المسألة مما يدخله العقل و له طريق إليها، إذ بعد جعل النزاع فيها في حرمة التجري تكون شرعية لا عقليه.

نعم العقل أحد الطرق و هو بمجرد لا يوجب كونها عقليه.

قوله - قدس سرّه -: (حيث إن هذا الفعل يكشف عن وجود صفه الشقاوه فيه إلى آخره) (٣).

(٢) مراده بصفه الشقاوه التي يذم الفاعل عليها إنما هي عزمه على معصيه مولاه الذي هو من أفعاله العمليه الاختياريه له كأفعاله الظاهريه الاختياريه له، أو إحدى صفاته الخبيثه النفسائيه التي حصلت له بسوء اختياره غير العزم على المعصيه.

من هنا يندفع توهم الإشكال على المصنف بأنه كيف يصح مذمه أحد

١- (هؤلاء) ساقط من (أ).

٢- فرائد الأصول ١: ٩.

٣- فرائد الأصول ١: ٩.

ص: ٢٨٧

على صفاته النفسائيه الغير الاختياريه له.

نعم ظاهر العبارة يعطى إرادته الحاله السببيه النفسيه للفاعل من صفه الشقاوه التي هي من (١) الصفات الغير الاختياريه فلا تغفل.

قوله- قدس سرّه-: (و أما بناء العقلاء فلو سلم إلى قوله- كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله). (٢).

(١) فيه- ما عرفت سابقا- من ثبوت المذمه من العقلاء على الفعل المتجرى به، لكونه هتكا لحرمة السيد لا محاله، و منه يظهر فساد المقاييسه المذكوره.

و توضيح الفساد أننا سلمنا ذمهم للعبد في المقيس عليه أيضا و لأنه لأجل انكشاف سوء سريرته، لكن اختصاص الذم في المقيس بتلك الجبهه ممنوع، بل المتجرى مذموم من تلك الجبهه و من جهه كون فعله هتكا لحرمة السيد أيضا، فهو مذموم على سوء سريرته و على هتكه المتّحد مع الفعل المتجرى به فالمذمه على الفعل و الفاعل كليهما.

قوله- قدس سرّه-: (و أما ما ذكره من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع، لأنه عصى اختيارا) (٣).

(٢) لا- يخفى ما في قوله (لأنه عصى) من المسامحه، لأنّ العصيان لا يقع في الخارج على قسمين، لأنه إنّما يتحقّق بارتكاب الحرام الواقعي اختيارا، بمعنى كونه عالما [به] عازما عليه، فالاختيار محقّق لأصل العصيان و مقوم له، فلا يمكن تحقّقه بدونه حتى يجعل قيّدا ممنوعا له أو مصنّفا، و كأنه (قدس سرّه) أتى به للتأكيد لا الاحتراز.

١- في النسختين كلمه (منها) عوض (من)، و الصحيح ما أثبتناه في المتن.

٢- فرائد الأصول ١: ٩.

٣- فرائد الأصول ١: ٩.

ص: ٢٨٨

و كيف كان فحاصل مراده أنّ سبب استحقاق العقاب إنّما هو ارتكاب الحرام الواقعي اختيارا- بأنّ يقدم عليه عالما به عازما عليه- و هو متحقق في حق من صادف قطعه الواقع دون من لم يصادف قطعه له، لعدم ارتكابه له اختيارا، و كما أنه لم يصدر منه شرب الخمر الاختياري كذلك لم يصدر منه شرب الماء كذلك، فإن المائع المذموم اعتقد كونه خمرا و إن كان ماء في الواقع لكن لم يشربه عالما به عازما عليه بعنوان كونه ماء، فالذي قصد لم يقع و الذي وقع لم يقصد، فلم يكن له فعل اختياري أصلا.

و كيف كان فلم يصدر عنه شرب الخمر الاختياري، فلا يستحق العقاب لذلك.

و بالجمله استحقاق من صادف قطعه للواقع للعقاب ليس من جهه المقدمات الاختياريه حتى يقال إنّها بعينها صادرة ممن لم يصادف قطعه للواقع، بل لأجل صدور الحرام الواقعي منه اختيارا، و هو منتف في حق من لم يصادف قطعه للواقع، و عدم العقاب لأجل الأمر الغير الاختياري غير قبيح، بل يقبح العقاب لأجله.

نعم الفعل الاختياري المتحقق منه إنّما هو عزمه على شرب الخمر و لا يمتنع من استحقاقه العقاب عليه كما ذهب إليه جمع من المتكلمين (1).

قال في التجريد نيه المعصيه معصيه يعنى العزم عليها. و مثله المنقول عن الصدوق (قدّس سرّه) في اعتقاداته.

هذا توضيح مراد المصنف كما أفاده حين قرأنا عليه هذا الموضوع.

١- هذه من الموارد التي تدلّ على أن المقرّر كان من تلامذه الشيخ أيضا، كما يدل عليه عبارته في المصلحه السلوكيه في التعادل و التراجيح.

ص: ٢٨٩

و الأجود أن يقرّر الجواب عن الدليل المذكور على نحو ما قرّره (دام ظلّه) و هو أنّ المصادفه و عدمها قد يلاحظان بالنسبه إلى القطع فمعنى مصادفته مطابقتها للواقع، و قد يلاحظان بالنسبه إلى المائع المقطوع بخمريته فمعنى مصادفته للواقع كونه خمرا في الواقع، و قد يلاحظان بالنسبه إلى فعل القاطع و هو شربه للمائع المقطوع بخمريته فمعنى مصادفته له كونه شربا للخمر لا شربا للماء أو الخل و عدم المصادفه في كل من تلك الملاحظات نقيضها.

فقول حينئذ ما المراد بالمصادفه و عدمها في الدليل المذكور؟

فإن كان المراد بهما بإحدى الملاحظتين الأولتين فكونهما أمرين غير اختياريين مسلم لكن إناطه استحقاق العقاب و عدمه بهما ممنوع و إن كان المراد بهما بالملاحظه الأخيره فإناطتهما بها حينئذ مسلّمه، لكن كون المصادفه بهذا الاعتبار أم غير اختياري ممنوع، إذ هي بهذا الاعتبار عنوان منتزع من صدور شرب القاطع للمائع المقطوع بخمريته عند شربه (1) للخمر حقيقه، و من المعلوم أنّ شربه له شرب للخمر اختيارا إذ الفعل الاختياري ليس إلّا ما فعله الفاعل عامدا عالما بعنوانه مع كونه مصداقا لذلك العنوان في الواقع.

و المصادفه بالملاحظتين الأولتين من مقدمات الفعل الاختياري، و لا منافاه بين كونها مقدمه كذلك و بين عدم كونها اختياريه، لأنّ وجود الفاعل من مقدّمات الفعل الاختياري مع أنّه في نفسه أمر خارج عن اختيار الفاعل، و لو بنى على اعتبار الاختيار في جميع المقدمات لزم انتفاء الفعل الاختياري رأسا.

نعم عدم المصادفه بهذا الاعتبار أمر غير اختياري لمن لم يصادف قطعه للواقع، فإنّ عدم شربه للخمر- الذي هو محل انتزاعه- لم يتحقق منه باختياره

١- في نسخه (أ): (عنه شربا)، و في نسخه (ب): (عند شربا)، أو (عنه شربا)، و الصحيح ما أثبتناه في المتن.

ص: ٢٩٠

و ذلك غير مضر، لأنّ عدم استحقاق العقاب على [عدم] (١) شرب الخمر كما قد يتحقق في ضمن عدم شربها اختيارا كذلك يتحقق في ضمن عدم شربها اضطرارا.

و الحاصل أنّه إذا جعلنا المناط في استحقاق العقاب هو شرب الخمر اختيارا فالفارق إنّما هو تحققه في حق من صادف قطعه للواقع و انتفائه في حق من لم يصادف قطعه له.

و هذا الذي ذكرنا إنّما هو مناقشه في دليل المستدل المذكور و إلا فنحن قد قوينا المدعى بالوجه المتقدمه (٢).

قوله- قدس سرّه-: (كما يشهد به بعض الأخبار) (٣).

(١) أي بالتفاوت في الثواب و العقاب لأمر غير اختياري، إذ ليس غرضه تطبيق تلك الأخبار على محلّ الكلام، بل إنّ غرضه الاستشهاد بها، لمجرّد إثبات أنّ الثواب و العقاب يتفاوتان بتفاوت العمل من جهة كونه اختيارا و عدم كونه كذلك، لرفع الاستبعاد المدعى في الدليل المذكور.

بيان ما لعله يحتاج إلى البيان في تلك الأخبار.

فاعلم أنّه قد يتوهم أنّ عدم استحقاق من قد كثر العامل بسنته السيئه أو الحسنه للمقدار الزائد من الثواب أو العقاب مسلّم لأن الاستحقاق له كاستحقاق أصل الثواب و العقاب لا بدّ له من سبب اختياري له، فإذا ليس فليس، لكن استحقاق من كثر العامل بسنته له (٤) غير معقول بعد مساواته للأول في الفعل الاختياري و هو إحداث السيئه و العمل الزائد لسنته بالنسبه إلى العمل بسنته الآخر أمر خارج عن اختياره لفرض كونه من فعل الغير، فلا

١- أثبتناها لضروره السياق.

٢- انظر الصفحات السابقه رقم ٤٥.

٣- فرائد الأصول ١: ٩، إلا أنّه لا يوجد فيها كلمه (بعض).

يعقل كونه سببا لاستحقاقه أو دخيلا فى السببيه.

و الحاصل: أنّ السبب له إن كان أصل إحداث السيئه أو الحسنه فهما متساويان فيه، فاستحقاق أحدهما له دون الآخر ترجيح بلا مرجح، و إن فرض كونه العمل بها المفروض صدوره من غيرهما أو هو منضمّا إلى إحداث السيئه، فهو فرض أمر محال، لامتناع مدخليته فى الاستحقاق بوجه، و قياسهما بالشخصين القاطعين بخمريه المائعين أحدهما خمر فى الواقع و الآخر غير خمر، مع شرب كل منهما لما قطع بخمريته باطل، للفرق بين المقامين بأنّ الذى لم يصادف قطعه للواقع هناك غير مساو لمن صادف قطعه له فى سبب استحقاق العقاب و هو الفعل الاختيارى للمستحق له لتحقيقه من الثانى دون الأوّل أصلا، هذا بخلاف المقام، لفرض مساواه المحدثين للسيئه فى الفعل الاختيارى و عدم اختصاصه بواحد منهما فيكون تلك الأخبار مخالفه لحكم العقل، فيلزم طرحها إن لم يكن تأويلها إلى ما لا ينافيه و لا يكاد يتصور لها تأويل، إذ غايه ما يتصور فى بادئ النظر حمل المقدار الزائد على التفضل، و هو باطل بالضرورة إذا كان هو العقاب إذ لا يعقل العقاب تفضّلا، بل يقبح مع فرض عدم (١) سبب موجب له.

و أمّا بالنسبه إلى الثواب فى غايه الإشكال أيضا، لأنّ التفضّل ليس إعطاء خير مع عدم صدور أمر من المفضّل بالفتح أصلا، بل معناه أن يكون العطاء زائدا على مقدار استحقاق المعطى بحسب ما صدر منه، و المفروض أنّه لم يصدر من الذى كثر العمل بسيئته أو حسنته أمر موجب لاستحقاقه له فى الجملة غير صادر من الآخر، فيكون تخصيص أحدهما بذلك المقدار الزائد ترجيحا بلا مرجح، و المقدار الزائد من عمل الغير سيئه لا يصلح لكونه مرجحا لخروجه عن

١- (عدم) ساقطه من (أ)، ثابتة فى (ب)، و هو الصحيح.

اختياره، إذ سبب التفضّل لا بدّ أن يكون من مقوله سبب استحقاق أصل الثواب.

هذا خلاصه بيان ما ربما يتوهم فى المقام.

و التحقيق: اندفاعه بالتزام [كون] (١) عمل الغير بالسيئه فعلا اختياريا لمن سنّها، غايه الأمر أنّه لا يكون فعله على نحو المباشرة، لكنه فعله على نحو التسبب و التوليد كسائر الأفعال التوليدية، ففاعله على نحو المباشرة إنّما هو الغير، و على نحو التسبب ذلك الذى سنّ السيئه، فالمقدار الزائد من العمل بإحدى السيئتين فعل اختيارى لمن سنّ تلك السيئه فاختصاصه بالمقدار الزائد عن الثواب أو العقاب فى الفعل الاختيارى على نحو المباشرة [ليس بصحيح] (٢) بل هو على التسبب أيضا سبب لاستحقاقها، كيف لا! (٣) و كثير من العبادات فى الشريعة من الثانى، و استحقاق الثواب (٤) عليها أمر ضرورى لا يعتريه الريب (٥) كبناء المسجد و المنازل و القناطر العابرين مع أنّها غالبا تقع على نحو التسبب.

قوله- قدّس سرّه-: (و قد اشتهر أنّ للمصيب أجرين و للمخطئ أجر واحد)(٤).

(١) غرضه (قدّس سرّه) من ذكره ذلك أيضا ما مرّ في الاستشهاد بتلك الأخبار، و الاستشهاد به و إن كان في محله، بمعنى أنّه لا يخلو عن المناسبه، لما

١- زياده اقتضتها السياق.

٢- زياده اقتضتها السياق.

٣- «لا» ساقطه من (ب).

٤- في النسختين: استحقاق العقاب، و هو من سهو القلم قطعاً.

٥- في النسختين (التركيب) و الصحيح ما أثبتناه في المتن.

٦- فرائد الأصول ١: ١٠.

ص: ٢٩٣

هو في صده و لكنه ظاهر في تسليمه إياه و هو ينافي في منعه العقاب على التجري، لأنّ صحّه ذلك الذي اشتهر منه على كون الانقياد سببا مستقلا للثواب و الأجر وراء تحصيل الواقع اختيارا حتى يقال إنّ المصيب قد حصل الواقع باختياره لأنّه استنبطه عالما عازما عامدا فله أجر من هذه الجهه و أيضا وطن نفسه و انقاد للأمر بالاجتهاد و التفقه فله أجر آخر من تلك الجهه و المخطئ إنّما انقاد لذلك الأمر من [دون] (١) تحصيل الواقع أصلا فله أجر واحد.

و الالتزام بكون الانقياد سببا مستقلا لاستحقاق الثواب مستلزم للقول بكون التجري أيضا سببا مستقلا لاستحقاق العقاب، لأنه في جانب العصيان كالانقياد في جانب الامثال من غير فرق أصلا كما أنّ التزام كون تحصيل الواقع اختيارا سببا مستقلا للثواب مستلزم للقول بكون ارتكاب الحرام الواقعي كذلك أيضا سببا مستقلا للعقاب لكونه كالإطاعه الحقيقيه من تلك الجهه، فيلزمه القول بتعدد العقاب في المعصيه الحقيقيه لتحقق العنوان فيها و هو كما ترى.

و من هنا ظهر ما في ذلك الذي اشتهر فتدبر.

و كيف كان فالتحقيق أنه على تقدير سببيه التجري المحض و الانقياد كذلك للعقاب و الثواب لا بدّ من الالتزام بكون السبب لهما في الإطاعه و المعصيه الحقيقيين أيضا أمرا مشتركا بأن يكون السبب للثواب في الإطاعه الحكميه على تقدير استحقاق الثواب عليها بعينه هو السبب له في المعصيه الحقيقيه، للإجماع على عدم تعدّد العقاب في المعصيه الحقيقيه فتأمل.

و تعدد الثواب في الإطاعه الحقيقيه و إن لم يكن كتعدّد العقاب في المعصيه الحقيقيه أمر مبين العدم إلا أنّ التحقيق عدم الفرق بينهما من تلك الجهه كما عرفت فيلزم اتحاده فيها أيضا.

١- زياده يقتضيها السياق.

قوله - قدس سره -: (لأجل التشفي المستحيل في حق الحكيم تعالى فتأمل) (١).

(١) أقول كان الأمر بالتأمل إشاره إلى أن تأكد الذم في المبعوضات العقلانيه بالنسبه إلى من صادف قطعه الواقع لا يكون إلا استحقاقه العقاب، ضروره قبحه المانع من صدوره من العقلاء لولاه، و مجرد كون الغرض منه هو التشفي غير موجب لاستحقاقه و لا- مجوز له بالضروره، فإذا ثبت استحقاقه [في] المبعوضات العقلانيه ثبت في المبعوضات الشرعيه لاتحاد المناط في الكل، لعدم صلاحية التشفي لكونه فارقا بين المقامين و لا فارق سواه.

قوله - قدس سره -: (و قد يظهر من بعض المعاصرين التفصيل في صورته القطع بتحريم شىء غير محرم واقعا فرجح استحقاق العقاب بفعله إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربه) (٢).

(٢) أقول: حاصل حججه المفصيل المذكور على ما صار إليه بتوضيح من أن سبب التجري لاستحقاق العقاب إنما هي لقبه، فيدور فعلية الاستحقاق لأجل مدار فعلية قبحه، و قبحه ليس ذاتيا حتى يتحقق موضوعه كيف ما اتفق، فيكون فعليا في جميع الحالات و الموارد، بل إنما هو يختلف بالوجوه و الاعتبار، بمعنى أنه مقتضى له لا عله تامه، فيمكن عدم تأثيره فعلا فيه إذا اقترن بما يمنع من اقتضائه له في مورد، فإذا اتحد مع عنوان ذي مصلحه في الواقع فيمكن تأثير ذلك العنوان من جهه اشتماله على المصلحه في تضعيف قبحه و تقليله أو دفعه رأسا بحسب اختلاف مراتب قوه تلك المصلحه و ضعفها بالإضافة إلى مفسده جهه التجري و مساواتها له فيقل قبحه فيما إذا كانت تلك المصلحه أضعف من

١- فرائد الأصول ١: ١٠.

٢- فرائد الأصول ١: ١٠.

ص: ٢٩٥

مفسدته، فإن المفسده المزاحمه بالمصلحه الضعيفه أضعف من السليمه من المزاحم جدا، و ترتفع رأسا إذا كانت تلك المصلحه مساويه أو غالبه عليها فيكون مباحا في الأول و واجبا أو مندوبا في الثاني.

و من هنا ظهر أنه إذا اتحد مع عنوان خال عن المفسده و المصلحه يكون قبحه و مفسدته أعظم منهما فيما إذا اتحد مع عنوان ذي مصلحه ضعيفه، و أقل منهما فيما إذا اتحد مع عنوان مكروه، و أنهما في تلك الصوره أعظم منهما (١) فيما إذا اتحد مع عنوان محرّم فيكون قبيحا و ذا مفسده في الصوره الأخيره من جهتين فإذا أمكن ذلك فيمكن - فيما إذا اعتقد تحريم واجب غير مشروط بنيه القربه فتجري و فعله - أن لا يقع قبيحا لمعارضه جهه ذلك الواجب لجهه التجري - كما عرفت - فيمكن عدم استحقاق العقاب على التجري في تلك الصوره.

نعم إذا كان الواجب المذمى اعتقد تحريمه من العبادات فمجرد كونها واجبات في الواقع لا ينفع في رفع قبح الإتيان بها بعنوان التجري لأن المزاحم لقبه إنما هي مصلحه الفعل المتجري به في حد نفسه، و من المعلوم أن العبادات و إن كانت مشتمله على

المصلحة و متضمنه لها إذا وقعت في الخارج، و لكن وقوعها فيه ممتنع (٢) مع قصد المعصية الموجوده في التجري، فضلا عن امتناعه بدون قصد القربه التي هي شرط فيها الممتنع في التجري هذا خلاصه احتجاجه.

و يدفعه ما مرّ في مقاله السابقه من أنّ مجرد المصلحة الواقعيه لا يعقل تأثيرها في منع اقتضاء التجري القبح بعد الاعتراف بكونه مقتضيا له فإنّ تلك المصلحة مع الجهل بها لا يوجب المدح على الفعل كعدم إيجابها الدم بتركه فإن شئت توضيحه فراجع ثمه.

١- في (ب) بدل (منهما) (منها) و كذا فيما قبله.

٢- في نسخه (أ) يمتنع.

ص: ٢٩٦

و منه يظهر ما في توجيه ذلك بأنّ الفعل الذي يتحقق به التجري و إن لم يتصف بحسن و لا قبح لكنه لا يمتنع أن يؤثر في قبح ما يقتضى القبح.

قوله - قدس سرّه -: (و عليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري) (١).

(١) يعني على منع عدم مدخلية الأمور الخارجة عن الاختيار، و إنّما أتى بلفظ الإمكان مع أنّ الابتناء عند ذلك الوجه قطعي، بمعنى أنّ منع الدليل السابق بزعمه يتوقف على إمكان مدخلية الأمور الاضطراريه في استحقاق المدح و الدم، لأنّ مبناه - و هو مدخلية الأمور الاضطراريه - لما ثبت عنده على وجه الإمكان حيث إنّّه ادّعى إمكانه لا وقوعه ففرغ عليه المنع كذلك.

قوله - قدس سرّه -: (مضافا إلى الفرق بين ما نحن فيه و بين ما تقدّم من الدليل العقلي كما لا يخفى على المتأمل).

(٢) المراد بالدليل العقلي إنّما هو ما إشاره إليه المصنّف بقوله: (و قد يقرّر دلالة العقل على ذلك بأنّا إذا فرضنا شخصين قاطعين) إلى آخر ما ذكره.

ثمّ إنّ الفرق بين المقامين: أنّ غرض المستدل بذلك الدليل العقلي إنّما هو إثبات كون التجري مقتضيا لاستحقاق العقاب، و من المعلوم أن منع أصل الاقتضاء لا يتوقف على مدخلية الأمور الغير الاختياريه في استحقاق المدح و الدم بحيث لو لم يثبت هذه لم يصحّ ذلك لصحّته بوجه آخر، و هو ما ذكرنا سابقا من أنّ (٢) سبب الاستحقاق إنّما هو الفعل الاختياري المحض لمن صادف قطعه الواقع، لا أنه أمر اضطراري حتّى يتوقف إثبات كونه سببا على مدخلية الأمور الغير الاختياريه في المدح و الدم و سببته للعقاب و الثواب، بل المتعين في منعه إنّما

١- فرائد الأصول ١: ١١.

٢- (أنّ) ساقط من (أ).

ص: ٢٩٧

هو ذلك الوجه كما لا يخفى على المتأمل.

هذا بخلاف ما بصده هذا المفصل، فإنه - بعد الاعتراف بكون التجزى مقتضيا لاستحقاق العقاب في (١) صدد إثبات عدم اقتضائه له في بعض الموارد لمزاحمه بعض الأمور الغير الاختيارية في المدح و الذم فافهم.

إيقاظ: لا يتوهم أن هذا المفصل (٢) موافق مع الشهيد (٣) (قدس سره) في الواجبات المشروطة بتيه القربه المقطوع بتحريمها.

لأن المفصل إنما احتل العقاب على أصل الفعل المتجرى به و الشهيد (قدس سره) فيما يأتي من كلامه إنما يحتمله على نيه المعصية المقرونة بالعمل، لا على العمل المقرون بها فهما متعاكسان فلاحظ.

تنبيه: المصنف بعد أن استشكل - في استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به في المتن - قال في حاشيه منه على هذا الموضوع:

نعم يظهر من بعض الروايات حرمة الفعل المتجرى به بمجرد الاعتقاد مثل موثقه سماعه (٤) عن رجلين قاما إلى الفجر، فقال أحدهما هو هذا، وقال الآخر لا أرى شيئا. قال عليه السلام فليأكل الذي لم يبين له و حرم على الذي زعم أنه طلع الفجر، إن الله عز و جل قال: كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّىٰ الْآيَةِ (٥) انتهى.

أقول: بعد الإغماض عمّا ذكره في مقاله المتقدمه - من عدم صلاحية

١- في (أ) (على).

٢- الفصول الغرويه: ٤٣١.

٣- القواعد و الفوائد للشهيد الأول ١: ١٠٧، الفائده الحاديه و العشرون.

٤- وسائل الشيعه ١٠ - ١١٩ - ج ١٣٠٠٤، الفقيه ٢ - ٨٢ - ٣٦٥ الكافي ٤ - ٩٧ - ٧، التهذيب ٤ - ٣١٧ - ٩٦٧.

٥- البقره ٢ - ١٨٧.

ص: ٢٩٨

المتجرى به (١) للنهي عنه - لا - ظهور في الروايه بنفسها في حرمة أيضا، فإن لفظ الحرام و إن كان ظاهرا في ذلك، لكن الظاهر من مجموع الروايه و سياقها كون التحريم إرشاديا لا مولويا، و ذلك بقريته استشهاد الإمام بالآيه المذكوره فإنه ظاهر في إرادته من التحريم ما هو المراد منها و الظاهر منها (٢) أن جعل تبين الفجر غايه لجواز الأكل إنما هو لنكته التنبيه على كيفية إطاعه الأمر بالصيام و أن مبدأه إنما هو نفس الفجر و العلم طريق إليه و أن المكلف إذا علم به لا بد له من الإمساك.

و لو سلمنا عدم ظهورها في ذلك لا بد من حملها عليه، للعلم من الخارج بأن مبدأ الصوم هو نفس الفجر لا تبينه فلا تغفل.

تذكره الثمره المتفرعه على القول بقبح التجري و كونه عصيانا بالنسبه إلى ما يتعلق بأفعالنا الحكم بفسق المتعاطى لما يعتقد كونه محرما في الواقع مع عدم كونه كذلك فيه.

لا- يقال: إنَّ الحكم بفسقه لا- يختص بذلك القول، بل يجرى على القول الآخر أيضا، فإنَّ التجري يكشف عن عدم الملكة الرادعه عن المعصيه في فاعله لا محاله، و لا يختص كشفه عنه بكون نفسه معصيه أيضا، بل إنّما هو من خواص ذاته، فلا بدّ من الحكم بفسقه على القول الآخر أيضا.

لأننا نقول: نحن في صدد إثبات الثمره المذكوره بينهما في الجمله الغير المتنافيه لتحقيقها بالموجه الجزئيه، و من المعلوم أنّها على النحو الموجه الجزئيه ثابتة بينهما فيمن ثبت له تلك الملكة قبل التجري، فإنّه حينئذ لا يكشف عن

١- في النسختين (التجري) و الصحيح ما أثبتناه.

٢- في النسختين (و أيضا منها) و الصحيح ما أثبتناه في المتن.

ص: ٢٩٩

ارتفاعها بعد ثبوتها فيتوقّف الحكم بفسقه على كون نفس التجري فسقا و معصيه، نعم انتفائها مسلّم فيمن لم يثبت له تلك الملكة فيه فافهم.

قوله - قدس سرّه -: (و قد قال بعض العامه نحكم بفسق المتعاطى ذلك، لدلالته على عدم المبالاه بالمعاصى و يعاقب في الآخره ما لم يثبت عقابا متوسّطا بين الصغيره و الكبيره و كلاهما تحكّم و تخرص على الغيب انتهى) (١).

(١) أقول: كون الثانى تخرّصا على الغيب مسلّم لأنّ المحرّمات المعلومه بالضروره من الدين لا يجوز القطع بفعليه العقاب عليها، لأنّ فعل المحرّم مع عدم التوبه لا يكون علّه تامه له، نعم التوبه عله لعدمه، فكيف بالقطع بكيفيه ذلك، و البحث المتقدم إنّما هو فى كونه عله لاستحقاق العقاب فحسب.

و أمّا كون الأوّل تحكّما ففيه منع، لما مرّ من أنّ التحقيق كون التجري معصيه.

نعم تعليل الحكم بفسق متعاطيه - بكونه كاشفا عن عدم مبالاته بالمعاصى الذى هو معنى انتفاء ملكه العداله فيه - لا يتم مطلقا كما عرفت، فالصحيح تعليله بكونه معصيه، فإنّ ذلك القائل ذاهب إلى كونه معصيه بمقتضى حكمه بالعقاب عليه فى الآخره، فإن كان مراد المصنف كونه تحكّما بالنظر إلى تعليله بما ذكر فهو جيد إكمال: التجري كما يتحقق بمخالفه القطع بالحكم الواقعى كذلك يتحقق بالقطع بالحكم الظاهرى كمؤدّى الأصول و الطّرق الظاهريه، و الحكم فى المقامين واحد لاتحاد المناط فيهما كما لا يخفى.

خاتمه: كلما ذكرنا فى حكم مخالفه القطع إنّما هو بالنظر إلى اتحادهما مع

١- فرائد الأصول ١: ١٤.

ص: ٣٠٠

عنوان التجري كما عرفت، فهل الحكم فيها من حيث اتحادها(1) مع عنوان الإقدام على ما قطع بقبحه متحد مع حكمها من تلك الجهة أو لا(2)؟

الحق الثاني، لأن القطع بقبح شئ لا يصير بمجرد قبحها مع عدم قبحه في نفسه، فلا يصحّ الذم على الإقدام عليه ليكون موجبا لاستحقاقه للمؤاخذة والعقاب من المولى.

نعم يوجب الذم على الفاعل من حيث كشفه عن شقاوته فلا- يكون الإقدام عليه ما لم يتحد مع عنوان التجري موجبا له و مع اتحاده معه يكون الاستحقاق مستندا إلى التجري لا إليه.

هذا مضافا إلى أنّ الإقدام على القبح الواقعي مع العلم بقبحه لا يصح العقاب عليه من حيث كونه إقداما عليه اختيارا وإن كان يصح الذم عليه من العقلاء، وإنّما يصح العقاب عليه إذا كان مبغوضا للمولى مع العلم بكونه مبغوضا له.

الأ- ترى أنّه لو فرض مولى لا- يبغض ارتكاب القبيح مطلقا أو ارتكاب قبيح خاص فارتكبه العبد عالما بأنّه لا يبغضه، لا يجوز للمولى المؤاخذة عليه، بحيث لو أراد مؤاخذته يذمه العقلاء معللين ذمه ذلك بأنّ ذلك العبد لم يفعل بالنسبة إليك شيئا نعم يذمون العبد أيضا بارتكاب القبيح.

فتلخص أنّ المناط في استحقاق العقاب إنّما هو الإقدام على مبغوض المولى اختيارا.

لا يقال: لا يجوز مؤاخذة المولى من حيث العصيان، بمعنى أنّه لا يجوز له ذلك عند العقلاء لو علّله بالعصيان، لعدم تحققه في الفرض المذكور، وإنّما هي

١- و في نسخه (ب): (و أما حكمها بالنظر إلى اتحادها) بدل قوله (فهل الحكم فيها من حيث اتحادهما).

٢- في نسخه (ب): (سفاهته).

ص: ٣٠١

من باب التأديب فيجوز قطعا.

لأننا نقول: مخالفه الآداب(1) أيضا من الأمور القبيحة فهو إمّا لا يبغضه فيرجع إلى الكلام الأول، و إمّا يبغضه فيخرج عن الفرض، لأنّه حينئذ آت بمبغوضه اختيارا و يكون سببا لاستحقاق المؤاخذة لذلك.

محاكمة الأخبارى في عدم اعتماده على بعض أقسام القطع

قوله- قدس سرّه-: (و ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية)(2).

(١) حاصل هذا التفصيل التفصيل في اعتبار القطع من حيث كونه طريقا إلى متعلقه من حيث أسبابه بأنّه إذا كان حاصلًا من

المقدمات العقلية النظرية لا- يجوز العمل به و إذا كان حاصلًا من غيرها من المقدمات المحسوسة(٣) أو العقلية القريبة من الإحساس يجوز العمل به، كما أنّ التفصيل الآتي في الأمر الثالث تفصيل في اعتباره كذلك من حيث الأشخاص.

و أنت بعد ما ذكرناه في اعتباره من أنّه لا يعقل المنع عنه بوجه من الوجوه(٤) و لا يعقل اختصاص اعتباره بسبب دون آخر أو بشخص دون آخر أو بزمان دون آخر يظهر لك فساد هذين التفصيلين.

نعم يجوز النهي عن الخوض في بعض المقدمات المحصلة له بحيث لو خالف و خاض فيها و قطع بخلاف الواقع و عمل بقطعه ذلك لا يعذر في مخالفه الواقع بل يجوز عقابه عليها لاستنادها بالآخره إلى اختياره.

نعم لا يعقل النهي عن العمل به بعد حصوله، و هو لا يتنافى جواز العقاب،

١- في نسخه (أ): (أدب).

٢- فرائد الأصول ١: ١٥.

٣- في نسخه (ب): من المقدمات العقلية المخصوصه المحسوسة.

٤- (من الوجوه) ساقطه من (أ).

ص: ٣٠٢

لما عرفت.

و كيف كان فالكلام في العمل به حال(١) حصوله و بقائه و قد عرفت عدم جواز النهي عنه حينئذ بوجه.

ثم إنّ الدّاهب إلى هذا التفصيل بين من علّله بكثرة المخالفه للواقع في القطع الحاصل من المقدمات النظرية، كالمحدّث الأسترآبادي(٢) و بعض من وافقه من الأخباريين، و بين من علّله بعدم تماميه الحججه بمجردّه، إذ لا بدّ فيها من بلوغ الحكم عن المعصوم عليه السلام بالتّقل عنه أو السماع منه، كالسيد الصدر(٣) (قدّس سرّه).

و بعبارة أخرى إنّ التكليف بشىء لا- يتنجز على المكلف بحيث يستحق العقاب على مخالفته إلاّ بتبليغ حجه سمعيه عليه من المعصوم عليه السلام فحكم العقل به و استقلاله بواسطة المقدمات النظرية لا ينهض حجه عليه و كذلك إذا انضم إليه حجه سمعيه منهم عليهم السلام واصله إلى المكلف و لو بالعقل(٤).

ولا- يخفى أنّ ذلك ليس إنكارا لقاعده التّطابق بين العقل و الشرع، فإنّ معناها أنّ حكم العقل بأمر هل هو كاشف عن حكم الشارع به على نحو ما حكم به العقل أو لا، و مبنى الكشف على ثبوت الملازمه- بين قبح شىء و بين نهى الشارع عنه، و بين حسنه التام الملزم عند العقل و بين أمره به- بأنّه بعد ثبوتها كذلك إذا قطع العقل بقبح شىء فيتحقق عنده صغرى و هى أنّ هذا قبيح فينضم

١- في (ب): (بعد) عوض (حال). و هكذا: (بعد حصوله) بدل (حينئذ).

٢- الفوائد المدينة: ١٣١- ١٢٩.

٣- شرح الوافية للسيد الصدر. مخطوط.

٤- في (ب): غير واضحة و المستظهر المتن، و في (أ) (النقل). فتأمل.

ص: ٣٠٣

إلى تلك، الكبرى، أعنى (كل قبيح حرام من الشارع) فيستنتج منها حرمة، و كذلك إذا قطع بحسنه الملزم و من المعلوم أنّ القطع بحكم الله تعالى الواقعي (١) بمقتضى المقدمات العقلية إنّما يكون بعد ثبوت الملازمه عند قطع القاطع، فالسيد المذكور إنّما يمنع من الاعتماد على القطع الحاصل على ذلك الوجه بعد تسليم حصوله و فرض وجوده المتوقع على تلك الملازمه، و إلاّ لكان الوجه على تقدير إنكاره لتلك الملازمه إنكار حصول القطع من المقدمات النظرية رأساً فتأمل.

و كيف كان، فما ادّعاها غير مبنّى على إنكار تلك الملازمه و غير متوقف عليه بوجه.

ثم إنّ التعليلان مضافا إلى أنهما شبهتين في مقابله البديهة غير تامّين في أنفسهما أيضا.

أمّا الأوّل، فلوجوده في المقدمات الشرعيّة أيضا كما أشار إليه المصنّف فيكون المنع لأجله تعليلا بالعله المشتركه و هو كما ترى.

و أما الثاني، فلما أشار إليه المصنّف من أنّه إذا قطع من المقدمات العقلية بحكم فهو كاشف عن صدور مثله من الشارع أيضا، بناء على أنّ حكم كلّ شيء و ورود بعض ما لم يصل إلينا مخزون عند أهله فهم فيه الحجة.

اللهم إلا أن يمنع من صدور كل حكم أو يدعى عدم تماميه الحجة بمجرد العلم بصدوره من الشارع من أي سبب يحصّله، بل إنّما يتم إذا وصل البيان بطريق سمعي و كلاهما في محل المنع.

قوله - قدس سرّه -: (و قد عثرت بعد ما ذكرت هذا على كلام يحكى عن المحدث الأسترآبادي) (٢).

١- في النسختين: (الواقعه).

٢- فرائد الأصول ١: ١٥.

ص: ٣٠٤

(١) أقول: أول من اختار هذا التفصيل و أقدمهم زمانا هو ذلك المحدث، و لا بأس بتوضيح مراده على نحو الاقتضاء.

فاعلم أنّ مراده أنّه إذا كان العلم النظريّ منتهيا إلى مادّه قريبه من الإحساس فلا يقع فيه الخطأ من العلماء من حيث نتائج أفكارهم المنكشفه بها و لا - الخلاف منهم في ذلك، إذ الخلاف إنّما يكون فيما إذا كان المطلوب من الأوامر النظرية الخفيّه

القابله للخطأ فيها فما لم يقع فيه الخطأ منهم لوضوح طريقه كما فيما ينكشف من المقدمات القريبه من الإحساس لا يقع فيه الخلاف بينهم.

و توضيح عدم وقوع الخطأ فيها أنّ الخطأ في الفكر إمّا من جهه الخطأ في مادّه القياس و إمّا من جهه الخطأ في صورته، و كلاهما منفيان فيها.

أمّا الأول فلان الحسّ كافل له و عاصم عن الخطأ فيه.

و أمّا الثاني فلأنّ ما ارتكز في أذهانهم من قواعد الاستدلال و كيفية ترتيب القياس عاصم عن الخطأ من جهته أيضا، فإنّ قواعد القياس مركوزه في أذهان العوام بل الحيوانات و عاصمه لهم عن الخطأ من جهه صورته، فكيف بالعلماء.

لا يقال: إنّ الحسّ قد يخطئ فليس كافلا للخطأ من جهه الماده.

لأنّنا نقول: إنّهُ على تقديره في غايه الندره، و احتمالهُ عند العقلاء في غايه البعد، بحيث يكون في حكم المعدوم، بل هو عندهم مجرد تجويز العقل بحيث لا- يشكون فيما أخبر به عن حسّ بعد العلم بعدم تعيّد الكذب، و انحصار سبب كذب الخبر في حكايته عن حسه.

ألا- ترى أنّهم لا- يفرقون بين الإخبار عن إحساس شىء و بين الإخبار عن نفس المحسوس، كأن يقول الراوى سمعت أنّ الصادق عليه السلام قال كذا أو يقول قال الصادق عليه السلام كذا.

هذا بخلاف ما إذا لم يتنه إلى مادّه قريبه من الإحساس، لعدم ما يكفل عن الخطأ فيه من جهه الماده، فلا بدّ فيه من الرجوع إلى الصادقين عليهما

ص: ٣٠٥

السلام لعصمتهم عن الخطأ.

و المراد بالماده إنّما هو الوسط في القياس باعتبار التلازم بينه و بين طرفي المطلوب و هما الأكبر و الأصغر، و بالهيئه إنّما هي صورته القياس و كفيته المتحققه له بملا-حظه القواعد المقرره له في علم الميزان من كئيه الكبرى، و إيجاب الصغرى مثلا كما في الشكل الأول، و هكذا إلى آخر الشرائط المقرّره للأشكال الأربعة في ذلك العلم، و من المعلوم أنه لا قاعده تفيد كون أمر لازما للأصغر، بمعنى كونه محمولا له و ملزوما للأكبر حتى لا يقع الخطأ لأجلها في الماده و طريق ذلك منحصر في الحسّ، هذا خلاصه مرامه بتوضيح منا.

و قد عرفت الجواب عنه إجمالا، و إن شئت تفصيله فنقول:

إن أراد بعدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية الغير الضرورية عدم جواز ركون القاطع إلى قطعه الحاصل منها

ما دام باقيا كما هو الظاهر من كلامه و كلام من وافقه أيضا، فقد عرفت أنه لا يعقل ذلك فيما إذا كان القطع كاشفا محضاً، و لو أمكن يجرى في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية أيضا.

هذا مضافاً إلى أنه إذا قطع العقل بحكم فيستكشف منه صدور مثل ذلك (١) الحكم عن الحجج عليه السلام، نظير استكشاف ذلك من الخبر المتواتر و الإجماع، فيكون العمل بالأخره بقوله عليه السلام، لا بالعقل، و العمل بقوله عليه السلام واجب بضروره المذهب، فافهم.

و إن أراد بذلك عدم جواز الخوض في المطالب العقليه لاستنباط الأحكام الشرعيه لكثرت وقوع الخطأ فيها، فبعد تسليم كثره الخطأ فيها له وجه، لو لا جريان التعليل في المقدمات الشرعية أيضا، فإن العلم الإجمالي بوقوع الخطأ،

١- في (أ) هذا، بدل ذلك.

ص: ٣٠٦

فضلا عن العلم بكثرت وقوعه، يوجب التحرز عن تلك المطالب عقلا، نظير العلم الإجمالي في الشبهه المحصوره، إلا أن الشأن أولا إثبات كثره الخطأ و ثانيا اختصاصها بالمطالب العقليه فتأمل.

قوله- قدس سره -: (و العجب ممّا ذكره في الترجيح عند تعارض العقل و النقل كيف يتصور الترجيح في القطعيين). (١).

(١) أقول: كيف يتصور أصل التعارض بينهما فضلا عن ترجيح أحدهما على الآخر، إذ كلما حصل القطع بأمر يمتنع حصوله بنقيضيه، بل يمتنع احتمال نقيضه، فإذا حصل القطع من طريق النقل بحكم لا يعقل احتمال العقل خلافه فضلا عن قطعه بخلافه أو العكس.

نعم يمكن التعارض بين النقليين القطعيين من حيث السند فقط، كالخبرين المتواترين سندهما، و بين نقليين ظنيين أحدهما يفيد الظن النوعي و الآخر يفيد الظن الشخصي و العقل ليس مما يتصور في حكمه القطع الشخصي و النوعي، لأن حكمه إنما هو استقلاله جزماً (٢) إذ لو لا ذلك لما حصل الانتقال منه إلى الحكم الشرعي إلى الكلام فيما ينقل إليه من الأحكام العقليه (٣).

قوله- قدس سره -: (فنجزم (٤) من ذلك بأن ما استكشفنا بقولنا صادر عن الحجج عليه السلام) (٥).

١- فرائد الأصول ١: ١٨.

٢- المستظهر من نسخه (أ) استقلاله و جزمه فعلا.

٣- قوله: (إلى الكلام فيما ينقل). غير واضح إما من جهة احتمال السقوط في العبارة أو الاشتباه في الاستنساخ.

٤- في النسختين (فنجزم) و الظاهر زياده (الفاء) كما في متن الفرائد.

٥- فرائد الأصول ١: ٢٠.

ص: ٣٠٧

(١) أقول: هذا نظير استكشافنا ذلك عن الخبر المتواتر و الإجماع، فإذا استكشفنا من العقل ذلك فيكون الطاعة بواسطة الحجج كما مرّت الإشارة إليه.

تنبيه: حكى عن السيد نعمه الله في شرحه للتهذيب(١) أنه يتفرع على القول بحججه العقل في غير الضروريات طرح ما ورد من الأخبار الدالة على جواز السهو و النسيان في النبي صلى الله عليه و آله و أوصيائه عليهم السلام حيث إنّ العقل يحكم بامتناعهما في حقهم و على القول بعدم حججه فيها الأخذ بها و الالتزام [بها] انتهى.

أقول: فيه أنه كيف يتصور الأخذ بتلك الأخبار مع فرض القطع من جهه العقل بامتناع السهو و النسيان منهم عليهم السلام، مع أنّ الأخذ بها في إثبات السهو و النسيان في حقهم مستلزم للدور كما لا يخفى، فإنه إذا جوز السهو و النسيان في حقهم فيمكن صدور تلك الأخبار عنهم من باب السهو أيضا فيكون إثبات السهو بها إثباتا للسهو بالسهو فلا تغفل.

في قطع القطاع

قوله - قدس سره -: (و أمّا قطع من خرج قطعه عن العاده فإن أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعا لها، كقبول شهادته و فتواه و نحو ذلك فهو حق، لأنّ أدله اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعاً)(٢).

(٢) أقول: عدم اعتبار قطع القطاع من جهه الموضوعيه من الأمور الواضحه الغير القابله للنزاع، بحيث لو أغمضنا عما ذكره المصنف - من انصراف أدله اعتبار العلم موضوعا عنه - يظهر ذلك من السابقين أيضا فإنهم و إن لم يتعرّضوا لخصوص القطاع، لكن يعلم حكمه من اتفاقهم على عنوانين عامين بتنقيح

١- شرح التهذيب، مخطوط.

٢- فرائد الأصول ١: ٢٢.

ص: ٣٠٨

المناط، بل بالأولويه بالنظر إلى أحدهما(١).

و توضيحه: أنهم اتفقوا على اشتراط الضبط في الراوى، معللين ذلك بعدم الوثوق و الاطمئنان بخبر من لا يكون ضابطا لكثرة خطائه.

و هذا التعليل دالّ على عدم اعتبار قطع القطاع بطريق أولى، لأنه أكد فيه إذ الخطأ فيه أكثر منه في غير الضابط.

و أيضا اتفقوا على عدم اعتبار قول الوسواس و إخباره و القطاع قسم منه لعدم انحصار الوسواس في كثير الشك و الظن.

فتحقّق أنّ قطع القطاع لا عبره به فيما أخذ القطع موضوعا لحكم، و لا يفرق فيه بين أحكام نفس القطاع المتعلقة على العلم و بين

أحكام الغير المعلقه عليه، إذ يجب على القطّاع أيضا عدم ترتيب ذلك الحكم على قطعه.

و هذا ليس كالقطع الذي هو طريق محض في عدم قابليته للمنع منه كما لا يخفى.

هذا كله في قطعه من حيث الموضوعيه.

و أمّا اعتباره باعتبار طريقيته إلى متعلقه فقد عرفت غير مره أنه لا محيص عنه ما دام قاطعا، لعدم صلاحيته للمنع من العمل به حينئذ، و أمّا بعد زواله:

فإن كان زواله بالقطع بالخلاف يجب عليه نقض جميع الآثار المترتبة على قطعه، فيعيد، أو يقتضى العباده إذا أحدثها مع فرض قطعه بصحتها، فإنّ نقض الآثار السابقه بعد القطع بالخلاف يجرى في غير القطّاع، فيجرى فيه بطريق أولى.

و أمّا إذا كان زواله بالشك و احتمال الخلاف ففي وجوب نقض الآثار

١- في نسخه (ب) أو إحداهما، و في نسخه (أ) أخذ بها، و الأولى ما أثبتناه في المتن.

ص: ٣٠٩

السابقه و عدمه و جهان:

أحدهما: إطلاق أدله الشك بعد الفراغ، فإنّه يقتضى البناء على صحه ما مضى منه أيضا مع الشك في صحته و عدم العلم بالخلاف بالفرض.

و ثانيهما: دعوى انصراف تلك الأدله، و لعل الأول أقوى، لأنّ الحكم بالصحة بعد الفراغ في تلك الأدله لم يؤخذ فيه أزيد من الشك بعد الفراغ مع عدم حدوثه حال العمل من غير أن يقيد بالقطع بالصحة حاله، و لذا يعملون بها في حق غير الملتفت إلى الصحه و الفساد حاله، فلا وجه لانصرافها عن القطّاع.

و بعبارة أخرى الحكم بالصحة في تلك الأدله لم يقيد بالعلم بها حال العمل حتّى يقال إنّه منصرف إلى العلم المتعارف فيخرج عنه قطع القطّاع و إنّما قيد بالشك بعده مع عدمه حاله، و هما متحققان في القطّاع.

هذا بالنسبه إلى الآثار السابقه.

و أمّا الآثار المستقبليه، فلا يجوز ترتيبها لغير القطّاع، فلا يجوز له بطريق أولى لأنّ قاعده الاشتغال يقتضى نقض الآثار السابقه أيضا، إلا أنّها بالنسبه إلى الآثار السابقه إنّما يترك العمل بها لأجل قاعده الشك بعد الفراغ الحاكمه عليها، و أما الآثار اللاحقه فهي غير داخله في تلك القاعده، لكون الشك فيها على تقديره شكاً قبل العمل، فقاعده الشغل محكمه فيها، لسلامتها(١) عن مزاحمه ما يعارضها أو يحكم عليها، هذا.

ثم إنه قد ظهر ممّا ذكرنا- من عدم اعتبار قطع القطّاع باعتبار الموضوعيه لحكم أخذ في موضوعه الاعتقاد- أنّه إذا قطع في يوم الغيم بكون جهه خاصه قبله، فصلّى، ثم ظهر خطؤه يجب عليه الإعادة و القضاء، هذا بخلاف غير القطّاع فإنّه إذا قطع بذلك و عمل به يجزيه مطلقا، و ذلك لأنّ الإجزاء في حقّ

١- في النسختين (سلامتها) و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٣١٠

غير القطّاع إنّما ثبت بالأولويه (١) المنتفيه في القطّاع، فإنّه قد علّق الصّريحه في الغيم [في] الأدله الشرعيه على ظن القبلة و هو منصرف إلى الظنّ المتعارف فثبت حكمه للقطع المتعارف للأولويه.

و أمّا قطع القطّاع فلا- يأتي فيه تلك الأولويه فإنّه أقلّ من الظنّ المتعارف، بل مثل الشك أو أقل منه أيضا، إذ قد يكون قطعه حاصلًا من أمور غير صالحه لإحداث الشك في المتعارف من الناس، نعم هو ما دام قاطعا لا يجوز نهيه عن العمل بقطعه، لأنّ الصلاه إلى الجهه المظنون كونها قبله في الغيم رخصه لا عزمه لجواز الصلاه إلى القبلة الواقعيه لمن انكشف له، و من المعلوم أنّه حينئذ جازم بأنّ ما قطع كونها قبله من الجهات هي القبلة الواقعيه و إن لم يكن واقعا، فيتحقق عنده صغرى، و هي أنّ هذه الجهه هي القبلة الواقعيه، فيضمها إلى كبرى، و هي أنه يجوز الصلاه إلى القبلة الواقعيه، بل يتعيّن لمن انكشف له، فيستنتج من هاتين المقدمتين جواز الصلاه إليها بل تعيينها.

ثمّ إنك قد عرفت أنّه لا يجوز لغير القطّاع أيضا العمل بقطع القطّاع فيما إذا كان القطع موضوعا لحكم الغير أيضا و بقى شىء و هو أنّه هل يجب على الغير رده فيما إذا كان القطع طريقا محضا.

قوله- قدس سرّه-: (و العجب أنّ المعاصر مثل لذلك بما إذا قال المولى). (٢).

(١) وجه الاستعجاب أنّ الّذى ذكره مثلا- من أفراد المتنازع فيه، فإنّ الكلام في أنّ من قطع بتكليف من مولاه- سواء كان هو الشارع أو غيره من الموالى العرفيه الّذى يجب طاعته عليه عند العقلاء- فهل يجوز لمولاه عقلا نهيه عن

١- في النسختين (بغير الأولويه) و الصحيح ما أثبتناه في المتن.

٢- فرائد الأصول ١: ٢٣.

ص: ٣١١

العمل بقطعه مطلقا أو من سبب خاص، سواء كان العبد قاطعا أو غيره، بحيث لا يقبح منه ذلك النهي عند العقلاء، أو لا؟ فإن جاز ذلك جاز من أيّ مولى كان، و إن لم يجز لم يجز مطلقا فليس حكم المثل المذكور مفروغا عنه حتى يحتج به على أحد طرفي المسأله فتأمل.

تنبيه: بعد ما قيد هذا المفصل - عدم حجيه قطع القطع بما إذا احتمل اشتراط حجيه قطعه بعدم كونه قطاعا أو علم به - أخذ في التوجيه فقال:

(يشترط في حجيه القطع عدم منع الشارع عنه و إن كان العقل أيضا قد يقطع بعدم المنع إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم بحجيه القطع ظاهرا) (١) انتهى.

أقول: لا يخفى ما بين توجيهه الذي عرفت و تقييده عدم حجيه القطع بما إذا احتمل اشتراط عدم حجيته بعدم كونه قطاعا من التنافي فإن قوله في التوجيه: (إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم بحجيه القطع ظاهرا) اعتراف منه بحجيه قطع القطع عند احتمال منعه الشارع من العمل به مع أنه قيد حجيته بعدم احتمال له و نفى حجيته عند احتمال منعه في أول كلامه.

اللهم إلا - أن يكون مراده بالحجيه التي اشتراطها بعدم احتمال منع الشارع هو جواز الحكم بمؤدى القطع و أنه حكم الله تعالى و يكون مراده بها في قوله (إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم بحجيه القطع ظاهرا) مجرد جواز العمل على طبقه و قبح المؤاخذه عليه على تقدير أدائه إلى مخالفه الواقع، فيكون حكم العقل بذلك نظير حكمه بعدم المنع في الأصول العمليه المقرره للشك، و هذا و إن كان يدفع التنافي المذكور إلا - أن المنع من الحكم بمؤدى القطع و كونه هو حكم الله تعالى و لو كان هو قطع القطع يناقض نفس القطع، و معنى القطع بوجوب شىء مثلا شرعا ليس إلا الجزم بكون المقطوع حكم الله تعالى.

١- فرائد الأصول ١: ٢٣.

ص: ٣١٢

[الكلام فى العلم الإجمالى]

إشاره

قوله - قدس سره -: (الرابع إنَّ المعلوم إجمالا هل هو كالمعلوم تفصيلا فى الاعتبار أم لا؟) و الكلام فيه قد يقع تارة فى اعتباره من حيث إثبات التكليف به) (١).

(١) أقول: جعله (قدس سره) الكلام فى اعتبار العلم الإجمالى - من حيث الطريقيه و إثبات التكليف [به] - من تنبيهات مسأله القطع إنما هو لكونه فردا خفيا منها، إذ ليس حال العلم الإجمالى كالتفصيلى فى وضوح اعتباره و كونه مقتضيا للزوم العمل به.

و من هنا ظهر عدم (٢) مناسبه الكلام فى العلم الإجمالى من حيث لزوم موافقته قطعا و عدمه للمسأله، فإنه راجع إلى عذريه الجهل عقلا - عند الشك فى المكلف به و عدمه بعد الفراغ عن اقتضاء العلم الإجمالى لوجوب موافقه القطعيه أيضا، لأن اقتضاءه لذلك لا ينافى عدم فعليته فيما يقتضى لمانعيه الجهل عن اقتضائه معه فعلا: فإنه ليس عله تامه فبعد الفراغ عن اقتضائه له يبقى مجال البحث عن مانعيه الجهل التي هى موضوع مسأله البراءه و الاحتياط المبحوث عنها فيها فلذا أوكل الكلام فيه من هذه الجبهه إليهما، هذا.

لكن الإنصاف عدم رجوع البحث عن لزوم الموافقه القطعيه و عدمها إليهما مطلقا لكونه أعمّ فإنّ لزوم الموافقه القطعيه فعلا يتوقف على ثبوت أمرين:

أحدهما: كونه مقتضيا له في حدّ ذاته.

١- فرائد الأصول ١: ٢٤.

٢- و الظاهر زياده كلمه (عدم).

ص: ٣١٣

و ثانيهما: عدم مانع عن اقتضائه في المورد، فالبحث عن أحدهما لا يغني عنه في الآخر، بمعنى أن المثبت لأحدهما من دون إثباته للآخر بعد لا يجوز له دعوى لزوم الموافقه القطعيه نعم النافي له يكفيه نفي أحدهما، فحينئذ:

إن كان المقصود بالبحث عن لزوم الموافقه القطعيه هو إثبات لزومها فعلا- بأى دليل كان، فهو خارج عن مسألتى البراءه و الاحتياط قطعاً، نعم هذا من المبادئ التصديقيه لهذه المسأله حينئذ.

و منه يظهر خروجه عن مسأله حجيه القطع أيضا، إذا الكلام فيها في اقتضائه للزم العمل، فيكون هو أيضا من المبادئ التصديقيه لها.

و إن كان المقصود به إثبات مجرد اقتضائه لها في نفسه فيكون داخلا- في مسأله حجيه القطع، فلا- ربط له بمسألتى البراءه و الاحتياط أيضا، فهو إنّما يدخل فيهما إذا كان المقصود به إثبات مانعيه الجهل و عدمها كما عرفت، و قد عرفت أنّه بعد الفراغ عن أصل اقتضاء القطع للزوم الموافقه القطعيه.

فمن هنا ظهر ورود الإشكال على المصنف على جميع تلك التقادير الثلاثه فإنّه:

إن كان نظره في إرجاع البحث عن لزوم الموافقه القطعيه إلى تينك المسألتين من الجهه الأولى و الثانيه فيتّجه عليه أنّه من الجهه الأولى خارجه عنهما و عن مسأله حجيه القطع أيضا و هكذا بالنظر إلى الجهه الثانيه.

و إن كان نظره في ذلك إلى الجهه الثالثه، فيتّجه عليه أنّه مبنى على إثبات أصل اقتضاء العلم الإجمالي للموافقه القطعيه مع أنّه (قدّس سرّه) أهمل البحث عنه في مسأله حجيه القطع لاقتصاره فيها على البحث عن اعتبار العلم التفصيلي و عن اقتضاء العلم الإجمالي لمجرد حرمة المخالفه القطعيه و عدمها من غير تعرض لاقتضائه لوجوب الموافقه القطعيه أصلا.

و الظاهر أنّ نظره (قدّس سرّه) إلى الجهه الثالثه.

ص: ٣١٤

ثم إنَّ المراد بالعلم الإجمالي المبحوث عن كونه مثبتا للتكليف إنَّما هو العلم الإجمالي بالخطاب لا العلم بالتكليف، لأنَّ فرض الكلام في العلم بالتكليف يناقض إنكار كونه مثبتا له صريحا فلا يعقل فيه النزاع.

مع أنَّه ذهب بعضهم في المقام إلى جواز المخالفه القطعيه و جعل المعلوم الإجمالي كالمشكوك رأسا كما ستعرف.

و الحاصل: أنَّ الكلام في العلم الإجمالي يطلب من الشارع هل هو كالعلم التفصيلي في كونه منجزا لمتعلقه على المكلف على وجه يستحق العقاب على مخالفته قطعا لا محاله أو أنَّه كالمجهول رأسا فلا يوجب تنجزه عليه أصلا.

في كفايه الموافقه الإجماليه و عدمها

قوله - قدس سره -: (و أخرى في أنَّه بعد ما ثبت التكليف إلى قوله فهل يكتفى في امثاله بالموافقه الإجماليه) (١).

(١) أقول: قبل الشروع في المسأله ينبغي تمهيد مقال:

فاعلم أنَّ الشك في كفايه الموافقه الإجماليه قد ينشأ من الشك في اعتبار قصد وجه المأتي به، بمعنى جعله داعيا إلى الإتيان به، فإنَّ ذلك - أيضا - لا يتحقق إلا - بالموافقه التفصيليه و معرفه أنَّ ما يأتي به هو الواجب، و قد ينشأ من الشك في اعتبار كلا الأمرين معا، و ذلك لأنَّه لا يعقل الشك في كفايه الموافقه مع القطع بعدم اعتبار شىء من ذينك الأمرين، لأنَّ معنى الموافقه التفصيليه المبحوث عن لزومها و عدمه إنَّما هو الإتيان بالمأمور به على وجه يمتاز المكلف به في وجوده الخارجى عن غيره بأن يعرف الفعل الشخصى الصادر منه المنطبق على (٢) الواجب، بأن يعلم أنَّه هو فرد ذلك الواجب الكلى، و ذلك عين معرفه وجه المأتي به تفصيلا، فاحتمال اعتبارها يناقض القطع بعدم اعتبار معرفه الوجه

١- فرائد الأصول ١: ٢٤.

٢- كذا في النسختين، و الأصح أبدال (على) إلى (عليه).

ص: ٣١٥

تفصيلا و عدم اعتبار قصد الوجه المتوقع عليها معا، بمعنى القطع بعدم اعتبار شىء منها.

فظهر أنَّ مرجع النزاع في اعتبار الموافقه التفصيليه و عدمه إلى اعتبار أحدهما أو كليهما.

و من هنا ظهر - أيضا - أنَّ المدعى لاعتبارها يكفيه إثبات اعتبار أحد الأمرين من غير توقف (١) على إثبات كليهما معا، لأنَّه إن أثبت اعتبار معرفه الوجه تفصيلا من حيث هى، لا من جهه كونها مقدمه لقصد الوجه فقد عرفت أنَّه عين المدعى، و إن أثبت اعتبار قصد الوجه فقد عرفت أنه مستلزم لاعتبار معرفه الوجه تفصيلا من باب المقدمه، فاعتباره بالأخره يرجع إلى اعتبار معرفه الموافقه التفصيليه التى هى المدعى.

و لكن المنكر لاعتبارها لا يكفيه نفي اعتبار أحد الأمرين خاصه، بل لا بدَّ له من نفي اعتبار كليهما معا.

و ظهر أيضا أنّ النزاع في المسألة غير راجع إلى شرطيه الموافقه التفصيليه للمأمور به أو جزئيتها له بوجه، لما عرفت من رجوعه إلى النزاع في اعتبار أحد الأمرين المذكورين أو كليهما، و من المعلوم أنّهما على تقدير اعتبارهما لا يعقل أخذهما في المأمور به شرطا أو شطرا، لاستلزامه الدور كما حققنا في محله، و وجهه واضح، بل هما من قبيل نيه القربه، راجعان إلى كيفية الإطاعه، الغير الصالحه لأخذها في المأمور به، فالنزاع في اعتبار أحدهما أو كلاهما يرجع إلى النزاع في اعتبارهما في تحقق الإطاعه المعبره في العبادات [و أنه] (٢) هل تتحقق بالموافقه الإجماليه أو تتوقف على الموافقه التفصيليه من حيث توقفها على واحد ذينك

١- في النسختين: من غير فرق، و الأظهر ما أثبتناه في المتن.

٢- زياده تقتضيها السياق.

ص: ٣١٦

الأمرين أو على كليهما معا.

فمن هنا ظهر أنّ القول بالبراءه في مقام الشك في جزئيه شىء للمأمور به أو شرطيته له لا يلزم القول بها في المسألة، لعدم رجوعها إلى تلك المسألة.

ثم إنّ النزاع في المسألة إنّما هو فيما إذا تمكّن المكلف من الامتثال التفصيلي، و (١) مع تعذره عليه يكفيه الامتثال الإجمالي اتفاقا، مع أنّه لا يعقل القول بعدم كفايته حينئذ لاستقلال العقل حينئذ بكفايته في تلك الحال بالبديهي و عدّه طاعه عنده بالضرورة.

و أيضا النزاع فيها فيما إذا كان الامتثال الإجمالي لغرض عقلائي بحيث لا يعد عبثا و سفها عند العقلاء و استهزاء على المولى.

و من هنا ظهر أنّه لا وجه للنقض على القائل بكفايه الموافقه الإجماليه بما إذا عدت سخرية و استهزاء على المولى، فإن عدم كفايتها حينئذ متفق عليه بين الفريقين و لا يعقل الشك في عدم انعقادها طاعه في تلك الحال.

ثمّ إنّ لَمّا كان مرجع النزاع فيها إلى النزاع في تحقق الطاعه بالموافقه الإجماليه و عدمه فالحاسم له إنّما هو الرجوع إلى العقلاء في موارد طاعتهم، فيستعلم منهم أنّ الموظف عندهم - فيما كان غرضهم هو إيقاع المأمور به على وجه الطاعه - ما ذا؟ لأننا نعلم بالإجماع بل بالضرورة أنّ الشارع لم يأت بطريقه جديده في باب الطاعه، بل غرضه في العبادات إنّما هو إيقاعها على الوجه المقرر عند العقلاء في موارد قصد بها الطاعه.

فإذا عرفت ذلك كله فاعلم أنّ الحق كفايه الموافقه الإجماليه في إطاعه ما قصد به الطاعه، بمعنى تحقق الطاعه بها إذا (٢) وقعت بداعي الأمر مع كون

١- كذا، و لعل إبدالها إلى (إذ) أولى.

الاقْتِصَارُ عَلَيْهَا لَغَرَضٍ عَقْلَانِيٍّ كَمَا هُوَ الْمَفْرُوضُ فِي مَحَلِّ الْبَحْثِ مِنْ غَيْرِ تَوْقُفٍ تَحْقِيقِهَا عَلَى مَعْرِفَةِ الْمَأْمُورِ بِهِ تَفْصِيلاً بِوَجْهِ.

لَنَا أَنَّ لَوْ أَمَرَ مَوْلَى مِنَ الْمَوَالِي الْعَرَفِيَّةِ عَبْدَهُ بِشَيْءٍ مَعَ كَوْنِ غَرَضِهِ هُوَ إِيجَادُهُ عَلَى وَجْهِ الطَّاعَةِ، فَآتَى بِهِ الْعَبْدَ بِدَاعِيٍّ أَمْرَهُ بِهِ فِي أُمُورٍ لَا يَعْلَمُ بِنَفْسِ الْوَاجِبِ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا وَإِنَّمَا يَعْلَمُ حَصُولَهُ فِي ضَمْنِهَا، لَا يَتَوَقَّفُ أَحَدٌ مِنَ الْعُقَلَاءِ فِي كَوْنِهِ مَطِيعاً لِلْمَوْلَى، وَ لَا فِي خِلَاصِ ذِمَّتِهِ عَنِ ذَلِكَ الْأَمْرِ بِحَيْثُ لَا أَخَذَهُ الْمَوْلَى عَلَى تَرْكِ الْمَوَافِقَةِ التَّفْصِيلِيَّةِ لِدَمُومِهِ، وَ كَفَى بِهِ حُجَّةً فِي أَمْثَالِ الْمَقَامِ.

وَ رَبَّمَا يَنْقُشُ فِي ذَلِكَ بَأَنَّ تَحَقُّقَ الطَّاعَةِ - فِي الْأَوَامِرِ الْعَرَفِيَّةِ حَتَّى فِي التَّعْبُدِيَّةِ فِيهَا بِمَجْرَدِ الْإِيتِيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ بِدَاعِيٍّ الْأَمْرِ - لَيْسَ لِأَجْلِ أَنَّهَا عِنْدَهُمْ (١) عِبَارَةٌ عَنِ الْإِيتِيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ عَلَى وَجْهِ تَحْصُلِ بِمَجْرَدِ الْإِيتِيَانِ بِهِ (٢) بِدَاعِيٍّ الْأَمْرِ فَلِذَا تَحَقَّقْنَا (٣) الْإِطَاعَةَ بِهَا بِمَجْرَدِهِ، وَ لَوْ فَضِرْ كَوْنِ الْغَرَضِ فِي وَاجِبٍ مِنْ وَاجِبَاتِهِمْ - عَلَى وَجْهِ تَوْقُفِ الْإِيتِيَانِ بِهِ بِدَاعِيٍّ الْأَمْرِ مَعَ مَعْرِفَتِهِ تَفْصِيلاً - لَمَا يَحْكُمُونَ الطَّاعَةَ وَ فَرَاغَ ذِمَّةِ الْعَبْدِ بِمَجْرَدِ الْإِيتِيَانِ بِهِ بِدَاعِيٍّ الْأَمْرِ، وَ الْإِطَاعَةَ بِهَذَا الْمَعْنَى لَا - يَخْتَصُّ لِرُومِهَا بِالْعِبَادَاتِ، بَلْ يَعْمُ التَّوَصُّلِيَّاتِ أَيْضاً، لِأَنَّهَا لَوْ لَمْ يَأْتِ بِهَا عَلَى وَجْهِ يَحْصُلُ بِهَا الْغَرَضُ لَمْ يَسْقُطْ مَعَهُ الْأَمْرُ بِهَا أَيْضاً، إِلَّا أَنَّ الْغَرَضَ مِنْهَا لَمَّا كَانَ عَلَى وَجْهِ يَحْصُلُ بِمَجْرَدِ الْإِيتِيَانِ بِذَاتِ الْفِعْلِ مِنْ غَيْرِ تَوْقُفٍ عَلَى كَوْنِ الدَّاعِيِّ لِلْإِيتِيَانِ هُوَ الْأَمْرُ، فَضِلاً عَنِ تَوْقُفِهِ عَلَى مَعْرِفَتِهَا تَفْصِيلاً فَتَحَقُّقِ الطَّاعَةِ فِيهَا بِمَجْرَدِ الْإِيتِيَانِ بِذَوَاتِهَا كَيْفَ مَا اتَّفَقَ إِنَّمَا هُوَ لِذَلِكَ.

وَ إِنْ شِئْتَ تَوْضِيحَ ذَلِكَ فَنَقُولُ: إِنَّ الْإِطَاعَةَ (٤) فِي الْعَرَفِ وَ كَذَا فِي أَلْسِنِهِ

١- عِنْدَهُمْ: سَاقَطَهُ مِنْ (ب).

٢- فِي النُّسَخَتَيْنِ (بِهَا).

٣- كَذَا وَ الظَّاهِرُ (تَحَقَّقَ).

٤- فِي نُسْخَةِ (أ): (الْعُلَمَاءُ أَيْضاً)، وَ فِي (ب): (أَنَّ الطَّاعَةَ).

الْفُقَهَاءُ (١) قَدْ يَطْلُقُ عَلَى عَدَمِ الْعَصِيَانِ، وَ قَدْ يَطْلُقُ عَلَى الْإِيتِيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ بِدَاعِيٍّ الْأَمْرِ، وَ امْتِيَازِ الْعِبَادَاتِ عَنِ (٢) غَيْرِهَا إِنَّمَا هُوَ بِاخْتِصَاصِهَا بِذَلِكَ، بِمَعْنَى اعْتِبَارِ كَوْنِ الدَّاعِيِّ إِلَى الْإِيتِيَانِ بِهَا هُوَ الْأَمْرُ.

وَ الْإِطَاعَةُ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِالْإِيتِيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ عَلَى وَجْهِ يَحْصُلُ غَرَضُ الْأَمْرِ وَ لَازِمُهُ عَقْلاً فَرَاغَ الذَّمِّ وَ سَقُوطِ الْأَمْرِ.

وَ أَمَّا كَوْنُهُ مَنشَأً لِلثَّوَابِ أَيْضاً، فَإِنَّمَا هُوَ فِيمَا إِذَا كَانَ الدَّاعِيُّ لِلْإِيتِيَانِ هُوَ الْأَمْرُ، كَمَا أَنَّ أَصْلَ تَحْقِيقِهِ يَتَوَقَّفُ عَلَى ذَلِكَ فِي الْعِبَادَاتِ، فَإِنَّ الْإِيتِيَانِ بِهَا لَا يَكُونُ مَحْصُلاً لِلْغَرَضِ مِنْهَا إِلَّا مَعَ كَوْنِ الدَّاعِيِّ لَهُ هُوَ الْأَمْرُ.

وَ الظَّاهِرُ (٣) أَنَّ إِطْلَاقَ الْإِطَاعَةِ عَلَى الْمَعْنَى الثَّانِيَّةِ - أَعْنَى الْإِيتِيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ بِدَاعِيٍّ الْأَمْرِ - إِنَّمَا هُوَ [فِيمَا] إِذَا حَصَلَ مَعَهُ فَرَاغُ

الدّمّه للمأمور، فعلى هذا ليكون (٤) الإطاعه بالمعنى الثانى أخص منها بالمعنى الأوّل، أعنى يقابل العصيان مطلقا، و حيث اعتبر فيها على المعنى الثانى تحقق الفراغ معها تكون (٥) هى بذلك المعنى ملزومه للثواب و سقوط العقاب أيضا بخلاف الإطاعه بالمعنى الأوّل حيث إنّها ملزومه للثانى و أمّا الأوّل فإنّما هو يلزمها فيما إذا اتّحدت مع الإطاعه بالمعنى الثانى.

فإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ اللازم بحكم العقل - فى كلّ واحد على كلّ أحد مع كون الأمر ممن يجب أتباعه على المأمور - إنّما هو الإطاعه بالمعنى الأوّل، فإنّ الهدى يلزم به المأمور إنّما هو تحصيل الأمن من العقاب الناشئ من العصيان، و أمّا الثواب فلا يحكم بلزوم تحصيله عليه و إن كان يحكم بحسنه، فلا

١- فى نسخه (أ) (العلماء أيضا).

٢- فى نسخه (أ) (من).

٣- فى نسخه (ب) (و أيضا).

٤- فى النسختين: (فيكون).

٥- فى النسختين: (فيكون).

ص: ٣١٩

يحكم بلزوم الإطاعه بالمعنى الثانى إلّا- إذا توقّفت هى بالمعنى الأوّل عليها بذلك المعنى، فإنّه حينئذ يستقل بلزومها حينئذ مقدّمه (١) لتحصيلها بالمعنى الأوّل، و كلّ أمر يأمر بشىء إنّما يقصد الإطاعه بهذا المعنى فيطلب ما يحصّلها تحصيلًا لغرضه المقصود منها من الأمر و لو بأمر آخر غير الأمر بالأجزاء و الشرائط المعهوده.

و المعتبر فى تحقق الإطاعه بالمعنى الأوّل و المحصّل لها- على ما هو المقرّر عند العقلاء و أهل العرف فى أوامرهم- إنّما هو الإتيان بالمأمور به على وجه يحصّل غرض الأمر كما أشرنا إليه.

و معين ثبوت الموافقه بين الشّرع و العرف فى باب الإطاعه إنّما هو لزوم الإتيان بالواجبات الشرعيه أيضا على ذلك الوجه، فإن علم كفايه الإتيان بذواتها كيف ما اتّفق فى تحصيل الغرض منها- كما هو الحال فى التوضيحه ليه منها- فتحقق إطاعتها المفترغه للذمه عنها بمجرد الإتيان بها كيف ما اتّفق، و إلّا علم عدم كفايه الإتيان بها كذلك إذا احتمل، فيجب إيقاعها على وجه يقطع معه بحصول الغرض بأن يأتى بها مشتمله على جميع ما علم أو احتمل مدخلته فى حصوله، لأنّ محتمل المدخله على تقدير اعتباره واقعا يتوقف عليه حصوله، فالإتيان بها لا معه يمنع من القطع بالإطاعه اللازم بعد اشتغال الدّمّه بالتكليف.

و الذى علم اعتباره فى العبادات الشرعيه إنّما هو كون الدّاعى إلى الإتيان بها هو الأمر كما علم ذلك فى العبادات العرفيه أيضا، لكن يحتمل فى العبادات الشرعيه اعتبار أمر زائد يتوقف عليه حصول الغرض منها و إن لم يحتمل فى العبادات العرفيه و هو معرفتها تفصيلا فيجب الإتيان بها مشتمله عليها أيضا تحصيلًا للفراغ اليقيني المتوقف على الإتيان بها على وجه يقطع معه بحصول الغرض بعد ثبوت الاشتغال اليقيني.

١- كانت في نسخه (أ): منضمه، و في نسخه (ب): متضمنه، و المناسب ما أثبتناه.

ص: ٣٢٠

لا- يقال: المتيقن من الاشتغال إنما هو بالنسبه إلى القدر المعلوم، و أما المحتمل اعتباره فيها فهو بالنسبه إليه غير متيقن، فيكون المورد من موارد إجمال المكلف به و تردده (١) بين الأقل و الأكثر، فيعمل فيه بقواعده المقرره له، و حيث إن المختار في محله الرجوع فيه إلى أصاله البراءه فيكون المرجع هنا أيضا هي البراءه (٢).

فإنّ الّذى شكّ في اعتباره في المقام و هو معرفه الواجب تفصيلا و إن لم يكن قابلا لاعتباره في الأمر الابتدائي بالعباده. لكونه من مقوله الطاعه الممتنع اعتبارها فيه- كما مرّت الإشاره إليه- إلّا أنّه يمكن طلبه بأمر آخر يؤخذ في موضوعه ذلك الأمر فهو على تقدير اعتباره شرط في المطلوب، و المناط في الرجوع إلى أصاله البراءه إنّما هو قبح التكليف بلا بيان من غير فرق بين أن يكون التكليف مما يمكن بيانه بأمر واحد أو يتوقف على أمرين.

و بالجمله المعهود من الجزء و الشرط المبحوث عنهما- في مسأله الشك في جزئيه شىء أو شرطيته للواجب- و إن كان هو القسم الأول منهما لكن المناط فيه بعينه موجود في القسم الثاني منهما أيضا.

لأنّ نقول: الكلام في المقام بعد الفراغ عن إحراز سائر أجزاء المطلوب و شرائطه و تشخيصها من الأدله و بعد الفراغ عن اعتبار كون الدّاعى للإتيان في العبادات الشرعيه هو الأمر. و أما معرفتها تفصيلا فاعتبارها على تقديره إنّما هو بعنوان كونها محصّيله للغرض بمعنى أنّ المعتبر في جميع العبادات شرعيه كانت أو عرفيه إنّما هو كون الدّاعى إلى الإتيان بها هو الأمر مع كون الإتيان بها على وجه يحصل معه الغرض إلّا أنّ الأغراض يختلف بحسب العرف و الشرع،

١- في نسخه (ب): و دورانه.

٢- في النسختين: (الاحتياط) و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٣٢١

فيختلف بسببه اعتباره الأمور المحصّله لها قلّه و كثره، فيكون المطلوب فيها هو الإتيان بداعى الأمر على وجه يحصل معه الغرض، و هذا مفهوم مبين، فلو شك في اعتبار شىء في حصوله فهو راجع إلى الشكّ فيما يتحقق به المطلوب دون نفسه، و من المقرر في محله أنّه إذا كان المطلوب أمرا مبيّنا يجب تحصيله قطعا حتى فيما إذا تردد ما يتحقق هو به بين الأقل و الأكثر كما هو الحال في المقام، فإنّ التردد إنّما هو في محققه و هو مردّد بين الأقل و الأكثر.

و خلاصه المناقشه المذكوره أنّ المعتبر في الأوامر العرفيه تعبديه كانت أو توصّليه إنّما هي الإطاعه المقابله للعصيان الرافعه له و هي الإتيان بالمأمور به على وجه يحصل غرض الأمر و هي تختلف في الموارد باختلاف الأغراض الموجب لاختلاف الأسباب المحصله لها من حيث القله و الكثره، و محققها في كل مورد إنّما هو الإتيان بالمأمور به بجميع ما له مدخله في تحصيل الغرض المقصود في ذلك المورد، و من المعلوم أنّ نفس المأمور به لو فرض كونه مبيّنا، لأنّ الكلام في المقام بعد الفراغ عن تشخيصه

و ما اعتبر معه و هو كون الإتيان به على وجه يحصل به الغرض أيضا مبيّن، فيكون تمام المكلف به مبيّنًا، فيكون الشك في اعتبار شىء في تحصيل الغرض بعد الفراغ عن تشخيص المأمور به راجعا إلى الشك فيما يحقّ المكلف به، فيجب الاحتياط بالإتيان بالمأمور به مشتملا عليه.

و الواجبات التوصليه مطلقا لما علم عدم توقف حصول الغرض منها على أزيد من إيجاد فرد منها فيكتفى فيها بمجرد (1) الإتيان بها كيف ما اتفق.

و أما الواجبات التعبدية العرفيه و إن علم اعتبار كون الداعى للإتيان بها هو الأمر في حصول الغرض منها، لكن علم عدم توقف الغرض منها على أزيد من ذلك أيضا، للقطع بأنّ غرضهم فيها إنّما يتعلق باستعلام حال العبد أو إظهار

١- في نسخه (ب): فيكفى فيها مجرد.

ص: ٣٢٢

حاله للغير من حيث عدم كونه بالنسبه إلى مولاه في مقام التمردّ و العصيان و عدم كونه تابعا لهواه في شهوه نفسه، و من المعلوم أنّ هذا الغرض يحصل بمجرد الإتيان بها مع عدم كون الداعى للإتيان هو الأمر، فلذلك تراهم يكتفون بمجرد ذلك.

و أما العبادات الشرعيه فلما لم يكن الغرض منها ذلك، بل الغرض منها إنّما هو تكميل العبد و تقربه إلى حضره الملك الجليل، فلا يعلم حصول ذلك الغرض بمجرد الإتيان بها بداعى الأمر، لإمكان توقّفه على أزيد من ذلك فيحتمل و معه لا يحكم العرف بتحقيق الطاعه المعتمده لما عرفت من أنّها إنّما يكون مع الإتيان بالمأمور به على وجه يحصل به الغرض، و هم لا سبيل لهم إلى أنّ غرض الشارع يحصل بمجرد الإتيان بها بداعى الأمر، كما أنّه لا سبيل لهم إلى أغراضه أيضا، لو لا ورود الأدله الشرعيه المبينه لها في الجملة فيجب الاحتياط بالإتيان به مشتملا على ذلك المحتمل الاعتبار أيضا.

و الحاصل: أنّ الإطاعه بمعنى الإتيان بالمأمور به على وجه يحصل الغرض لازمه بحكم العقل، و كلّ أمر بشىء يطلب الإتيان به على ذلك الوجه تحصيلًا لغرضه المقصود من الأمر، سواء كان هو الشارع أو غيره، و سواء كان ما يطلبه و يأمر به من التعبديات أو التوصليات، غايه الأمر أنّه إذا كان غرضه في بعض الموارد متوقفا على أمر لا يمكن اعتباره في الأوامر الابتدائى يطلبه بأمر آخر.

و كيف كان فمطلوبه في كلّ مورد إنّما هو إيجاد المأمور به على وجه يقوم بغرضه و هذا مفهوم مبيّن لا شك فيه بوجه و الشك في اعتبار شىء في حصول غرضه بعد فرض تشخيص المأمور به إنّما يرجع إلى الشكّ فيما يتحقق به المطلوب، فيجب الاحتياط بإتيان المشكوك أيضا من غير فرق في ذلك بين الأوامر الشرعيه و العرفيه، فإنّهم أيضا لو فرض حصول الشك لهم في بعض الموارد في ذلك يحكمون بالاحتياط و لا يعذرون التارك له على تقدير مخالفه

ص: ٣٢٣

هذا تمام الكلام فى بيان المناقشه المذكوره.

و يتجه: عليها أنه على تقدير تسليم أن الطاعه المعتمده عند العقلاء و أهل العرف حتى فى واجباتهم التعبدية إنما هو الإتيان بالمأمور به على وجه يحصيل غرض الأمر بمنع من كون مورد البحث من موارد تبين مفهوم المطلوب و رجوع الشك إلى ما يتحقق به.

و توضيحه: أن المذى يعتبره الأمر فى مطلوبه ليس هو عنوان المحصيل لغرضه، بل إنما هى العناوين الخاصه المحصيله له، فعلى تقدير توقف غرضه على كون الداعى للإتيان هو الأمر أو هو معرفه الواجب تفصيلا [لا بد من (1)] أن يقصد خصوص عنوان الإتيان به بداعى الأمر مع معرفته تفصيلا، و عنوان المحصل إنما هو عنوان منتزع من تلك الأمور باعتبار توقف الغرض عليها.

و الشاهد على ذلك هو الوجدان، فإننا فى مقام طلبنا شيئا لغرض إنما نطلب ذلك الشىء بعنوانه الخاص إلا أن الداعى إلى طلبه هو كونه محصلا لغرضنا المقصود، فإذا كان المعتمده هى العناوين الخاصه فالشك فى اعتبار شىء منها فى المطلوب يوجب إجماله و حيث أنه فى مورد البحث مردد بين الأقل و الأكثر يكون المرجع فيه هى أصاله البراءه.

و لو كان العبره فى أحكام الشك بالمفاهيم المنتزعه لما صح الرجوع إليها فى مقام الشك فى جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به لإمكان انتزاع مفهوم مبين هناك أيضا و لو كان هو عنوان المطلوب، فيقال إننا قد علمنا باشتغال ذمتنا بالمطلوب من الشارع و الشك فى جزئيه شىء أو شرطيته راجع إلى ما يتحقق به المطلوب فيجب الاحتياط و هو كما ترى.

١- زياده تقتضيها السياق.

ص: ٣٢٤

و بالجمله العبره إنما هى بتبين نفس ما اعتبر فى مقام التكليف و الطلب لا بتبين المفاهيم المنتزعه منه.

و الحاصل: أنه بعد تسليم إمكان أخذ الإطاعه و ما يرجع إليها فى المطلوب و لو بأمر آخر غير الأمر بسائر الأجزاء و الشرائط لا محيص عن التزام رجوع الشك فى اعتبار أصل الطاعه أو خصوصيه فيها بعد ثبوت اعتبار أصلها فى الجمله إلى الشك فى المكلف به و إجماله فلا بد معه من إعمال قواعد إجماله و من المقرّر فى محلّه أن مع تردده بين الأقل و الأكثر يكون المرجع فى الزائد المشكوك هى أصاله البراءه لا الاحتياط كما فى مقام الشك فى جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به بالأمر الابتدائى إلا أن العقل لا يفرّق بينه و بين ما كان على تقدير اعتباره معتبرا بأمر آخر غير ذلك الأمر، إذ العبره فى نظره إنما هو بقبح المؤاخذه و التكليف من غير بيان له من غير فرق بين أن يكون التكليف على تقديره بأمر واحد أو بأمرين.

و الإطاعه بمعنى الإتيان بالمأمور به على وجه يحصل به الغرض إنما نسلم وجوبها فيما إذا تمت الحججه من المولى فيما يحصيل الغرض، لعدم دلالة شرعيه على وجوب تحصيل الغرض فضلا عن دلالتها على وجوبه مطلقا.

و غاية ما يحكم به العقل إنّما هو تحصيل الأمن من العقاب على مخالفه التكليف المجمل و بعد فرض استقلاله بقبح التكليف بلا بيان لا يبقى احتمال العقاب حتى يجب الاحتياط تحصيلاً للأمن منه.

هذا بالنظر إلى حكم العقل بالبراءة.

و أما بالنظر إلى الأدله فالأمر واضح لوضوح عدم الفرق في أدله البراءة بين المقامين بوجه، فلو فرض توقّف العقل في اتّحادهما في الحكم يكفي في تحصيل الأمن من العقاب ظهور إطلاق تلك الأدله في الاتّحاد، فاللأزم بحكم العقل إنّما هو الإتيان بمطلوب الشارع على تقدير تماميه الحجه منه عليه دون تحصيل

ص: ٣٢٥

غرضه.

نعم لو فرض كون الأغراض عناوين للأوامر الشرعيه في الحقيقه لا الغايات، بأن يكون تلك الأوامر المتعلقة بما يحصلها غيرهه، فلا بد حينئذ من رعايه قواعد الشك بالنسبه إلى تلك الأغراض و حيث إنّ الغرض في كلّ واجب معنى بسيط لا يجرى فيه قواعد الأقل و الأ-كثر بل لا بدّ من الاحتياط بالإتيان بجميع ما يحتمل مدخليته فيه سواء كان ذلك المعنى معلوماً أو مشكوكاً مردداً بين أمرين، إذ على الثاني يكون المورد من موارد تردّد المطلوب بين المتباينين، و على الأول يكون من موارد تبيين نفس المكلف به مع الشك فيما يحققه و على كل حال لا سبيل للمصير إلى أصاله البراءة.

لكن التحقيق خلافه، لأنّ الأوامر المتعلقة بنفس الواجبات المحصّله لها ظاهره في كونها متعلقه بها مطلوبه نفساً و ليس وراؤها أوامر آخر متعلقه بالأغراض حتى ينكشف بها كون تلك الأوامر غيرهه بالنسبه إليها.

هذا كله بناء على إمكان أخذ الإطاعه و ما يرجع إليها في المطلوب النفسى الشرعى و لو بأمر آخر كما هو المفروض في المناقشه المتقدمه.

لكن الظاهر امتناع أخذها فيه مطلقاً:

أما بأمر واحد فقد عرفت الإشاره إلى وجه الامتناع فيه.

و أما بأمرين، فلأنّ الأمر الثاني على تقديره يكون هو الأمر النفسى الشرعى حقيقه، و يكون الأمر الأول المتعلق بسائر الأجزاء و الشرائط غيرياً و من المقدمات الوجوديه لمتعلّق الأمر الثاني، لأنّ متعلقه إنّما هو إطاعه الأمر الأول في متعلقه، و من المعلوم أنّه يتوقف إطاعه متعلق الأمر الأول على الأمر به، و بدونه يمتنع إطاعته، فأمر الشارع أولاً بسائر الأجزاء و الشرائط توطئه للأمر الثاني و محقق لموضوعه و إعطاء للقدره و التمكّن للمكلف في امتثال الأمر الثاني.

و بالجملة: الأمر النفسى هو الحاوى لجميع أجزاء المطلوب و لو إجمالاً،

و الإطاعه على تقدير أخذها فى المطلوب لا- يحويها و غيرها إلا الأمر الثانى، فىكون الأمر النفسى هو الأول (١) و من المعلوم للمتأمل عدم صلاحية الإطاعه- و لو كانت هى إطاعه أمر خاص- للأمر النفسى المولى الذى هو منشأ للثواب و العقاب.

أمّا أوّلا- فلاّنها لو كانت مرتبه منها صالحه لعليه (٢) الأمر بها لكانت كافه مراتبها كذلك، لعدم مزيه لمرتبه منها على أخرى، فىجب أن يؤمر بها فى كلّ مرتبه، فإذا صلحت إطاعه الأمر بسائر الأجزاء و الشرائط فى مورد البحث للأمر، فلا شبهه فى أنّ لذلك الأمر الثانى أيضا إطاعه أخرى مساويه لإطاعه الأول، فىجب الأمر بها أيضا، ثم نقل الكلام إلى الأمر الثالث و الرابع و هكذا فىتسلسل الأوامر، و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

و لا فرق فى ذلك بين أن يكون الإطاعه بمعنى الإتيان بالمأمور به على وجه يحصل الغرض و بين أن يكون الإتيان بداعى الأمر، إذ لكل (٣) أمر إتيان لمتعلقه على وجه يحصل الغرض أو بداعى الأمر بمعنى أنّه يمكن فى كل مرتبه الإتيان بالمأمور به على كل من المعينين، فكل منهما متحقق فى جميع المراتب و المتحقق منهما (٤) فى مرتبه مساو للمتحقق منها فى سائر المراتب.

و أمّا ثانيا، فلاّ أنّ لازم الأمر بالإطاعه نفسا بالأمر الشرعى المولى تعدد الثواب، لأنّ الإطاعه من الأمور التى لازمها الثواب عقلا و لو لم يؤمر بها أصلا، فإنّ سائر الواجبات المشروطه بها و إن كانت تعبدية بالنسبه إليها و يتوقف الثواب عليها على الإتيان بها على وجه الطاعه لكن نفس الإطاعه لا يعتبر فيها

١- الظاهر أن يكون بدل كلمه (الأول) هو (الثانى).

٢- كذا، و الظاهر (لتعلق).

٣- فى النسخه (أ) (أو بكلّ) و فى نسخه (ب): إذ بكلّ، و المناسب ما أثبتناه فى المتن.

٤- فى النسختين: فيهما، و الصحيح ما أثبتناه فى المتن.

أمر آخر فى صحّتها أو ترتب الثواب عليها، بل الصحّح و الثواب فيها يدوران مدار تحقق موضوعها فى الخارج فهى - كعنوان التقرب و الخضوع لله و الركوع و السجود له- من العناوين التوصليه الغير المعبر فيها نيه القربه، و الإطاعه كأنّ القربه مأخوذه فى موضوعها، و المتوقف عليها إنّما هو تحقق موضوعها فى الخارج، فإذا تحققت هى فيه فلا يتوقف صحّتها و لا الثواب عليها على نيه قربه أخرى، فإذا كان المفروض ورود أمر شرعى بها أيضا فلا بدّ أن يكون لذلك الأمر ثواب آخر، بمعنى استحقاق ثواب آخر على إطاعه المصادفه مع إطاعه الأمر الأول، و هو كما ترى لوضوح أنّ العبادات الشرعيه ليس عليها إلاّ ثواب واحد.

و لو سلمنا عدم وضوح ذلك، فلا شبهه فى بعده جدا.

هذا مع أنّ الوجه الأول كفى حججه على المدعى من غير حاجه إلى الثانى أصلا.

فإذا ثبت امتناع أخذ الإطاعة في الأمور به مطلقا و لو بأمرين، فاعتبارها مطلقا أو على وجه خاص على تقديره لا بد أن يكون لأجل مدخليتها في الغرض المقصود من الأمر، بمعنى تمامية الأمور به بدونها من حيث كونه مأمورا به.

و بعبارة أخرى: إنها ليست كسائر الأجزاء و الشروط الداخلية للمأمور به من حيث تقوّم المأمور به بها في الذهن، بل هي كالمقدمات الخارجية له غير داخله في حقيقته و يكون اعتبارها على تقديره لأجل مدخليتها في حصول الغرض منها، لأنّ الأمور به بعد ثبوت الأمر به يتوقف إسقاطه و الخروج عن العهده على الإتيان به على وجه يحصل الغرض المقصود منه من غير فرق بين كونه واجبا تعديدا أو توصيليا إلا أنّ الغرض في التوصيل منه لئلا لم يتوقف على أزيد من ذات الفعل فيحصل الفراغ منه بمجرد الإتيان بذاته كيف ما اتفق.

فمن هنا يشكل المصير إلى أصله البراءة عند الشك في اعتبار الإطاعة في المأمور به مطلقا أو على وجه خاص بعد إحراز سائر الأجزاء و الشروط

ص: ٣٢٨

للمأمور به و تشخيصها من الأدله الشرعيه- كما هو المفروض في محل البحث-، لأنّ المركب من سائر الأجزاء و الشروط حينئذ تمام المأمور به، و المفروض قيام الحجة عليه بإحراز الأمر به، فيرجع الشك في اعتبار الإطاعة مطلقا أو على وجه خاص إلى الشك في إسقاطه و الخروج عن عهده بالإتيان به بدونها مطلقا أو على وجه خاص بعد قيام الحجة عليه مع تبيّنه.

فمن المعلوم أنّه بعد العلم باشتغال الذّمه بشيء كذلك يجب تحصيل الفراغ منه على سبيل الجزم، و هو لا يحصل إلا بالإتيان به على وجه يقطع بحصول الغرض المقصود من الأمر، و القطع بكونه محصّلا له يتوقف على الإتيان به مشتملا على ما احتمال اعتباره في الغرض.

و الحاصل: أنه إذا كان تمام المأمور به هو المركب من سائر الأجزاء و الشروط و المفروض تشخص تلك الأجزاء و الشروط فيكون المورد من موارد العلم بالمأمور به مع تبيين مفهومه، فيكون الشك في اعتبار الإطاعة مطلقا أو على وجه خاص راجعا إلى الشك في طريق إسقاطه، و من المعلوم أنّه لا أساس لأصله البراءة بتلك الموارد فيجب الاحتياط بإتيانه مشتملا على ما شك في اعتباره تحصيليا للعلم بالسقوط و الفراغ عن عهده اللازم بحكم العقل بعد العلم باشتغال الذّمه بواجب كذلك.

و من هنا ظهر أنّه إذا دار الأمر في واجب بين كونه تعديدا أو توصيليا- بعد تشخيص سائر الأجزاء و الشروط من الأدله الشرعيه و العلم بها- يكون مقتضى الأصل هو البناء على تعديته لا(١) توصيلته- نظرا إلى أصله البراءة- لأنّ اعتبار وقوعه بداعي الأمر على تقديره لا يجعله قيدا للمأمور به بل يمتنع- كما عرفت- بل لا بد أن يكون لأجل مدخليته في الغرض المقصود منه المتوقف

١- في النسختين بدل (لا) حرف (و) و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٣٢٩

على سقوط الأمر فيكون الشك في اعتباره راجعا إلى سقوط الأمر و تحصيل الفراغ منه بعد فرض تبين الأمور به و إحراز الأمر به، فلا معنى للرجوع فيه إلى أصله البراءة.

و ظهر أيضا اندفاع ما ربما يتوهم من أنّ فرض كون تمام المطلوب و الأمور به هو المركب من سائر الأجزاء و الشرائط المعلومه بالفرض يناقض الشك في اعتبار الإطاعه في سقوط الأمر به، لأنّ الإتيان بتمام الأمور به يلزم عقلا سقوط الأمر عنه و قبج المؤاخذة من المولى، لأنها إنّما يصح منه إذا أخل الأمور بالمطلوب فيؤاخذة و يعاقبه معللا بعدم إتيانه بما أمر به، و أمّا مع أدائه على وجهه فلا إشكال، و لا يصح منه المؤاخذة و العقاب، لعدم حجه له عليه حينئذ.

و الحاصل أنّه إن احتمل مدخليه الإطاعه في سقوط الأمر فلا يعقل معه (١) العلم بكون تمام الأمور به هو المركب من سائر الأجزاء و الشرائط، لأن، اعتبارها في سقوطه لا- بد أن يرجع إلى اعتبارها في الأمور به شرطا أو شطرا فيكون [الشك] في اعتبارها راجعا إلى الشك في نفس الأمور به، فيكون المورد من موارد إجمال الأمور به لا تبينه و إن علم أنّ المركب من سائر الأجزاء و الشرائط تمام الأمور به هو (٢) ملازم للعلم بكونه مسقطا أيضا فلا معنى معه للشك في اعتبار شىء آخر في إسقاط الأمر.

و توضيح الاندفاع أنّه لا- ينحصر جهه اعتبار شىء في جزئيه للأمور به أو شرطيه له، بل قد يكون جهته مقدّميته لحصول الغرض المتوقف عليه سقوط الأمر بعد اشتغال الدّمه به مع خروجه عن الأمور به رأسا، فيكون مقولته مقوله إسقاط الأمر لأداء الأمور به، لأنّ أدائه إنّما هو بالإتيان بنفسه و إسقاطه إنّما هو

١- في النسختين (منه) و الصحيح ما أثبتناه.

٢- كذا، و لعله (فهو).

ص: ٣٣٠

بالإتيان به على وجه يحصل الغرض، فقد لا- يكون أدائه مسقطا للأمر به لعدم وفائه بالغرض المقصود من الأمر و جهه اعتبار الإطاعه على تقدير اعتبارها منحصره في الثانيه، لما عرفت من امتناع اعتبارها في الأمور به بوجه.

و بتقريب آخر أحسن أنّه لا- شبهه في اعتبار الإطاعه في العبادات في الجمله بمعنى توقف سقوط الأمر بها عليها كذلك، لأنّ إتيانها بداعى الأمر معتبر فيها لا محاله، و اعتبارها كذلك ليس أمرا مخالفا للعقل بالبديهه، لوقوعه من الحكيم تعالى و كفى به حجه في جوازه عقلا و من المعلوم مما مر امتناع أخذها بهذا المعنى في الأمور به أيضا، فلا- مناص حينئذ من التزام كون اعتبارها بهذا المعنى لأجل توقف السقوط عليها و كونه إسقاطا للأمر لا أداء للأمور به، فثبت أنّ الإتيان بالأمور به لا يلزم سقوط الأمر عقلا فلا- يناقض فرض كون تمام المطلوب هو المركب من سائر الأجزاء و الشرائط الشك في الإطاعه مطلقا أو على وجه خاص في سقوط الأمر.

و ما ذكر من عدم حجه للمولى على العبد إذا أتى العبد تمام الأمور به مدفوع: بأنّ الحجه القاطعه إنّما هو الإتيان به على ما به

يحصل الغرض لا مطلقا.

ألا ترى أنه إذا أمره المولى بشىء مع كون غرضه الإتيان بداعى الأمر يصح له المؤاخذه و عقابه إذا لم يأت به كذلك، بل أتى بذات الشىء، مع أن ما أتى به [هو] تمام الأمور به لا هو مع تقييده بكون الداعى للإتيان به هو الأمر، لامتناع تقييده به كما عرفت.

ثم إنه دام ظلّه قد استشهد لما مرّ - من كون الإطاعة على تقدير اعتبارها إسقاطا للأمر لا أداء للمأمور و مأخوذه فيه بالوجدان - أيضا بتقريب:

أنا نجد من وجداننا فى موارد علم اعتبارها فى الجملة أن المأمور به هو المركب من غيرها من الأجزاء و الشرائط و أنها خارجه عنه و أن الاحتياج إليها إنما هو لأجل توقف السقوط عليها، انتهى.

ص: ٣٣١

أقول: تماميه هذا مع قطع النظر عن الدليل العقلى المتقدم مشكله و مع ملاحظته يكون الاعتناء على ذلك الدليل، لا عليه، فلا يكون هذا وجها آخر.

و بيانه أنه مع الغض عن ذلك الدليل يمكن الخدشه فى هذا الذى ذكره دام ظلّه: بأنه قد يشتهب (١) الوجدان فى قضائه بهذا من جهة أنه يرى امتناع اعتبار الإطاعة فى الأمر الابتدائى مع أنه يرى أن الأمر لا يسقط بدونها، فيتخيل من هذا أن تمام المأمور به هو المتعلق للأمر الأول و أن اعتبارها إنما هو من جهة توقف الغرض عليها فتكون هى طريق لإسقاط الأمر، لا أداء للمأمور به مع غفلته عن أن امتناع اعتبارها فى الأمر الأول لا ينافى إمكان اعتبارها فى المأمور به بأمر آخر فيتوقف تماميه هذا الوجه على ثبوت امتناع اعتبارها فيه مطلقا فلا مناص فى تميمه من الالتجاء إلى الوجه المتقدم و معه لا حاجة إلى هذا التطويل.

و ربما يناقش فى كفايه الوجه المتقدم فى لزوم الاحتياط بأن غايه ما يترتب عليه امتناع أخذ الإطاعة بكلا معنيها مطلقا أو على وجه خاص فى المأمور به و أن اعتبارها على تقديره لا - بد أن يكون من جهة توقف حصول الغرض عليها، و هذا بمجرد لا ينهض حجه على لزوم الاحتياط، بل يحتاج إثبات لزومه إلى ثبوت مقدمه أخرى و هى لزوم تحصيل الغرض مطلقا حتى مع الجهل بما يحصله، و هو ممنوع، لعدم ما يدل عليه من الشرع، و العقل أيضا لا يساعد عليه، مع أن اختيار الرجوع إلى أصله البراءة فى مسأله الشك فى جزئيه شىء للمأمور به أو شرطيته يناقض القول بلزوم تحصيل الغرض فى محلّ الفرض، ضروره أن الجزء المشكوك أو الشرط كذلك على تقدير اعتبارهما يتوقف عليهما حصول الغرض فتجوز ترهما يناقض إيجاب حصول الغرض مطلقا.

١- كذا، و الصحيح: (قد يخطئ).

ص: ٣٣٢

و لو ادعى اختصاص وجوب تحصيله - في صورته الشك فيها فيما يحصله - بما إذا كان المشكوك على تقدير اعتباره خارجا عن الأمور به فيندفع به التناقض المذكور ليدفعه أن الحاكم بلزوم تحصيل الغرض مع الشك فيما يحصله على تقديره هو العقل و من المعلوم لمن له أدنى تأمّل أن مجرد الاختلاف بين المقامين - بكون المشكوك في أحدهما على تقدير اعتباره معتبرا في الأمور به و في الآخر خارجا عنه معتبرا في تحصيل الغرض - لا يصلح فارقا عند العقل بينهما، و لا فرق بينهما سواء، فلا معنى لهذا التفصيل بوجه، فلا بدّ إمّا من القول بعدم لزوم تحصيل الغرض عند الشك فيما يحصله مطلقا، و إمّا من القول بلزوم تحصيله كذلك، و الثاني يلزم التناقض المذكور على من قال بالبراءة في تلك المسألة و الأول يخلّ بتمامه الوجه - المتقدم - للزوم الاحتياط في المقام كما عرفت.

و الجواب عن هذه المناقشه مع توقف تماميه الوجه المتقدم على مقدمه المذكوره:

توضيحه: أن الكلام على تقدير كون الأغراض عناوين للأوامر يكون [في] المطلوب النفسى الذى تعلق به التكليف الشرعى [و] هى الأفعال المحصّله لها كالصلاه و الصوم و الحج و غيرها فلا وجوب لتحصيل تلك الأغراض شرعا بوجه، و العقل أيضا لا يحكم بلزوم تحصيلها ابتداء بأن يكون موضوع حكمه باللزوم هو عنوان تحصيل الغرض من حيث إنّه هذا العنوان حتّى يرد على تقدير حكمه، بلزوم (1) التناقض المذكور، بل إنّما يحكم بلزوم إسقاط الطلب عن الذمّه بعد ثبوت اشتغالها به، و المقرر عند العقلاء فى جميع موارد التكليف العرفيه تعديه كانت أو توصليه بعد ثبوت اشتغال الذمّه بشىء إنّما هو أداء ذلك الشىء على وجه يحصل منه غرض المولى - بمعنى أنّهم لا يعذرون (2) العبد إذا لم يؤدّه كذلك،

1- كذا، و لعل الأحسن فى التعبير هو: (على تقدير حكمه بذلك لزوم).

2- كان فى النسختين: لا يعذرون، و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٣٣٣

بل يجوزون المؤاخذة من المولى حينئذ و يذمّون العبد على ذلك بخلاف ما لم يثبت اشتغال الذمّه به فإنّهم حينئذ لا يذمّون العبد بأصل حكم العقل فضلا عن الإتيان به على وجه يحصل معه الغرض بل يعذرونه و يقبحون المؤاخذة على مخالفه الغرض على تقديرها.

و هذا هو الحال فى الأوامر الشرعيه أيضا، لأنّ الشارع كأحد من الموالى العرفيه فى باب الإطاعه و المعصيه، و الموظّف عنده هو الموظّف عند العرف بالضرورة، و إذا لم يكن العبد معذورا، و جاز عقابه عقلا - إذا لم يؤدّ التكليف على الوجه المذكور فيما إذا ثبت اشتغال ذمته بتكليف - فاللّازم عليه بحكم العقل أن يأتى بالمكلف به فى تلك الحال على الوجه المذكور فى تحصيل فراغ ذمته و إسقاطه عن رقبتة، فلزوم تحصيل الغرض إنّما جاء من جهة لزوم إسقاط التكليف و تفرّغ الذمّه منه لكونه مقدمه له، و من المعلوم أنّ لزومه من تلك الجهة فى الحقيقه إنّما هو لزوم تحصيل ما يتوقف عليه و هو الإسقاط فليس هو من حيث عنوانه الخاصّ موردا لحكم العقل باللزوم، بل إنّما موضوعه الأولى هو عنوان الإسقاط، فإذا كان لزومه من جهة مقدميته للإسقاط فيدور لزومه نفيا و إثباتا، و قد عرفت اختصاص لزوم الإسقاط بصوره ثبوت التكليف و هو بالنسبه إلى الجزء و الشرط المشكوك اعتبارهما فى الأمور به غير معلوم، فلا يجب تحصيل العلم بسقوطه على تقدير ثبوته واقعا حتّى يجب الإتيان بالجزء

و الشرط المشكوكين مقدمه له.

و بعبارة أخرى: إنّ الجزء و الشرط المشكوك اعتبار [هما] (١) لما كانا على تقدير اعتبارهما داخلين (٢) في المكلف به و مأخوذين فيه فالشك فيهما موجب للشك

١- في النسختين: اعتباره، و الصحيح ما أثبتناه.

٢- في النسختين: داخله، و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٣٣٤

في التكليف (١) فليس هناك تكليف ثابت بأمر مبيّن حتى يجب الاحتياط بجميع ما يحتمل مدخليته للغرض مقدمه للعلم بسقوطه، هذا بخلاف المقام، فإنّ المشكوك في اعتباره (٢) هنا على تقدير اعتباره غير قابل لأخذه في المكلف به، و المفروض تشخيص سائر ما اعتبر فيه هو تمام المكلف به و هو أمر مبيّن و التكليف به معلوم بالفرض فيجب الاحتياط به على وجه يقطع بحصول الغرض منه تحصيلًا لإسقاط ذلك التكليف.

فالفارق بين المقامين إنّما هو ثبوت التكليف في أحدهما بأمر مبيّن المقتضى لتفريغ الذمّه منه و إسقاطه و عدم ثبوته في الآخر كذلك.

نعم منشأ هذا الفرق إنّما هو كون المشكوك في أحدهما قابلاً لاعتباره في المكلف به و في الآخر غير قابل لذلك لكن العبرة إنّما هي بنفس هذا الفرق لا بمنشئه.

و الحاصل: أنّه كلما ثبت التكليف بأمر مبيّن لا- يعذر المكلف في الإتيان بمتعلقه على وجه يفوت معه الغرض، بل يصحّ عند العقلاء أن يؤاخذه المولى و يعاقبه فيما لم يأت به على وجه يحصل الغرض، و بدونه لا يخرج عن عهده التكليف بل هو باق على حاله، و من المعلوم لزوم تحصيل الفراغ منه بعد ثبوته كذلك و إسقاطه على سبيل اليقين- المتوقف على الإتيان بمتعلقه على الوجه المذكور- فيجب الاحتياط فيما إذا شك في مدخلية شيء في تحصيل الغرض معه بتحصيل ذلك المشكوك أيضاً، هذا بخلاف ما إذا لم يثبت التكليف رأساً أو ثبت في الجملة و تردد متعلقه بين الأقلّ و الأكثر- كما في تلك المسألة- إذ على الثاني يكون أصل التكليف بالنسبة إلى الزائد مشكوكاً بدوياً أيضاً فلا يجب أصل

١- في النسختين (المكلف به) و الصحيح ما أثبتناه.

٢- كذا، و لعل (في) زائده.

ص: ٣٣٥

الإتيان بمتعلقه فضلاً عن الإتيان به على الوجه المذكور، بل اللازم هناك هو الإتيان بالأقلّ لتماميته الحجة عليه على تقدير كونه هو المطلوب الواقعي.

فإن قلت: إنَّ التكليف بالأقلِّ هناك معلوم متيقن و هو أمر مبيّن فيجب تحصيل الفراغ منه على الوجه المذكور- المقتضى للاحتياط- بتحصيل جميع ما يحتمل مدخليته في تحصيل الغرض و مما يحتمل مدخليته في تحصيل الغرض منه هو الجزء المشكوك أو الشرط كذلك فيجب الاحتياط بتحصيلهما أيضا.

قلنا: توقف سقوط الأمر و الفراغ منه على الإتيان بمتعلقه على وجه يحصل الغرض إنَّما هو فيما إذا أمكن تحصيل الغرض على سبيل اليقين و هذا هناك غير ممكن، إذ غاية الأمر أن يأتي المكلف بالجزء و الشرط المشكوكين، و من المعلوم أنه لا يحصل بمجرد العلم بحصول الغرض، لاحتمال توقفه على معرفه الواجب تفصيلا، و المفروض الشك فيه هناك، و معه لا يمكن معرفته كذلك، فلا يمكن تحصيل الغرض قطعا، فلا يتوقف سقوط الأمر هناك على تحصيله كذلك لاستلزام بقائه للتكليف بما لا يطاق، هذا بخلاف المقام، إذ المفروض فيه تشخيص الواجب من غيره و معرفته تفصيلا فيتوقف سقوط الأمر على الإتيان به على وجه يقطع معه بحصول الغرض.

فإن قلت: قد يكون المكلف قاطعا بعدم مدخله معرفه الواجب تفصيلا في حصول الغرض، فيتمكن من تحصيل الغرض على سبيل القطع بإتيان الجزء المشكوك أو الشرط كذلك، فلانزم ما ذكرت لزوم الاحتياط عليه حينئذ في الجزء و الشرط المشكوكين مع أن القائل بالبراءة في تلك لا يفرق بينه و بين من شك في اعتبارها في الرجوع إلى أصله البراءة في الجزء و الشرط المشكوك في اعتبارهما.

قلنا: نعم لا يفرق القائل بالبراءة هناك بين من احتمل اعتبارها(1) و بين

١- في نسخه (ب): مدخليتها.

ص: ٣٣٦

من علم مدخليتها لكن نقول إنَّ الغرض مما مر(1) إنما هو نفى اللزوم بتحصيل الغرض قطعا عن الشاك في اعتبارها مع شكه في شرطيه شيء أو جزئيه الأمور به، لعدم تمكنه من تحصيله كذلك، فنحن جعلنا عدم تمكنه منه عله لنفى لزوم تحصيل الغرض كذلك، و لم نجعل تمكنه منه عله للزومه- بأن يكون سقوط الأمر دائرا مدار التمكن منه نفيا و إثباتا، بأن [يكون] التمكن منه عله لثبوت التوقف- حتى يرد ما ذكر.

و قولنا: (توقف سقوط الأمر إلى قولنا فيما إذا أمكن تحصيل الغرض)(2) أن المراد به أنه على تقدير توقّفه على تحصيل الغرض أن يتوقف عليه في تلك الصورة لا أنه يتوقف عليه فيها مطلقا فتأمل.

و التحقيق في الجواب أن الشاك في جزئيه للمأمور به أو شرطيته له على تقدير كون الواجب عليه واقعا هو الأ-كثر المشتمل عليهما [يكون] معذورا فيه لمكان الجهل، فهو غير ملزم بالأكثر لا شرعا و لا عقلا حتى يجب عليه تحصيل الفراغ منه، بل ذمته فارغه عنه ابتداء، و مدخله الجزء و الشرط المشكوكين في الغرض على تقديرها إنَّما هي على تقدير كون الواجب واقعا هو الأكثر المشتمل عليهما، و أمّا على تقدير كونه هو الأقل فعدم مدخليتهما فيه معلوم، و ذلك الشاك إنما هو مكلف في مرحله

الظاهر بالأقل، فحسب، فاللازم عليه الإتيان به على وجه يحصل الغرض على تقدير كونه هو الواجب واقعا لا مطلقا و من المعلوم أنّ حصوله بدون ذينك الشرط و الجزء على ذلك التقدير معلوم.

و الحاصل أنّه لم يكلف في مرحله الظاهر إلا بالأقل فيجب عليه الإتيان به على وجه يحصل الغرض من الأمر به على تقدير كونه هو الواجب عليه واقعا،

١- في نسخة (أ): بما مرّ.

٢- لاحظ الصفحة.

ص: ٣٣٧

و من المعلوم أنّ حصوله على ذلك التقدير غير متوقف على ذينك الجزء و الشرط المشكوكين فيحصل إطاعه الأقل المسقطه للأمر به على تقدير كونه هو الواجب بالإتيان بنفسه من دون ضمّه إلى الزائد المشكوك في اعتباره.

فان قلت: ما ذكرت من لزوم الإطاعه بمعنى الإتيان بالمكلف به على وجه يحصل غرض المولى ممنوع، لأنه على تقديره مأخوذ من العقلاء كما ذكرت، و من المعلوم أنّهم لا يبنون على أمر من باب التعبد الصرف فيما لم يمكن (١) من تعبدهم به- كما هو حالهم في باب الطاعه و المعصيه في أوامرهم- بل لا بد أن يكون مبني على حسن الشئ أو قبحه بأن يكون ترك الإطاعه بالمعنى المذكور قبيحا عقليا عندهم، بل مجرد التقيح أيضا لا يكفي في استحقاق العبد العقاب من المولى، بل لا بد أن يكون هو على تقديره من جهه كون ترك الإطاعه بالمعنى المذكور تضييعا لحق المولى اللازم على العبد عقلا الوفاء به- كما مرّ في مسأله التجزى- و قبح تركها بذلك المعنى ممنوع فضلا عن كونه تضييعا لحق المولى اللازم على العبد.

قلنا: لا- ينبغى الارتباب في أنّ من حقّ المولى- على العبد- اللازم عليه إذا أمره بشئء إطاعه أمره بالمعنى المذكور بحيث يستحق العقاب منه إذا تركها بعد اشتغال ذمته بالأمر، و كفى به حججه تجوز العقلاء عقابه و ذمهم العبد إذا لم يطعه كذلك بعد الاعتراف، فإنّ بنائهم على أمر لا بدّ أن يكون مبتيا على الحسن و القبح، فإن تجوزهم العقاب حينئذ كاشف قطعي عن كون الإطاعه بذلك المعنى حقا لازما على العبد.

نعم لا يلزم على العبد تحصيل غرضه إذا لم يثبت اشتغال ذمته بالفعل المحصل له إلا أن يكون نفس الغرض مأمورا به مبيته أو إجمالا (٢) إذا لم يكن مرددا

١- (فيما لم يمكن من تعبدهم به) و لعل الأولى ان تكون (فيما يمكن تعبدهم).

٢- كذا و الصحيح (مبيته أو مجملا).

ص: ٣٣٨

بين الأقل و الأكثر و الكلام في المقام كما عرفت- على تقدير عدم كونه هو المأمور به، و لكنه يكون الواجب هو نفس الفعل

دون تحصيل (1) الغرض إلا أنه يشترط في حصول الفراغ منه بعد اشتغال ذمه العبد به.

وقد ظهر ممّا حققنا إلى هنا عدم استقامه الدليل الذى ذكرناه أولاً لنفى اعتبار معرفه الواجب تفصيلاً، لما أشرنا إليه من أنّ كفايه الإتيان بالواجب بدونها فى الأوامر العرفيه إنّما هى لأجل العلم بعدم توقف غرضهم فى أوامره التعبدية على أزيد من الإتيان بمتعلقاتها بداعى الأمر، لا أنّ الحق اللازم على العبد فى تلك الأوامر هو مجرد ذلك، بل اللازم عليه عندهم أيضاً فى كل أمر هو الإتيان بمتعلقه على وجه يقطع بحصول الغرض منه.

فتلخص مما حققنا أنه إذا شك فى اعتبار شىء فى حصول الغرض و الأمر مع كون ذلك الشىء على تقدير اعتباره غير قابل لاعتباره فى المأمور به مطلقاً و مع تشخيص سائر الأمور المعتره فى المأمور به يكون مقتضى الأصل هو لزوم الاحتياط بالإتيان بالمأمور به مشتملاً على ذلك الشىء المشكوك فى اعتباره تحصيلاً للفراغ اليقيني من الأمر المعلوم المتعلق بأمر مبيّن، المقتضى للزوم الفراغ كذلك، فيجب الاحتياط فى مسأله اعتبار معرفه الواجب تفصيلاً بالإتيان بالواجب المشكوك اعتبارها فيه مع معرفته كذلك.

فإذا كان مقتضى الأصل فى هذه المسأله هو اعتبار معرفه الواجب تفصيلاً فهل إلى الخروج منه من سبيل؟

الذى يمكن الالتجاء إليه فى ذلك أحد أمور على سبيل منع الخلو:

أحدها: دعوى جريان أصاله البراءة- فى نفي اعتبار معرفه الواجب تفصيلاً فى الغرض- بدعوى وجود المناط لها فى مقام الشك فى أصل التكليف أو

1- فى النسخه (أ): أن يحصل، و فى نسخه (ب): (لا أن يحصل)، و الأنسب ما أثبتناه.

ص: ٣٣٩

فى جزئيه شىء أو شرطيته للمكلف به بعد ثبوت التكليف فى الجملة بعينه فيما إذا كان المشكوك الاعتبار على تقدير اعتباره معتبراً فى الغرض دون المأمور به بتقريب أنّ المناط فى غير المقام إنّما هو قبح المؤاخذة على تفويت الواقع مع جهل المكلف به إذا كان دفع الشبهه من شأن الشارع و هو بعينه موجود فى المقام، لأنه فيه جاهل بمدخله المعرفه التفصيليه فى الغرض المقصود له، و دفع ذلك الجهل إنّما هو من شأن الشارع، لعدم طريق لغيره إليه، إذ لا طريق لأحد إلى معرفه ما يتوقف عليه أغراض غيره إلا بيان ذلك الغير، فليس المقام مما يكون للعرف أو لعقولنا طريق إليه.

و الحاصل: أنّ المناط هو قبح المؤاخذة على فوت الواقع بغير بيان مع كون البيان على تقديره منحصر فى بيان الشارع و هو موجود فى المقام على نحو وجوده فى سائر الموارد، و لزوم الاحتياط فيما يكون طريقاً للإسقاط إنّما هو فيما إذا لم يكن بيان المسقط على تقدير اعتباره منحصر فى الشارع.

و بالجملة العقل مستقلاً بقبح المؤاخذة من المولى على ما فات منه من مطلوبه أو أغراضه مع جهل العبد بالحال و عدم طريق له

إلى الواقع إلا- بيان المولى، إذ الاحتياط ليس طريقاً منجزاً للواقع و إلا لتنجز المشكوكات البدويه عليه و لا طريق له إليه سواه، فيكون فوت الواقع على تقديره مستندا إلى المولى فهو قد أُخِلَّ بمقصوده فليس له مؤاخذة العبد على فوته في تلك الحال.

هذا غاية ما يمكن أن يوجه به جريان البراءة في المقام.

لكن الإنصاف أنه لا- مساس لها بالمقام بوجه، لأنها مختصة بموارد الشك(1) في التكليف بأن يكون المشكوك على تقدير اعتباره معتبرا في المكلف به و موردا للتكليف الشرعى النفسى، لأن مدركها إنما هو قبح التكليف بلا بيان،

١- في النسختين (البحث) و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٣٤٠

و قد مرَّ أن معرفة الواجب تفصيلا على تقدير اعتبارها إنما هي معتبره في الطاعة و هي غير قابلة للتكليف الشرعى، بل غاية ما يتعلق بها إنما هو الطلب الإرشادى، فعدم التكليف الشرعى بها معلوم لا يحتاج إلى جريان أصله البراءة، لكن لما كان التكليف الشرعى بنفس الواجب معلوما فيجب الخروج عن عهده قطعا، و هو لا يكون إلا بالاحتياط بالإتيان ممتازا عن غيره.

و مع الغض عمّا مر- من امتناع تعلق التكليف الشرعى بالإطاعة و تسليم إمكان تعلقه بها أيضا- لا يجدى أصله البراءة في دفع الاحتياط المذكور، لأن غاية ما يترتب عليها إنما هي معذوريه المكلف في معرفة الواجب تفصيلا على تقدير التكليف بها، و أما معذوريته في مخالفته ذلك الواجب و سقوط الأمر به منه فيها من اللوازم العقلية لعدم اعتبار معرفة الواجب تفصيلا فلا يترتبان على جريان أصله البراءة في معرفة الواجب فليست هي مؤمنه من العقاب المترتبة على عصيان ذلك الواجب فيجب الاحتياط المذكور تحصيليا للأمن منه.

و هذا نظير ما إذا علم بكون فعل واجب من الواجبات كفاره لمعصيه من المعاصى لكن يشك في جزئيه شىء أو شرطيته لذلك الواجب، فإنه لا يترتب على أصله البراءة الجارية في نفي جزئيه ذلك الشىء أو شرطيته له سقوط تلك المعصيه جدا، بل لو أراد إسقاطها لا بد من الاحتياط في ذلك الواجب بالإتيان به بجميع ما يحتمل مدخلته فيه شرطا أو شطرا.

و ثانيها إطلاق دليل بعض العبادات الواردة في مقام البيان و تتميم المطلوب في سائر العبادات بعدم القول بالفصل.

و المراد بالإطلاق هنا ليس هو المعهود في باب المطلق و المقيد و هو عدم تقييد اللفظ الموضوع للطبيعته في مقام البيان الموجب لظهوره في إرادته الطبيعه على الإطلاق، فإن التمسك بذلك الإطلاق إنما يصح في نفي ما يصلح لتقييد المطلق بالنسبه إليه، و المشكوك في المقام غير صالح لذلك كما عرفت غير مره،

ص: ٣٤١

بل المراد به إنما هو عدم بيان المشكوك مع كون المقام مقام بيان تمام مقصوده و بيان المشكوك أيضا على تقدير اعتباره منه بل اقتصر على بيان غيره في ذلك المقام.

و بعبارة أخرى: المراد به عدم بيان آخر مع بيان ما بينه من وجوب العبادة و بعض ما يعتبر فيها مع كونه في مقام بيان تمام مقصوده و غرضه، و كان بيان اعتبار معرفه الواجب على تقدير اعتبارها منه و من شأنه، لعدم طريق إليه عدا بيانه، و الإطلاق بهذا المعنى على تقدير تحققه في مورد بان يحرز فيه تلك المقدمات الثلاث، أعنى كون المتكلم في مقام بيان تمام غرضه فيه مع عدم بيانه لما شك في لاعتباره فيه و كون بيان ذلك المشكوك على تقديره من شأنه لا ينبغي الارتياح في ظهوره في عدم اعتبار المتكلم لذلك المشكوك في غرضه أصلا، لأن اعتباره فيه مع كونه في مقام بيان تمام ما له مدخله في غرضه نقض لغرضه و هو قصده و بيان مقصوده بجميع ما له مدخله فيه و هو ممتنع الصدور من الحكيم على الإطلاق تعالى شأنه العزيز لكونه قبيحا أشد القبح و لا يختص قبحه بما إذا كان المشكوك مما يجب بيانه عقلا على تقدير إرادته واقعا بحيث يقبح عدم بيانه في حد نفسه مع قطع النظر عن كونه في مقام البيان أيضا كما إذا كان تكليفا فإنه قبيح عقلا بلا بيان له، بل يعم غير ذلك المورد مما لا يجب بيانه في حد نفسه أيضا، لأن القبح المذكور إنما هو من جهة نقض الغرض و هو قصد بيان تمام مقصوده فيدور تحققه مدار تحقق موضوعه و هو نقض الغرض و تحققه لا يختص بمورد بل يتحقق في كل مورد يكون المتكلم في صدد بيان تمام مقصوده مع إخلاله ببيان بعضه.

فظهر أنّ مدرك الإطلاق المذكور ليس هو مدرك أصله البراءة بل يعم غير مورد البراءة أيضا كما إذا كان المتكلم في صدد بيان جميع المباحات عنده و أخلّ ببيان بعضها فإن ذلك على تقديره نقض للغرض و قبيح مع أنّ بيان المباح لا يجب في نفسه عقلا، فلا يقبح تركه في حد نفسه.

ص: ٣٤٢

و بالجمله الإطلاق بهذا المعنى على تقدير تحققه في مورد من الظهورات الحالية و هي معتبره عند العرف كالظهورات اللفظية فيكون حجه على مؤداه فإذا تحقق في خطاب بعض العبادات بالنسبة إلى معرفه الواجب تفصيلا بأن علمنا أنّ الشارع في ذلك الخطاب في صدد بيان تمام مقصوده بجميع ما له دخل فيه و لم يتبين اعتبار معرفه الواجب كذلك، فيكون ذلك الخطاب ظاهرا في عدم اعتبارها في تلك العبادة لذلك و حجه على عدم اعتبارها فيها فإذا ثبت بذلك عدم اعتبارها في سائر العبادات بضميمة عدم القول بالفصل بينهما و بين سائر العبادات.

هذا لكنّ الإنصاف عدم تحققه في شىء من خطابات العبادات، إذ الظاهر أنّ كلا منها إنما هو في مقام بيان أصل تشريع العبادة في الجمله، و لم يعلم كون واحد منها في مقام بيان تمام الغرض، مع أنّه على تقدير تحققه في بعضها إنما ينتفع في مورد فقط، و أما في سائر العبادات فلا، إذ لم يعلم عدم المفصل المذكور حتى يتم به المطلوب، بل التفصيل تصريح بعض به: حيث صرح بكفايه مجرد نيه القربه في الصوم من غير اعتبار معرفه واجبات التروك تفصيلا مع تصريحه باعتبار معرفه الواجب كذلك في غيره من العبادات فراجع.

و ثالثها أن يدعى القطع بعدم مدخله المعرفه التفصيليه في العبادات الشرعيه أيضا بتقريب:

أنّ منشأ احتمال مدخليتها فيها إنما هو الاتفاق المحكى عن المتكلمين على اعتبارها و نحن نعلم أنّ اتفاقهم على ذلك إنما هو لأجل بعض الاعتبارات العقلية التي لا يصلح لإحداث الشك في أنفسها في اعتبارها فكيف بإيجابها للقطع به.

و بتقريب أوضح: أنه قد يكون حكم المسأله عند أحد معلوما فيريد من الأدله التي أقامها على مطلوبه توجيه ما أتضح عنده من الحكم فيكون غرضه

ص: ٣٤٣

حينئذ تطبيق المدعى على الدليل.

وقد يكون حكمها عنده مشكوكا ثم يلاحظ بعض الأدله، فيقطع بها أو يظن بذلك الحكم، فيكون غرضه من ذكر تلك الأدله التنبيه على مدرك ما اختاره من حكم المسأله.

وقد يكون هو بحيث يقطع بحكمه فى مسأله مع عدم التفاته إلى بعض الوجوه، ثم يلتفت إلى بعض الوجوه، فيوجب ذلك ظنه أو قطعه بخلاف ما قطع به أولا- و كان حاله بحيث لو علم بفساد تلك الوجوه لقطع بكون الحكم الواقعى هو ما قطع به أولا، فيكون ذكره لما عنده من الوجوه الموجه للظن أو القطع بخلاف ما قطع به أولا لأجل تطبيق الدليل على المدعى كما فى القسم الثانى أيضا.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن وضوح فساد دليل الحكم فى القسم الأول و الثانى لا- يكشف عن فساد المدعى واقعا، بل يكون المسأله معه كالحاليه عن الدليل رأسا فيعمل فيها بقواعد الشك، و أما القسم الثالث فهو يكشف قطعا عن فساد المدعى.

نعم إذا لم يعلم أن المورد من أى تلك الأقسام الثلاثة فحكمه حكم القسمين الأولين من حيث عدم كشف وضوح فساد الدليل فيه عن فساد المدعى لكن بعد القطع بأنه من القسم فذلك كاشف قطعى عن فساد المدعى أيضا و نحن نعلم أن من احتمال اعتبار المعرفه التفصيليه فى العباده إنما هو لأجل التفاته إلى المحكى عن المتكلمين من الاتفاق المذكور بحيث لو علم بفساد مدرك المتكلمين قطع بعدم اعتبارها جدا فيكون المقام من القسم الثالث من تلك الأقسام و كذا المجمعون من المتكلمين على اعتبارها لو أتضح لهم فسادها عندهم من الاعتبارات لقطعوا بعدم اعتبارها أيضا، و نحن لما علمنا بفساد تلك الاعتبارات نقطع بعدم اعتبارها.

ص: ٣٤٤

و الإنصاف أن هذا الوجه ينبغى للاعتماد [عليه] بتقريب (١) أن المجمعين - من المتكلمين - على اعتبارها لم بخصوصها بالعبادات الشرعيه، بل ادعوا أن الإطاعه مطلقا لا- تتحقق إلا- بها، فهم يعترفون بأنه لو تحققت الإطاعه فى مورد و لو فى الأوامر العرفيه بدونها لتحققت بدونها مطلقا و أنت تعلم بعدم توقفها فى الأوامر العرفيه عليها كما مر التنبيه عليه فى أول المسأله.

و الحاصل أنهم ذهبوا إلى ما ذهبوا لأجل شبهه حصلت لهم عامه لجميع الموارد حتى الأوامر العرفيه، فإذا علمنا نحن بفساد تلك الشبهه فى الأوامر العرفيه نعلم بفسادها مطلقا، و حيث إنه لا منشأ لاحتمال اعتبار المعرفه التفصيليه إلا تلك الشبهه، فبعد العلم بفسادها مطلقا فقطع بعدم اعتبارها مطلقا.

و من هنا يتضح الطريق إلى وجه آخر للمطلوب: و هو أنه إذا كان منشأ احتمال اعتبار معرفه الواجب تفصيلا هو ما عند القائلين

باعتبار مع اعترافهم بأنه على تقدير فساده لا- يتوقف عليها الطاعة واقعا بعد ما علمنا يمكن دعوى الإجماع من الكل حتى من القائلين باعتبارها على عدم اعتبارها واقعا بعد ما علمنا بفساد مدرک اعتبارها، فإن هؤلاء مطبقون على عدم اعتبارها على تقدير فساد المدرک واقعا فإذا أحرزنا نحو ذلك التقدير فقد أحرزنا معقد اتفاقهم على عدم اعتبارهم، و يقال بمثل هذا الإجماع الإجماع التقديرى على ألسنه المتأخرين من الأصوليين و هو على تقدير ثبوته- كما فى المقام- كاشف قطعى عن رأى المعصوم عليه السلام و عن رضاه بلا شبهه تعريه.

و مما ذكرنا- من أن العلم بفساد مدرکهم بالنسبه إلى الأوامر العرفيه مستلزم له بالنسبه إلى الأوامر الشرعيه أيضا و يتم هذا المطلوب بالتقريب المذكور- يصح التمسك بما ذكرنا فى أول المسأله من تحقق الطاعة بمجرد

١- فى النسختين: (ينبغى لاعتماده و يقرب) و الأنسب ما أثبتناه.

ص: ٣٤٥

الإتيان بالمأمور به بداعى الأمر غايه الأمر أنه بنفسه غير واف بالمطلوب إلا أنه بضميمه ما عرفت يتم به المطلوب هذا ما أفاده دام ظله العالى.

أقول: و يمكن تقريب المدعى بوجه آخر، لعلّه أحسن ممّا مرّ و هو أنّنا نعلم بالضروره أنّ الشارع لم يتعلّق غرضه فى العبادات بأزيد من إيقاعها على وجه التعيّد و أنّ كلّ ما كان عنده فيها من الأغراض يحصل بمجرد إيقاعها كذلك، و القائلون باعتبار معرفه الواجب تفصيلا أيضا معترفون بذلك، فإنّ اعتبارهم إياها إنّما هو لزعمهم أنّ موضوع العباده لا يتحقق إلاّ بها، و قولهم إنّ الطاعة متوقفه عليها يعنون به أنّ الطاعه اللازمه التى يتوقف عليها فراغ الذمّه متوقفه على الإتيان بالواجب على وجه يحصل غرض المولى، و غرض الشارع فى العبادات متوقف على وقوعها عباده، و هو متوقف على معرفه وجه المأتى به تفصيلا، فيجب الإتيان بها كذلك، تحصيلاً للفراغ اليقيني مع اعترافهم بأنّها لو تحققت و انعقدت عباده بدونها لكفت فى تحصيل الفراغ، فيكون اعتبارهم للمعرفه التفصيليه بالأخره راجعا إلى اعتبارها فى موضوع العباده كما يظهر للمتأمل فى كلماتهم، و نحن نقطع بانعقاد الفعل عباده بمجرد الإتيان به بداعى الأمر، و معه لا- يبقى شك فى [عدم] مدخلية المعرفه التفصيليه فى الإطاعه بوجه فى العبادات الشرعيه أيضا، بل قد حققنا فى مطاوى بعض المباحث عدم توقف العباده على الأمر أيضا.

و كيف كان فلا ينبغى الارتياح فى عدم توقفها على معرفه وجه الفعل تفصيلا فى العرف و العاده فإذا ثبت عدم توقفها عليها فى العاده ثبت فى العبادات الشرعيه أيضا، للقطع بعدم إحداث الشارع معنى آخر للعبادات وراء ما عندهم و إنّما أحدث مصاديق لها لم يكن معهوده عندهم، هذا.

ثم إنه بعد ما أثبتنا عدم اعتبار معرفه الوجه تفصيلا على سبيل العلم ظهر عدم اعتبارها ظنا بطريق أولى، فيجوز ترك الموافقه التفصيليه الظنيه مطلقا

ص: ٣٤٦

إلى الموافقه العلميه الإجماليه بطريق أولى.

هذا خلاصه الكلام فى المقام.

و ينبغى التنبيه على شىء و هو أنه بناء على تقديم الموافقه التفصيليه الظنيه على الاحتياط بالتكرار إذا أراد المكلف الجمع بينهما بأن يأتى بما ظنه الواقع بنيه الوجوب و بالمحتمل الآخر أيضا لاحتمال كونه هو الواقع - كما إذا علم إجمالا بأن عليه صلاه و شك فى أنها هى المقصوره الثنائيه أو الكامله الرباعيه مع اقتضاء ما عنده من الأدله الظنيه كونها هى المقصوره مثلا فأراد أن يأتى بها على أنها هى الواقع و بالكامله من باب الاحتياط - فهل له الجمع بينهما حينئذ كيف شاء أو يتعين تقديم ما ظن أنها هى الواقع؟

ظاهر المصنف [ره] هو الثانى حيث قال فى مطاوى كلامه فى هذا المقام:

إنه يأتى أولا بمقتضى ظنه لكن لم يذكر له وجهها.

و اختاره دام ظلّه محتجا عليه بأنه إذا قَدّم ما ظن أنه الواقع فقد قصد كونه هو المبرئ الواجب عليه فى مرحله الظاهر فيكون طرف الآخر الذى هو خلاف ظنه ممحضا(1) للاحتياط فلا يدور الأمر فيه بين الامتثال التفصيلي و بين الإجمالى لعدم إمكان وقوع شىء(2) منهما.

أمّا الأول: فلتوقفه على معرفه وجهه و المفروض الجهل به مطلقا فإنّ وجوبه غير معلوم و لا مظنون لا ظاهرا و لا واقعا.

و أمّا الثانى فإنه إنّما يحصل بكلا الطرفين حينئذ معا، لا به وحده فيكون هو وحده امتثالا احتماليا للواقع.

نعم بضّمه إلى الأول يحصل العلم إجمالا بامتثال الواقع أيضا، فإذا لم يكن

١- فى نسخه (ب): محضا.

٢- فى النسختين (وقوعه شيئا) و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٣٤٧

الأمر فيه دائرا بين الأمرين فلا- يعتبر فيه قصد الوجه و معرفته لأنّ القائلين باعتبارها إنّما يعتبرونها فى مقام إمكانها و المفروض امتناعها فيه.

و الحاصل أنه إذا فعل كذلك فيقع الأول- و هو مؤدى ظنه- صحيحا و طاعه لفرض قصد وجهه و معرفته و جعله(1) هو المبرئ لذمته فى مرحله الظاهر و الإتيان به بداعى الأمر به مطلوب(2) فيكون الحال فى الطرف الآخر كما فى الشبهات البدويه من حيث كونه احتياطا لاحتمال كونه مطلوبيا فى الواقع و ليس الإتيان به حينئذ مقدمه لتحصيل الواقع المردد مع قصد كون المبرئ هو ذلك الواقع حتى يكون بعضا من الاحتياط بالتكرار، هذا بخلاف صورته العكس بأن آخر ما ظنه الواقع فإنه قد قصد بالجمع

مبرئ لا- المظنون وحده، بل إنّما هو آت به احتياطا لدرك الواقع به و بغير المظنون فلا يقع شىء منهما صحيحا لكونهما معا احتياطا بالتكرار مع التمكن من الامتثال التفصيلي. انتهى ما أفاده دام ظله.

أقول: المفروض أنّ المكلف آت بما ظنه الواقع بنيه الوجوب و جعله هو المبرئ له فى مرحلة الظاهر على كل من التقديرين، فليس إتيانه به لتحقيق الاحتياط بالتكرار و تحصيله كذلك- مظنه حصول (٣) يقينا بضم الطرف الآخر إليه- إنّما هو لازم قهرى للإتيان بطرفى المعلوم بالإجمال (٤) من غير توقعه على قصد كونه هو المبرئ، إذ إتيانه بالمظنون بنيه الوجوب ظاهرا امتثال ظنى تفصيلي مطلقا، لأنّ الدّاعى للاحتياط إنّما هو إدراك الواقع المشتبه، فلا يكون فعل احتياطا إلّا إذا وقع كذلك، و المفروض أنّ الدّاعى للمظنون إنّما هو وجوبه ظاهرا

١- فى نسخه (أ) و معرفته و جهله، و الصحيح ما أثبتناه.

٢- فى النسختين هكذا: (ظاهرا) و يحتمل أن يكون مطلوبا.

٣- فى نسخه (ب) حصوله، و العبارة غير واضحة.

٤- فى النسختين (الإجمالى): و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ٣٤٨

لاحتمال مطلوبيته واقعا، فالإتيان به على الوجه المذكور لا- يقع احتياطا مطلقا، فيصح، و الطرف الآخر يبقى ممحضا للاحتياط كالشبهات البدويه- و ليس الأمر فيه دائرا (١) بين الامتثال التفصيلي و الإجمالى- فيصح أيضا فتأمل.

و لو قيل: إنّ فى صورته العكس حيث إنّ قصد الجمع بين الطرفين فيكون هذا احتياطا بالتكرار فيبطل.

لقلنا (٢): بمثله فى صورته تقديم المظنون أيضا، فإنّ قصد الجمع بمجردّه لو أخلّ بالصحة لأخلّ مطلقا.

و لو وجّه تلك الصورة: بأنّه و إن قصد الجمع لكن قصد المبرئ هو المظنون فى مرحلة الظاهر و يكون إتيانه بالموهوم لاحتمال كونه هو المطلوب، لا بجمعه مقدمه لتحصيل المبرئ و هو نفس الواقع المشتبه فالمصحّح فى تلك الصورة إنّما هو قصد كون المبرئ هو المظنون فيقع هو امتثالا تفصيلا لذلك و الموهوم ممحض للاحتياط فيصحّ لما مرّ.

لنوجّه (٣) صورته العكس أيضا، فإنّ المفروض أنه فيها قد قصد كون المبرئ هو المظنون فيكون امتثالا تفصيلا لذلك و يصحّ الموهوم أيضا لكونه ممحضا للاحتياط فى مورد احتمال المطلوبيه.

و الحاصل أنه إنّما يتجه الحكم بالبطلان فى صورته العكس إذا لم يقصد كون المظنون هو المبرئ و لم يأت به بنيه الوجوب الظاهري، بل إنّما أتى به لإدراك الواقع به بضميمته إلى الموهوم و قصد كون المبرئ هو نفس الواقع فيكون الدّاعى لكل منهما هو احتمال كونه هو الواقع فيكون المجموع احتياطا بالتكرار مع التمكن من الامتثال الظنى التفصيلي، فلا يصحّ شىء منهما، و لا يخفى أنّه على

١- فى نسخه (أ) فباطل.

٢- فى النسختين (يقينا) و الصحيح ما أثبتناه.

٣- فى النسختين (فيوجه) و الأنسب ما أثبتناه.

ص: ٣٤٩

تقدير الإتيان بالمظنون كذلك لا يفرق فيه بين الصورتين، إذ على تقدير تقديم المظنون أيضا لا يصح شىء منهما إذا أتى به كذلك لعين الدليل المذكور.

و كيف كان فحيث إن المفروض الإتيان بالمظنون بداعى وجوبه الظاهرى فالحق هو جواز الجمع كيف شاء.

ص: ٣٥٠

ص: ٣٥١

[فى إمكان التعبد بالظن]

إشارة

قوله: (المقصد الثانى فى الظن ... إلى قوله: و المعروف هو إمكان ... إلى آخره)(١).

(١) أقول: قبل الخوض فى المقام ينبغى تمهيد مقال فاعلم ان المراد بالإمكان المتنازع فيه انما هو الإمكان العام و هو المقابل للامتناع إذ النزاع انما هو مع من يدعى الامتناع، فالغرض إنما هو مجرد نفي الامتناع الأعم من وجوب التعبد بالظن فى بعض الموارد، و مرجع القولين إلى دعوى حسن التعبد به و قبحه، لا إلى قدره الشارع على التعبد به و عدمها، فيرجع النزاع إلى أنه هل يحسن من الشارع التعبد به أو يقبح؟ كما يظهر من دليل مدعى الامتناع، و الظاهر أنه إنما يدعى الامتناع العرضى لا الذاتى، كما يظهر من احتجاجه عليه بلزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال، فإنه ظاهر - بل صريح - فى أن القبح التعبد بالظن إنما هو من جهه استلزامه لذلك المحذور، لا مطلقا، فعلى هذا لا ينفع مدعى إمكانه إثباته بالنظر إلى ذاته، بل عليه إما دفع ذلك الاستلزام، أو منع قبح اللازم.

ثم المراد بالتعبد بالظن هنا ليس اعتباره و الحكم بالأخذ به من باب الموضوعية، لأنه بهذا المعنى لا يرتاب أحد فى إمكانه، فإنه - حينئذ - كسائر الأوصاف المأخوذة كذلك، و هو لا يقصر عن الشك من هذه الجهة، بل إنما هو اعتباره على وجه الطريقيه لمتعلقه، بمعنى جعله حججه فى مؤداه كالعلم و تنزيله

١- فرائد الأصول ١: ٣٩ - ٤٠.

ص: ٣٥٢

منزلته بإلغاء احتمال خلافه في جميع الآثار العقلية الثابتة للعلم من حيث الطريقة.

و بعبارة أخرى جعله طريقا إلى متعلقه كالعلم الذي هو طريق عقلي إلى متعلقه، و المعامله معه معامله العلم (1) الطريقى و ترتيب آثار طريقته عليه من معذوريه المكلف معه في مخالفه التكليف الواقعى على تقدير اتفاقها (2) بسبب العمل به، كما إذا كان مؤداه نفى التكليف مع ثبوته في مورده واقعا، فلم يأت المكلف بذلك المحتمل التكليف استنادا إليه، و من المعلوم معذوريته و صحته مؤاخذته و عقابه عليها إذا كان مؤداه ثبوت التكليف، و كان الواقع ثبوته - أيضا - و لم يأت المكلف بذلك الذي قام هو على التكليف به، فيكون هو على تقدير اعتباره حجة قاطعه للعذر فيها بين الشارع و العباد على الوجه المذكور كالعلم، و يكون الفرق بينهما بمجرد كون حجته العلم بهذا المعنى بحكم العقل، و كون حجته بحكم الشارع و جعله، فيكون كالعلم قاطعا لقاعدتى الاشتغال و البراءة العقليتين (3) إذا قام على خلافهما، فإنّ العقل إنّما يحكم فى الأولى بلزوم الاحتياط تحصيلاً للأمن من عقاب مخالفه الواقع بعد ثبوت التكليف به، و فى الثانية بجواز تركه، نظراً إلى قبح العقاب بلا- بيان الذى هو الواقع (4) لاحتمال العقاب، و كلّ واحد من حكميه دينك تعليقى بالنسبه إلى جعل الشارع للظنّ المسبب (5) المشكوك فى الموردین طريقاً و حجّه فى إثباته إذ معه يرتفع موضوعا القاعدتين، لأنه بعد اعتباره يكون حجّه فى إثبات التكليف بمحتمله فى الثانية، و بيان له فلا

١- فى «ب»: القطع.

٢- أى على تقدير مصادقها للمخالفه الواقعيه.

٣- فى النسختين (العقلين).

٤- فى النسختين (الواقع).

٥- ربما الصحيح: الظنّ بالمسبب، و الأصح: الظنّ بالتكليف.

ص: ٣٥٣

يعذر (معه) (1) المكلف فى مخالفته على تقديرها، و فى كون الواقع هو خصوص مؤداه فى الأولى، فيعذر المكلف فى مخالفته على تقدير كونه مع إتيانه بمؤداه فمع إتيانه بمؤداه - حينئذ (2) - لا- يحتمل العقاب على مخالفه الواقع، حتى يحكم العقل بلزوم تحصيل الأمن منه.

و بالجملة: النزاع فى المقام إنّما هو فى إمكان التبعّد بالظنّ على (وجه) (3) الطريقيه بالمعنى الذى عرفت.

و يظهر ذلك - أيضا - من احتجاج منكره باستلزامه لتحليل الحرام و تحريم الحلال، لأنه - على تقدير اعتباره من باب الموضوعيه - لا- حرمه واقعا فيما إذا كان مؤداه هو الإباحه، و لا إباحه فيه إذا كان مؤداه هو الحرمة، و إنّما يبقى الواقع على حاله التى كان عليها بدونه على تقدير اعتباره من باب الطريقيه المحضه.

و من هنا ظهر: أنه لا مجال لرد المنكر بإمكان التعيّد بالظنّ على وجه التصويب لأنه معنى اعتباره من باب الموضوعيه، و لا كلام فيه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ المعروف هو الإمكان، و هو الحق الذي ينبغي المصير إليه.

فى وجوه استحاله التعبد بالظن و أجوبتها

لنا: عدم القبح فى التعبد بالظن على الوجه المذكور حتى مع تمكن المكلف من تحصيل نفس الواقع على ما هو عليه، لأن غاية ما يتصور منشأ للقبح أحد أمور على سبيل منع الخلو، و الذى يقتضيه النظر عدم صلاحية شىء منها لذلك.

توضيح توهم قبح التعبد به: أنه لا ريب فى أن الظن ليس مصادفا للواقع دائما، و إلا لم يكن ظنا فحينئذ إذا تعبدنا الشارع به و السلوك على طبقه على

١- من نسخه «ب».

٢- فى «ب»: على تقدير كونه مع إتيانه بمؤداه و حينئذ.

٣- أثبتناه من نسخه «أ».

ص: ٣٥٤

الإطلاق- كما هو المفروض- يلزم فيه فيما إذا خالف الواقع أحد أمور ثلاثة- لا محاله- إن لم يلزم كلها:

أحدها: نقض غرضه من التكليف الواقعى الموجود فى محله الذى أدى هو إلى نفيه و تفويت العمل على طبقه، فإن الغرض منه: إما إيجاد خصوص الفعل، فالمفروض تفويته بترخيصه العمل بما أدى إلى عدمه، و إما وصول مصلحه إلى المكلف، فالمفروض- أيضا- تفويتها عليه.

و ثانيها: تفويت مصلحه الواقع على المكلف، كما إذا كان الفعل فى الواقع واجبا أو مندوبا، و أدى الظن إلى إباحتها أو كراهتها أو حرمتها أو إيقاعه فى مفسده الواقع، كما إذا كان الفعل واقعا حراما، و أدى الطريق إلى إباحتها أو وجوبه أو استحبابه، و كلاهما خلاف اللطف، فيكونان قبيحين، و النسبه بينهما و بين الأمر الأوّل هو العموم من وجه، إذ قد (لا) يكون الغرض خصوص إيجاد الفعل، بل يكون الغرض إيصال المكلف إلى مصلحته (١) أو صونه عن مفسدته.

و ثالثها: التناقض: فإنه إذا كان الظن مخالفا للواقع فيجتمع فى مورد حكام متناقضان: أحدهما مؤدى الظن، و الآخر مؤدى الخطاب الواقعى، من غير فرق فى ذلك بين أن يكون مؤدى الظن هو الوجوب، مع كون الحكم الواقعى هو الحرمة، أو العكس، و بين أن يكون مؤداه الإباحه أو الاستحباب، مع كون الحكم الواقعى هو الحرمة، أو العكس، لأن الأحكام الخمسه بأسرها متناقضه، يمتنع اجتماع اثنين منها فى مورد واحد و لو مع تعدد الجهه، كما هو الحال فى المقام، نظرا إلى أن الحكم الظاهرى فى محلّ الفرض إنما جاء من جهه قيام الظن فيه

١- (إلى مصلحته) ساقط من «أ».

ص: ٣٥٥

عليه.

هذا، و توضيح الدفع: أن الذي يتعبده الشارع بالظن: إما ممن انسد عليه باب الوصول إلى الواقع: إما بانسداد باب العلم عليه من أصله، و إما يكون عليه جهلا مركبا مخالفا للواقع مطلقا، مع تمكنه من تحصيل ذلك العلم.

و إِمَّا مَمَّن انفتح له باب الوصول إليه بالعلم في الجملة، بمعنى أنه يتمكن من تحصيل العلم به مع عدم كون علمه جهلا مركبا مطلقا في جميع الموارد، و على الثاني إما أن يكون علمه الذي تمكن من تحصيله أغلب مطابقه للواقع على تقديره من الظن المفروض، أو مساويا له في المصادفه له و عدمها، أو أن الظن أغلب مصادفه منه.

فعلى الأول: لا يعقل منعه من العمل بالظن مع عدم تمكنه من العلم أصلا، لاستقلال العقل بحجتيه حينئذ، لانحصار الطريق فيه، و مع تمكنه منه - أيضا - يجوز أمره بالعمل بالظن، بل يجب، نظرا إلى قاعده اللطف لفرض كون علمه على تقديره مخالفا للواقع مطلقا، بخلاف ظنه، فإنه يؤدي إليه كثيرا بالفرد، و لا أظن المنكر ينكر التعبد به في هاتين الصورتين.

و أمَّا على الثاني: فجواز التعبد به على الشق الثاني منه في غايه الوضوح أيضا، لأن فوت الغرض و الوقوع في المفسده أو فوت المصلحه، كلها لازمه على تقدير العمل بالعلم - أيضا - على مقدار صوره عمله بالظن، فلا يلزم من التعبد به مزيد مما يلزم منها على تقدير عدم التعبد به.

و منه يظهر: جوازه في الشق الثالث - أيضا - بل هو فيه أولى، كما لا يخفى، بل لعل التعبد بالظن فيه متعين، نظرا إلى قاعده اللطف، لغرض إدراك الواقع فيه معه أكثر منه على تقدير العمل بالعلم، و إن كان هو على تقدير حصوله لا يعقل المنع من العمل به، لكن الكلام إنما هو قبل حصوله، و الظاهر أن المنكر غير منكر للتعبد به في هاتين الصورتين أيضا، و أما على الشق الأول

ص: ٣٥٦

منه كما هو الظاهر في كونه موردا للإنكار، فإن كان التعبد به على تقديره لمجرد مصلحه الطريقيه و الوصول إلى الواقع، فيمتنع للزم نقض الغرض و تفويت المصلحه و الإيقاع في المفسده، فلا شيء يجبرها، لكن يمكن أن يكون هناك مصلحه أخرى مقتضيه للتعبد به غير مصلحه الطريقيه جابره لها غير منافيه لاعتبار الظن من باب الطريقيه، و يكفي كونها مجرد التسهيل على ذلك المكلف أو على نوع المكلفين، لكن على الثاني لا بد من جبر الشارع تفويت المصلحه أو الوقوع في المفسده إذا أدى العمل بالظن إليهما لذلك المكلف تسهيلات (١)، لأن وجود مصلحه التسهيل في حق غيره لا يصح تفويت مصلحه الواقع عليه، أو إيقاعه في مفسدته، بل هو مخالف للطف من غير ما يقتضى جواز تركه في حقه، مع إمكان أن يقال بعدم وجوب تداركها في حقه، نظرا إلى أن قاعده اللطف لا تقتضى إيصال جميع التكاليف و الخطابات الواقعيه إلى المكلف بحيث لا يفوته شيء منها و إنما يقتضى صدور الخطابات على طبق المصالح و المفاسد و إبلاغها إلى المكلفين على مجارى العادات، و لا يجب أن يقرعها بأسماعهم، فإذا لم يجب إبلاغها كذلك فلا يقبح إخفاء بعضها - بواسطة ترخيصه العمل بالظن - على المكلف (٢) فتأمل.

و يمكن أن تكون هي مصلحة الانقياد، فإنها على تقدير مخالفه الظنّ للواقع حاصله لا محاله، فيتدارك بها مفسده الواقع أو فوت مصلحته، و كل من هاتين- أعنى مصلحتي التسهيل و الانقياد- على تقديرها قائمه بنفس الأمر بالسلوك على طبق الظن، و حاصله بالأمر كما لا يخفى، و ليست قائمه بنفس السلوك، فلا يرد على شىء منهن شىء من الأسئلة الآتية.

١- فى نسخه (أ): (تسهيل) بالرفع.

٢- فى (ب): على المكلفين.

ص: ٣٥٧

و يمكن أن تكون هي مصلحة قائمه بنفس السلوك على طبقه، بأن يكون فى السلوك- على مقتضاه و جعل المكلف- بالفتح- إما طريقاً (١) إلى أحكامه الواقعيه الصادره من الشارع فى حقه و التدبّين بمقتضاه فى مرحله الظاهر- مصلحة اقتضت أمر الشارع بالعمل به و السلوك على طبقه كذلك، كأن يكون العمل بقول العادل من جهه كونه احتراماً و إعظماً له ذا مصلحه و محبوباً للشارع اقتضت هي أمره بالعمل بالسلوك على مقتضاه ما لم ينكشف خلافه فتكون هذه المصلحه جابره لفوت مصلحه الواقع. أو الوقوع فى مفسدته على تقدير أداء العمل به إليهما.

و قد يستشكل فى ذلك: بأنه مع فرض قيام المصلحه- المصححه للأمر بالسلوك على طبق الظنّ- بنفس السلوك لا محيص عن التزام التصويب و تبدل الواقع إلى مؤدى الظنّ، فإن السلوك على طبقه عنوان متّحد فى الخارج مع ترك الواجب أو فعل الحرام غير ممتاز عنه بوجه، فيلزم اجتماع المصلحه و المفسده فى شىء واحد شخصي، و هو موارد الاجتماع الذى هو مورد مخالفه الظنّ للواقع، فلا بدّ من الكسر و الانكسار فيما بينهما، فحينئذ إما أن يغلب مصلحه السلوك على تلك المفسده أو تغلب هي عليها. لا سبيل إلى الثانى بوجه، إذ معه يقبح الأمر بالسلوك على طبق الظنّ، لأنّ المصلحه المعلومه غير قابله لتدارك المفسده الغالبه عليها، فتعيّن الأوّل، و عليه لا يقتضى تلك المفسده ما كانت تقتضيه لو لا اتّحاد مورده مع عنوان السلوك، لأنّ المفسده المعلومه لا أثر لها فعلاً، و إنّما تؤثر مع عدم مزاحمه ما يغلب عليها.

و إن شئت قلت: إنّ المفسده المتداركه كالمعدومه فلا تقتضى ما يقتضيه

١- فى «ب» عوض: إما طريقاً، إياه. و يمكن ان يكون صحيح العبارة هكذا: و طىّ المكلف إياه طريقاً إلى أحكامه

ص: ٣٥٨

[سواها] (١) من النهى فيكون الحكم الفعلى لمورد الاجتماع واقعا هو مؤدى الظنّ خاصه فيكون الحرام الواقعي المتّحد معه (٢) كالكذب المتّحد مع عنوان حفظ النفس حلالاً واقعا، و هل هذا إلاّ التصويب؟! و يمكن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: أنّ سلوك الطريق الذى هو المشتمل على تلك المصلحه ليست عبارته عن الحركات و السكنات بالجوارح المتّحده مع الحرام الواقعي، و إنّما هو عبارته عن التدبّين بمؤداه و إيجاد مقتضاه تديناً (٣) فى مرحله الظاهر، و عمل الجوارح من الحركات و السكنات متأخر عنه و يتفرّع عليه، كما لا- يخفى، فهو عنوان مغاير لعنوان الحرام الواقعي ذهنياً و خارجاً- أيضاً- لأنّ التدبّين فى

الخارج إنما يحصل قبل العمل، و العمل يحصل بعد تحقّقه و يتفرّع عليه، فلا اتّحاد بين العنوانين أصلاً، حتى يقال: إنه يلزم التصويب.

و ثانيهما: أنّا نلتزم بكون مورد تلك المصلحه هو سلوك الطريق على (٤) العمل على طبقه بالجوارح، الّذى هو متّحد مع الحرام الواقعي، و مع ذلك نمنع من استلزامه التصويب.

توضيحه: أنه لا شبهه في عدم المنافاه بين ذاتي المصلحه و المفسده حتى في موارد كسر إحداها للأخرى، كما في الكذب النافع، لأنّ معنى الكسر ليس هو إزاله الغالبه منهما لذات المغلوبه، بل معناه اختصاص الغالبه منهما بمقتضاها فعلا في موارد الاجتماع و بقاء الأخرى فيه بلا أثر، و إنّما المنافاه على

١- في (أ) (لولا) و في (ب) (لولا)، و الصحيح ما أثبتناه في المتن.

٢- يلاحظ كلامه قده في التعادل و الترجيح في مقام دفع التنافي بين الحكم الواقعي و الظاهري في ج ٤.

٣- في نسخه «ا» دينا.

٤- لعل الصحيح أبدال «على»: بمعنى.

ص: ٣٥٩

تقديرها إنما هي بين (١) مقتضاها و آثارهما، فلا بدّ - حينئذ - من ملاحظه أنّ بين مقتضاها تناف، حتى يختصّ إحداها بمقتضاها، أو لا، فيترتب على كليهما مقتضاها، فنقول: إنّ مقتضاها في مورد البحث إنّما هو الطلب، فإنّ مقتضى المفسده إنّما هو طلب الترك، و مقتضى المصلحه هو طلب الفعل، و هما أعنى الأمر و النهي إنّما يتنافيان (٢) و يمنع اجتماعهما في مورد واحد إذا كان موضوع كلّ منهما في عرض موضوع الآخر و في مرتبه، فهناك إنّما هو مورد كسر مقتضى أحدهما لمقتضى الآخر، كما في الكذب النافع، و أمّا إذا كان موضوع أحدهما في طول موضوع الآخر فلا، و لو منع فرض اتّحاد الموضوعين في الخارج، و ما نحن فيه من قبيل القسم الثاني، لأنّ مقتضى مصلحه سلوك الطريق هو الأمر بسلوك الطريق و العمل بمؤداه على أنه (هو) (٣) الواقع، لا على أنه حكم آخر وراء الواقع و من المعلوم أنّ الأخذ بمؤداه و العمل به كذلك إنّما هو بعد الفراغ عن الحكم الواقعي الّذي هو مقتضى المفسده المفروضه.

و بعبارة أخرى: إنّ الكلام في نصب الشارع للطريق الظني طريقاً إلى أحكامه الصادره منه، و في أمره بتشخيص تلك الأحكام منه بعد فراغه عن جعل تلك الأحكام و توجيه الخطابات بحسب ما يقتضيها من المصالح و المفاسد، فعالم أمره بسلوك الطريق مغاير لعالم الخطابات الواقعيه، و متأخّر عنه بحسب الجعل، بل موضوعه لا يتحقّق إلاّ بفرض صدور تلك الخطابات قبله، لأنّ موضوعه هو العمل بالظنّ بعنوان كونه طريقاً إلى واقع مجعول مشترك بين العالم و الجاهل، فيتوقّف تحقّقه على صدور حكم مشترك كذلك قبله.

الحاصل: أنّ الكسر و الانكسار بين المصلحه و المفسده المجتمعين في مورد

١- أثبتنا كلمه (بين) من نسخه «ب».

٢- فى النسختين: ينافيان.

٣- هو: ساقطه من «أ».

ص: ٣٦٠

واحد مختصّيان بما إذا تنافى مقتضاهما و تناقضا، و أمّا فيما لا يتناقضان فلا مانع من تأثير كلّ منهما على مقتضاه، و مورد التنافى بين مقتضاهما إنّما هو ما إذا كان مقتضى كلّ منهما فى مرتبه الآخر، و أمّا كون أحدهما متفرّعا على الآخر و متأخرا عنه فلا، كما هو الحال فى المقام، إذا المفروض كون المصلحه على نحو يقتضى وجوب العمل على طبق الظنّ بعنوان أنّ مؤداه هو الواقع و حاك عنه، لا وجوب العمل على طبقه بعنوان آخر فى عرض الواقع غير ناظر إليه بوجه، فهى غير منافيه للمفسده المفروضه فى المورد الثابته للفعل بعنوانه الخاصّ، لا بذاتها و لا بمقتضاها.

و سيأتى تمام الكلام فى دفع التنافى بين مقتضاهما فى دفع إشكال التناقض الّذى هو أحد الأمور التى يتوهم كونها مانعه من اعتبار الظنّ و التعمّد به.

و إن شئت قلت: إنا فرضنا وجود مصلحه فى نفس السلوك على طبق الظنّ لا ينافى طريقيته اقتضت هى الأمر به، فحينئذ دعوى منافاتها للمفسده الواقعيه التى أدّى الظنّ إلى خلاف مقتضاها [غير تامّه]، لأن منافاتها لها راجعه إلى موضوعيه الظنّ كما لا يخفى.

فالأوفق بقاعده المناظره: إنّما هو دعوى امتناع مثل هذه المصلحه، و على تقديرها نطالب مدّعيها بدليل الامتناع و انى له ذلك.

و كيف كان، فالأوجه هو الوجه الأخير، أعنى كون الداعى للأمر بسلوك الظنّ هى المصلحه القائمه بنفس السلوك، بل هذا هو المتعيّن، لأنه على تقدير كونها قائمه بالأمر دون نفسه، يكون ذلك الأمر نظير الأوامر الابتدائيه طلبا صوريا، فلا يفيد للعالم بكونه كذلك شيئا، بل يكون وجوده كعدمه من حيث كونه قاطعا لقاعدتى البراءه و الاشتغال فى موارد هما، بل العبره فى موارد هما عليها مع قيام الظنّ المأمور بسلوكه كذلك على خلافهما- أيضا- لأنّ المعذوريه على مخالفه الواقع فى مورد الاشتغال و عدمها فيها فى مورد البراءه، إنّما يلزمان الطلب

ص: ٣٦١

الحقيقى، إذ معه يكون الظنّ قاطعا لهما، فمع كونه صوريا لا يلزم منه ذلك أصلا كما لا يخفى.

ثمّ إنّ فرض مصلحه فى السلوك أو فى الأمر به، و بعبارة أخرى: فرض تدارك الشارع لفوت مصلحه الواقع أو الوقوع فى مفسدته المستنديّن إلى أمره بالعمل بالظنّ سواء كان تداركه إيّاها بمصلحه نفس السلوك أو بمصلحه خارجيه أو تفصيل فيه، إنّما يرفع المانع من التعمّد بالظنّ من جهه محذورى نقض الغرض و تفويت الواقع على المكلف أو إيقاعه فى مفسدته، لكن لا يرفع شبهه التناقض بين الحكمين فى مورد مخالفه الظنّ للواقع مع أنه لا- ينفع فى رفع (١) أوّل هذين، و هو نقض الغرض على

تقدير كون الغرض في مورد متعلقا بخصوص فعل شىء مع أداء الظنّ إلى خلافه، و إنما ينفع فيما إذا كان الغرض أعمّ، بأن يكون مطلق إيصال النفع إلى المكلف و لو بغير مصلحه الفعل الذى أدى الظنّ إلى مطلوبيّه غيره، لكن لما تبين (٢) تعلق غرض الشارع في جميع الواجبات بإيقاع نفسها، و يحتمل كونه أعم و لو بالنسبه إلى بعضها، لصح (٣) الجواب به عن مدعى امتناع التعيّد بالظنّ من جهه استنزاهه لنقض الغرض، فإنّ الظاهر أنه مدّع للسلب الكلى، فيكفى في مقابله الإيجاب الجزئى، مع أنه يحتمل أن يكون الغرض في الجميع أعمّ.

و كيف كان، فيكفى قيام احتماله في بعضها نقضا.

و الحاصل: أنه يمكن أن يكون مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع أو مفسدته مع كون الغرض أعمّ من خصوص إيقاع الفعل الواجب واقعا، فلا يرد

١- في «أ» دفع، عوض: رفع.

٢- في «ب» لم يتعين، بدل: تبين.

٣- في «ب» يصحّ.

ص: ٣٤٢

شىء من المحذورين المذكورين مطلقا.

و أمّا شبهه التناقض بين الحكمين و التنافى بينهما فأوجه وجوه الذبّ عنها أنه لا يلزم الاجتماع في غير الصورة التى يكون العلم أغلب مطابقه فيها من الظنّ أصلا، لأنّ الظنّ في غير تلك الصورة حجّه بنفسه بحكم العقل.

و بعبارة أخرى: إنه إذا كان التقدير تقدير مساواه للعلم في المصادفه، فضلا عن أغلبيته مطابقه من العلم، فالعقل يحكم بحجّيه الظنّ في ذلك التقدير، و يقبح عنده المنع من العمل به، فيكون كالعالم حال حصوله طريقا منجعا غير محتاج إلى جعل أصلا، فلو فرض أمر الشارع بالعمل به في هذا التقدير لكان إرشاديا محضا، إذ لا يترتب عليه وجوده أزيد ممّا كان يترتب على صورته عدمه و عدم اطلاع المكلف بكون التقدير هذا التقدير لا يصير ذلك الأمر شرعيا، فإنّ العقل إنما يستقلّ بحجّيه الظنّ فيه من غير تقييده بعلم المكلف به، فلعلّ المكلف قد يعتقد كون التقدير غيره، لكنه لا يغير الواقع حتى يكون الأمر المذكور شرعيا.

و بالجملة: حكم العقل بحجّيه الظنّ في هذا التقدير نظير حكمه بقبح الظلم معلق على موضوع عامّ سار في جميع مصاديق الموضوع الواقعيه و لو مع عدم علم المكلف في (١) مورد بكونه من مصاديقه، بل و مع قطعه بعدم مصداقيته له - أيضا - فليس في تلك الصورة حكم آخر وراء الحكم المجعول واقعا، حتى يجتمع حكمان شرعيان متنافيان في مورد.

و أمّا في الصورة المذكوره - أعنى صورته أغلبيته مصادفه العلم للواقع من الظنّ المفروض - فاعتبار الظنّ فيها و إن كان منوطا بأمر الشارع، فيلزم من اعتباره فيها اجتماع حكمين في مورد واحد إذا أدى الظنّ إلى خلاف الواقع،

١- العبارة في النسختين مضطربة ففي «أ»: عدم المكلف في. وفي «ب»: عدم علم المكلف به في.

ص: ٣٦٣

لكن امتناع اجتماع حكيمين مطلقا ممنوع، بل العدى يقتضيه التحقيق و التعميق جوازه في المقام، نظرا إلى عدم كون الحكيمين المذكورين كليهما في مرتبه واحده، كما أشرنا إليه.

و توضيحه: أن التنافي بين الأمر و النهي في فرض اجتماعهما في مورد واحد في المقام العدى هو أوضح صور توهم التنافي بين الحكيمين إما من جهه أنفسهما، و إما من جهه ما يلزمهما.

لا سبيل إلى الأول مطلقا حتى فيما إذا كانا في مرتبه واحده، فإن نفس الإنشاءين لا تنافي بينهما بالضرورة.

و على الثاني: إما أن يكون التنافي بالنظر إلى ما يلزمهما من المكلف - بالفتح - و إما بالنظر إلى ما يلزمهما من المكلف - بالكسر - لا سبيل إلى أول هذين - أيضا - في المقام، إذ المفروض كون المكلف - بالفتح - معذورا في أحد الطرفين، و هو الطلب الواقعي العدى أدى الظن إلى خلافه، و معه لا يصح توجيه الطلب المخالف لذلك الطلب إليه و تنجزه عليه فعلا، فإن جهه المنع بالنظر إليه منحصره في لزوم التكليف بما لا يطاق و هو مندفع باختلاف الطرفين بالنسبه إليه من حيث الشأنيه و الفعلية.

فانحصر جهه التنافي و المنع فيما يلزمهما من المكلف بالكسر، و غايه ما يتصور أن يقال من المانع من جهته (١) هي: أن الأمر ملزوم للإرادة، و هي الشوق النفسى المؤكد، و النهي ملزوم للكراهه، و هي البغض النفسى كذلك، فيمتنع اجتماعهما في مورد واحد، لاستلزام اجتماعهما فيه اجتماع الحبّ و البغض المتنافيين.

و أوجه ما يدفعه أن غايه ما يلزم في مقام الأمر و النهي إنما هي وجود

١- في النسختين (من جهه).

ص: ٣٦٤

المقتضى للحبّ و البغض من المصلحه و المفسده، و أما فعلية الحبّ و البغض - أيضا - فغير لازمه جداً.

و بعبارة أخرى: الذى يوجب الإيجاب و التحريم إنما هو وجود ذات المصلحه و المفسده من غير توقّف على تأثيرهما في الحبّ و البغض الفعليين - أيضا - فربما تؤثران في الأمر و النهي، و لا تؤثران في الحبّ و البغض معا، بل تؤثر إحداهما في أحدهما (١) لأجل مانع من تأثير الأخرى في الآخر كاتحاد موردتهما، أى مورد الحبّ و البغض كما في المقام.

و بعبارة ثالثة أوضح: أن الأمر و النهي ليسا معلولين للحبّ و البغض بأن يكون المؤثر فيهما هما، و يكون المؤثر في ذينك المصلحه و المفسده فيتوقّف صدورهما على تأثير المصلحه و المفسده في ذينك لذلك، إذ عليه يلزم من صدورهما بدون تحقق الحبّ و البغض وجودهما بدون العله الموجد لهما، و لا مشاركين معهما (٢) في العله - أيضا - حتى يكون انتفاؤهما أو

انتفاء أحدهما ملازما لانتفاء أحدهما أو كليهما، بل هما بالنسبة إليهما من قبيل أمرين مشتركين في مقتضى لهما، المتوقف تأثيره في أي واحد منهما على عدم مانع من تأثيره فيه، فكل واحد من المصلحه و المفسده يتوقف- في تأثيره الحب أو الأمر أو البغض أو النهي- على عدم مانع في المورد من تأثيرهما، فربما يوجد مانع من تأثيرهما في الحب و البغض دون المانع من تأثيرهما في الأمر و النهي، و لما لم يكن تناف بين نفس الأمر و النهي مطلقا فالمفروض (٣) انتفاء التنافي بينهما- في المقام- من جهة اللوازم- أيضا- نظرا إلى أن الحب و البغض و إن كانا متنافيين لكنهما ليسا ملازمين لهما، و أن التنافي بينهما بالنظر إلى المكلف قد مرّ عدمه فيما نحن فيه بالاختلاف بينهما

١- في «أ» يؤثران أحدهما في أحدهما، و في «ب» يؤثر أحدهما في أحدهما تأثير الآخر.

٢- في «أ» معها.

٣- في «أ» المفروض، و في «ب» و المفروض.

ص: ٣٦٥

من حيث الشائيه و الفعلية.

مضافا إلى ما مرّ من ثبوت الاختلاف في عالم جعلها من أن الحكم الظاهري الذي جاء من جهة الأمر بسلوك الظن على أنه الواقع، و أنه حاكك عنه، و من المعلوم أن ذلك لا يكون إلا- بعد الفراغ عن جعل الحكم الواقعي، فلا مانع في المقام من تأثير المصلحه و المفسده كليهما في كليهما معا فعلا، فيؤثران فيهما كذلك.

و أما الحب و البغض لما كانا متنافيين، و المفروض اتحاد موردهما، فيمتنع تأثيرهما في كليهما فعلا، بل لا بدّ من اختصاص أحد ما بأحد ما مع المرجح، و مع فقدته يمتنع تأثير شيء منهما في شيء منهما، و لا يلزم- من عدم فعلية تأثير المفسده الواقعيه أو مصلحتها في الحب و البغض- تصويب أصلا، لفرض فعلية تأثيرهما في الأمر و النهي، و التخطفه. و التصويب يدوران مدار ثبوتهما واقعا لغير العالم أو عدم ثبوتهما كذلك، لا على ثبوت الحب و البغض على حسب ما يقتضيه المصلحه و المفسده الواقعتان.

ثم إن الترجيح ثابت لجهة الحكم الظاهري على تقديره؛ لأن المفروض أن الشارع إنما تعبد بمؤدى الظن لمصلحه اقتضت هي أمر المكلف مع تمكنه من دفع مفسده الواقع بالعمل على مقتضى الظن، المفروض تأديته إلى الوقوع فيها، و اقتضت جعل المكلف معذورا في مخالفه التكليف الواقعي المستنده إلى عمله بالظن بعد ما لم يكن معذورا فيها بحكم العقل قبل أمر الشارع بالعمل به، و اقتضاء تلك المصلحه لذلك إنما يكون على تقدير غلبتها على مفسده الواقع و رجحانها عليها، فتكون مؤثره فعلا في محبوبية الفعل المحرم واقعا، فهو في حال قيام الظن على وجوبه- مثلا- مع عدم تبين خطئه ليس إلا محبوبا.

و كيف كان فقد ظهر مما حققنا دفع الوجهين المحكيين عن مدعى امتناع التعبد بالظن من استلزامه لجواز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى و من

استلزامه لتحليل الحرام و تحريم الحلال.

و توضيح الجواب عنهما: أنّ الكلام فى إمكان التعيّد به، و نحن نسلم أنّ إمكانه مستلزم لإمكان التعيّد به فى الأخبار عن الله تعالى لكن لا دليل على بطلان اللازم و امتناعه، و إنما الدليل على عدم وقوعه، و كذا نسلم استلزامه لتحليل الحرام و لعكسه، لكن لا محذور فيه بعد فرض قيام مصلحه اقتضت، كما فى موارد (١) الشبهات البدويه من غير قيام ظنّ فيها على حليتها أصلا لما قد عرفت من أنّ الوجوه المتصوره التى ربما يتوهم كونها مانعه منه لا ينهض للمنع.

هذا خلاصه الكلام فى المقام.

و ينبغى التنبيه على أمور:

أحدها

: أنّ التعبد بالظن على تقدير وقوعه بمعنى الأمر بالسلوك على طبقه بمنزله خطابات جزئيه متعدده بحسب تعدد موارد قيام الظن المتعبد به فإذا قام هو على وجوب امر أو أمور و على حرمة أمور و على إباحه ثالثه و على كراهه رابعه و على استحباب خامسه فيجب فى مرحله الظاهر الإتيان بالأولى و ترك الثانيه و يجوز كلا طرفى الفعل و الترك فى الثالثه و يرجح الترك فى الرابعه و الفعل فى الخامسه بمقتضى ذلك الأمر الواحد المتعلق بالسلوك على طبق الظن لأن السلوك على طبقه عنوان كلى يختلف مصاديقه باختلاف مؤدى الظن فى الموارد الخاصه فإن السلوك على طبقه فى الأولى إنما يتحقق بالالتزام بالفعل [و] فى الثانيه إنما يتحقق بالالتزام بالترك و فى الثالثه بعدم الالتزام بشىء منهما (٢) و عدم ترجيح أحدهما على الآخر و فى الرابعه بترجيح الترك ترجيحا غير لازم و فى الخامسه بعكس ذلك و اما صدور خطابات خاصه أيضا فى مرحله الظاهر مماثله

١- فى «أ»: كما هو موارد.

٢- فى «أ»: منها.

لمؤدى الظن فى الموارد فغير لازم جدا لأن ذلك الخطاب العام يغبى عنها لإفاده ما يفيدته هى فهى على تقديرها مؤكده له.

و ثانيها

ان الأمر بالسلوك على طبق الظن شرعى لا- إرشادى كما لعله ربما يتوهم على بعض الإفهام القاصره فى بادئ النظر نظرا إلى دوران استحقاق العقاب مدار مخالفه التكليف الواقعى لا على مخالفته فيتوهم منه ان ذلك الأمر لم يأت بشىء جديد بل يكون وجوده كعدمه فيكون إرشاديا.

و يدفعه ان مجرد عدم العقاب على مخالفته من حيث هي مخالفه لا يلزم كونه إرشاديا و الا لا تنقض بالأمر بمقدمه الواجب على القول بوجوبها شرعا إذ على تقدير وجوبها كذلك لا عقاب عليها نفسها اتفاقا و الآثار لا تنحصر في العقاب حتى يلزم من انتفاء عنه انتفاء الأمر عنه رأسا فيكون وجوده كعدمه فان معذوريه المكلف في مخالفه المواقع المنجز عليه في مورد الاشتغال لو لا- قيام الظن على خلافها، و عدم معذوريته في الواقع الغير المنجز عليه في مورد البراءه لو لا- قيامه على خلافها من آثار ذلك الأمر فإن المعذوريه و عدمها في المقامين أثران جديدان ناشئان منه فكيف يقال لأن وجوده و عدمه سواء.

و ان شئت قلت إن انتفاء استحقاق العقاب(1) على مخالفه التكليف الواقعي في المقام الأول و إثباته عليها في الثاني من آثاره و ان لم يكن العقاب على تقديره في الثاني على مخالفه نفسه.

ثم ان مخالفه الظن المعترف قد يلاحظ بالنسبه إلى العمل بالجوارح و قد يلاحظ بالنظر إلى الالتزام به في مقام الظاهر و التدين به كذلك فهي على الأول مخالفه عمليه له، و على الثاني مخالفه التزاميه و هي على الأول ملازمه لعنوان التجري مطلقا و لمخالفه الواقع إذا كان الظن المفروض مصادفا للواقع. لا شبهه

١- العقاب: ساقط من « أ ».

ص: ٣٦٨

في استحقاق العقاب عليها أى على مخالفه الظن المذكور من حيث العمل من جهه مخالفه الواقع بمعنى أنه إذا كان متضمنا لتكليف في مورد مع مصادفته للواقع فترك الواقع المكلف العمل به فهو مستحق للعقاب على مخالفه التكليف الواقعي اللازمه في ذلك المورد فإنه منجز للواقع عليه لا محاله.

و اما استحقاق العقاب عليها من جهه التجري فهو مبنى على حرمة التجري كما قويناهما في محلها.

و اما استحقاقه عليها من حيث هي مع قطع النظر عن تلك(1) الجهتين فالظاهر عدمه كما أشرنا إليه لأن لزوم العمل على طبق الظن و ان كان طلبا شرعيا لكنه مقدّمى بالنظر إلى الواقع فان العمل على طبقه من مقوله المقدمات العلميه لتحصيل العمل بالواقع لأنّ الكلام في الظن المعترف بعنوان الطريقيه المحضه، و من المعلوم انه لم يؤمر بالعمل لأجل كون العمل به أحد الواجبات الواقعيه و في عرضها فانه آئل إلى موضوعيته بل إنما أمر به بعنوان كونه طريقا إلى الواقع فوجوب العمل بمتعلقه انما هو بعنوان انه الواقع بمقتضى حكم الشارع و تعبده بطريقيه الظن فإذا لم يكن وجوب في الواقع فلا- يقتضى ذلك الوجوب الظاهري الحاكى عن الواقع العقاب جدا فهو من هذه الجهه كالطرق العقليه لا- يترتب عليه إلا- أثر مخالفه الواقع و أمّا (٢) مخالفته من حيث التدين و الالتزام فظاهر بعض الأدله الداله على اعتبار بعض الأقسام كخبر العادل مما يتضمن الأمر بتصديقه و النهى عن الشك فيه كقوله عليه السلام: لا يحل لأحد

١- في « ب » تينك.

٢- و تظهر الثمره فيما إذا عمل بذلك الظن لا عن تدين به، بمعنى أنه أوقع العمل على طبقه من غير استناد إليه و أنّ مؤداه دين

له في الظاهر، فبنفي وجوب التدوين لعبا مستحق العقاب من جهة تركه إياه في الفرض المذكور و على عدم وجوبه كذلك فلا شىء عليه حينئذ من جهته، لمحزّره عفا الله عنه. الحاشيه من نسخه «أ».

ص: ٣٦٩

أن يشك فيما يروى عنا ثقاتنا، حرمتها و استحقاق العقاب عليها في ذلك القسم الذى دلت تلك الطائفة من الأدله على اعتبار فان الأمر بالتصديق و النهى عن التشكيك في خبر العادل الثقة ظاهرا في وجوب التدوين بما يروى نفسا فمقتضاها ترتب العقاب على ترك التدوين به و اما حرمة مخالفه الظن المعبر مطلقا من حيث التدوين فلم يقد دليل عليها.

اللهم الا- ان يتمسك بظهور الاتفاق على عدم الفرق بين أقسام الظنون المعبره من هذه الجهه بعد إثبات الحرمة في القسم المذكور بما مر.

نعم الظنون المعبره في تشخيص الموضوعات الخارجيه و الحقوق لا يجب التدوين بمؤداها قطعا بل لا يعقل التدوين بها كما لا يخفى لأن مؤداها ليس حكما شرعيا حتى يتعد بكونه دينا و انما هي من الأمور الخارجيه.

و كيف كان فليس الكلام في المقام فيها و انما هو في الظنون القائم على الأحكام الكليه و الظاهر ثبوت الاتفاق المذكور فيها على نفى الفرق من الجهه المذكوره.

لكن الإنصاف أن الأخذ بظاهر ما مر و هو وجوب التدوين نفسا مشكل جدا إذ لم يعهد من أحد- ممن يعلم- القول به و عدّ التدوين بالظنون المعبره و لو في الجملة من الواجبات مع ان ما دل عليه من الأخبار قد قرع سمع كل أحد.

و ربما ينكر بأنه على تقديره مستلزم لاعتبار الظن من باب الموضوعيه و من المعلوم ان الظنون المعبره في باب الأحكام الكليه معتبره من باب الطريقيه و هو ينافى وجوب التدوين بها نفسا.

لكنه مدفوع بان الثابت بأدله اعتبار تلك الظنون انما هو اعتبارها من باب الطريقيه بالنسبه إلى مؤدياتها و كذا المراد من اعتبارها من باب الطريقيه.

و بعبارة أخرى المراد انما هو جعل الشارع مؤدياتها مرآه حاكيه عن الواقع لا أحكاما مستقلة منفردة عنها و في عرضها حتى يلزم اعتبارها من باب

ص: ٣٧٠

الموضوعيه بالنسبه إلى تلك الأحكام التي أدت هي إليها فيلزم التصويب.

و اما وجوب التدوين بها فهو ليس من مؤدياتها بل انما هو مؤدى لبعض الأدله الداله على اعتبارها كما عرفت فكونها معتبره موضوعا لذلك الحكم لا ينافى اعتبارها من باب الطريقيه المحضه بالنسبه إلى مؤدياتها بل مثبت له لأن وجوب التدوين بمؤدى

طريق ظني مستلزم لجعل مؤداه طريقا إلى الواقع و مثبتا له من غير فرق بين ان يكون وجوب التدين نفسيا أو غيريا فالتحقيق في وجه الإنكار هو الذي ذكرنا.

ثم إنه بعد فرض تعذر حمل ما دل على وجوب التدين نفسا عليه يتعين حمله على أحد وجوه ثلاثه على سبيل منع الجمع و الخلو.

أحدها: أن يكون ذلك الدليل مستقلا(1) في وجوب التدين لكن على سبيل الكنايه بأن يكون الغرض منه الانتقال إلى وجوب العمل بالجوارح على طبق الظن.

و ثانيها: أن يكون مستقلا(2) فيه لكن يكون الغرض منه الإرشاد بان يكون طلب التدين إرشاديا قد قصد به التنبيه على عدم معذوريه المكلف إذا عمل على طبق الظن فصادف الحرام الواقعي من غير تدينه بمؤدى ذلك الظن ادى(3) إلى خلاف الحرمة إذ لا يبعد استحقاق العقاب على ذلك الحرام إذا كان موافقا للأصل مع قطع النظر عن الظن بخلافه مع عدم التدين بذلك الظن المخالف له و كذا إذا كان موافقا لدليل محكوم لذلك الظن بان يكون هو بحيث لو لا اعتبار هذا الظن لكان حجه في إثبات الحرام في الظاهر.

و بعباره أوضح الظاهر ثبوت استحقاق العقاب عقلا على حرام واقعي

١- في « ب » مستعملا.

٢- في « ب » مستعملا.

٣- كذا و في « ب » الظن الذي.

ص: ٣٧١

قد قامت حجه عليه من أصل أو دليل لو لا ذلك الظن الذي ادى إلى خلافها إذا لم يكن ارتكابه استنادا إلى ذلك الظن إذ معه يكون استنادا إلى رخصه الشارع فيقبح العقاب عليه بخلاف ما إذا لم يستند إليه فانه قد فعل الحرام من غير استناد إلى اذن الشارع.

و إن شئت قلت انه إذا لم يستند فيه إلى ذلك الظن فيكون متجريا، و قد مر في مسأله التجري انه إذا صادف الحرام الواقعي يستحق عليه العقاب و انما الكلام هناك في استحقاق العقاب عليه في صورته مخالفته(4) للواقع فيكون حاصل الوجه المذكور انه قد قصد بإيجاب التدين الإرشاد إلى طريق التخلص من هذا المحذور و الأمن منه.

و ثالثها

: أن يكون المراد به وجوب تنزيل الظن المفروض منزله العلم في جميع آثاره حتى الآثار العقلية من الإطاعه و العصيان في مرحله الظاهر و لازمه الحكم بفسق من ترك العمل على طبق ذلك الظن إذا تضمن تكليفا و ترتيب آثار الفسق عليه في الظاهر

إلى أن يكشف عدم التكليف واقعا كما هو الحال فى جميع الظنون المعبره فانه لو أدى ظن مجتهد إلى وجوب شىء فتركه أو إلى حرمة فارتكبه يجب على الغير الحكم بفسقه و ترتيب آثاره عليه إلى أن يكشف خطأ ظنه، و كذا الحال فيمن قلدوه.

و ثالثها(٢): لا- إشكال فى وجوب الإعادة و عدم الـجزاء- إذا انكشف خطأ الظن المعبر مع بقاء زمان من الوقت المضروب للواجب يسع للإتيان به- لبقاء الأمر الأول الواقعى المقتضى للإتيان بمتعلقه على ما هو عليه، و عدم جريان ما يأتى من توهم تدارك الواجب فى هذا الموضع لأنّ التدارك إنما يجب

١- أى الظنّ.

٢- أى الأمر الثالث من التنبيهات.

ص: ٣٧٢

إذا استند ترك الواجب إلى العمل بالظن و الأمر به و ذلك لا يتحقق هنا لأن تركه على تقديره مستند إلى سوء اختيار المكلف لا إلى أمر الشارع بالعمل بالظن لفرض بقاء زمان من الوقت يسمع له إذ معه يكون فوته مستند إليه لا إلى الشارع.

و بعبارة أخرى أنّ المفروض انه عمل بالظن المؤدى إلى خلاف الواقع فى أول الوقت فالمستند إليه إنما هو ترك الواجب الواقعى فى جزء من الوقت و من المعلوم أن تركه فى جزء منه لا- يستلزم فوته حتى يجب تداركه على الشارع فلا- يجب عليه تداركه بتركه فى ذلك الجزء المستند إليه فيكون الواجب باقيا على حاله و كذلك الأمر به فيجب الإتيان به.

نعم لو كان هناك بعض المصالح المتقومه بذلك الجزء من الوقت يجب تداركه لاستناد فوتها إلى الشارع كفضيله إيقاع الواجب فى أول الوقت لكنه غير فوت الواجب.

هذا كله على تقدير إتيان المكلف بالفعل بمقتضى الظن المفروض فى أول الوقت.

و أما مع عدم إتيانه به كذلك أصلا فوجوب الإتيان بالواجب الحقيقى بعد انكشاف خطأ الظن فى غايه الوضوح لأن تركه إياه فى أول الوقت مستند إلى نفسه لا إلى العمل بالظن المفروض.

و أما وجوب القضاء إذا ظهر خطؤه بعد خروج الوقت مع عدم عمل المكلف على طبق الظن المفروض فى الوقت لا- ينبغى الإشكال فيه لأنه حينئذ قد ترك الواجب الواقعى بمشتهى نفسه فلا يجب على الشارع تداركه فيكون هو متروكا من غير تدارك له أصلا فيكون مصداقا للفوت على كلا الوجهين فيجب القضاء بمقتضى الأدله القاضيه به المعلقه على الفوت.

و اما مع عمله على طبقه فى الوقت فعلى القول بأن القضاء بالأمر الأول

ص: ٣٧٣

أيضا لا إشكال فى وجوبه لعين ما مر فى الإعادة مع بقاء جزء من الوقت يسع لفعل الواجب.

و أما على القول المختار من أنه بأمر جديد فوجهان مبنيان على أنّ الفوت- المعلق عليه أدله القضاء- هل هو مجرد ترك الفريضة في وقته حتى يجب في محل الكلام لصدقه عليه، أو أنه الترك الخاصّ و هو تركه فيه من غير شىء يتدارك (1) به و يقوم بغرضه و مصلحته فلا يجب لأن تركه في الوقت قد وقع مستندا إلى العمل بالظن المأمور به بسلوكه و قد مرّ أنه على هذا التقدير يجب على الشارع تداركه و مع تداركه لا يصدق عليه الفوت على هذا الوجه.

و يمكن أن يقال: إنه على الثانى- أعنى كون الفوت عبارته عن الترك الغير المتدارك- أيضا [أن] القضاء فيما نحن فيه لا (2) لأن القضاء بالأمر بل لأنه يمكن أن يكون مصلحه الفريضة المتروكه مبعّضه بأن يكون فيه مصلحه متقومه بالوقت لا تحصل إلاّ به و أخرى غير متقومه به بل تحصل في خارجه أيضا.

و بعبارته أخرى أنّ المأمور به بالأمر الأول و إن كان هو الفعل المقيد بإيقاعه في الوقت المضروب له لكن يمكن أن يكون لنفس المقيد أيضا مصلحه أخرى تحصل بغير خصوصيه الوقت و من المعلوم أنه إذا كان الحال في الفريضة كذلك فالواجب على الشارع إنما هو تدارك المصلحه المفوته بالوقت لا جميع مصلحه لأنها هي التي استند تركها إلى أمر الشارع، و أما نفس المقيد فحيث إنّ المفروض إمكان تحصيل مصلحه في خارجه فيكون فوتها على تقديره مستندا إلى اختيار المكلف، إذ لا أمر بالعمل بالظن المفروض ظهور خطائه في خارج الوقت حتى يستند فوتها إليه فنفس المقيد غير متدارك فيكون مصداقا للفوت على

١- في نسخه «أ» متدارك.

٢- «لا»: أثبتناه من «ب».

ص: ٣٧٤

الوجه الثانى فيه أيضا فيشملة أدله وجوب القضاء.

هذا لكن الإنصاف اندفاعه:

أما أولا (1) فبأنّ هذا الاحتمال بمجرد غير مجد، إذ لا بد في إثبات وجوب القضاء بالأدله المعلقه على الفوت من إحراز صدق الفوت على المورد و العلم به و هذا لا يمكن الا بعد العلم بكونه مما لذات المقيد مصلحه تحصل في خارج الوقت و لا ينفع فيه احتمال كونه كذلك بوجه.

و أما ثانيا فبأنّ التقدير المذكور مع العلم به أيضا لا يدخل في تلك الأدله المتضمنه للفظ القضاء فانه ظاهر في تدارك الشىء الفات و من المعلوم أن الإتيان بنفس المقيد في خارج الوقت ليس تداركا لفات بل إنما هو إتيان بنفس الواجب في محله كالإعادة.

و التحقيق أنه على تقدير كون الفوت عبارته عن الترك الخاصّ أيضا يشمل أدله وجوب القضاء للمقام لا لما مر، بل لأنّ مصلحه سلوك الطريق الظنى ليس من شأنها أزيد من تدارك الفريضة ما دام الجهل فمع ارتفاعه يبقى الفريضة متروكه بغير تدارك، و تدارك سلوك الطريق إياه نظير ما ورد من تدارك النافله لنقص الفريضة مع أنه يجب القضاء بعد ظهور النقص فيها اتفاقا.

و السر فيه أنّ وصول تلك المصلحه حال الجهل بالواقع إلى المكلف ليس تداركا للواقع الفائق عليه حقيقه بل إنّما هو من باب عدم خلو هذه عن منفعه

١- يمكن دفع الجواب الأوّل بدعوى القطع بقيام مصلحه في نفس المقيّد تحصل في الخارج من وجوب القضاء فيما إذا أخل بالواجب في الوقت رأسا بأنّه لم يأت بمؤدّي الطريق الظنّي فيه أيضا إذ لو لا ذلك لما صحّ إيجاب الشارع للقضاء حينئذ و ليس إيجابه من باب كونه واجبا آخر في عرض الواجب الفائق بالضروره بل إنّما هو من باب تدارك فوته في الوقت و أنّه ذلك الواجب. و دفع الثانی بمنع ظهور لفظ القضاء فيما ادّعى بل أنّما هو ظاهر عرفا و لغه في فعل الشئ العبدى لم يفعله بعد و لم يثبت حقيقه شرعيه فيه فيما مرّ. لمحزّره عفى عنه.

ص: ٣٧٥

في تلك الحال فإنّ التدارك حقيقه لا بدّ أن يكون بما يسانخ الفائق و يقوم بمصلحته الخاصه به بحيث لا يكون بينهما فرق إلاّ من جهه الوقت، و من المعلوم أن سلوك الطريق المخالف للواقع مباين له و هو غير قائم بالمصلحه الخاصه جدا و إنّما هو مشتمل على مصلحه أخرى غير تلك نظير النوافل.

و يوضح ذلك (١) أنه لو كان مجرد وصول مصلحه حال الجهل بالواقع المعذور فيه تداركا له لما كان يجب القضاء فيما إذا صلى نافله فظهر أنّ فيما جعله من الفريضة خلل مع أنّ وجوبه هناك إجماعى و ليس هو لدليل خاص عند المجمعين قطعاً بل إنّهم قالوا به بمقتضى أدله القضاء.

و كيف كان لا فرق بين سلوك الطريق الظنى المعبر و بين النافله من هذه الجهه بوجه قطعاً فتأمل (٢).

أقول: الظاهر أن فوت شئ عباره عن ترك نفس ذلك الشئ و كذا لفظ القضاء عباره عن إدراك ما تركه من قبل، فقوله عليه السلام من فاتته فريضة فليقض ما فات منزل على هذا المعنى لعدم اكتنافه بما يصرفه عنه فقوله عليه السلام من فاتته فريضة ظاهر في أنّ موضوع القضاء انما هو ترك نفس الفريضة مطلقاً فيصدق مع تدارك مصلحته أيضا فقوله عليه السلام فليقض لا يقضى بخلافه لما عرفت فالقوى هو الوجه الأول من الوجهين المتقدمين و عليه لا حاجه إلى تلك التكاليف المتقدمه.

١- فى النسختين: و يوضح عن ذلك.

٢- وجه التأمل: أنّ مجرد ثبوت الاتحاد بين المقامين من تلك الجهه لا يلازم ثبوت القضاء فى هذا المقام لاحتمال أن يكون ثبوته هناك لعدم ثبوت تدارك الفريضة بالنافله لعدم نهوض ما دل عليه على إثباته أو لأجل قيام إجماع على خلافه فالاستدلال بالاتحاد أنّما يصحّ بعد ثبوت التدارك هناك مع وجوب القضاء و أمّا مع عدم ثبوت التدارك فلا اتحاد بينهما لأنّ عدم ثبوته هناك حينئذ و ثبوته فى المقام لعلّه لفارق بينهما فتأمل. لمحزّره عفا الله عنه. حرّرت نسخه «أ» عشرين جمادى الأولى ١٣٠٣.

ص: ٣٧٦

و إن شئت قلت: إنّ المفروض إنّما هو التعبّد بالظن على وجه الطريقه المحضه و أنّ المصلحه المفروضه إنّما هى على وجه

اقتضت التعبد به كذلك فيكون الظن المعتمد شرعا- كالطرق العقلية- غير قابل للتصرف في مفسده الواقع أو مصلحته فيكون العمل على طبقه مع فرض مخالفته للواقع و أدائه إلى ترك واجب كترك الواجب مع عدم العمل به رأسا من حيث عدم تصرفه في ذلك الواجب بوجه فيكون ذلك الواجب متروكا بمصلحته القائمة به، و مصلحه ذلك الطريق الشرعى أمر مابين لتلك المصلحه فلا تصلح لأن تقوم مقامها و انما هي قد وصلت إلى المكلف لئلا يخلو يده عن فائده في تلك الحال فهى متروكه من غير شىء يقوم مقامها فيكون الواجب المتروك مصداقا للفوت على كلا الوجهين فيه.

ص: ٣٧٧

[فى وقوع التعبد بالظن]

قوله: (فيقع الكلام فى المقام الثانى فى وقوع التعبد به فى الأحكام الشرعيه مطلقا أو فى الجملة و قبل الخوض فى ذلك لا بد من تأسيس الأصل الذى يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا أو فى الجملة)(١).

(١) توضيح الحال فى المقام يتوقف على تمهيد مقال:

فاعلم أنّ الركون إلى الظن الذى لم يعلم التعبد به من الشارع: إما أن يكون من حيث عمل الجوارح، بأن يأتى بالفعل إذا تضمن هو وجوبه أو استحبابه من غير اعتناء باحتمال حرمة الفعل على تقدير قيام ذلك الاحتمال فى مورد، أو يتركه إذا تضمن هو حرمة أو كراهته مثلا- من غير اعتناء باحتمال وجوبه على تقدير قيام احتماله لكن من غير تدين و تعبد بكون مؤداه حكم الله الواقعى أو الظاهرى.

و بعبارته أخرى إنّ العمل بالظن فى الموارد الشرعيه كعمله به فى الأمور العاديه التى يكتفى فيها بالظن و لا- يعنى باحتمال مخالفته للواقع من غير ادعاء أن المظنون هو الواقع أو منزل شرعا مقامه، بل يكون بحيث إذا سئل عنه يقول أنه يحتمل أن لا يكون مجعولا من الله أصلا و أنه مظنون كونه كذلك.

و إما أن يكون من حيث تشخيص حكم الله تعالى به و التدين بمؤداه عمل على طبقه أو لم يعمل أصلا.

و هذا أيضا يتصور على وجهين:

أحدهما أن يتدين بمؤداه و يعتقد أنه حكم الله الواقعى من غير تدين

١- فرائد الأصول ١: ٤٩.

ص: ٣٧٨

منه أنّ نفس الظن طريق مجعول من الله سبحانه و تعالى فى تشخيص أحكامه، بل إنما تدين بمؤداه من باب عدم اعتنائه باحتمال مخالفته للواقع كعدم اعتنائه به فى المقام الأول كما فى الوجه الأول.

و ثانيهما أن يتدين بمؤداه على أنه حكم الله الظاهري بأن يعتقد كون نفس ذلك الظن طريقا مجعولا منه تعالى في تشخيص أحكامه من حاله و حرامه فلاجل ذلك يتدين بكون مؤداه حكما ظاهريا منه لكون ذلك متفرعا على الجعل و الاعتبار.

إذا عرفت ذلك فنقول لا ينبغي الإشكال في جواز الركون إليه على الوجه الأول إذا لم يخالف طريقا أو أصلا يجب العمل بهما، لعدم المانع منه حينئذ بوجه لأنّ جهه الافتراء على الله و القول به بغير علم لفرض [عدم] ادّعائه كونه طريقا مجعولا من الله تعالى و لا- كون مؤداه حكما له تعالى و لا من جهه التشريع لفرض عدم تدينه بشيء ء و لا من جهه مخالفه الواقع لفرض معذوريته حينئذ فيها على تقديرها لأنّ التكليف الذي لم يقم عليه طريق معتبر أو أصل كذلك يكون المكلف معذورا في مخالفته بحكم العقل و الشرع أيضا.

هذا إذا لم يكن في المورد طريق معتبر أو أصل كذلك أصلا.

أمّا مع وجود أحدهما مع موافقته لذلك الظن المفروض، فعدم المنع من الركون إليه حينئذ أوضح، إذ مع أحدهما يتأكد الأمن من العقاب على مخالفه الواقع، هذا إذا كان الظن المفروض مخالفا للاحتياط بأن يكون نافيا للتكليف مع احتمال.

و أما مع موافقته فانتهاء المانع من الركون إليه بديهي عند كل أحد.

و أمّا إذا خالف طريقا معتبرا أو أصلا كذلك مع وجوب العمل بهما كان يكونا متضمنين للتكليف و مثبتين له بحيث لو عمل بالظن يلزم مخالفتها فلا، بأن يكون هو نافيا للتكليف عن موردهما فلا يحرم العمل به حينئذ أيضا شرعا بل

ص: ٣٧٩

إنما هو منهي عنه بالنهي العقلي الإرشادي لأنّ مخالفه الطريق و الأصل المعتبرين لا تكون محرمة نفسا بل هما منجزان للواقع على تقديره على المكلف و يجب العمل بهما من باب المقدمه العمليه لامثال التكليف المجمل الذي تنجز في موردهما عليه، فيدور استحقاق العقاب على مخالفتها على مخالفه الواقع حقيقه، فالعقاب على العمل بالظن المذكور دائر مدار مخالفه الواقع بسببه فغايه ما يترتب على النهي الإرشادي لأجل التحرز عن ضرر العقاب المحتمل و تحصيل الأمن منه المتوقف على العمل بالطريق أو الأصل المعتبرين.

نعم على القول بحرمه التجري يستحق العقاب مطلقا لتحقق التجري مع الإقدام بمحتمل(١) التحريم مع قيام حجه شرعيه على تحريمه في الظاهر(٢).

١- كذا في النسختين و الصحيح: على محتمل.

٢- هذا نهايه ما في نسخه «أ» و «ب» المستنسختين عن نسخه الروزدرى قدس سره.

ص: ٣٨٠

ص: ٣٨١

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

اجتماع الأمر و النهى ٥

مسأله دلالة النهى على الفساد ٦٩

فى المفاهيم ١٣٥

فى تداخل الأسباب ١٩٧

[فى القطع] ٢٢١

فى المراد من المكلف فى عباره الشيخ (ره) ٢٢١

فى وجه حصر مجرى الأصول ٢٢٧

فى بيان المراد من الحججه فى باب الأدله الشرعيه ٢٣٥

فى القطع الموضوعى و الطريقي ٢٤٧

فى تصوير وجوه مخالفه القطع ٢٧١

فى حكم التجرى ٢٧٣

فى وجه قبح التجرى ٢٨١

محاكمه الأخبارى فى عدم اعتماده على بعض أقسام القطع ٣٠١

فى قطع القطاع ٣٠٧

فى أن المعلوم إجمالاً كالمعلوم تفصيلاً ٣١٢

فى كفايه الموافقه الإجماليه و عدمها ٣١٣

فى كفايه الموافقه الإجماليه فى العبادات و عدمها ٣٢٢

فى لزوم مراعاة مراتب الامثال ٣٤٦

ص: ٣٨٢

الموضوع

فى إمكان التعبّد بالظنّ و عدمه ٣٥١

فى وجوه استحاله التعبّد بالظنّ و أجوبتها ٣٥٣

فى تصوير مصلحه السلوك و غيره فى حل الإشكال ٣٥٩

فى تصوير الإشكال من ناحيه المكلف و المكلف و الجواب عنه ٣٦٣

فى تصوير الانحلال فى التعبّد بالظنّ على مسلك السلوك ٣٦٦

فى أن الأمر بالسلوك مولوى أو إرشادى ٣٦٧

فى آثار الالتزام بمسلك السلوك ٣٦٩

فى وقوع التعبّد بالظنّ ٣٧٧

الجزء الرابع

اشاره

ص: ٢

ص: ٣

ص: ٤

ص: ٥

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ [و به ثقتى] و الحمد لله رب العالمين، [و أفضل صلواته و أكمل تسليماته على أكرم أنبيائه محمد و آله الطيبين الطاهرين] (١).

[فى البراءه]

اشاره

قوله- قدّس سرّه-: (المكلف الملتفت). (٢).

(١) هذا القيد ليس احترازيا، بل توضيحي محقق لموضوع القاطع و الظانّ و الشاكّ، فإنّ القاطع من حيث هو قاطع لا يكون إلا بوصف كونه ملتفتا، و هكذا الكلام في الظانّ و الشاكّ فالالتفات مأخوذ في هذه العناوين.

قوله- قدّس سرّه-: (لم يكن فيه كشف). (٣).

(٢) فإنّ صفة الطريقيه ليست ثابتة للشكّ أصلا: لأنّه مجرّد التردّد و التحير، فالتردّد مأخوذ في حقيقته، فكيف يمكن معه كونه مرآه لشيء و كاشفا عنه و ليس له إلاّ جهه الموضوعيه، و من تلك الجهه له أحكام في الشريعة؟! قوله- قدّس سرّه-: (لأنّه حكم واقعي للواقعه المشكوك ... إلخ) (٤).

(٣) فإنّ الواقعه المشكوك في حكمها- من حيث كونها مشكوكه- موضوع

١- أثبتناه من النسخه المستنسخه.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٠٨.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٠٨.

٤- فرائد الأصول ١: ٣٠٨.

ص: ٦

من الموضوعات الواقعيه، و له حكم واقعيّ بهذه الحيثيه، فهذا الحكم بالنسبه إلى هذا الموضوع من تلك الجهه يسمى واقعيًا، و من جهه حكمه الأوّلي- بلحاظ نفس الأمر مع قطع النظر عن هذا العنوان- يكون هذا الحكم المفروض كونه ظاهريا في مرحله الظاهر بالنسبه إلى الحكم الأوّلي ثانويًا، فإباحه شرب التتن- مثلا- من حيث كونه مجهول الحكم حكم واقعي ثانوي بالنسبه إلى حكمه الأوّلي الواقعي، و هو الحكم الكلّي الإلهي المشكوك فيه الثابت لشرب التتن باعتبار المصلحه و المفسده الواقعتين لذات التتن.

قوله- قدّس سرّه-: (متأخرا طبعا). (١).

(١) ضروره تأخر الحكم عن الموضوع بوصف كونه موضوعا بالطبع.

قوله- قدّس سرّه-: (لمناسبه مذكوره في تعريف الفقه و الاجتهاد). (٢).

(٢) فإنّ الفقه قد أخذ العلم في تعريفه، حيث عرّف: بأنّه العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه (٣)، و لا- ريب أنّه لا علم للفقيه إلا في مرحله الظاهر في مجارى الأصول فلذا تقيد هذه الأصول [بالفقاهيه] (٤).

و أمّا الاجتهاد فنظرا (٥) إلى تعريفه باستفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي الفرعي بحسب الجهد و الطاقه من ألفاظ

١- فرائد الأصول ١: ٣٠٨

٢- فرائد الأصول ١: ٣٠٩

٣- لا يخفى أنّ هذا ناظر إلى ظاهر تعريف الفقه، و إلاّ- فلو جعل العلم فيه بمعنى الظن أو مطلق الاعتقاد الراجح أو الملكة فتنتفى [كذا و الصحيح: لانتفت.] المناسبه جدّاً. لمحزّره عفا الله عنه.

٤- كذا في الأصل و الصحيح: الفقاهيه.

٥- في الأصل: نظرا ...

ص: ٧

و غيرها من الأدلّه الظنيّه، فتسمّى الأدلّه المستنبطه منها تلك الأحكام الظنيّه بالأدلّه الاجتهاديه.

قوله- قدّس سرّه-: (حكمه حكم الشكّ). (١).

(١) فمجارى هذه الأصول حال كونها مظنونه بالظنّ الغير المعتر كمجاوريها حال كونها مشكوكه من غير فرق بينهما أصلا.

في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي

قوله- قدّس سرّه-: (فلا معارضه بينهما). (٢).

(٢) أقول: لا شبهه في وجود أحكام واقعيّه مشتركه بين العالم و الجاهل غير متغيّره بالعلم و الجهل و غير مقيدّه بشي ء منها، و إلاّ لاستلزم الدور، مضافا إلى استلزامه للتصويب- أيضا- كما لا يخفى، إذ على هذا التقدير يكون العلم و الجهل من قبيل القدره و العجز و السفر و الحضر من حيث تبدّل الأحكام الواقعيّه بتبدّلها كما فيها.

نعم، تنجزها على المكلف مشروط بالعلم، فنقول:

إنّ الشاكّ كما يتوجّه إليه الأحكام الظاهريه المجمعوله حال الشكّ، فكذا يتوجّه إليه تلك الأحكام الواقعيه الغير المقيده بالعلم و الجهل أيضا في تلك الحال، و ربما تكون هي منافية لتلك الأحكام الظاهريّه و مناقضه لها، فيؤدّي ذلك إلى اجتماع حكيمين متناقضين في حقّ المكلف- بالفتح- في حاله واحده في واقعه واحده كشرب التتن- مثلا- يكون منهيا عن شربه في الواقع حال الشكّ و مرخصا فيه في تلك الحال في مرحله الظاهر، و تعدّد الجبهه هنا غير مجد بالضروره، لأنّه لا يجعله شخصين، بل كيف كان فهو شخص واحد قد يوجه نحوه خطابان متناقضان في آن واحد.

١- فرائد الأصول ١: ٣٠٩.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٠٩.

هذا، و يمكن حل الإشكال: باختلاف تعلّق الحكّمين به من حيث القوّه و الفعل، فإنّ الحكم الواقعي إنّما يتعلّق به شأنًا، و الظاهريّ متعلّق به فعلاً، و يشترط في التناقض الوحدات الثمانيه التي منها القوّه و الفعل.

و أمّا بالنسبه إلى المكلف - بالكسر - و هو الأمر، فينهض إشكال آخر:

فإنّه و إن لم يكن ما بين خطابي الأمر و النهي - أو النهي و الرخصه بالذات - تناقض، لكنّه يلزم بالنسبه إلى نفس المكلف - بالكسر - فإنّه في حاله واحده مرید للفعل جزماً، و غير مرید له كذلك، أو مبغض له و غير مبغض له، كما إذا كان الحكم الواقعي الوجوب و الظاهري الإباحه، أو كان الحكم الواقعي الحرمة، و الظاهري الرخصه، أو كان الأمر بالعكس فيهما، بأن يكون الحكم الواقعي الإباحه و الرخصه، و الظاهري الوجوب أو الحرمة، فالمكلف - في جميع تلك الصور - نفسه كارهه للفعل و مبغضه له و راضيه به، أو مریده له جزماً و راضيه بتركه، بل قد يؤدّي إلى كونه كارهاً للفعل و مبغضاً له و مریداً له، كما إذا كان أحد الحكّمين الوجوب، و الآخر الحرمة.

و هذا الإشكال أعظم من ذاك كما لا يخفى، و تعدّد الجبهه هنا غير مجد أيضاً بالضروره لأنه لا يجعل المكلف - بالكسر - شخصين يكون أحدهما كارهاً و الآخر راضياً.

و يمكن حلّ ذلك أيضاً:

تاره: بأن الموجود في نفس الأمر من جهه الحكم الواقعي بالنسبه إلى الشئ المشكوك حكمه عند المكلف - بالفتح - ليس إلاّ مجرد العلم بالمصلحه و المفسده الكامنتين في ذات ذلك الشئ القابلتين للتدارك من الأمر، بحيث يتمكّن هو من جبران فوت الأولى على المكلف أو الوقوع في الثانيه إذا كان الفوت أو الوقوع من جهه قصور المكلف، أو لإذن الأمر في الترك في مورد الأولى، أو في الفعل في مورد الثانيه في مرحله الظاهر لمصلحه من المصالح راجحه

على الفوت أو الوقوع في تلك الوقعه الشخصيه مع تمكّن المكلف من تحصيل العلم بحكم الوقعه أو من الاحتياط فيه و لو كانت تلك المصلحه تسهيل الأمر عليه، لثلا يشق عليه امثال سائر الأوامر و النواهي المعلومتين له.

و أمّا بالنسبه إلى الحكم الظاهري فالموجود في نفسه هو الإراده أو الرضا بالترك من جهه تلك المصلحه الموجه لرخصه المكلف في مخالفه الواقع، فإذن لا منافاه بين الحكم الظاهري و الواقعي بالنسبه إلى نفس الأمر لعدم المنافاه بين العلم بالمصلحه و المفسده الواقعتين و بين الرضا بالفعل في مورد الأولى أو بالترك في مورد الثانيه.

و أخرى: بأننا لو سلّمنا أنّ الموجود في نفسه بالنسبه إلى الحكم الواقعي ليس هو مجرد العلم بالمفسده أو المصلحه نقول: إنّه ليس بحيث يبلغ إلى حدّ الكراهه و الإراده الفعليتين، بل إنّما هو مجرد حب أو بغض نفس (١) ذلك الشئ المشكوك حكمه

عند المكلف، بمعنى أنه يجب أو يبغض وجود ذلك الشيء في الخارج، لكن المصلحه الخارجيه دعتة إلى الرضا فعلا- حال كون المكلف شاكًا- بفوت محبوبه أو وجود مبغوضه، بل قد تدعوه إلى إرادته ترك الأوّل أو فعل الثاني فعلا في تلك الحال، و تلك الإراده و إن كانت ملزومه للحبّ أو البغض أيضا، إلاّ أنّهما متعلّقان بصدور ذلك الشيء من المكلف حال الشكّ أو تركه منه في تلك الحال، و ذلك الحبّ و البغض متعلّقان بوجود ذلك الشيء في نفسه أو عدمه كذلك، مع قطع النظر عن ملاحظه المكلف، فلا منافاه بين ذينك و بين هذين، لانتفاء الوحده- من جهة الإضافه- بينهما(٢).

١- في الأصل: أو بغض إلى نفس.

٢- الظاهر تعلق الظرف (بينهما) بقوله: (لانتفاء الوحده).

ص: ١٠

و ثالثه: بأنّ الخطابات الظاهريه لا- يجب أن تكون مضامينها مقصوده في نفس الأمر، بل لا يجوز لاستلزامه للتناقض كما مرّ، فالترخيص الظاهري للمكلف الشاكّ في حكم الواقعه الخاصه الواقعي فيما إذا كان حكم الواقعه الخاصه في الواقع الحرمة أو الوجوب ليس ملزوما للرضا النفساني بارتكاب المكلف الفعل أو تركه في تلك الواقعه، و كذا النهي الظاهري فيما إذا كان حكم الواقعه الواقعي الوجوب، أو الأمر الظاهري فيما إذا كان حكمها الواقعي الحرمة، ليس شىء منهما ملزوما للحبّ و الإراده أو البغض و الكراهه في نفس الأمر و الناهي بالنسبه إلى فعل الشىء المشكوك في تلك الواقعه أو إلى تركه، و إنّما تلك الخطابات أحكام صوريه- خاليه عن الرضا النفسانيّ أو الحبّ و البغض أو الكراهه و الإراده- دعت مصلحه خارجيه إلى توجيهها على هذا النحو نحو المكلف، فالحب و البغض و الإراده و الكراهه الواقعيّات ثابتات في نفس الأمر بالنسبه إلى المصلحه و المفسده الواقعيّتين في تلك الوقائع، و ليس في نفسه حب و بغض [بالنسبه] إلى طرف نقيض متعلق الحبّ و البغض من حيث المصلحه و المفسده الواقعيّتين، و كذا ليس في نفسه إرادته أو كراهه غير اللتين في نفسه بالنسبه إلى المصلحه و المفسده الواقعيّتين.

نعم الإراده و الكراهه الواقعيّتان ليستا بحيث توجبان استحقاق العقاب على مخالفه الأمر و النهي الواقعيّتين الناشئين منهما، و إنّما [توجبه] (١) إذا علم المكلف بالأمر و النهي الواقعيّتين، أو قام عنده طريق ظنيّ معتبر عليهما.

و بالجملة: المتحقق في نفس المكلف- بالكسر- في تلك الوقائع- زائدا على الإراده و الكراهه بالنسبه إلى الفعل من جهة المفسده أو المصلحه الواقعيّتين- إنّما هو الإراده [بالنسبه] إلى مجرّد توجيه نفس الخطابات الظاهريّه

١- في الأصل: توجبان له.

ص: ١١

دون مضامينها، و المنشأ للتناقض هي الثانيه، لا الأولى.

و هذا الذي ذكرنا في دفع التناقض ممّا يجده المتأمل المصنف من نفسه في خطابات العرفيه بالبديهه، و ذلك كما إذا ورد أحد

تبغضه على مائدتك، فأخذك الحياء من أن لا تأذن [له] (١) في الأكل منها، فيدعوك ذلك إلى ترخيصه في الأكل، مع أنك في نفسك تكرهه و تبغض أن يأكل من مائدتك، بل قد يدعو الحياء إلى إلزامك إياه بالأكل، فهل تجد من نفسك - حينئذ - إرادته و كراهه و حبا و بغضا؟

حاشاك ثم حاشاك، بل لم تجد فيها إلا الكراهه وحدها و البغض وحده.

و كيف كان، فاجتماع الأحكام الظاهريه مع الواقعيه بالنظر إلى ملزوماتها من قبل المكلف - بالكسر - مما يشهد به وجدان كل أحد، و إنما أردنا بذلك بيان السر فيه تفصيلا، لئلا يبقى مجال لبعض المغالطات المتوهمه في المقام.

و من ذلك الذي ذكرنا في الوجه الأخير ظهر: أن المعتمد في دفع التناقض هو دون الأولين، فخذة و كن من الشاكرين، و قل الحمد لله رب العالمين.

ثم إن تقديم الأدله الظئيه على الأصول العمليه بناء على اعتبار تلك الأصول من باب العقل إنما هو من باب الورد، فإن العقل على تقدير حكمه باعتبارها فإنما يحكم به على تقدير عدم قيام حجه شرعيه في مواردنا، فوجود الحجه يرتفع موضوع حكمه، و لا ريب أن الأدله الظئيه حجه شرعيه، فيرتفع بقيامها في مورد موضوع دليل اعتبار تلك الأصول، و هو حكم العقل.

و أما بناء على اعتبارها من باب الأخبار فهو من باب الحكومه: لأن الأخبار ظاهره في كون الموضوع فيها صفة الشك، و لا ريب أنها لا ترتفع بقيام الأدله الظئيه على مواردنا، بل المرتفع بها - حينئذ - إنما هو حكمها بمقتضى أدله اعتبار تلك الأدله الظئيه، و يمكن أن يقال: إن التقديم المذكور من باب

١- في الأصل: (من أن لا تؤذنه في الأكل منها). و الصحيح ما أثبتناه.

ص: ١٢

تخصيص أدله اعتبار الأصول بأدله اعتبار تلك الطرق الظئيه، بتقريب ما ذكره - قدس سره -، فراجع (١).

قوله - قدس سره -: (و كون دليل تلك الأماره أعم من وجه). إلى قوله: (لا ينفع بعد قيام الإجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الأماره حينئذ بين مواردنا) (٢).

(١) توضيح ذلك: أنه إذا وقع التعارض بين العامين من وجه: فإما أن يمكن إخراج مورد التعارض عن كل واحد منهما و إدخاله في الآخر، أو لا:

فعلى الأول: لا يجوز جعل أحدهما مخصصا للآخر و مخرجا لمورد التعارض عن تحت الآخر و مدخلا إياه تحت نفسه إلا إذا كان له مرجح على الآخر من المرجحات المعمول بها في تعارض العامين من وجه، و مرجعها إلى ما يوجب كون مورد من العامين أظهر دلالة على مورد التعارض من الآخر، و إلا لزم الترجيح بلا مرجح.

و أمّا على الثاني: فيتعيّن كون العامّ الّذى لا- يمكن إخراج مورد التعارض عنه مخصصاً للعام الآخر الّذى يمكن إخراجه عنه بالبدية، فنقول- حينئذ-: إنّ النسبه بين دليل اعتبار الأمارات الظنيه و بين دليل اعتبار الأصول العمليّه و ان كانت هي العموم من وجه، إلّا- أنّه لا يمكن إخراج مورد التعارض عن الأوّل، لقيام الإجماع على عدم الفرق بين مواردّه، فيدور الأمر بين طرح الأوّل رأساً حتّى في غير مورد التعارض و هو مورد الافتراق من جهته و بين تخصيص الثاني، لكن الأوّل باطل جدّاً، ضروره أنّه لا يعارض الثاني الأوّل في مورد افتراق الأوّل عنه، فحينئذ يثبت به اعتبار الأماره في مورد الافتراق،

١- فرائد الأصول ١: ٣٠٩.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٠٩.

ص: ١٣

فإذا ثبت اعتبارها فيه بذلك الدليل ثبت اعتبارها في مورد التعارض بالإجماع المركّب، فيجب إخراجه عن تحت الثاني، و تخصيصه بغير مورد التعارض، فافهم.

قوله- قدّس سرّه-: (توضيح ذلك). (١).

(١) المشار إليه إنّما هو أصل المدّعى، و هو تصوير كون تقديم الأدلّه على الأصول من باب التخصيص الحقيقي، لكن العبارة موهمه في بادئ النظر أنّ المشار إليه هو ما ذكر من عدم نفع كون دليل اعتبار الأماره أعمّ من وجه.

قوله- قدّس سرّه-: (و هو الشكّ). (٢).

(٢) يعنى غير العلم الشامل للظنّ أيضاً.

الفرق بين التخصيص و الحكومه

قوله- قدّس سرّه-: (لا مخصص). (٣).

(٣) الفرق بين التخصيص و الحكومه: أنّ الحاكم متعرّض لحال المحكوم عليه و مفسّر له، فلذا لا يفهم التعارض بينهما من أوّل الأمر، هذا بخلاف المخصص، فإنّه معارض للمخصص- بالفتح- من أوّل الأمر و مناف له، و لذا يعمل بالعلاج بينهما.

قوله- قدّس سرّه-: (و أمّا الأصول المشخصه لحكم الشبهه في الموضوع). إلى قوله: (إلّا لمناسبه يقتضيها المقام). (٤).

(٤) و ذلك لأنّ التعرض لحكم الشبهات في الموضوعات الخارجيه- كاستصحاب الطهاره مع الشكّ في الحدث أو العكس و كذا سائر الموارد- من وظيفه الفقيه، فمورده الكتب الفقيهيه.

و أمّا الأصولى فليس شأنه إلاّ التعرض للقواعد الكليه التي يستنبط منها

١- فرائد الأصول ١: ٣٠٩.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٠٩.

٣- فرائد الأصول ١: ٣١٠.

٤- فرائد الأصول ١: ٣١٠.

ص: ١٤

الأحكام الفرعية الكلية الإلهية.

صور الاشتباه في الشبهه الحكيمه

قوله - قدس سره -: (ثم إن انحصار موارد الاشتباه في الأصول الأربعة عقلي). (١).

(١) يعنى أن انحصار موارد الاشتباه في الموارد الأربعة - التي هي مجاز للأصول الأربعة - عقلي.

لكن لا يخفى أن العبارة ليس لها تمام الانطباق على المقصود.

ثم إنه - قدس سره - إنما ادعى انحصار موارد الاشتباه عقلا - في الأربعة، و لم يدع انحصار الأصول في الأربعة كذلك، لأن انحصار الأصول في الأربعة في الموارد الأربعة ليس عقليا كما لا يخفى، لأنه يمكن أن يجعل الشارع في كل مورد من الموارد الأربعة أزيد من أصل واحد، بأن يحكم في موارد الاستصحاب - مثلا - في بعض المقامات بالأخذ على طبق الحالة السابقة، فيكون الأصل في ذلك المقام الاستصحاب، و في بعض المقامات من ذلك المورد بالأخذ على خلاف الحالة السابقة، فيكون هذا أصلا آخر وراء الأصول الأربعة و يترك الاستصحاب من حيث كون النظر فيها إلى الحالة السابقة، و هكذا الكلام في سائر الموارد الأربعة.

نعم الواقع في الشريعة ليس أزيد من الأصول الأربعة، فالحصر فيها اتفاق لا عقلي.

قوله - قدس سره -: (لأن الشك إما في نفس التكليف ... إلخ) (٢).

(٢) أقول: الشبهه الحاصله في مقام الشك و التحير: إما شبهه في الحكم، و إما شبهه في الموضوع.

١- فرائد الأصول ١: ٣١٠.

٢- فرائد الأصول ١: ٣١٣.

ص: ١٥

و الأولى تقع من وجوه (١).

الأول: من جهة الاشتباه فى موضوع الحكم كالصلاه.

و الثانى: من جهة الاشتباه الحاصل فى محموله كالوجوب.

و الثالث: من جهة الاشتباه الحاصل من الجهتين معا.

و كل هذه داخله فى الشبهه الحكميه، كما لا يخفى.

و قد يطلق على الشبهه فى الحكم الشبهه فى المراد، و على الشبهه فى الموضوع الشبهه فى المصداق.

ثم إن التكليف فى كل من الشبهه فى الحكم و الشبهه فى الموضوع: إما معلوم، أو لا- و المراد بالتكليف نوعه الخاص كالوجوب و الحرمة و الاستحباب- مثلا- لا جنسه، و هو القدر المشترك بين الوجوب و الاستحباب، أو بين أحدهما و الحرمة، أو بين الثلاثة، و هو الطلب مثلا، فلو علم جنس التكليف و تردد بين الوجوب و الاستحباب فهو شك فى التكليف- لا المكلف به-، فتحصل من ملاحظه الشق الثانى مع القسمين المذكورين قسما.

و أما الشق الأول: و هو الذى علم فيه التكليف- و إنما الاشتباه فى تعيين المكلف به- فيدور الأمر فيه: إما بين المتباينين حقيقه أو حكما، و الثانى كالمطلق و المقيد، و التعيين و التخير الشرعى أو العلقى، و إما بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و أما الاشتباه فيه مع ترده بين الاستقلالين فهو داخل فى الشك فى أصل التكليف، و خارج عن الشك فى المكلف به جدا، لانحلال العلم الإجمالى فيه إلى العلم التفصيلى و الشك البدوى.

و يتلوه- فى الخروج عن الشبهه فى المكلف به و الدخول فى الشك فى أصل

١- كذا فى الأصل، و المناسب: من جهات: الأولى ... و الثانى ... و الثالثه ..

ص: ١٦

التكليف- الشبهه التحريميه فى الارتباطيين لانحلالها إلى العلم التفصيلى، و هو حرمة الأكثر، و شك بدوى، و هو حرمة الأقل، و ذلك كالشك فى حرمة قراءه سور العزائم(١) فى الصلاه هل هو تمام السوره، أو بعضها المخصوص كآيه السجده أو المطلق؟ فحرمة المجموع متيقنه، و حرمة البعض- معنا أو مطلقا- مشكوكه كما لا يخفى، و يحصل من ملاحظه هذين القسمين فى الشق الأول مع القسمين السابقين- أعنى الشبهه فى الموضوع و الحكم- أربعة أقسام، و مع كل من ذلك:

إما الشك فى جميع الأحكام الخمسه، أو بعضها مع بعض، ثنائيا، أو ثلاثيا، أو رباعيا، فيكثر صور الاشتباه، لكن نكتفى بذكر بعض من الثنائيات حتى يظهر منها أحكام سائر الأقسام فنقول: إنَّ الشك: إما بين التحريم و غير الوجوب و إما بين الوجوب و غير التحريم، أو بين الوجوب و التحريم، و مع ملاحظه هذه الثلاثة مع الأقسام الأربعة للمكلف به يحصل اثنا عشر قسما، و مع القسمين فى الشك فى التكليف ستة أقسام.

و منشأ الاشتباه فى الشبهه الموضوعيه هو وقوع الاشتباه فى الأمور الخارجيه، و رفع الاشتباه فيها ليس من وظيفه الشارع إلا بجعل طريق كلى يجعله ميزانا لرفع الاشتباه كالبينه و اليد و القرعه و نحوها مما يرجع فى الحقيقه إلى بيان الحكم الظاهرى الكلى فى الموضوع الكلى.

و أميا منشأ الاشتباه فى الشبهه الحكميه من هذه الأقسام إميا عدم النص فى المسأله أصلا، أو إجماله مع وجوده، أو تعارض النصين، و فقد النص أعم من عدمه مطلقا و بالمره بحيث يشمل صورته [وجود] أماره (٢) ضعيفه كخبر ضعيف

١- فى الأصل: سوره الغزائم.

٢- فى الأصل: صورته أماره له ضعيفه.

ص: ١٧

أو فتوى فقيه أو نحو ذلك.

و الأصول خارج عن محل النزاع فى الجملة، لكن قبل ورود الشرع، لعدم وجود احتمال الوجوب من أحد من المتنازعين، و لعل الوجه فى ذلك كون المراد إثبات الإباحه بالمعنى الأعم الشامل للوجوب أيضا بإيكال رفع الوجوب إلى مسأله البراءه، لا أن عدم احتمال الوجوب مسلم منهم بحيث صار خارجا عن محل النزاع بينهم.

و كيف كان فالكلام يقع فى أقسام الشك فى التكليف لا غير، و أما الشك فى المكلف به فسيجىء الكلام فيه بعد الفراغ عن حكم الشك فى التكليف، كما قال - قدس سره -: (و الموضوع الأول يقع الكلام فيه فى مطالب ... إلخ) (١).

الاستدلال بآيه نفي التكليف عليها

قوله - قدس سره -: (منها: قوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا) (٢) (٣).

(١) تقريب الاستدلال بالآيه: أن المراد بالموصوله هو التكليف، فهى مفعول مطلق لقوله عز اسمه -: لا يُكَلِّفُ، و المراد بالإيتاء هو الإعلام، فيكون المراد: لا يكلف الله نفسا إلا تكليفا أعلمها به، فيشمل الشبهه التحريميه المتنازع فيها، و يقتضى عدم وجوب الاحتياط لعدم العلم بالتكليف فيها بالفرض، و إلا لما كانت شبهه.

و الجواب عنه: منع ظهور الآيه فى ذلك، بل الظاهر خلافه، فإن حقيقه الإيتاء الإعطاء، لا الاعلام، و الظاهر من الموصوله: بقريته اتحاد سياقها

١- فرائد الأصول ١: ٣١٤.

٢- الطلاق: ٧.

٣- فرائد الأصول ١: ٣١٦.

[مع] (١) الموصولة الواردة في الآية السابقة على هذه الآية، و هي قوله تعالى:

وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ (٢)، هو المال، لا- الحكم و التكليف، فتكون الموصولة مفعولا- به لقوله: لا- يُكَلِّفُ، و إرادته ذلك و إن كانت مستلزما لارتكاب مخالفه الظاهر في الجملة، نظرا إلى لزوم إضمار الإعطاء أو الإنفاق أو الدفع قبل الموصولة، ليكون هو المكلف به في الحقيقة، حيث إنه لا- يصح تعلق التكليف بنفس الأعيان، بل لا بد من تعلقه بالأفعال لكن مخالفه الظاهر على هذا التقدير أقل منها على فرض المستدل، إذ عليه مخالفتان للظاهر:

إحدهما: حمل الإيتاء على الإعلام.

و الأخرى: حمل الموصولة- الظاهره في المال بقرينه اتحاد سياقها [مع] (٣) ما قبلها- على الحكم و التكليف.

هذا مع عدم ملائمة إرادته الحكم منها لمورد الآية، فإن قوله تعالى:

لا- يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا تَعْلِيلًا لِمَا فِي آيَةِ السَّابِقَةِ مِنْ وَجوب الإنفاق مما آتاه من المال، و لا ريب أنه- على تقدير إرادته الحكم و التكليف من الموصولة فيه- مستلزم لكون التعليل أجنبيا عن مورده بالمره، لعدم اندراجه تحت موضوع الحكم المعلن به، كما هو الشأن في مقام التعليل، فلا- بد إذن من حمل الآية على ما ذكرنا مع التزام إضمار فيها بكون المضممر مضافا إلى الموصولة.

و يمكن أن لا يراد بالموصولة المال، بل يراد منها نفس الفعل من غير حاجه إلى إضمار شىء قبلها، فإن إرادته ذلك منها و إن كانت مخالفه لظاهرها بالنظر إلى اتحاد سياقها [مع] (٤) الموصولة في الآية السابقة إلا أنه لا يبعد دعوى

١- في الأصل: اتحاد سياقها للموصولة.

٢- الطلاق: ٧.

٣- في الأصل: اتحاد سياقها للموصولة.

٤- في الأصل: اتحاد سياقها للموصولة.

ظهورها بقرينه إيقاع التكليف على نفسها (١)، فإنها ظاهره في كون المكلف [به] (٢) نفسها (٣)، و هو لا يكون إلا بأن يراد منها ما هو من مقوله الأفعال لا الذوات، لما مر، فيكون المفعول به حينئذ هو نفس الموصولة حقيقة، و يكون المراد بالإيتاء هو الإقرار، و يكون التعليل على هذا التقدير- أيضا- في محله، لدخول الإنفاق من الميسور فيما أقدر الله المكلف عليه من الأفعال.

و بالجملة: إيقاع التكليف على نفس الموصولة قرينه على إرادته الفعل منها، و على إرادته الإقرار من الإيتاء، فالمراد من الآية

حينئذ نفى التكليف عن غير المقذور.

و لعل هذا المعنى أظهر مما ذكر و أشمل، لما مر من شموله لمورد الآيه و لغيره.

لا- يقال: إن هنا احتمالا آخر فى الآيه، و هو أن يراد بالموصوله الأعم من الفعل الشامل للحكم مع إبقاء الإيتاء على ظاهره، و هو الإعطاء، فإنه معنى يصح نسبته إلى الحكم و إلى الفعل على حد سواء، و إنما الاختلاف فى مصاديقه، حيث إنه بالنسبه إلى الحكم إعلامه، و بالنسبه إلى الفعل الإقذار عليه، و هذا الاحتمال ليس أقل مما اخترتم، فإنه لا يلزم منه محذور إلا مخالفه ظاهر الموصوله من جهه اتحاد سياقها [مع] (٤) ما قبلها، و قد التزمتوها أنتم، فلا يرد علينا شىء أزيد مما يرد عليكم، فإذا صح إرادته ذلك من الآيه صح الاستدلال بها.

لأننا نقول: إن هذا الاحتمال ينفيه لزوم استعمال الموصوله فى معنيين على تقديره، كما ذكره- قدس سره- بقوله: (و إرادته الأعم منه و من المورد يستلزم

١- كذا فى الأصل، و الصحيح: هى نفسها.

٢- كذا فى الأصل، و الصحيح: (عليها نفسها) أى على نفس الموصوله.

٣- إضافه يقتضيها السياق.

٤- فى الأصل: اتحاد سياقها لما قبلها ...

ص: ٢٠

استعمال الموصول فى معنيين، إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم و بالفعل المحكوم عليه (١).

و توضيحه: أن تعلق التكليف بالحكم إنما يكون من باب تعلق الفعل بالمفعول المطلق- كما مرت الإشاره إليه- و تعلقه بالفعل المحكوم عليه إنما يكون من باب تعلق الفعل بالمفعول به- كما هو واضح، و مرت الإشاره إليه أيضا- و لا ريب أنه لا يمكن اجتماع هاتين الحثيتين فى معنى واحد، لعدم الجامع بينهما، فلا يعقل كون لفظ باعتبار معنى واحدا مفعولا مطلقا و به لفعل واحد فى استعمال واحد، فلا بد- حينئذ- من إرادته كل من الحكم و الفعل من الموصول بطريق الاستقلال و الانفراد، لا الجامع بينهما حتى يكون التكليف متعلقا بالموصول باعتبار الأول من الحثيه الأولى، و باعتبار الثانى فى الحثيه الثانيه، لكن اللازم باطل، فالملزوم مثله.

قوله- قدس سره-: (بغير المستقلات). (٢).

(١) فإن المستقلات العقلية فى مخالفتها استحقاق العقاب قطعا من غير توقف على ورود بيان نقلى فيها.

قوله- قدس سره-: (أو يلتزم بوجود التأكيد). (٣).

(٢) على تسليم أنه لا عقاب فيها بمجرد حكم العقل، و إن كان فيها الدم، بل يتوقف العقاب على تأييد العقل بالنقل.

و كيف كان، فالكلام فيما نحن فيه في غير المستقلات، والآيه (٤) تدل على نفي العقاب عنها على كل تقدير سواء اختص البيان بالنقل مع تعميم مورد

١- فرائد الأصول ١: ٣١٦.

٢- فرائد الأصول ١: ٣١٧.

٣- فرائد الأصول ١: ٣١٧.

٤- و هي قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ E الإسراء: ١٥.

ص: ٢١

الآيه بالنسبه إلى المستقلات، أو تخصيصه بغير المستقلات، أو عم البيان العقلي أيضا.

ثم إنه تمسك بعضهم بالآيه على التفكيك بين حكم العقل و الشرع، بتقريب:

أن المراد بالرسول هو البيان النقلى، و مورد الآيه عام بالنسبه إلى المستقلات العقلية، فتدل على نفي العذاب عنها إلا بعد البيان [النقلى] (١)، مع أن العقل مستقل باستحقاق العقاب و العذاب عليها، فلزم التفكيك بين العقل و الشرع.

فأجاب عنه بعض من استدل بها فيما نحن فيه على أصاله البراءه، بأن الآيه إنما تدل على نفي فعلية العذاب، و هو أعم من نفي الاستحقاق، و لا دلالة للعام على الخاص، فيمكن معه ثبوت نفس الاستحقاق عند الله - أيضا - الذى يحكم به العقل، و يكون عدم فعلية العذاب من باب العفو، فلا ينافى ثبوت أصل الحكم المدعى، كما فى الظهار على ما قيل، فلم تنف الآيه حكم العقل حتى يلزم التفكيك. هذا.

أقول: و يرد عليه أيضا: أن الاستدلال بها على التفكيك مبنى على اختصاص البيان بالنقلى، كما عرفت، مع عموم الآيه للمستقلات العقلية، و فى كل واحده من هاتين المقدمتين منع ظاهر، لعدم ما يدل على الاختصاص إن لم نقل بظهور البيان بالنسبه إلى العقلى، و معه تدل الآيه على التطبيق، لا التفكيك، نظرا إلى وجه التعلق بالغايه، فإنه غايه نفي العذاب أو استحقاقه حاصله فى المستقلات.

و لو سلمنا فغاياته الإجمال، و معه تسقط الآيه عن الاستدلال بها على ما

١- فى الأصل: (العقلى)، و هو من سهو القلم.

ص: ٢٢

صار إليه، و لبداهه ثبوت استحقاق العقاب فى المستقلات العقلية أيضا.

ثم إنه قد أورد ثالث على هذا المجيب: بأن الاستدلال بالآيه فى المقام على أصاله البراءه يناقض رد ذلك المستدل، فإن

المطلوب في مسأله البراءه إنما هو إثبات نفى استحقاق العقاب على ارتكاب المشتبه، لا نفى فعليته و لو بطريق العفو، فحينئذ إن لم تقتض الآيه أزيد من نفى الفعلية الأعم من نفى الاستحقاق فلا وجه للاستدلال بها على أصله البراءه، و إن اقتضت نفى الاستحقاق فلا وجه لرد ذلك المستدل، فإن نفى الاستحقاق ملازم لعدم الحكم الشرعى.

هذا، لكن الإنصاف اندفاعه بما ذكره - قدس سره - بقوله: (و يمكن دفعه: بأن عدم الفعلية ... إلخ) (١).

و حاصله: أن الإجماع قائم على الملازمه بين نفى فعلية العذاب و بين نفى استحقاقه على ارتكاب الشبهات مما لا يستقل بها العقل التى هى المتنازع فيها فى مسأله البراءه، فإن القائلين بالاحتياط فيها مسلمون بعدم الاستحقاق على تقدير عدم الفعلية، فحينئذ يكفى للمستدل على عدم الاستحقاق دلالة الآيه على عدم الفعلية، فإنه بضميمة الإجماع المركب المذكور يتم مطلوبه.

و أما فى المستقلات العقلية فلم [يقم] فيها إجماع على الملازمه بين نفى فعلية العذاب و بين نفى الاستحقاق الملازم لنفى الحكم الشرعى، بل يحتمل فيها التفكيك، فلا يلزم فيها من إثبات نفى الفعلية نفى الحكم، فيكون الرد فى محله.

و بالجملة: الكلام فيما نحن فيه مع من يسلم الملازمه المذكوره، فيكفى فى رده إثبات نفى الفعلية، و هناك مع من لا يسلمها فيه، فلا يكفى فى رده ذلك، و المراد بفعلية العذاب إنما هو عدم العفو المحتمل، لا الوقوع كيف كان، فإن

١- فرائد الأصول ١: ٣١٧.

ص: ٢٣

ذلك غير متيقن فى المحرمات المعلومه فكيف بمشبهاتها؟! و عليه يحمل قوله - قدس سره - (و العقاب و الهلاك فعلا) (١) فإن مراد الخصم أيضا ذلك، لا الوقوع كيف كان.

الاستدلال بآيه نفى التعذيب عليها

و مما ذكرنا ظهر الجواب عما ربما يتوهم من الإيراد على الاستدلال بالآيه على أصله البراءه من أن غايه ما تدل عليه إنما هى نفى فعلية العذاب، دون استحقاقه كما هو المدعى.

لكن الإنصاف عدم نهوضها على المطلوب.

أما أولا- فلما ذكره - قدس سره - من كونها إخبارا عن وقوع التعذيب سابقا فى الأمم السابقيه بعد بعث الرسول إليهم، كما يدل عليه قوله: وَ مَا كُنَّا ... بصيغه الماضى، فيختص بالعذاب الدينوى الواقع فيهم، لأن الأخرى لم يجرى وقته بعد لأحد.

أقول: لا يخفى كثره إطلاق لفظ الماضى على المستقبل فى القرآن، خصوصا فيما يتعلق بأحوال القيامة، و لا شبهه [فى] (٢) وقوع التعذيب سابقا إلا أنه لا يوجب ظهوره أيضا فى أحوال القيامة، فتسقط الآيه عن الاستدلال بها.

و يمكن أن يقال: - على فرض تسليم كون الآيه فى مقام الإخبار عن وقوع التعذيب فى الأمم السابقيه بعد البعث: - إن فى العدول

عن لفظ: (و ما عذبنا) إلى قوله: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ (٣) إشعاراً بأنه تعالى أراد: أنه لم يكن شأنه تعذيب أحد إلا بعد البيان، فيستفاد أن هذا شأنه تعالى في جميع الأمور و في الدنيا و الآخرة، فيتم به المطلوب، إلا أنه مجرد إشعار لا ينبغي الركون إليه.

و أما ثانياً- فبأن الظاهر من الرسول هو الشخص المبعوث من الله

١- فرائد الأصول ١: ٣١٧.

٢- في الأصل: فلا شبهه له على ..

٣- الإسراء: ١٥.

ص: ٢٤

تعالى لا البيان- سواء خصوص النقلى أو الأعم- فظاهر الآيه على هذا:

ما كنا معذبين أحداً في زمان الفتره من الرسل إلى أن نبعث إليهم رسولا، و لذا تمسك بالآيه بعض الأخباريين- على ما حكى عنه- على ثبوت العقاب على ارتكاب ما لم يعلم الإذن فيه من الله تعالى في شريعتنا، سواء بينه النبي صلى الله عليه و آله أو أحد أوصيائه صلوات الله عليهم- و لم يصل البيان إلينا، أو لم يبينه أحد منهم عليهم السلام أصلاً، فإن غايه نفي العذاب هو بعث شخص النبي صلى الله عليه و آله لا بيانه، و هى حاصله، فالآيه بمقتضى مفهوم الغايه تدل على ثبوت العذاب على ارتكاب ما لم يعلم الإذن فيه من الله في شريعتنا.

لا يقال: إن هذا مناف لحكم العقل بقبح العذاب من غير بيان، فهو قرينه على إرادته البيان من الرسول لا الشخص.

لأننا نقول: هذا يرجع بالآخره إلى الاستدلال بالعقل، لا الآيه، فلا معنى لعددها حينئذ من أحد أدله البراه.

قوله- قدس سره-: (و الإنصاف: أن الآيه لا دلالة لها على المطلب فى المقامين). (١).

(١) يعنى فى مقامنا هذا و فى مقام التمسك بها على التفكيك، فإن الاستدلال بها فيهما مبنى على دلالتها على نفي فعلية العذاب لا- محاله، مضافاً إلى ابتناؤه على الإجماع على الملازمه بينه و بين الاستحقاق فى الثانى لو سلم تحققه فى الأول، و قد مر منع دلالتها على نفي فعلية العذاب أيضاً، بل إنما تدل على نفي العذاب الدينوى فى الأمم السابقه كما مر.

١- فرائد الأصول ١: ٣١٧.

ص: ٢٥

قوله- قدس سره-: (و فيه ما تقدم فى الآيه السابقه). (١). (١) من أنها تدل على وقوع العذاب بعد البيان، فيختص بالدينوى.

أقول: و يمكن أن يقال فيها أيضاً ما قلنا فى الآيه السابقه من أن العدول إلى لفظ (ما كنا) معشر بأن شأنه تعالى لم يكن إلا

الخدلان و العذاب بعد البيان، فيكون هذا شأنه تعالى و هو ثابت له في الآخرة أيضا، فلا يعدّب بعذاب الآخرة أيضا إلا بعد البيان، إلا أنه مجرد إشعار لا ينبغي الركون إليه، كما مرّ.

قوله - قدّس سرّه -: (إلا بالفحوى). (٢) بأن يقال: إنّه إذا أوقف الله - سبحانه و تعالى - العذاب الدنيويّ الذي هو أهون من الأخرى على البيان، فيوقفه الأخرى عليه أولى.

و فيه: أننا نقطع بانتفاء العذاب الدنيويّ في أكثر المحرّمات المعلومه، مع القطع بترتب العذاب الأخرى عليها، فلا ملازمه بين انتفاء الأول و بين انتفاء الثاني، فضلا عن كون الثاني أولى.

قوله - قدّس سرّه -: (في دلالتها تأمل). (٣).

(٣) فإنّها مذكوره في سورة الأنفال في مورد خاصّ، و هو غزوه بدر، فيحتمل ان يكون المراد بالهلاك هو القتل، و بالبينه البصيره الحاصله لكلّ أحد من ظهور معجزات النبيّ صلّى الله عليه [و آله - الظاهره في تلك الغزوه للكفار، فيكون المراد منها - و الله أعلم - أننا فعلنا ما فعلنا (٤) في تلك الواقعة من إظهار مقامات النبيّ صلّى الله عليه [و آله - لهم ليقتل من يقتل عن بصيره، فلا ربط لها - على

١- فرائد الأصول ١: ٣١٧.

٢- فرائد الأصول ١: ٣١٨.

٣- فرائد الأصول ١: ٣١٨.

٤- في الأصل غير مقروء و يحتمل انها: (فعلناها فعلا)، و لكن العبارة التي أثبتناها أقوم.

ص: ٢٦

هذا - بالمدعى، و لو لم تكن هي ظاهره في هذا المعنى لم تكن ظاهره في المطلوب أيضا، فتسقط بالإجمال عن الاستدلال بها.

قوله - قدّس سرّه -: (عدم المؤاخذه على مخالفه النهى المجهول). (١).

(١) فلا يصلح لرد الأخباريين، حيث إنهم مسلمون بذلك، و إنما يدعون ثبوت المؤاخذه على تكليف معلوم، و هو وجوب الاحتياط في موارد الشبهه التحريميه، فأدله الاحتياط على تقدير تماميتها من قبيل الدليل، و تلك من قبيل الأصل، فيرتفع موضوعها بأخبار الاحتياط.

الاستدلال بآيه قل لا أجد و غيرها

قوله - قدّس سرّه -: (و منها: قوله تعالى مخاطبا لنبيه) صلى الله عليه و آله إلى قوله: قُلْ لا أجد في ما أوحى إليّ محرّما. (٢) (٣) ..

الآيه.

(٢) تقريب الاستدلال بهذه الآيه: أنه تعالى لقن نبيه صلى الله عليه [وآله- طريق الرد على اليهود بقوله: قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا، فيجعل طريق الرد عليهم عدم وجدانه ما التزموا بحرمة فيما أوحى إليه، مع أن رده صلى الله عليه [وآله- إياهم بنفى الحرمة صريحا- بأن يقول لهم: ليس ما التزمت بحرمة حراما عند الله- كان كافيا في الرد، فإنه كما يكون إخباره عن عدم الحرمة دليلا قطعيا للغير على عدم الحرمة واقعا، فكذلك عدم وجدانه شيئا محرما فيما أوحى إليه دليل قطعي على عدم حرمة ذلك الشيء، فإن أفاد أحدهما الغير فائده فيفيدها الآخر، و إن لم يفدها لم يفدها الآخر، ففي العدول عن

١- فرائد الأصول ١: ٣١٨.

٢- الأنعام: ١٤٥.

٣- فرائد الأصول ١: ٣١٨.

ص: ٢٧

العباره الثانيه إلى الأولى- وهى قوله: لا أَجِدُ- دلالة على أن عدم الوجدان كاف فى الحكم بعدم الحرمة و إن كان هو من النبى صلى الله عليه [وآله- يفيد القطع، لكن الحكم بعدم الحرمة يدور مدار الوصف، و هو عدم الوجدان، لا القطع.

هذا غاية ما يقال فى توجيه الاستدلال.

لكن يتجه عليه وجوه:

الأول: ما ذكره- قدس سره- من أن غاية ما يستفاد منها الإشعار بما ذكره، و أما الدلالة فلا(١).

الثانى: ما أفاده- دام ظله- من منع إشعارها بذلك أيضا، إذ لعل النكته فى العدول إلى قول: لا أَجِدُ فى مقام الرد على اليهود كون الرد بهذه العباره لاشتمالها على نوع من التأدب (٢) لعدم كونه تكديبا لهم صريحا- كما فى العباره الثانيه- مجادله معهم بالأحسن، و قد امر صلى الله عليه و آله بها بقوله تعالى: وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (٣)، و احتمال كون النكته فى العدول هذا ليس بأبعد من احتمال كونها ذاك إن لم نقل بكونه أظهر منه، كما هو ليس ببعيد.

الثالث: أنه على فرض التسليم و الإغماض عن هذين الوجهين نقول:

إنه تعالى جعل المناط فى الحكم بعدم الحرمة عدم وجدان النبى صلى الله

١- فرائد الأصول ١: ٣١٨.

٢- و هذا كما يقال فى العرف فى نفي مدعى الخصم [غير مقروءه و المثبت استظهارا]. إذا أريد نفي مدعاه بطريق التأدب:- إنى لا أجِدُ ما تقول فى شىء من الكتب، و لا يقال: إنه باطل أو كذب، لكونه موجبا لاستخفاف المدعى [الأنسب بالسياق ظاهرا هو: للاستخفاف بالمدعى]. لمحرره عفا الله عنه.

٣- النحل: ١٢٥

عليه [و آله-، كما يشهد به قوله: لا أَجِدُ، لا عدم الوجدان من كل أحد، كما هو مبنى الاستدلال.

الرابع: أنه- على تقدير الإغماض عن هذا أيضا، و تسليم إلغاء خصوصية الفاعل - نقول: إنه تعالى جعل المناط عدم الوجدان فيما أوحى إلى النبي صلى الله عليه [و آله- فخصوصية المفعول فيه معتبره جدا، و ظاهر الموصولة العموم، بل إرادته العموم منها متعينه جدا، و إلا- لما كان وجه لتوبيخ اليهود على التزامهم بحرمة بعض الأشياء المحتمل للحرمة عند الله، فإن الاحتياط مما يستقل بحسنه العقل، فكيف يصح معه الذم و التوبيخ عليه؟! إلا أن يقال: إن الظاهر من الآية التوبيخ على الالتزام بالحرمة، و الاحتياط هو الالتزام بترك محتمل التحريم، لا بحرمة، فإنه تشريع، فالتوبيخ في محله، مع عدم إرادته العموم أيضا.

و كيف كان، فظاهر الموصولة كاف في حملها على العموم، فيكون المناط في الحكم بعدم الحرمة هو عدم وجدان الشيء المشتبه في جميع ما أوحى إليه صلى الله عليه [و آله- من المحرمات، فلا ينطبق على المدعى، و هو جعل عدم الوجدان فيما بأيدينا منها مناطا في الحكم بعدم الحرمة، ضروره أنه ليس بتمام ما أوحى إليه صلى الله عليه [و آله- للقطع باختفاء كثير منها عنا.

اللهم إلا أن يقال: إنا نعلم أنه لا مدخلية لصفه عدم الوجدان في جميع ما أوحى إليه صلى الله عليه [و آله- من حيث هي- في الحكم بعدم الحرمة، بل كونها مناط لذلك إنما هو من جهة كونها من مصاديق عدم البيان، فالمناط هو، و هو متحقق في عدم الوجدان فيما بأيدينا أيضا، لكنه مشكل غايه الإشكال جدا.

قوله- قدس سره-: (فالتوبيخ في محله). (١).

١- فرائد الأصول ١: ٣١٩.

(١) إشاره إلى وجه تأييد إرادته العموم من الموصول، فإنه لو كان ما التزموا بترك أكله مما احتمل كونه من المحرمات الإلهية المفصلة مع عدم اطلاعهم على تفصيله- و لو لتقصير- لم يكن وجه لتوبيخهم على الالتزام بترك أكله، لكونه احتياطا، و هو مما يستقل العقل بحسنه و لو مع التمكن من السؤال، فالتوبيخ كاشف عن أن ما التزموا بترك أكله كان خارجا عن جميع ما فصل، فيخرج عنه ما نحن فيه- و هو الشبهه التحريميه- فإنها محتمله لكونها من المحرمات المفصلة بالفرض.

و لا يقال: إن التوبيخ لعله لأجل أن الالتزام المذكور كان تشريعا.

لأننا نقول: إن الالتزام بالترك- لاحتمال الحرمة- ليس تشريعا قطعيا، بل التشريع هو الالتزام بحرمة ما لم تعلم حرمة.

قوله- قدس سره-: (لأن غايه مدلول الدال منها عدم التكليف فيما لم يعلم خصوصا أو عموما). (١).

(٢) لا يخفى أن الآيتين الأخيرتين - على فرض تماميتهما - تدلان على عدم التكليف فيما لم يعلم حكمه بالخصوص - سواء علم حكمه العام، أو لا - نظير قوله صلى الله عليه [و آله -]: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» (٢)، فإن ظاهر الموصول فيهما هي المحرمات الواقعية، كما لا يخفى، إلا أن الظاهر أنه - قدس سره - جعلهما من الآيات الغير الداله على المطلوب بوجه.

فى الاستدلال بالسنة

الاستدلال بحديث الرفع

قوله - قدس سره -: (منها: المروى عن النبى صلى الله عليه [و آله] إلى قوله: «رفع عن أمتى تسعة (٣) ...» (٤)).

١- فرائد الأصول ١: ٣١٩

٢- الوسائل ١٨: ١٢٧-١٢٨- كتاب القضاء- الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى - حديث ٦٠، و هذه هى مرسله الصدوق (ره).

٣- الخصال: ٤١٧- ٩.

٤- فرائد الأصول ١: ٣٢٠.

ص: ٣٠

(١) اعلم أن الحديث الشريف يدل بدلاله الاقتضاء على كون المرفوع شيئاً آخر غير ذوات تلك الأمور التسعة مقدراً فى طى الكلام، و يحتمل كونه أحد أمور ثلاثه:

الأول: جميع الآثار، فيكون المعنى: رفع عن أمتى جميع آثار التسعه.

الثانى: خصوص المؤاخذه، فيكون المعنى. رفع عنهم المؤاخذه عليها.

الثالث: الأمر المناسب، فيكون المعنى رفع عنهم ما هو المناسب لها من الآثار.

فتقريب الاستدلال به - حيثئذ - أن ظاهر الموصول فى قوله صلى الله عليه [و آله -]: «ما لا يعلمون» العموم بالنسبه إلى الموضوعات و الأحكام مطلقاً حتى الحرمة، و الحديث الشريف دال على عدم المؤاخذه على ما لم يعلم مطلقاً و على كل تقدير: أما على الأولين فواضح، و أما على الثالث: فلأنها الأمر المناسب لما لا يعلم، و مما لا يعلم الحرمة المجهوله، فدل الحديث الشريف على نفي المؤاخذه على ارتكاب المشتبهات فى الشبهات التحريميه الحكيمه المتنازع فيها.

هذا غاية ما قيل أو يقال فى توجيه الاستدلال به، و قد عرفت أنه مبنى على مقدمتين:

إحداهما: عموم الموصول للحكم دون اختصاصه بالموضوع، و هو فعل المكلف.

و ثانيتهما: كون المؤاخذه أمراً مناسباً لما لا يعلم.

و يتجه على أولاهما: على جميع التقادير ما ذكره- قدس سره- أولا- من منافاته لسياق الرواية، فإن ظاهرها كون المراد من الموصول فى جميع فقراتها واحدا، و الظاهر أن المراد به فى الفقرات السابقة هو الموضوع، فاتحاد سياقه فى تلك الفقرة [مع (1)]
سياقه فى الفقرات السابقة يقضى بأن المراد منه فيها أيضا

١- فى الأصل: لسياقه.

ص: ٣١

هو الموضوع، فتختص الرواية بالشبهات الموضوعية.

و على تقدير كون المقدر هو خصوص المؤاخذه ما ذكره (1)- قدس سره- ثانيا من عدم ملائمة لعموم الموصول: إذ على هذا التقدير يكون معنى (رفع ما لا يعلم) رفع المؤاخذه عليه، و لا معنى لرفع المؤاخذه على التكليف المجهول، فإن المؤاخذه- على تقديرها- فهى على الفعل المكلف به، لا على التكليف الذى هو فعل الله تعالى نعم هى من آثاره.

و على ثانيتهما: منع كون المؤاخذه من آثار التكليف المجهول بأن يكون هو مقتضيا لها، فرفعها الشارع، فضلا عن كونها أمرا مناسباً له، فإن العقل مستقل بقبح العقاب على التكليف المجهول حتى مع إمكان الاحتياط (2)، كما لا يخفى على المتأمل.

و هذا مما اعترف به الأخباريون- أيضا- فإنهم يدعون ثبوت المؤاخذه و العقاب على تكليف معلوم، و هو التكليف بالاحتياط الثابت بالأخبار الداله عليه، كما مرت الإشارة إليه فإذا قبح العقاب على التكليف المجهول:- و لو مع إمكان الاحتياط- فهو ليس مقتضيا للعقاب و المؤاخذه أصلا.

فظهر أنه لا يصح جعل المقدر فيما لا يعلمون المؤاخذه بعنوان كونها أمرا مناسباً، و كذا بعنوان كونها من جملة الآثار بناء على تقدير جميع الآثار- أيضا- لعدم اقتضاء التكليف المجهول لها حتى تكون من آثاره.

و أما تقديرها بعنوانها الخاصّ فإنه مناف لظاهر الرفع، فإنه يشترط فى صدق الرفع حقيقه على نفى شىء عن شىء ككون ذلك الشىء مقتضيا لثبوت هذا الشىء المنفى لا محاله، و قد عرفت عدم اقتضاء التكليف المجهول

١- أى: و يتجه- على تقدير ... المؤاخذه- ما ذكره.

٢- و من هنا يظهر ضعف توجيهه- قدس سره- لتقدير المؤاخذه فيما يأتى من كلامه بأنه مقتضى لها فى صورته إمكان الاحتياط بعد التفاته إلى الإشكال لمحرره عفا الله عنه.

ص: ٣٢

للمؤاخذه أصلا، فحينئذ لا- بد إما من حمل الموصول فيما لا يعلمون على الموضوع، فتسقط الرواية عن الاستدلال بها على المدعى، و إما من دعوى أن المقدر خصوص المؤاخذه بعنوانها الخاصّ مع عموم الموصول للحكم:

أما تقدير خصوص المؤاخذه، و إن كان يقتضيه اتحاد سياق تلك الفقرة [مع] ما قبلها(١)، حيث إن الظاهر أن المقدر فيما قبلها أيضا هي المؤاخذه، لكنه مناف لظاهر الرفع و لعموم الموصول- أيضا- كما عرفت.

و أما عموم الموصول فهو مع عدم ملائمته لتقدير المؤاخذه مناف لظاهر سياق الرواية- كما مر- فتعين اختيار الشق الأول من شقى الترديد. هذا.

قال دام ظله: إن المؤاخذه و إن لم تكن من آثار التكليف المجهول- كما مر- لكن إيجاب الشارع الاحتياط فى مورد احتمالته من آثاره، فإنه مقتض لذلك جدا، فحينئذ لو لا اتحاد سياق الموصول فيه لا يعلمون [مع] ما قبلها(٢)- الموجب لظهور إرادته الموضوع منها- لكان الاستدلال بالحديث الشريف جيدا جدا، فإنه إذا كان المراد بها الأعم من الموضوع- الشامل للحكم- فتقريب الاستدلال: بأن المقدر فى كل واحد من التسعة إنما هو الأمر المناسب له، و هو فى غير «ما لا يعلمون» المؤاخذه، و فيه إيجاب الشارع الاحتياط فى مورد: إذ ليس له أثر مناسب غيره، بل لا- أثر له سواه، فلا- يصح نسبه الرفع إليه إلا باعتبار رفع إيجاب الاحتياط، فيدل الحديث الشريف على رفع الشارع وجوب الاحتياط عما لا يعلم، بمعنى عدم إيجابه مع قيام المقتضى له، فيكون هذا نظير الحديث الآتى- و هو قوله عليه السلام: «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى»(٣)- دالا- على نفي التكليف بالاحتياط فى الشبهات التحريمية المتنازع

١- فى الأصل: .. لما قبلها.

٢- فى الأصل: .. لما قبلها.

٣- الفقيه ١: ٢٠٨-٢٢ باب ٤٥ فى وصف الصلاة، وسائل الشيعة ٨: ١٢٧-١٢٨- ٦٠ باب ١٢ من أبواب صفات القاضى.

ص: ٣٣

فيها، فيكون حجه على نفي مدعى الأخباريين، و على نفي العقاب من جهة التكليف بالاحتياط.

أقول: و هذا الذى أفاده- دام ظله- فى تقريب الاستدلال بما لا يعلمون- بعد عدم احتمال كون المقدر المرتفع المؤاخذه، لعدم كونها من آثاره مطلقا، حتى بالنسبة إلى الحكم المجهول هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه، لا الذى ذكره- قدس سره- فيما يأتى من كلامه. من أن المرتفع فيما لا يعلمون و أشباهه- مما لا يشملها أدله التكليف- هو إيجاب الاحتياط و التحفظ على وجه لا يقع فى مخالفه الحرام الواقعى، و يلزمه ارتفاع العقاب و استحقاقه.

فإنه- قدس سره- و إن أصاب فى جعل الأثر لما لا يعلمون عدم إيجاب الاحتياط، لكن فى جعله وجوب الاحتياط على تقدير ثبوته منجزا للواقع المجهول على المكلف- كما فى الطرق و الأمارات الشرعية، بحيث يكون العقاب حينئذ على مخالفه الواقع المجهول، كما ينادى به قوله قبل ذلك، حتى يلزمه ترتب العقاب إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع فى الحرام الواقعى- ما لا يخفى على المتأمل، فإن وجوب الاحتياط و التحفظ على تقديره مستلزم للعقاب على مخالفه نفسه بعد العلم به، سواء كان فى مورده تكليف واقعى، أو لا، كما يقول به الأخباريون أيضا، لا- على مخالفه الواقع المجهول على تقديرها، فإنه ليس التكليف بالاحتياط كالتكليف بالطرق و الأمارات الشرعية، فإنها بعد أمر الشارع بها يتم كونها طريقا و حجه على الواقع، لكونها فى

أنفسها كاشفه عنه و مرآه له ظنا، و الأمر بالاحتياط لا يعقل كونه بيانا لذلك التكليف المجهول كما اعترف به - قدس سره - أيضا في نظيره، و هو قاعده وجوب دفع الضرر في طي الاستدلال بالوجه الرابع من أدله البراءة، و هو العقل (١)، فراجع.

١- فرائد الأصول ١: ٣٣٥.

ص: ٣٤

بل إنما هو - على تقديره - علم مصحح للعقاب على مخالفه نفسه، لكونه حينئذ تكليفا معلوما مبينا.

هذا، ثم إن الإشكال المتقدم، الوارد على جعل المقدر - المرتفع فيما لا يعلمون هي المؤاخذة بناء على عموم الموصول للحكم، يرد عليه على تقدير تخصيص الموصول بالموضوع أيضا بناء على استقلال العقل بقبح العقاب على مخالفه التكليف المجهول، حتى فيما إذا كان الجهل ناشئا من الأمور الخارجيه - كما هو الحال في الشبهات الموضوعيه - و سيأتي اختياره - قدس سره - له أيضا، لكن لا - حاجه في الاستدلال إلى جعله هي المؤاخذة - على هذا التقدير - لصحة الاستدلال بناء على جعله هو الأثر المناسب، و هو إيجاب الاحتياط بالتقريب المتقدم في الاستدلال عليه بالحديث على الشبهات الحكميه على تقدير عموم الموصول للحكم.

قوله - قدس سره -: (فعل نفى جميع الآثار مختص بها، فتأمل). (١).

(١) أقول: الأمر بالتأمل لعله إشاره إلى أنه إذا كان المقدر في تلك الثلاثه جميع الآثار فيبعد كونه في غيرها من الستة الباقية خصوص المؤاخذة لاستلزام ذلك للتفكيك المذموم ياباه ظاهر السياق، فإن ظاهره أن المقدر في الجميع على نسق واحد، فبعد كون المراد في تلك الثلاثه رفع جميع الآثار، فالظاهر ذلك أيضا في الستة الباقية التي منها ما لا يعلمون، فافهم.

قوله - قدس سره -: (رفع كل واحد من التسعه). (٢).

(٢) و هذا نظرا إلى أن إسناد فعل إلى العدد يقتضى إسناده إلى كل واحد من

١- فرائد الأصول ١: ٣٢١.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٢١.

ص: ٣٥

الآحاد مستقلا، و هذا وجه فساد ما قيل من أن اختصاص الرفع باعتبار المجموع.

قوله - قدس سره -: (و أما في الآية فلا يبعد أن يراد به العذاب و العقوبه). (١).

(١) و القرينه على ذلك قوله تعالى بعد تلك الفقرة: وَ اعْفُ عَنَّا وَ اعْفِرْ لَنَا (٢).

قوله - قدس سره -: (و هو كما ترى). (٣).

(٢) فإن تقدير جميع الآثار مساو لتقدير بعضها، و التفاوت بينهما إنما هو لكون المقدر على الأول أكثر أفرادا منه على الثانى.

قوله - قدس سره -: (مبنيًا لإجماله، فتأمل). (٤).

(٣) الأمر بالتأمل لعله إشاره إلى أن عموم العام لا يوجب ظهور المخصص المجمل بالظهور الذاتى، بل إنما هو ظهور خارجى، فهذا التوجيه لم يثبت ظهور الروايه فى المدعى من حيث هو، كما هو المدعى.

قوله - قدس سره -: (و أما نفس المؤاخذه فليست من الآثار المجعوله الشرعيه). (٥).

(٤) بل هى من مقوله الأفعال.

قوله - قدس سره -: (أن المراد برفع التكليف عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضى له، سواء كان هنا دليل يثبت له لا الرفع، أم لا). (٤) ..

١- فرائد الأصول ١: ٣٢٢.

٢- سوره البقره: ٢٨٦.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٢٢.

٤- فرائد الأصول ١: ٣٢٢.

٥- فرائد الأصول ١: ٣٢٣.

٦- فرائد الأصول ١: ٣٢٣.

ص: ٣٦

(١) لا يخفى أن الرفع حقيقه فى رفع الأمر الثابت قبل الرفع حقيقه، فلذا يقال فى النسخ: إنه رفع صورى بالنظر إلى ظاهر الدليل الدال على الاستمرار، و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا شموله لرفع الأمر الثابت- و لو بحسب ظاهر الدليل- فلا يشمل عدم توجيه التكليف مع قيام المقتضى له حقيقه إذا لم يكن هنا دليل يثبت، و لو أطلق عليه فهو مجاز جدا.

لكن الظاهر من الروايه إرادته ما يعم ذلك كما ذكره- قدس سره- و القرينه عليه أنه صلى الله عليه [و آله- ذكر هذا الحديث الشريف فى مقام الامتنان على هذه الأمه، بأنه من الله عليهم برفع تلك الأمور التسعه عنهم، و لم يثبتها عليهم، كما أثبتنا على الأمم السابقه، فالرفع هنا مقابل لإثباتها على الأمم السابقه، فلم يكن معناه حينئذ إلا عدم جعلها فى حقهم مع قيام المقتضى، فيكون معناه مساوقا لقوله تعالى وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (١).

هذا مضافا إلى أنه لا- يعقل الرفع الحقيقى فى الأحكام الشرعيه، بمعنى رفعها حال ثبوتها واقعا لكونه مستلزما للبداء فى حقه تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

و أما رفعها بمعنى الإعلام بانقضاء مده ثبوتها بعد اقتضاء الدليل لها مستمرا- كما هو معنى النسخ- فهو و إن كان ممكنا واقعا فى الشريعة إلا أنه غير محتمل فى الحديث الشريف جدا كما لا يخفى، فتعين أن يكون المراد به ما مر، فتدبر.

ثم إن حاصل الجواب عن الإيراد المذكور: أن المذى مر- من أن المراد رفع الآثار الشرعية المترتبة على نفس الفعل من حيث هو- نعى به رفع الآثار الشرعية التى يقتضى ذات الفعل ترتبها عليه، و لما كان التكليف المجهول بذاته مقتضيا لإيجاب الاحتياط فمعنى رفعه رفع إيجاب الاحتياط و التحفظ.

١- الحج: ٧٨.

ص: ٣٧

قوله- قدس سره-: (و كذلك [الكلام] فى الجزء المنسى، فتأمل). (١).

(١) لعله إشاره إلى أنه قد مر أن المراد برفع تلك الأمور التسعة التى منها النسيان رفع الآثار الشرعية المترتبة على الفعل- من حيث هو- لو لا-الرفع، مع قيام المقتضى لثبوتها حال الرفع، و هذا المعنى غير متعقل فى جزئيه شىء للمأمور به أو شرطيته له، فإنهما و إن كانتا من الآثار الشرعية المترتبة على ذات الفعل- من حيث هو- على تقدير ثبوتها، إلا أنه لا يمكن رفعهما مع قيام المقتضى لهما، و بدونه لا رفع أصلا، فهما يخرجان عن الروايه جدا، و ذلك لأن المقتضى لجزئيه شىء للمأمور به أو شرطيته له إنما هو الأمر بالفعل المأمور به مقيدا بهما، و هذا على تقدير ثبوته عله تامه للشرطيه و الجزئيه، لا يعقل معه رفع الشرطيه و الجزئيه- مضافا إلى ما قد يقال: من أن الأحكام الوضعيه أمور انتزاعيه من التكليفيه ليس لها واقع سواها- و على تقدير عدمه لا رفع أصلا. هذا.

أقول: هب أنه لا يصح إدخال الشرطيه و الجزئيه فى الروايه فلا يصح التمسك بها على نفيهما حال النسيان إلا أن سببهما- و هو الأمر بالمشروط و الكل مقيدا بالجزء و الشرط- داخل فيها جدا، فإن ذات الفعل من حيث هو مقتضى لتعلق الأمر به مقيدا بهما، فمعنى رفعه حال النسيان رفع هذا الأمر الذى يقتضيه فتدل الروايه على عدم الأمر حال النسيان بالجزء و الشرط المنسيين.

الاستدلال بالحسد معصيه و غيره

قوله- قدس سره-: (و فى الشرائع (٢): أن الحسد معصيه، و كذا الظن بالمؤمن، و التظاهر [بذلك] (٣) قاذح بالعداله). (٤).

(٢) فإن هذا موافق لما فى الدروس (٥) فإن جعله التظاهر بالحسد قاذحا

١- فرائد الأصول ١: ٣٢٤. و بين المعقوفين للتوضيح.

٢- الشرائع ٤: ١٢٨.

٣- لم ترد فى الأصل، و إنما أثبتناها من المصدر.

٤- فرائد الأصول ١: ٣٢٥.

بالعدالة دون نفسه- مع أنه قال: إنه معصيه- دال على أنه جعل نفس الحسد من المعاصي الصغيره، و التظاهر به من الكبائر القادحه بالعداله و لو مع عدم الإصرار عليها.

قوله عليه السلام: «و إنما يذهب التوكل ..(١)»(٢).

(١) الضمير إما راجع إلى الطيره، فالمعنى: يذهب الطيره التوكل، و إما إلى الشرك المخصوص، فالمعنى: أنه إنما يذهب الشرك- و هو الطيره- التوكل.

و كيف كان، الطيره شرك إن اعتقد أنه المؤثر الحقيقي في الأمور، لا الواسطه، كالخواص المترتبه على الأشياء، كالحموضه، و الحلاوه، و السمنيه، و الترياقه، و غير ذلك.

قوله- قدس سره-: (و منها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»(٣)(٤).

(٢) الاحتمالات السابقه فى حديث الرفع- من حيث كون المقدر جميع الآثار أو الأثر المناسب أو خصوص المؤاخذه- جاريه فيه أيضا، و الكلام هنا الكلام فيه إلا أن بعض القرائن الموجوده هناك على حمل الموصول على الموضوع خاصه غير موجود هنا، بل الظاهر منه هنا الأعم.

قوله- قدس سره-: (لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط..(٥).

(٣) لا يخفى أن هذا الإيراد لا يختص بهذه الروايه، بل يعم سائر الروايات

١- سنن أبى داود ٤: ١٧- ٣٩١٠، سنن الترمذى ٤: ١٦٠- ١٦١٤.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٢٦.

٣- توحيد الصدوق: ٤١٣. الوسائل ١٨: ١١٩- ٢٨ باب ١٢ من أبواب صفات القاضى.

٤- فرائد الأصول ١: ٣٢٦.

٥- فرائد الأصول ١: ٣٢٧.

المتقدمه، مع أنه لم يتعرض له فيها.

اللهم إلا أن يكون ذلك لأجل اختصاص هذه الروايه بهذا الإيراد وحده، و سلامته من سائر الإيرادات الوارده على غيرها.

قوله- قدس سره-: (و سياقه يأبى عن التخصيص). (١).

(١) فإن قوله: عليه السلام-: «أيا امرئ ارتكب أمرا بجهاله فلا شىء عليه» (٢) باعتبار تعليق الحكم فيه على الوصف المناسب- وهو الجهل- يفيد عليته لرفع المؤاخذه، و كونه عله له منافع لتخصيصه بالشاكك الغير المقصر، لوجوده فى غيره أيضا بمثل وجوده فيه.

قوله- قدس سره-: (فتأمل) (٣).

(٢) لعله إشاره إلى أن حمل الروايه على الغفله أو اعتقاد الصواب أيضا يحوج الكلام إلى التخصيص بالجاهل الغير المقصر- أى الغافل أو المعتقد للصواب عن غير تقصير- مع أن السياق آب عن التخصيص لما مر.

الاستدلال بصحيحه عبد الرحمن

قوله- قدس سره-: (و قد يحتج بصحيحه (٤) عبد الرحمن ابن الحجاج). (٥).

(٣) وجه الاستدلال: أنه عليه السلام حكم فيها بالمعذوريه فى التزويج على المرأه فى العده و رفع المؤاخذه عليه، و علق المعذوريه فيها على الوصف المناسب، و هو الجهل المفيد لعليته للمعذوريه و رفع المؤاخذه، فيستفاد منها كون الجهل عله لرفع المؤاخذه مطلقا، سواء كان المجهول موضوعا أو حكما، و سواء

١- فرائد الأصول ١: ٣٢٧.

٢- التهذيب ٥: ٧٣.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٢٧.

٤- الكافي ٥: ٤٢٧.

٥- فرائد الأصول ١: ٣٢٨.

ص: ٤٠

كان منشؤه فى الثانى اشتباه الأمور الخارجيه أو فقد النص أو إجماله أو تعارضه.

فتكون حجه على نفي المؤاخذه على ارتكاب الشبهه التحريميه فيما لا نصّ فيه التى هى المتنازع فيها.

أقول: و يؤكد عموم عليته للمعذوريه و رفع المؤاخذه عدم استفصال الإمام عليه السلام من السائل عن تخصيصه الواقعه المسئول عنها بأن الجهل فيها: أ هو فى أصل العده، أو فى انقضائها مع العلم بها، أو أنه فى مقدارها.

أو أنه فى كون العقد على المرأه محرما شرعا، و تعيينه سؤال السائل (١) ثانيا بقوله:

(بأى الجهالتين أعذر؟) ثم جوابه عليه السلام: «إحدى الجهالتين أهون، الجهاله بأن الله حرم عليه ذلك».

و كأن المصنف- قدس سره- منع من إطلاق الجهاله، و حملها على الجهاله المخصوصه بالواقعه المسئول عنها، فلذا ردد في الجواب عن الاستدلال [بها]، و قد ظهر ما في منعه منه مما ذكرنا.

هذا، لكن الإنصاف عدم صحه الاستدلال بالصحيحه على المدعى، لظهور أن المراد من المعذوريه فيها إنما هي المعذوريه في التزويج على (٢) المرأه مطلقا بعد انقضاء عدتها، و نفي التحريم الأبدى، لا المعذوريه في التزويج عليها (٣) في عدتها مطلقا، كما هو مبني الاستدلال [بها]، و القرينه على ذلك أمران:

أحدهما: قوله عليه السلام في الصحيحه: «أما إذا كان بجهاله فليتزوجها بعد ما تنقضى عدتها»، فإنه ظاهر في عدم كون التزويج عليها (٤) في العده حال الجهل موجبا للحرمة الأبدية، و قوله عليه السلام بعد ذلك: «فهو

١- كذا في الأصل، و الصحيح: و تعيين السائل سؤاله.

٢- تصح العبارة بتضمين (التزويج) معنى (العقد)، فيتعدى ب (على).

٣- تصح العبارة بتضمين (التزويج) معنى (العقد)، فيتعدى ب (على).

٤- تصح العبارة بتضمين (التزويج) معنى (العقد)، فيتعدى ب (على).

ص: ٤١

معذور في أن يتزوجها»، فإنه صريح في ذلك.

و ثانيهما: إطلاق الجهاله في قوله عليه السلام: «أما إذا كان بجهاله» بالنسبه إلى الصور الأربعة المذكوره في وجه تأييد إرادته العموم منها مطلقا، حتى إذا كانت الجهاله فيها بالشك، فإن الجهاله لها فردان: أحدهما ذلك، و الآخر الغفله، حيث إنها بمعنى عدم العلم المعبر عنه بالفارسيه: ب (ناداني) فيشملها عند الإطلاق.

و بالجملة: لما كان كل من الوجوه الأربعة- المذكوره في كيفية الواقعه المسئول عنها- محتملا، مع احتمال كون الجهل في كل منها- على تقديره- بالشك أو بالغفله، فالجهاله بإطلاقها شامله لجميعها بأى الاحتمالين في مصداق الجهاله، بل بعمومها، لما مر من وجه ترك الاستفصال، فإن حملها على إطلاقها أو على العموم لا يمكن إلا بحمل المعذوريه في موردها على المعذوريه في التزويج بعد انقضاء العده، فإن الجاهل في تلك الصور إذا كان شاكا ملتفتا فليس معذورا في التزويج على (١) المرأه في العده مطلقا:

أما إذا كانت شبهه موضوعيه- كما في الصوره الأولى، و هي الشك في أصل العده، و الثانيه، و هي الشك في انقضائها مع العلم بها- فلو جوب الفحص عليه في الأولى، مضافا إلى أصله عدم تأثير العقد، و لاقتضاء الاستصحاب عدم انقضاء العده في الثانيه، فلا يجوز العقد فيها اتفاقا.

و أما إذا كانت شبهه حكميه- كما فى الصورة الثالثه، و هى كون الشك فى مقدار العده شرعا مع العلم بها فى الجملة، و الصورة الرابعه، و هى الشك فى حرمه التزويج على(٢) المرأه فى العده- فلوجب الفحص فيها عليه اتفاقا، مضافا إلى أصاله عدم تأثير العقد، مع أن الجهاله فى الرابعه بمعنى الشك لا

١- مر الوجه فى تعديه التزويج ب(على)، و سيتكرر نظيرها.

٢- مر الوجه فى تعديه التزويج ب(على)، و سيتكرر نظيرها.

ص: ٤٢

يكون إلا عن تقصير، لوضوح الحكم فيها بين المسلمين بحيث يعرفه كل أحد الكاشف عن تقصير الجاهل، فالجاهل فيها ليس معذورا بالضروره.

و لو سلمنا المعذوريه فى الصورة الأولى، نظرا إلى اقتضاء الاستصحاب عدم العده و عدم وجوب الفحص فيها، فتكون الشبهه موضوعيه لا- يجب الفحص فيها إجماعا، كما ادعاه المصنف- قدس سره- فى بعض كلماته أيضا، و إلى(١) حكومه هذا الاستصحاب على استصحاب عدم تأثير العقد كما هو كذلك، نظرا إلى كون الشك فى التأثير مسببا عن الشك فى أن عليها عده.

فيكفى فى منافاه الإطلاق، بل العموم- كما مر- عدم استقامه الكلام فى سائر الصور.

فحينئذ يدور الأمر فى الروايه بين: تخصيص الجهاله فيها و تقييدها بالغفله فى جميع تلك الصور، أو تخصيص الجهاله بالصوره الأولى و إخراج سائر الصور عنها على تقدير الشك فيها مع إطلاق الجهاله فى الصورة الأولى بالنسبه إلى الشك.

و بين حمل المعذوريه على المعذوريه فى التزويج بعد العده، حيث إنها لم يقم دليل على نفيها عن واحده من تلك الصور بأى قسم من قسمى الجهاله من الشك أو الغفله، فلا- يلزم تخصيص أو تقييد فى الجهاله، مضافا إلى قيام الإجماع على ثبوتها فى أكثرها- و هى غير الأخيره-، فتكون الروايه حجه على ثبوتها فيها أيضا للتخصيص بها(٢) فيها بالخصوص، مضافا إلى إطلاقها بالنسبه إليها.

لا- سبيل إلى الأول، لوجب الأخذ بأصاله الإطلاق و العموم ما لم يثبت الصارف عنهما، و ليس فى الروايه ما يوهم الصرف، فكيف بما يدل عليه؟! فتعين الثانى، و هو المطلوب.

لا يقال: إنه لو كان المراد بالمعذوريه المعذوريه فى التزويج بعد العده لما

١- المعطوف على (نظرا إلى اقتضاء..)، أى و نظرا إلى حكومه.

٢- كذا فى الأصل، و الصحيح، للتخصيص عليها ..

ص: ٤٣

استقام تعليله عليه السلام إياها فى الصورة الأخيره- المنصوصه فى الروايه- بكون الجاهل فيها غير قادر على الاحتياط، فإنه إنما يستقيم كون عدم قدره على الاحتياط عله على نفي المؤاخذه على التزويج. لأننا نقول: إن تجويز العقد بعد انقضاء العده إنما هو من باب التخفيف و تسهيل الأمر على العباد مع قيام المقتضى لتحريمه، كما ينادى به قوله- عليه السلام-: «فهو معذور»، و لا ريب أن الغافل أولى بالتسهيل عليه من الشاك الملتفت، فاستقام التعليل.

ثم إنه ربما يتخيل: أن إطلاق الجهالة- فى قوله عليه السلام: «الجهالة بأن الله حرم ذلك عليه»- أيضا شاهد على حمل المعذوريه على المعذوريه فى التزويج بعد العده بتقريب:

أنها بإطلاقها شامله لصوره التزويج على المرأه المعتده قبل الفحص عن حكم المسأله، فلو كان المراد المعذوريه فى ذلك و رفع المؤاخذه عنه عليه دون المعذوريه فى التزويج بعد العده، لكان مفاد تلك الفقره مخالفا للإجماع بل الضروره، فإن الجاهل بالأحكام الشرعيه لا يصح و لا يجوز له الرجوع إلى أصاله البراءه قبل الفحص ضروره، فلا يكون معذورا بالبدييه.

هذا بخلاف ما لو حملناها على المعذوريه فى التزويج بعد انقضاء العده، لعدم قيام الإجماع- حينئذ- على خلافه، فتكون الفقره المذكوره دليلا على جواز العقد بعد العده فى تلك الصوره كما مرت الإشاره إليه، فحينئذ لو بنينا على الثانى عملنا بإطلاقها، و إلا يلزم طرحه من غير صارف له، و هو باطل فتعين الأول.

هذا، لكن لا- يخفى فساده على من له أدنى تأمل، فإن تعليله- عليه السلام- الأهونيه فى تلك الصوره بعدم قدره فيها على الاحتياط قرينه على أن مورد تلك الفقره هو الغافل لا غير، و لا ريب أنه يتعقل فى حقه المعذوريه فى

ص: ٤٤

التزويج على المرأه المعتده، بمعنى رفع المؤاخذه عنه عليه، بل لا- بد أن يكون كذلك، فإذا أمكن فى حقه ذلك تحمل(١) المعذوريه فى تلك الفقره على الأعم من المعذوريه فى التزويج بعد العده لإطلاقها، فإذا فرض كون المراد منها هنا الأعم يكون(٢) المراد منها ذلك أيضا، و إلا لزم التفكيك فى المعذوريه فى الموارد فى سائر الصور(٣)، فيتم المطلوب المستدل.

اللهم إلا أن يلتجأ حينئذ- فى حمل المعذوريه على المعذوريه فى التزويج بعد العده- إلى ما ذكرنا من الوجهين، فيرجع الأمر بالأخره إليهما، فلم يبد [هنا](٤) وجه ثالث للدلاله على المطلوب.

قوله- قدس سره-: (لوجوب الفحص و أصاله عدم تأثير العقد). (٥).

(١) قد مرت الإشاره إلى ضعف كل من هذين.

أما الأول: فلكون الشبهه- حينئذ- موضوعيه لا يجب الفحص فيها إجماعا.

و أما الثانى: فلأن استصحاب عدم العده حاكم على هذا الأصل جدا، كما مر.

هذا، لكن لا يبعد أن يكون مراده- قدس سره- من الجهاله بأصل العده الجهاله بلزوم التربص، فتكون الشبهه حكميه قصر في السؤال عنها، و لا يجوز

١- في الأصل: فتحمل.

٢- في الأصل: فيكون.

٣- كذا في الأصل، و الصحيح: .. المراد منها ذلك أيضا في سائر الصور، و إلا لزم التفكيك في المعذوريه في الموارد، فيتم مطلوب المستدل.

٤- في الأصل الكلمه غير مقروءه أثبتها استظهارا.

٥- فرائد الأصول ١: ٣٢٨.

ص: ٤٥

له الرجوع إلى أصله البراءه، لتوقفه في الشبهه الحكميه على الفحص، فيكون ما ذكره- قدس سره- من عدم معذوريته- حينئذ- معللا- بوجوب الفحص و أصله عدم تأثير العقد في محله، إذ لا- أصل يعارض- حينئذ- أصله عدم تأثير العقد، فضلا عن حكومته عليها، فتكون هي محكمه، و القرينه على إرادته- قدس سره- تلك الصوره تعليله بوجوب الفحص و أصله عدم تأثير العقد، إذ لو كان المراد هو صوره الشبهه الموضوعيه- و هي الجهاله بأن عليها عده، أم لا، مع العلم بوجوب العده- لم يستقم هذا التعليل، كما عرفت، و لا يقول هو بلزوم الفحص- حينئذ- و لا باعتبار هذا الأصل.

قوله- قدس سره-: (إلا أنه إشكال وارد على الروايه على كل تقدير). (١).

(١) يعني أن تخصيص الجاهل بالحكم بالتعليل المذكور إشكال وارد عليها مطلقا:

أما على تقدير كون المراد بالجهاله في جميع الفقرات متحدا- بأن يكون المراد منها في الجميع الغفله- فلأنه مستلزم لكون تعليل أولويه الجاهل بالحكم بالعله المذكوره تعليلا بالعله المشتركه، و هو قبيح، كما لا يخفى، أو بأن يكون المراد منها في الجميع الشك، فإنه لا وجه للتعليل- حينئذ- أصلا، لكونه كذبا.

و أما على تقدير كون المراد منها في هذه الفقره الغفله، و في سابقها الشك.

فيلزم التفكيك بين الجهالتين، و هو خلاف الظاهر، إلا أنه بعد دوران الأمر بينه و بين التقدير الأول بأحد احتماليه يجب الالتزام به، لبطلان الأول و فساده عند العقل مطلقا، بخلاف الثاني، فإن غايته كونه مخالفا للظاهر، لا قبيحا. و الظاهر يخرج عن مقتضاه بعد قيام القرينه عليه بالضروره، و لذا قال- قدس سره-

١- فرائد الأصول ١: ٣٢٨، و عبارته فيه هكذا: (إشكال يرد) ..

ص: ٤٦

(و محصله لزوم التفكيك بين الجهالتين) (١) بغير موجه (٢) - بالفتح -.

قوله - قدس سره -: (فتدبر فيه و في دفعه). (٣).

(١) أما التدبر في أصل الإشكال فقد حصل.

و أما التدبر في دفعه: فبأن الجهالة معناها إنما هو عدم العلم المعبر عنه بالفارسيه: ب (ناداني) المتحقق تاره في ضمن الشك، و أخرى في ضمن الغفله، كما مرت الإشارة إليه، و هي مستعمله في كلا الموضوعين من الروايه في هذا المعنى العام، إلا أنه لما لم يكن لها مصداق في الثاني منهما - و هو الجهل بأن الله حرم عليه الترويج في العده - إلا في ضمن الغفله، لوضوح هذا الحكم بين المسلمين كالشمس في رابعه النهار، بحيث يعرفه كل أحد ممن قرعت سمعه كلمه الإسلام أو كان لها مصداق آخر أيضا، لكنه في غايه الندره، بحيث كاد أن يلحق بالمعدوم، فعلل عليه السلام أولويه العذر - هنا - بعدم القدره على الاحتياط، لانحصار مورد الجهاله هنا في الغفله، لا - لاستعماله إياها - هنا - في الغفله، حتى يلزم التفكيك، مع أنه لا يعقل - مع إطلاق الجهاله في السؤال بكلا - شقيه - وقوع الجواب بكونها أهون في الشق الثاني معللا - بأني فرضت الجاهل فيه الغافل، و هو لا - يقدر على الاحتياط، لكون ذلك بمكان لا يمكن نسبه إلى أحد منا، فكيف بالإمام عليه السلام!؟

قوله - قدس سره -: (إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في (منه) إليهما ... إلى آخر) (٤).

١- فرائد الأصول ١: ٣٢٨.

٢- العبارة في الأصل غير واضحه، و الأقرب فيها: (يعنى موجه - بالفتح -)، فهو - رحمه الله - يفسر عباره الفرائد أعلاه بما يلي: .. لزوم المحذور المترتب على التفكيك بين الجهالتين.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٢٨.

٤- فرائد الأصول ١: ٣٢٩.

ص: ٤٧

(١) نظرا إلى أن كلمه (من) ظاهره في التبويض، فمقتضاها هنا كون الحرام قسما من ذلك الشئ و فردا منه، و على تقدير جعل الشئ و خصوص المشتبه لم يكن الحرام قسما منه، بل عينه، فإن الشئ الكلى المشتبه بالحكم كسرب التتن - مثلا - عند الاطلاع بحرمته (١) يكون الحرام نفسه، لا فردا منه، إذ المفروض عدم وجود القسمين فيه: أحدهما حلال، و الآخر حرام.

قوله - قدس سره -: (و كون الشئ و مقسما لحكمين - كما ذكره المستدل - لم يعلم له معنى محصل) (٢).

(٢) إذ المعتبر في المقسم صدقه على كل واحد من الأقسام، و لا يعقل كون الشئ المشتبه بالحكم - الذي هو الموضوع - صادقا على شئ من الحكمين، فإنهما من عوارضه، لا من أفراداه و مصاديقه.

هذا، لكن لا خفاء فيما أراد المستدل من تلك العبارة، فإنه أراد بها كون الشئ و محتملا للحليه و الحرمة، و إنما أدى مراده بما

لا دخل له في إفادته، مع ظهورها فيما ينكره كل صبي.

قوله - قدس سره -: (لازم قهري لا جائز لنا). (٣).

(٣) فيه: أنه معلوم أن مراد المستدل بالجواز هو العقلي، و هو الإمكان، لا- الشرعي، و هو الإباحه، حتى ينكر بما ذكره- قدس سره-.

قوله - قدس سره -: (و على الاستخدام ...- إلى قوله -: فذلك الجزئي لك حلال). (٤).

(٤) إنما جعل المشار إليه على تقدير الاستخدام هو الجزئي المراد بلفظ.

١- كذا في الأصل، و الصحيح: الاطلاع على حرمة.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٢٩.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٢٩.

٤- فرائد الأصول ١: ٣٣٠.

ص: ٤٨

الشيء، دون الكلي الذي يعود إليه الضمير في «فيه» و «منه»، لأنه لولاه لخلت الجملة الواقعة خبراً عن المبتدأ- الذي هو الشيء - عن الربط لها إلى ذلك المبتدأ، كما لا يخفى.

قوله - قدس سره -: (و لضمير «منه» و لو على الاستخدام). (١).

(١) إذ معنى الرواية على تقديره: أن كل جزئي مشتبه الحكم محتمل للحليه و الحرمة، فذلك الجزئي لك حلال حتى تعرف الحرام من نوعه، فتدع ذلك الحرام، و ظاهر كلمه (من) كما مر هو التبويض، فمقتضاها كون ذلك الجزئي مما في نوعه قسماً فعلاً- أحدهما حلال و الآخر حرام- و هذا لا ينطبق على الشبهات الحكمية التي أراد المستدل الاحتجاج عليها، فإن الجزئي فيها ليس مما في نوعه قسماً فعلاً، بل حال نوعها مردد بين الحليه و الحرمة، لا أنه منقسم إليهما، فإن الشك في حرمة الجزئي فيها أو حليه ينشأ من الشك في حال نوعها.

قوله - قدس سره -: (الاشتباه الذي يعلم من قوله: «حتى تعرف...») (٢).

(٢) فإن الحكم على شيء بالحليه أو الحرمة- أو غيرهما من الأحكام التكليفية أو الوضعية- مغيا بغايه العلم و المعرفه يفيد أن المراد بالشيء - الذي جعل موضوعاً لذلك الحكم المغيا بتلك الغايه- هو المشتبه المتردد حكمه في الواقع بين كونه هذا الحكم أو نقيضه.

قوله - قدس سره -: (ليس منشأ لاشتباه لحم الحمير). (٣).

(٣) فإن منشأ الاشتباه فيه إنما هو فقد النص، كما في شرب التتن.

١- فرائد الأصول ١: ٣٣٠.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٣٠.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٣٠، وفيه: (الحمار) بلفظ المفرد.

ص: ٤٩

قوله - قدس سره -: (معرفه ذلك الحرام الذى فرض وجوده). (١).

(١) فإن إعادته النكره بالمعرفه يفيد أن المراد بها هي النكره بخصوصها.

و قوله: (فرض وجوده) يعنى فرض وجوده فى الشىء الذى جعل موضوعا للحكم بالحليه، كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «فيه حلال و حرام».

أقول: لا يخفى أن اتحاد الحرام - الذى جعل معرفته غايه للحكم بالحليه - مع الشىء المفروض الوجود الذى لا يقضى بخروج مثل مطلق اللحم عن موضوع الروايه، إذ ليس معنى «شىء فيه حلال و حرام» أزيد من كونه شيئاً وجد فيه القسمان فعلاً، و هو صادق على مطلق اللحم جداً، لوجودهما فيه كذلك، فيقال: إن حليه مطلق اللحم مغياه بمعرفه ذلك القسم الحرام منه، لا أن حليه قسم آخر منه مغياه بمعرفه ذلك القسم الحرام، حتى ينكره، فمعرفه لحم الخنزير ليست غايه لحليه لحم الحمار من حيث خصوصيته، بل إنما هي غايه لها بعنوان كونه من مطلق اللحم.

فظهر أن مجرد اتحاد الحرام - الذى جعلت معرفته غايه للحليه - مع الحرام الموجود فى نوعه لا يقضى بما ذكر إلا بضميمه ما مر من أن الظاهر من قوله عليه السلام: «فيه حلال و حرام» بيان منشأ الاشتباه فى الحليه و الحرمة، فيكون المراد بالحرام هو الذى صار وجوده منشأ لاحتمال الحرمة، فيكون المراد بالحرام - الذى جعلت معرفته غايه لحليه ذلك النوع - هو هذا الحرام، و هذا لا ينطبق على المشال المذكور، فإن وجود القسم الحرام فيه - و هو لحم الخنزير - لم يكن منشأ لاحتمال الحرمة فى لحم الحمار، حتى يكون معرفته غايه للحليه، بل المنشأ له إنما هو فقد النص، كما مرت الإشارة إليه، و مع الحاجه إلى تلك الضميمه لم يحسن قوله - قدس سره - (هذا كله مضافاً) إلى آخر ما ذكره، فإن الظاهر

١- فرائد الأصول ١: ٣٣٠ - ٣٣١.

ص: ٥٠

منه جعل ذلك وجهاً آخر مستقلاً لإثبات المرام، و قد عرفت ما فيه.

اللهم إلا أن يكون المراد جعل ذلك من القرائن المفيده بمجموعها لما هو فى صدره، و لا يبعد، و إن كانت العبارة قاصره عنه.

ثم إن الروايه الشريفه شامله لجميع الشبهات الموضوعيه البدويه منها و الثانويه التي علم بوجود حرام فيها، كالشبهه الغير المحصوره و المحصوره أيضا، و لقسم من الشبهات الحكميه،- و هو أن علم بحرمة صنف من نوع و بحليه صنف آخر منه إجمالا مع عدم العلم بأن الحرام أى الصنفين منه- فإنه يصدق على ذلك النوع أنه شىء فيه حلال و حرام فعلا، و يكون منشأ الاشتباه فيه هو وجود القسمين، لكن لا بد من تخصيصها بالشبهات البدويه و بالقسم الأول من الثانويه و لإخراج الأخيرين منها، كما سيأتى التنبيه عليه فى محله إن شاء الله تعالى.

قوله- قدس سره-: (و الإنصاف ظهور بعضها). (١).

(١) و هو قوله عليه السلام: «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» (٢).

قوله- قدس سره-: (و الظاهر من التعبير عن الدليل المخالف (للأصل) بالناقل إرادته الأصل) (٣)، (٢) فإن ذلك هو المعهود من الدليل المخالف للأصل العملى، بل المصطلح عليه بينهم، كما أن المعهود- بل المصطلح بينهم- فى الدليل المخالف للأصل اللفظى- كأصالة الحقيقه و أصاله الإطلاق و العموم- هو لفظ الصارف

١- فرائد الأصول ١: ٣٣١.

٢- الفقيه ١: ٢٠٨-٢٢ باب ٤٥، وسائل الشيعه ١٨: ١٢٧-١٢٨-٦٠ باب ١٢ من أبواب صفات القاضى.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٣٤. الموجود فى الفرائد عبارته المحقق فى المسائل المصريه التى وجه بها نسبه السيد إلى مذهبنا جواز إزاله النجاسه بالمضاف مع عدم النص.

ص: ٥١

و هذا الذى ذكره- قدس سره- دفع لما ربما يتوهم من أنه لعل مراد المحقق- قدس سره- من الأصل الذى ادعى الاتفاق على العمل به إذا لم يكن دليل مخالف له هو اللفظى، بمعنى أنه- قدس سره- فهم أن السيد- قدس سره- حكم بجواز إزاله النجاسات بالمائعات المضافه متمسكا بإطلاق لفظ الغسل فى الأوامر الشرعيه الوارده فى الغسل عن النجاسات، مع عدم ثبوت دليل على خلافه عنده، فنسب حكم المسأله إلى مذهبنا، لأن المذهب على جواز العمل بأصالة الإطلاق، و سائر الأصول اللفظيه ما لم يثبت دليل على الخلاف.

فوجه كلامه بما فهمه منه.

فى الاستدلال بالإجماع

قوله- قدس سره-: (و ان طريقه الشارع كان تبليغ المحرمات). (١).

(١) قد بتوهم: أنه- قدس سره- جعل ذلك من كواشف الإجماع العملى المذكور، و أن قوله: (و أن طريقه الشارع) عطف على قوله: (فإن سيره المسلمين).

لكن لا يخفى ما فيه من الضعف، فإن ذلك على تقدير ثبوته لا يصلح لكونه كاشفا عن الإجماع المذكور، بل إنما هو دليل آخر مستقل على إثبات أصالة البراءة، ويمكن أن يكون معطوفا على قوله: (الإجماع العملي)، بأن يكون الوجه الثالث من وجوه الكواشف عن الوجه الثاني من وجهي الإجماع مركبا من الإجماع العملي و منه، لكن على هذا أيضا لا يسلم من الإشكال المذكور، مع أنه يبعده - أيضا - أنه - قدس سره - جعل كل واحد من وجوه الكشف عن الوجه الثاني من وجهي الإجماع بسيطا، لا مركبا من وجهين، فتدبر.

لكن الظاهر أنه عطف على الفحص في قوله: (بعد الفحص) يعني أن سيره المسلمين على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من

١- فرائد الأصول ١: ٣٣٤.

ص: ٥٢

الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان، و بعد ملاحظه أن طريقه الشارع كانت تبليغ المحرمات دون المباحات. هذا.

أقول: يتجه على ذلك - مضافا إلى ما ذكره (قدس سره) - بأن ملاحظه هاتين المقدمتين توجب القطع بانتفاء الحرمة في المشكوك، و يصير الشك في حرمة بدويا يزول بملاحظتهما، فيخرج عن الشهادة لما نحن فيه، فافهم.

في الاستدلال بالعقل

قوله - قدس سره - : (الرابع: حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف ... إلى آخره) (١).

(١) المراد بالبيان ليس خصوص العلم، و إلا لقبح العقاب على مخالفه التكليف القائمة عليها الطرق الظنية المعتبرة، ضروره أن قيام الأماره الظنيه على تكليف لا يوجب العلم به، فلا يعقل كونها بيانا علميا له، مع أنه لا شبهه في جواز العتاب و حسن العقاب عليها حكم العقل و شهاده العقلاء كافه، بل المراد به الحجج القاطعه للعدر بين الموالى و العبيد، و هى ما لو عمل به العبد و اتفق مخالفته للواقع - بأن كان مؤديا إلى مبعوض المولى - لقبح على المولى عقاب العبد على ذلك، و لو لم يعمل به و اتفق كون مؤداه مطلوباً للمولى لحسن له عقابه عليه (٢)، فيعم الطرق الظنية المعتبرة، فإنها و إن لم تكن حججا في أنفسها كالعلم، إلا أنها منزله منزله العلم بجعل الشارع و أمره بالعمل بمؤداها و جعله [إياها] مرآه للواقع كالعلم.

لا يتوهم: أنه إذا لم يكن الطرق الظنية بأنفسها حججا - بل بجعل

١- فرائد الأصول ١: ٣٣٥.

٢- قبح العقاب في صورته مخالفه الطريق للواقع إنما هو لعدم بيان ذلك التكليف الذى اتفق مخالفته جهلا. فإن مجرد نصب طريق من دون قيامه على تكليف لا يكون بيانا لذلك التكليف، و إنما يكون بيانا له إذا قام عليه، بأن يكون موصولا إليه، و حسنه في صورته مصادفته للواقع إنما هو لبيانه بقيام ذلك الطريق عليه بالفرض. لمحرره عفا الله عنه.

الشارع- فيكون مدار الحجية فيما لم يكن حجه بنفسه على جعل الشارع، فيكون الطرق الظنيه و الأمور الغير المفيده للظن أصلا (١) سواء من حيث عدم حجيتها في أنفسهما و حجيتها بجعل الشارع، فما الوجه في جعل الشارع الأولى حججا دون الثانيه؟ لأن اعتبار الشارع ما لم يكن حجه بنفسه و جعله حجه معناه- كما أشير إليه- إنما هو أمره بالعمل بمؤداه و جعله مرآه لتكليفه الواقعي، و ذلك لا يعقل في الثانيه، ضروره أنه ليس لها مؤدى ليأمر الشارع بالعمل به، لعدم الكشف فيها أصلا، فيرجع جعلها طرقا إلى جعل الشكّ طريقا، و هو غير معقول.

و بالجملة: الطرق الظنيه صفه الطريقيه ثابتة لها في أنفسها كالعلم إلا أن الخاصيه المترتبته على العلم- و هى السببيه لقطع العذر- ليست لازمه لها كما في العلم، بل إنما هى بجعل الشارع، فجعل الشارع مكمل لطريقتها لا محدث لصفه الطريقيه فيها.

و مما ذكر إلى هنا ظهر: أنه لا- يعقل أن يأمر الشارع بالاحتياط في مورد الشك في التكليف الواقعي لأجل دفع ضرر ذلك التكليف الأخرى، سواء كان أمره ذلك إرشاديا، أو شرعيا يكون الحكمه فيه التحرز عن ذلك الضرر الأخرى، إذ بعد قبح العقاب على ذلك التكليف المشكوك لا- ضرر حتى يجعل التحرز عنه منشأ للأمر بأحد الوجهين المذكورين، و أنه يقبح للشارع (٢) إلزام المكلف- بخطاب آخر سوى الخطاب الواقعي المشكوك فيه- على امتثال (٣) ذلك التكليف المشكوك فيه، بأن يقول له- مثلا:- يجب عليك امتثال التكليف

١- ككون طلوع الشمس أو غروبها- مثلا- حجه و طريقا مجعولا على وجوب امتثال التكليف الواقعي المجعوله. لمحرره عفا الله عنه.

٢- كذا في الأصل، و الصحيح: يقبح على الشارع.

٣- كذا في الأصل، و الصحيح: بامتثال.

الواقعي المشكوك فيها عندك ضروره أن هذا الخطاب لا يعقل كونه بيانا لذلك التكليف الواقعي المشكوك فيه و طريقا إليه، بل هو على جهالته بعده أيضا، فيكون هذا إلزاما بامتثال تكليف لا بيان له أصلا، و هو قبيح.

نعم يجوز له الأمر- في الصوره المفروضه- بالاحتياط، مع جعل موضوعه هو احتمال الخطاب الواقعي، لا الضرر الأخرى، بأن يأمر: بأنك إذا احتملت في مورد احتمال (١) كونه منهيًا عنه في الواقع يجب عليك التحرز عنه، فإن المفروض احتمال الخطاب، و ليس كالضرر الأخرى الذى يقطع بعدمه، فيصح جعل موضوع ذلك الأمر هو محتمل الخطاب، إلا أن هذا الأمر- أيضا- لا يعقل كونه بيانا للتكليف و الخطاب المشكوك فيه، و إنما هو بيان لحكم هذا الموضوع الخاص، و هو المحتمل كونه منهيًا عنه مثلا، فهو مصحح للعقاب على مخالفه نفسه و لو لم يكن في مورده تكليف واقعي أصلا، لا على الواقع.

هذا بناء على كون ذلك الأمر شرعيا.

و أما لو كان إرشاديا لأجل التحرز عن الضرر الدينوى المترتب على الحرام الواقعى الغير المرتفع بالجهل، فحينئذ لا عقاب على نفسه أيضا.

قوله - قدس سره -: (و دعوى أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى ... إلى آخره) (٢).

(١) طريق الإيراد بتلك القاعده (٣) أن يقال على نحو الإجمال (٤): إنه إذا بنى على قبح العقاب عقلا على التكليف المجهول فهنا قاعده عقليه أخرى - و هى وجوب دفع الضرر المحتمل - فما يصنع بتلك؟ و كيف التوفيق بينها و بين هذه،

١- لا يخفى عليك زياده كلمه (احتمال) هنا.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٣٥.

٣- و هى قاعده دفع الضرر المحتمل.

٤- يعنى بطور سربستگى. لمحرره عفا الله عنه.

ص: ٥٥

و هى قبح العقاب من غير بيان؟

و طريق الجواب عنها: أن منافاه تلك القاعده على تقدير ثبوتها لهذه إنما تتصور على وجهين:

أحدهما: أن تكون تلك رافعه لموضوع هذه، بكونها بيانا للتكليف المجهول.

و ثانيهما: أن يكون ما نحن فيه - أعنى الشبهه التحريميه - مصداقا لكليهما بحيث يشملها تلك و هذه.

و هى - بكلا وجهيهما - مدفوعه:

أما على الأول: فيما ذكره - قدس سره - من أن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول، بمعنى أنه لا يصلح لذلك، نظير عدم صلاحه الأمر بوجوب الإتيان بمشكوك الوجوب - مثلا - لكونه بيانا للتكليف الوجوبى الواقعى، بل هى قاعده ظاهرية موضوعها محتمل الضرر، فلو تمت - بمعنى أنه ثبت كونها حكما شرعيا، لا إرشاديا - فالعقاب على مخالفه نفسها، لأنها - حينئذ - بيان لحكم موردها و لو لم يكن تكليف واقعى فى موردها أصلا، لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده، فإذا كان المأخوذ فى موضوعها احتمال الضرر فلا تصلح لورودها على قاعده قبح العقاب بلا بيان، فإن جريانها فى مورد فرع احتمال الضرر، و القاعده المذكوره تنفيه، فتكون هى وارده على تلك، لا العكس.

و أما على الثانى: فظهر وجهه - أيضا - مما ذكرنا، فإن ما نحن فيه [فيه] ليس من أفراد تلك القاعده أصلا، بل هو [فرد] لهذه القاعده فقط، و هى مخرجه له عن كونه من أفراد تلك.

و شيخنا الأستاذ - قدس سره - إنما اقتصر على بيان الإشكال على الوجه

الأول و دفعه، و لعل وجه عدم تعرضه له [على] (١) الوجه الثاني: أنه بعد الجواب المذكور عن الأول لا يبقى مجال للثاني أصلا، فافهم (٢).

قوله- قدس سره-: (ذكر السيد أبو المكارم ابن زهره (٣)- قدس سره-: أن التكليف بما لا- طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق). (٤).

(١) المراد بالتكليف ليس مجرد الخطاب المتوجه إلى المكلف الموقوف تنجزه عليه على علمه به، فإن ذلك مما لا شبهه في جوازه، فإنه لا يلزم منه محذور أصلا، فلا يجوز حمل كلام السيد عليه، مع أنه خلاف الظاهر من لفظ التكليف أيضا، بل مراده- كما هو الظاهر من لفظ التكليف أيضا، مضافا إلى شهادته قوله:

(تكليف بما لا يطاق)- هو الخطاب المتوجه إلى المكلف على سبيل التنجيز بحيث يؤخذ الأمر على ترك العمل به.

و مراده بما لا طريق إلى العلم به ما لا طريق إلى العلم به من حيث كونه مكلفا به من قبل الأمر، و يكون عدم العلم حقيقه راجعا إلى التكليف.

و مراده بما لا- يطاق بقريته ما ذكره شيخنا الأستاذ- قدس سره- هو ما لا يطاق الامتثال به، فيكون حاصل كلامه: أن التكليف بالمعنى المذكور

١- في الأصل: من.

٢- و التعليق على التمام: إشاره إلى عدم كونها حكما شرعيا، بل إنما هي إرشادي محض، لا يترتب عليها عدا ما يترتب على نفس الواقع، فإن كان في موردها ضرر فيترتب على الفعل، و إلا فلا. لمحرره عفا الله عنه.

٣- غنيه النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، قسم أصول الدين: مخطوط.

٤- فرائد الأصول ١: ٣٣٥.

- بأمر لا- طريق للمكلف إلى العلم بتعلق التكليف به- تكليف بما لا- يطاق الامتثال به، و هو قبيح، فيكون التكليف المذكور قبيحا، و إنما لم يحتج على بطلان ذلك (١) اتكالا على وضوحه.

و وجه استدلاله بذلك على مسأله البراءة: أنه لو كان التكليف المشكوك فيه في الواقع منجزا على المكلف- و موجبا للزوم الإتيان به بطريق الاحتياط- لكان ذلك التكليف تكليفا بما لا طريق إلى العلم به، و هو قبيح، لكونه. تكليفا بما لا يطاق الإتيان به، فيكون باطلا، فيكون المقدم مثله، فحينئذ لا شىء يقتضى وجوب الاحتياط في موارد الشك في التكليف.

لكن لا- يخفى أن قبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به من جهة كونه تكليفا بما لا يطاق الإتيان به، على ما ذكره المستدل لا

يتم بمجرد صدق كونه تكليفا بما لا يطاق الإتيان به، فإن القبيح هو التكليف بما لا يطاق، و أما قبح التكليف بما لا يطاق الإتيان به، فهو مطلقا ممنوع، بل المسلم منه ما إذا كان الغرض من التكليف هو الامتثال الحقيقي، بمعنى الإتيان بخصوص المأمور به أو ترك خصوص المنهى عنه، لكونه مأمورا به أو منهيًا عنه، و السرفيه رجوعه إلى التكليف بما لا يطاق. و أما لو كان الغرض منه الإتيان به على أى وجه كان فقبح ذلك التكليف- من جهة صدق التكليف بما لا يطاق الإتيان به- ممنوع.

و الحاصل: أنا و إن كنا نقول بقبح التكليف بما [لا] طريق إلى العلم [به]، لكن [لا] لأجل ما ذكره المستدل، بل لأجل قبح ذلك فى نفسه عند العقل من غير إرجاعه إلى أمر آخر و إدخاله فيه، و المستدل أراد إثبات قبحه من جهة

١- أى بطلان التكليف بما لا يطاق الإتيان به. [منه قدس سره].

ص: ٥٨

قبح التكليف بما لا يطاق امتثاله(١)، و لأجل إرجاعه إليه و إدخاله فيه، فحينئذ يتجه عليه:

أن قبح التكليف بما لا طريق إلى امتثاله(٢) مطلقا ممنوع، بل إنما يكون قبيحا إذا لزم منه التكليف بما لا يطاق، و هو فيما إذا كان الغرض من التكليف الامتثال الحقيقى، فلا يستقيم- حينئذ- جعله دليلا على أصل البراءة، إذ للخصم أن يمنع كون الغرض من التكليف المشكوك فيه ذلك، بل لا بد له من منعه، فإنه لو سلم ذلك فلا ريب فى عدم إمكان حصوله بالاحتياط أيضا، فلا وجه له(٣) لإيجابه.

و بالجملة: لأحد أن يقول للمستدل: الغرض من التكليف الواقعى المشكوك لا ينحصر فى الامتثال حتى يحكم ببطلانه، لكونه تكليفا بما لا- يطاق، بل يمكن أن يكون الغرض منه مطلق صدور الفعل أو إتيانه لداعى حصول الانقياد، فعلى المستدل نفى هذين الاحتمالين أيضا، حتى يثبت خلو التكليف المذكور عن الغرض بالكلية، فيكون قبيحا و باطلا حينئذ.

و شيخنا الأستاذ- قدس سره- لما رأى عدم تمامية هذا المقدار الذى ذكره السيد- قدس سره- على إثبات أصله البراءة، فأكملة بقوله: (و احتمال كون الغرض من التكليف)(٤). إلى آخر ما ذكره- قدس سره- فقوله ذلك إلى آخره تتميم لذلك الدليل.

و حاصل ما ذكره- قدس سره- من الدفع بتوضيح منا: أنه إن قام دليل على وجوب إتيان الشاك فى التكليف بالفعل مطلقا أو لاحتمال المطلوبيه فذلك

١- فى الأصل: الامتثال به ..

٢- فى الأصل: الامتثال به ..

٣- (له) الظاهر زيادتها.

٤- فرائد الأصول ١: ٣٣٦.

ص: ٥٩

مغن عن التكليف بنفس الفعل، و إلا فلا يصلح التكليف المجهول، لكون الغرض منه أحد هذين الأمرين، فإنه على تقدير كون الغرض منه أحدهما، فهو إما غرض على سبيل الإطلاق، بمعنى أن المقصود به تحريك المكلف إلى تحصيله على أى تقدير، و إما غرض فى الجملة، بمعنى أن المقصود به تحريكه إلى إيجاده أحيانا، و لا يعقل كون التكليف المجهول محركا أصلا لعدم قابليته لذلك، مع أن الغرض لو كان هو الثانى - أى إتيان المكلف بالفعل لداعى الانقياد - فهو حاصل بدون تكليف فى الواقع أصلا، فإن مجرد احتمالته يكفى فى ذلك، و لا حاجة إلى وجوده الواقعى.

اللهم إلا- أن يبدى وجه آخر: و هو أن الغرض لعله حصول الفعل من المكلف على سبيل الامتثال إذا صادق الواقع، إذ بدونه مجرد انقياد.

و بعبارة أخرى: أنه يكلف الله تعالى العبد فى حال جهله به لغرض أنه إذا أتى بالمحتمل كونه مكلفا به بداعى احتمال التكليف يقع ذلك امتثالا، و يشبه ثواب الامتثال إذا اتفق كونه هو المكلف به واقعا، إذ لو لم يكلف فى الواقع، و أتى هو بالمحتمل كونه مكلفا بداعى احتمال التكليف به، فلا يقع ذلك امتثالا، إذ مجرد الإتيان به على هذا الوجه مع عدم تكليف فى الواقع لا يجعله امتثالا، بل هو مجرد انقياد، و لو أعطى شيئا فهو لأجل الانقياد لا الامتثال، نظير ما إذا ارتكب أحد شيئا باعتقاد كونه محرما- أو بداعى احتمال كونه كذلك- لا يكون مخالفه إذا لم يصادف الواقع، بل إنما هو مجرد تجر، و لو عوقب لكان عقابه ذلك لأجل التجرى لا غير.

لكنه مدفوع: بأن هذا الغرض ليس من الأغراض المتعارفه فى التكليف عند العقلاء، فلا يجوز احتمالته فى تكاليف الشارع.

و أيضا يتجه عليه: ما مر من أن التكليف لا- بد أن يكون محركا للمكلف إلى ما هو المطلوب منه، و لا- يعقل كون التكليف المجهول محركا أصلا.

ص: ٦٠

هذا، مع أن حقيقته التكليف هو ما حمل المكلف على الفعل و بعثه إليه، و التكليف المجهول حال كونه كذلك لا يعقل كونه محركا كما عرفت، فلا يكون تكليفا حقيقه.

قوله- قدس سره-: (و اعلم أن هذا الدليل العقلى) إلى قوله: (معلق على عدم تماميه أدله الاحتياط)(١).

(١) لا يخفى أنه قد توهم العبارة خلاف المقصود، و هو أن موضوع قاعده- قبح العقاب على تكليف من دون بيان- مقيد بعدم وجوب الاحتياط، حتى بالنسبه إلى التكاليف الواقعيه المجهوله، بحيث لو فرض وجوبه بفرض تماميه أدلته فلا يبقى لهذه القاعده مطلقا موضوع، فيكون الاحتياط واردا على هذه القاعده مطلقا، و الموهوم لذلك هو قوله- قدس سره-: (إنما هو إطلاق القول بكون تلك القاعده معلقه على [عدم] (٢) وجوب الاحتياط) فإنه ظاهر فيما ذكر، مع أنه خلاف المقصود، مضافا إلى فساده فى نفسه، حيث إن وجوب الاحتياط كيف يعقل كونه بيانا للتكاليف الواقعيه المجهوله؟! بل إنما هو بيان لحكم موضوع نفسه، و هو مشكوك الحكم- مثلا- فلا يعقل ارتفاع موضوع تلك القاعده بالنسبه إلى التكاليف الواقعيه المجهوله مع وجوبه، و لا يقول به الأخباريون أيضا، بل المقصود كونها معلقه بالنسبه إلى هذا التكليف الظاهرى الخاص، و هو الاحتياط على عدم تماميه أدله

وجوبه، بحيث لو ثبت منها وجوبه لم يبق لتلك القاعده موضوع بالنسبه إلى هذا الحكم الظاهري المشكوك فيه قبل، فإن القاعده المذكوره جاريه فى مطلق التكليف المجهول- سواء كان واقعا أو ظاهريا- وارتفاع موضوعها عن واحد منهما إنما هو بيان نفس ذلك الواحد.

و بالجمله: لما كان النزاع فى المقام- أعنى الشبهه التحريميه- فى وجوب

١- فرائد الأصول ١: ٣٣٦.

٢- زياده يقتضيها السياق.

ص: ٦١

الاحتياط و عدمه فالقاعده تنفى العقاب عن التكليف بالاحتياط مع احتمالها، و تثبت البراءه ما لم يثبت وجوب الاحتياط بأدلتها، فإذا وجب ارتفاع موضوعها عن الاحتياط لمعلوميه حكمه حينئذ، فتنفى أصاله البراءه الثابته بها.

الاستدلال بالاستصحاب

قوله- قدس سره-: (بل هو من المقارنات حيث إن عدم المنع ... إلخ) (١). (١) قال- دام ظلّه-: نعم الإذن الشرعى ليس لازما شرعيا للمستصحابات المذكوره كلها حتى عدم المنع، إلا أنه يمكن استصحاب نفس عدم المنع السابق من غير حاجه إلى ثبوت أثر شرعى له، و هو الإذن، و ذلك لأن عدم المنع السابق الأزلى و إن لم يكن من المجعولات الشرعيه و من أحكامه، إلا أن استمراره واقعا أو ظاهرا إنما هو بيد الشارع، لقدرتة على قطعه.

و بالجمله: كلّ عدم يكون انقطاعه بيد الشارع بحيث لو شاء لقطعه بإثبات حكم وجودى فى محلّه، فيكون استمراره- أيضا- كذلك واقعا أو ظاهرا، بمعنى أنّ له أن يحكم باستمراره واقعا، و أن يحكم به ظاهرا و إن كان المنع موجودا منه فى الواقع، فعلى هذا فيمكن دخوله فى أخبار الاستصحاب، و يكون الاستصحاب فيه نظير الاستصحاب فى نفس الأحكام الشرعيه الوجوديه، كاستصحاب الوجوب و الحرمة و غيرهما من حيث كون معنى الاستصحاب فيها هو الحكم باستمرار تلك الأحكام فى مرحله الظاهر، و إحداث خطاب مماثل للخطاب الواقعى، و لا حاجه فيها إلى إحراز أثر شرعى لها. نعم هو معتبر فيما إذا كان المستصحب من الموضوعات، لا الأحكام.

و الحاصل: أن للشارع أن يحكم باستمرار عدم المنع واقعا، و أن يحكم به فى مرحله الظاهر، و يكون حكمه هذا خطابا مماثلا للخطاب الواقعى المبيّن.

١- فرائد الأصول ١: ٣٣٧.

ص: ٦٢

لاستمرار عدم المنع واقعا، كيف و لو لم يبين على هذا لوجب طرح جميع الاستصحابات العدميه الجاربه فى نفى نفس الأحكام كاستصحاب عدم الحرمة و عدم الوجوب و غيرهما، إذ لا فرق بينها و بين عدم المنع من جهة أن الأولى منها- أيضا- ليس بيد الشارع حتى يحكم به، و يكون استمرارها بيده، و أن عدم الحرمة أو الوجوب مع الإذن فى الفعل أو فى الترك من قبيل الضدين، فلو لم ينفع هذا التوجيه فى المقام لما تم ثمة أيضا، و بعده لا وجه للاستصحاب فيها، مع أن شيخنا الأستاذ- قدس سره- يقول بجريان الاستصحاب فيها، كما هو الحق عندنا بلا إشكال.

و خلاصه المرام: أن المصحح للاستصحاب لا ينحصر فى ثبوت أثر شرعى للمستصحب، و إلا لم يجر فى مجارى الشك فى الأحكام الشرعيه، لا من حيث الوجود، و لا من حيث العدم، بل المصحح أحد الأمرين على سبيل منع الخلو: أحدهما ما ذكر، و ثانيهما كون نفس المستصحب من الأمور المنوط استمرارها بيد الشارع.

قوله- قدس سره-: (فتأمل)(١).

(١) لعله إشاره إلى أن إحراز الموضوع فى موارد الاستصحاب- بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الإخبار- إنما هو موكول إلى نظر العرف، و هم لا- يجعلون مثل ذلك التغير منشأ لتبديل الموضوع، بل مع ذلك يحكمون بأن هذا هو الذى كان قبل، و يتسامحون فى ذلك التغير، فلا يبنون على مغايره المجنون- إذا أفاق- له حال الجنون، بل يقولون: إنه- حينئذ- هو، و كذا لا يبنون و لا يحكمون بمغايره الصبى- إذا بلغ- له حال الصغر، بل يحكمون باتحاد الموضوع بالنسبه إلى تينك الحالتين، فافهم.

١- فرائد الأصول ١: ٣٣٨.

ص: ٦٣

فى الاحتياط

إشاره

قوله- قدس سره-: (و منها: أن الاحتياط عسر منفى)(١).

(١) حاصل ما يتجه على هذا الوجه و ما بعده: أن المطلوب فى مسأله البراءه نفى الاحتياط كليه عن موارد الشبهه التحريميه، و هذا- كما بعده- لا ينهض لإثبات ذلك، و إنما يوجب- كما بعده- بطلان الاحتياط فى بعض الموارد فقط، فيكون أخص من المدعى.

الاستدلال على الاحتياط بالكتاب و السنه و العقل

إشاره

قوله - قدس سره -: (بالأدلة الثلاثة) (٢).

(٢) المراد بها غير الإجماع من الأدلة الأربعة المعروفة.

قال دام ظلّه: ظاهر قوله - قدس سره -: (بالأدلة الثلاثة) أن الأدلة الثلاثة الآتية معهوده من هذا اللفظ، ككون الأربعة معهوده من لفظ الأدلة الأربعة، وليس كذلك، فكان الأولى التعبير عنها بقول: وجوه ثلاثه، أو بأسماء تلك الأدلة الآتية، و لو لا تفصيل الأدلة فيما بعد لم يفهم أن المراد بلفظ الثلاثة أى الثلاثة من الأدلة الأربعة المعروفة، فإنه يمكن تصوير الثلاثة منها على وجوه و اعتبارات، كما لا يخفى.

و لو قيل: إنه لما كان الغرض الاستدلال بها فى هذه المسألة الخلافية، فذلك قرينه على كون المراد بها غير الإجماع لاتجه عليه أنه كثيرا ما يستدل فى المسائل الخلافية بالإجماع.

قوله - قدس سره -: (و هى قوله تعالى: اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ) (٣)(٤).

(٣) وجه الاستدلال به: أن حق التقاه أن يجتنب العبد عن جميع ما يحتمل

١- فرائد الأصول ١: ٣٣٨.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٣٩.

٣- آل عمران: ١٠٢.

٤- فرائد الأصول ١: ٣٣٩.

ص: ٦٤

كونه حراما، فيثبت به المطلوب، فإنه لو لم يجتنب بعض ما يحتمل كونه كذلك لما كان متقيا حقيقه مع أنه تعالى أمر بالتقاه.

قوله - قدس سره -: (و قوله تعالى: فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) (١)(٢).

(١) لا يخفى أن مساق هذه الآيه مساوق لغيرها من الآيات الناهية عن القول بغير العلم، فإن ظاهر التنازع هو الاختلاف فى حكم شىء المتنازع فيه، فيكون معنى الرد هو رد حكمه إلى الله و الرسول، لا التوقف فى العمل، فلا يدل على المطلوب.

قوله - قدس سره -: (مضافا إلى النقص بشبهه الوجوب و الشبهه فى الموضوع). (٣).

(٢) توضيح النقص: أنه لو دلت تلك الآيات على وجوب التوقف فهى عامه بالنسبه إلى الشبهه الوجوبيه و الشبهه الموضوعيه التحريميه أو الوجوبيه، مع أن المستدلين بها لا- يقولون به فيهما، و لو ادعوا خروجهما بالإجماع فهو مدفوع بكونه مستلزما لتخصيص الأكثر، لكون الخارج أكثر من الداخل، فلا بد- حينئذ- [من] صرفها إلى معنى آخر غير ما زعموا.

قوله- قدس سره-: (و زاد فيها «إن على كل حق حقيقه، و كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه»^(٤)... إلى آخره) ^(٥).

١- النساء: ٥٩.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٣٩.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٣٩.

٤- الكافي ١: ٦٩- ١ باب الأخذ بالسنة و شواهد الكتاب، وسائل الشيعه ١٨: ٧٨- ١٠ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٥- فرائد الأصول ١: ٣٤٠ لكن فيه العبارة هكذا: و نحو صحيحه جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن لكل حق حقيقه، و على كل صواب نورا..».

ص: ٦٥

(١) جعله عليه السلام ما ذكر تمهيدا لوجوب الأخذ بما وافق الكتاب تنبيه على أن ما وافق كتاب الله حق و صواب، و أن عليه حقيقه و نورا.

قوله- قدس سره-: (فمساقه مساق قول القائل: أترك الأكل يوما خيرا من أن أمنع منه سنه).^(١).

(٢) اعلم أنه ذهب بعض النحاه إلى أن لفظه (أفعل) في مثل هذه الموارد- مما لم يكن المفضل عليه متصفا بالمبدأ أصلا- وصفى، لا تفضيلى^(٢).

لكن لا يخفى فساده، نظرا إلى أنه إذا كان للوصف لا يجوز استعماله مع لفظه (من) باتفاق جميع أهل العربية- مع أنه مستعمل معها في تلك الموارد- فالحق أنه للتفضيل الفرضى، فإن التفضيل قد يكون حقيقيا، و هو فيما إذا كان المفضل عليه متصفا بالمبدأ، و قد يكون فرضيا^(٣)، و ذلك فيما لم يكن هو متصفا به، لكن يفرض اتصافه به، فيفضل غيره عليه على تقدير الاتصاف، فيكون معنى هذا التفضيل أن هذا أفضل من ذاك على تقدير اتصاف ذلك بالمبدأ، فمعنى ترك الأكل يوما خيرا من أن أمنع منه: أنه على تقدير كون المنع من الأكل سنه مشتملا على صلاح و خيرا يكون ترك الأكل يوما خيرا منه، و معنى قوله- عليه السلام-: «الوقوف عند الشبهه خيرا من الاقتحام فى الهلكه»^(٤) أن الاقتحام فى الهلكه لو فرض كونه حسنا يكون الوقوف عند الشبهه خيرا منه.

بل قد يكون اتصاف المفضل بالمبدأ- أيضا- فرضيا، كما فى قول القائل:

١- فرائد الأصول ١: ٣٤١.

٢- راجع شرح التصريح على التوضيح ٢: ١٠٥، و شرح ابن عقيل ٢: ١٨٢- ١٨٣.

٣- سبقه إلى هذا المعنى الشيخ الرضى الأسترآبادى (ره) فى شرح الكافية ٢: ٢١٥.

٤- الوسائل ١٨: ١١٤ و ١٢٦- ٩ و ٥٠ باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، بتفاوت يسير.

ص: ٦٦

(الخضخضه (١) خير من الزنا) (٢)، و كذا في المثال الأول المتقدم، و هو قول القائل:

أترك الأكل يوما خيرا من أن أمتنع منه سنة، فإنه لا حسن في الخضخضه و ترك الأكل يوما أصلا، كما لا حسن فيما فضلا عليه، و يكون الغرض في التعبير باسم التفضيل في تلك الموارد إفاده أن ارتكاب هذا أحسن و خيرا من ارتكاب ذلك على كل تقدير، يعنى لا- يختص رجحانه عليه بما إذا فرض خلوه عن الحسن بالمره، بل راجح عليه لو فرض اتصافه به أو اتصاف كليهما به.

قوله- قدس سره-: (و في كلا الجوابين (٣) ما لا يخفى على من راجع تلك الأخبار) (٤).

(١) فإنها لكثرتها يحصل العلم منها بتواتر وجوب التوقف معنى، بل بتواتر لفظ بعضها إجمالا، فلا حاجة فيها إلى تصحيح السند بوجه، مع أنه يمكن ذلك في بعضها، فظهر فساد الجواب الأول (٥).

و أما الثاني (٦): ففساده يظهر بما ذكره- قدس سره- من أن المراد

١- الخضخضه [و الخضخضه المنهى عنها في الحديث هو الاستمناء باليد، أى استئزال المنى في غير الفرج. تاج العروس ٥: ٢٦- ماده (خضض) من فصل الخاء مع الضاد.]: الجلق [لم أعثر على هذه الكلمه في كتب اللغه، و لعلها فارسيه، فقد جاء في قاموس الفارسيه للدكتور عبد النعيم محمد حسنين - ص: ١٨٣- : جلق زدن: الاستمناء.]. لمحرره عفا الله عنه.

٢- عن ابن عباس أنه سئل عن الخضخضه، فقال: (هو خير من الزنا. و نكاح الأمه خير منه). تاج العروس ٥: ٢٦- ماده (خضض) من فصل الخاء مع الضاد.

٣- و هما: ١- ضعف سند أخبار التوقف. ٢- و أنها في مقام المنع عن العمل بالقياس، و هما الجواب الثاني و الثالث بحسب ما جاء في فرائد الأصول.

٤- فرائد الأصول ١: ٣٤٥.

٥- و هو الجواب الثاني بحسب ما جاء في فرائد الأصول.

٦- و هو الجواب الثالث بحسب ما جاء في فرائد الأصول.

ص: ٦٧

بالتوقف في تلك الأخبار إنما هو التوقف في العمل في مقابل المضى فيه، كما يشهد به سياقها و موارد أكثرها، لا التوقف في الحكم و الفتوى اعتمادا على القياس أو على كل ما لم يعلم وصوله من الشارع، كما هو مفاد الجواب الأول من تلك الأجوبه (١).

و لا يخفى أن هذا الجواب أفسد من الجواب الأول، فإنه على تقدير كون المراد بالتوقف هو التوقف في الحكم و الفتوى، فسياق تلك الأخبار آت عن تخصيصها بخصوص القياس.

قوله- قدس سره-: (و هي جميع آيات الكتاب). (٢).

(١) لا- يخفى أن آيتين منها لا- دلالة لهما على نفي استحقاق العقاب على مخالفته التكليف المجهول، و هما قوله تعالى: قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوْحِيَ ... إلخ(٣)، وقوله تعالى وَ ما لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إلخ(٤)، فالتعبير بلفظ الجمع غير جيد، اللهم [إلا-] أن يكون مراده الآيات الدالة على المطلوب، فإن الآيتين المذكورتين- كما مر سابقا- ليستا من الآيات الدالة عليه، فتدبر.

قوله- قدس سره-: (على ما هو المفروض). (٥).

(٢) فإن المجيب رد الاستدلال بأخبار التوقف بمعارضتها لأخبار البراءة، و لا ريب أن المعارضه لا تكون إلا بعد استجماعها لشرائط الدليلية، بحيث لا- يكون مانع عن وجوب العمل بها إلا معارضتها للأدلة الأخر الدالة على البراءة، فهو معترف بتماميه تلك الأخبار.

١- التي ذكرت في فرائد الأصول.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٤٥.

٣- الأنعام: ١٤٥.

٤- الأنعام: ١١٩.

٥- فرائد الأصول ١: ٣٤٥.

ص: ٦٨

قوله- قدس سره- (فتلك الأدلة بالنسبه إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل بالنسبه إلى الدليل). (١).

(١) لا يخفى أن هذا لا يتم في آيتين من الآيات المستدل بها على البراءة على تقدير تماميتهما، و هما قوله تعالى: قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا ... (٢) الآية، وَ ما لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ، وَ قَدْ فَضَّلَ لَكُمْ ما حَرَّمَ عَلَيْكُمْ (٣)، فإن الظاهر من الموصول- في قوله: ما أُوْحِيَ وَ ما حَرَّمَ عَلَيْكُمْ- هو الحكم الواقعي، فتدلان على عدم استحقاق العقاب على ما لم يعلم حكمه الواقعي- سواء لم يعلم حكمه الظاهري أيضا أو علم- فهما نظيرا قوله عليه السلام: «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» (٤). اللهم [إلا] أن يكون مراده- قدس سره- عدما من الأدلة الغير الدالة على المطلوب أصلا.

قوله- قدس سره-: (فيوجد في أدله التوقف ما لا يكون أعم منه ...

إلى آخره) (٥).

(٢) مراده- قدس سره- مما لا- يكون أعم منه هو الإجماع المركب على استلزام التوقف في صورته تعارض النصين- الدال أحدهما على الحرمة، و الآخر على الإباحة- للتوقف في الشبهه التحريميه فيما لا- نص فيه، فإنه بعد ثبوت وجوب التوقف في الشق الأول- بأخبار التوقف لدخوله فيها، مع سلامتها عن معارضه الخبر المذكور- فالإجماع المذكور دليل على وجوب التوقف فيما نحن فيه، فيكون من أدله التوقف فيما نحن فيه، و لا يكون أعم من الخبر المذكور،

١- فرائد الأصول ١: ٣٤٥.

٢- الأنعام: ١٤٥.

٣- الأنعام: ١١٩.

٤- الفقيه ١: ٢٠٨- ٢٢ باب ٤٥ فى وصف الصلاه من فاتحتها إلى خاتمتها، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧- ١٢٨- ٦٠ باب ١٢ من أبواب صفات القاضى.

٥- فرائد الأصول ١: ٣٤٦.

ص: ٦٩

فإن ما يدل على وجوب التوقف فيه إنما هي الشبهه التحريميه فيما لا- نصّ فيه التى هي موضوع الخبر المذكور فحسب، فإن وجوب التوقف فى صورته تعارض النصين يثبت بأخبار التوقف، لا به.

قوله- قدس سره-: (فإن ما ورد فيه نهى معارض بما دل على الإباحه غير داخل فى هذا الخبر). (١).

(١) هذا بناء على أن المراد بقوله عليه السلام: «حتى يرد فيه...» هو ورود ما دل على النهى، فمتى حصل تلك الغايه يرتفع الإباحه المستفاده من الروايه، بل تدل الروايه على نفى إباحته حينئذ، بناء على اعتبار مفهوم الغايه، فالصوره المذكوره وإن كانت من صور الشبهه الحكميه التحريميه إلا- أنها ورد فيها ما دل على الحرمة و النهى، فتخرج عن مورد الخبر المذكور، و تشمله أخبار التوقف، فيثبت مطلوب الأخباريين بالتقريب الذى ذكره- قدس سره-.

قال- دام ظلّه-: على تقدير كون الغايه فى الروايه هي مجرد ورود ما دل على النهى، فالروايه بنفسها نافية للإباحه و الترخيص الظاهرى فى الصوره المذكوره بمقتضى مفهوم الغايه الذى ذهب- قدس سره- إلى اعتباره أيضا، فلا- حاجه- حينئذ- إلى الالتجاء إلى أخبار التوقف، فكان عليه- قدس سره- أن يقول: إن الصوره المذكوره خارجه عما قبل الغايه فى الروايه، و داخله فيما بعدها، فتدل الروايه على نفى الرخصه فيها و وجوب الاحتياط، فيثبت فيما لا نصّ فيه بالإجماع المركب.

قوله- قدس سره-: (فتأمل) (٢).

(٢) لعله إشاره إلى منع الإجماع المذكور لوجود المفصل بين المقامين بالتوقف ثمه و البراءه فيما نحن فيه، كما سيأتى فى مسأله تعارض النصين، فانظر.

١- فرائد الأصول ١: ٣٤٦.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٤٦.

ص: ٧٠

و يمكن أن يكون وجهه أنه بعد ثبوت الإجماع المذكور فالخبر المزبور يعارض أخبار التوقف فى صورته تعارض النصين أيضا،

و ينفىها بالالتزام، [فإنه] (١) بعد ثبوت التلازم- بين البراءة فيما نحن فيه و بينها ثمه- فهو يدل عليها فيما نحن فيه بالمطابقه، و في ثمه بالالتزام، فحينئذ لا يسلم أخبار التوقف ثمه عن المعارض، حتى يثبت التوقف فيه، فيثبت فيما نحن [فيه] بالإجماع المذكور. و يمكن ان يكون الغرض الإشاره إلى كلا هذين الوجهين.

هذا، لكن الظاهر أن وجهه منع كون الغايه في الروايه المذكوره هو مجرد ورود ما دل على النهى، بل المراد بورود النهى إنما هو ثبوت الحرمة، فالغايه هذا لا ذاك، و لا ريب أن هذا غير حاصل في الصوره المذكوره، فيدخل في مورد الروايه و ما قبل الغايه، فتعارض هي أخبار التوقف في تلك الصوره أيضا، فلم يسلم تلك من المعارض، حتى يتم المطلوب بالإجماع المركب.

قوله- قدس سره-: (مع أن جميع موارد الشبهه ... إلى آخره) (٢).

(١) يعنى أن الخبر المذكور يشمل جميع موارد أخبار التوقف، إذ لا- مورد منها لم يكن فيه شىء محتمل التحريم و لو كان حكما أو اعتقادا، فليس هو أخص من تلك، حتى يقدم عليها و يخصصها.

قوله- قدس سره-: (فتأمل) (٣).

(٢) لعله إشاره إلى أن قوله عليه السلام «كل شىء مطلق» (٤) ظاهر في العمل فقط، و ليس جميع موارد الشبهه بحيث يشتمل على عمل محتمل الحرمة، فيكون هو أخص منها، فيخصصها.

١- في الأصل: فإن ..

٢- فرائد الأصول ١: ٣٤٦.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٤٦.

٤- الفقيه ١: ٢٠٨-٢٢. الوسائل ١٨: ١٢٧-١٢٨-٦٠.

ص: ٧١

قوله- قدس سره-: (و الجواب: أما عن الصحيحه فبعدم الدلاله، لأن المشار إليه ... إلى آخره) (١).

(١) و حاصل الجواب: أن المشار إليه بقوله عليه السلام: «إذا أصبتم بمثل هذا» (٢). إما نفس واقعه الصيد، فيكون المراد: إذا أصبتم بمثل واقعه الصيد فعليكم بالاحتياط، و إما السؤال عن حكم واقعه الصيد المفهوم من قول الراوى:

سألنى عن ذلك، فلم أدر ما عليه، فيكون المراد إذا أصبتم بمثل السؤال عن واقعه الصيد فعليكم بالاحتياط، و المراد بالاحتياط على الأول هو الاحتياط فى العمل، و على الثانى هو الاحتياط من حيث الفتوى: أمّا بكون المراد لزوم الفتوى بالاحتياط فى مثل هذا السؤال أو الاحتياط فى الفتوى و لو بالاحتياط إلى أن يسأل من أهل الذكر عليهم السلام، و على التقديرين لا يدخل ما نحن [فيه]- و هى الشبهه التحريميه البدويه- فى موضوع الروايه، لعدم كونه مثلا لواقعه الصيد أو للسؤال عن حكمها لما قرره- قدس سره- من أن واقعه الصيد: إما من قبيل الشكّ فى الأقلّ و الأكثر الاستقلاليين الذى يرجع فيه إلى البراءة بالاتفاق، لكون الشبهه

وجوبه فيهما، أو من قبيل الأقل و الأكثر الارتباطيين اللذين مرجعهما إلى المتباينين على مذاق بعض من أوجب الاحتياط فيهما، فأصل التكليف على التقديرين في الجملة محرز، و ما نحن فيه لم يحرز فيه تكليف أصلا، مع أن الشبهه في واقعه الصيد وجوبه، و فيما نحن [فيه] تحريمه.

أقول: هذا مضافا إلى أنه لو كان المشار إليه هو السؤال عن حكم واقعه الصيد، فتصير (٣) الروايه - حينئذ - أبعد عما نحن فيه منها على تقدير كون المشار إليه هو نفس واقعه الصيد، لأن الكلام فيما نحن [فيه] ليس في وجوب

١- فرائد الأصول ١: ٣٤٧.

٢- وسائل الشيعه ٩: ٢١٠-٦ باب ١٨ من أبواب كفارات الصيد.

٣- الصحيح: لصارت.

ص: ٧٢

الإفتاء بالاحتياط، أو في حرمه الإفتاء و لو بالاحتياط.

قوله - قدس سره -: (و منه يظهر أنه لو كان المشار إليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعه). (١).

(١) يعنى مما ذكره - من أن مورد الروايه: إما من قبيل الأقل و الأ-كثر الاستقلاليين، و إما من قبيل الأقل و الأكثر الارتباطيين - يظهر أنه على هذا التقدير أيضا لا يدخل ما نحن فيه في موضوع الروايه، لعدم كونه مثلا لمورد الروايه، كما ذكر في توضيح الجواب في كلامه - قدس سره - المتقدّم.

قوله - قدس سره -: (و الظاهر أن مراده الاحتياط من حيث الشبهه الموضوعيه). (٢).

(٢) قوله: (و الظاهر) مقام قول: (و الإنصاف) من جهه كون المراد به الإعراض عما تقدّم و إبداء مطلب آخر، لأن مراده - قدس سره - إثبات وجوب الاحتياط من الجهه المذكوره، فيكون ذلك إعراضا عن قوله: (فبأنّ ظاهرها الاستحباب). (٣).

قوله - قدس سره -: (و كون الحمرة غير الحمرة المشرقيه). (٤).

(٣) حمل الحمرة على غير المشرقيه - حينئذ - لأجل أنه لا يصلح الحمرة المشرقيه - حينئذ - لكونها منشأ للشكّ في استتار القرص الذي هو محقق للمغرب على هذا القول، لأنها لا تشبهه بشعاع الشمس، بخلاف الحمرة الغير المشرقيه، فإنّها قد تشبهه بشعاعها.

ثمّ إنه قال سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه -: حمل الأمر بالاحتياط على هذا

١- فرائد الأصول ١: ٣٤٨.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٤٨.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٤٨.

التقدير على الوجوب مبنى على عدم اعتبار الظن بدخول الوقت، وإلا فلا بدّ من حمله على الاستحباب، لأن المفروض في مورد الرواية الظن بدخول الوقت، فإن توارى القرص و إقبال الليل و زياده الليل ارتفاعا و استتار الشمس عن النَّظَر و ارتفاع الحمرة فوق الجبل - المفروضه في السؤال - أمارات مفيده للظنّ بالدخول. انتهى.

أقول: لا- يتوهم: أنه إذا كان الظنّ بالدخول حجه، فيكون قائما مقام القطع، فلا وجه للاحتياط حينئذ، و لا فائده فيه، فلا يجوز الأمر به استحبابا أيضا.

لأنه مدفوع: بأنّ غايه ما يترتب على حجّيه الظنّ جواز الإفطار إن كان صائما، و جواز الدخول في الصلاه إن أرادها، لكنه لا يترتب عليه سقوط القضاء و الإعادة بعد انكشاف الخلاف على المختار من أن الأمر الظاهري لا يفيد الإجزاء، ففائده الاحتياط- حينئذ- رفع كلفه القضاء و الإعادة على تقدير انكشاف الخلاف فيما بعد، فيكون تلك الفائده حكمه مقتضيه لأمر الشارع به استحبابا.

ثمّ إنه لا- يختصّ جواز الأمر بالاحتياط استحبابا بموارد الظنون المعتره، بل يجرى في موارد القطع أيضا، فإن القاطع و إن لم يحتمل انكشاف الخلاف، لكن الشارع يحتمله، فيأمر بالاحتياط استحبابا لحكمه رفع كلفه الإعادة أو القضاء عن المكلف على تقدير انكشاف الخلاف، فإنّ القطع- كالظنون المعتره- لا يفيد الإجزاء.

فإن قيل: إنّ حكمه الاستحباب ثابتة في حق القاطع المّدى قطع من أسباب لا- ينبغى القطع بسببها، فإنه المّدى يمكن في حقّه انكشاف الخلاف فيما بعد بالتفاتة إلى مستند قطعه، و هو تلك الأسباب، و أما القاطع بأسباب موجه للقطع عادة فلا، فلا وجه للأمر بالاستحباب بالنسبه إلى عامه المكلفين،

لاختلاف أسباب قطعهم، حيث إن بعضهم من قبيل الأول، و بعضهم من قبيل الثاني.

قلنا: أولا- إن الأسباب العاديه أيضا يمكن زوال القطع الحاصل منها و انكشاف خلافها، إلا أنّ انكشاف الخلاف فيها أقلّ من غيرها.

و ثانيا- إن الحكمه لا يلزم ان تكون مطرده، بل يكفي ثبوتها لكثير من الناس في إثبات الحكم بالنسبه إلى نوع المكلفين.

قوله- قدّس سرّه-: (و يحتمل بعيدا أن يراد من الحرمة الحمرة المشرقيه). (١) (١) هذا بناء على أن المغرب- شرعا- لا يدخل إلا بزوال الحمرة المشرقيه عن سمت الرّأس، و أن الإمام عليه السلام لم يبيّن للسائل الحكم الواقعي للواقعه المسئول عنها بأن يقول له: إن مجرد ارتفاع الحمرة المشرقيه لا- يكفي في تحقّق المغرب، بل لا بدّ من ارتفاع إلى حيث تزول عن سمت الرّأس لأجل

التقيه، و إنما أمره بالانتظار جمعا بين الحقيين.

أحدهما: أن يقع إفطاره و صلواته فى وقت المغرب الشرعى.

و ثانيهما: التقيه حيث إن الأمر بالانتظار معللا بالاحتياط يوهم موافقته عليه السلام للمخالفين، فيتحقق به التقيه.

و وجه إيهامه لذلك: أن تعليله بالاحتياط يشعر بأنه لأجل تحصيل الجزم باستتار القرص الذى هو كاف عند المخالفين.

و بالجمله على هذا التقدير يكون فرض سؤال السائل فى الشبهه الحكيميه، لكن الإمام عليه السلام أجابه بصوره الشبهه الموضوعيه الموهمه لكفايه استتار القرص فى المغرب، و أن التأخير فى الإفطار و الصلاه لأجل تحصيل الجزم باستتاره للتقيه.

١- فرائد الأصول ١: ٣٤٨.

ص: ٧٥

قوله- قدس سره-: (لا أن (١) المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار). (٢).

(١) يعنى لثلا يوهم هذا المعنى الذى هو حكمه الواقعى حتى يؤخذ برقبته.

قوله- قدس سره-: (كما أن قوله عليه السلام: «أرى لك» يستشّم منه رائحه الاستحباب). (٣).

(٢) يعنى أن الإمام عليه السلام أجاب بلفظ «أرى» المشعر بالاستحباب، و هذا يشهد بأنه عليه السلام كان فى مقام التقيه، نظرا إلى أنه لو أمر بالاحتياط على سبيل الوجوب لكان موهما لمخالفته للمخالفين، فعدل عنه إلى هذا التعبير الموهم لموافقته لهم.

قوله- قدس سره-: (فتحمل على الإرشاد). (٤).

(٣) [أى] على الطلب الإرشادى المشترك بين الإلزامى و غيره بقريته قوله- قدس سره-: (لأن تأكيد الطلب الإرشادى و عدمه بحسب المصلحه الموجوده فى الفعل ... إلخ) (٥)، فإنه دفع لسؤال مقدر وارد على تقدير حمله على الطلب الإرشادى، و تقريره:

أنه إذا حمل ذلك عليه فموارد الإرشاد أيضا مختلفه: بعضها يقتضى لزوم الاحتياط، و بعضها رجحانه، فأجاب عنه- قدس سره- بذلك، و حاصل مراده، أن المراد حينئذ الطلب الإرشادى المشترك بين الإلزامى و غيره إلى آخر ما ذكره، لا الإلزامى فقط، حتى يلزم إخراج موارد رجحانه الغير المانع من

١- فى طبعه المصدر المعتمده (لأن) و الصحيح المثبت.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٤٨.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٤٩.

٤- فرائد الأصول ١: ٣٤٩.

الارتكاب، و لا الغير الإلزامي فقط، حتى يلزم خروج موارد لزومه.

هذا، لكن كان عليه- قدس سره- ذكر هذا التعليل بعد قوله: (فتحمل على الإرشاد)، ثم ذكر قوله: (أو على الطلب المشترك بين الوجوب و الندب)(١).

قوله- قدس سره-: (ففي مقوله عمر بن حنظله(٢)- إلى قوله:- و ترك الشاذّ النادر معللاً بقوله(٣): «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» قال(٤): «إنما الأمور ثلاثه...»). إلى قوله عليه السلام: «قال رسول الله...»(٥) إلى آخر الحديث.

(١) وجه الاستدلال: أنه أوجب طرح الشاذّ [معللاً] بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه، و المراد بالمجمع عليه هو المشهور، و لا ريب أنه ليس الشهرة مما يجعل الشاذّ ممّا لا- ريب في بطلانه، و يجعل موردها مما لا ريب فيه حجّيته، و إلّا لم يكن معنى لتأخير الترجيح بها عن الترجيح بالأعدليه و أخواتها: إذ حينئذ يكون المشهور مقطوع الصدور، فلا يعقل طرحه و الرجوع إلى غيره، و لا لفرض الراوى الشهرة في كلا- الخبرين، لامتناع صدور الخبرين المتنافيين من الأئمه- عليهم السلام- إلا على وجه التقيه، و هو بعيد، و لتثليث(٦) الأمور، إذ- حينئذ- يكون الأمور على قسمين: بين الرشد، و بين الغي من غير واسطه بينهما، و لا لاستشهاده عليه السلام بتثليث النبي صلّى الله عليه و آله لما ذكر، فيعلم من ذلك كلّ أنّ الشاذّ فيه ريب منفيّ عن المشهور، فيجب طرحه، و لا ريب أنّ الاستشهاد

١- فرائد الأصول ١: ٣٤٩.

٢- الوسائل ١٨: ٧٥- باب ٩ من أبواب صفات القاضي- حديث ١.

٣- في المصدر: بقوله عليه السلام.

٤- في فرائد الأصول: (و قوله...)، و هو الصواب.

٥- فرائد الأصول ١: ٣٥٠.

٦- في المستسخه (تثليث) و الصحيح ما أثبتناه.

لوجوب طرح الشاذّ الذي فيه الريب بتثليث النبي صلّى الله عليه و آله لا- يستقيم إلّا- أن يكون لإفاده أنه داخل في الشبهات الواردة في كلام النبي- صلّى الله عليه و آله و أنه يجب التحرّز عنها و الاحتياط فيها، لأنّ وجوب طرحه- حينئذ- لأجل دخوله في تلك الشبهات، و هو لا يكون إلّا بوجوب الاحتياط فيها، فإذا ظهر من ذلك أنّ المراد وجوب ترك الشبهات بين الحلال و الحرام و الاحتياط فيها، فيثبت المطلوب، و هو وجوب الاحتياط في الشبهه التحريميه.

قوله- قدس سره-: (و دون هذا النبويّ في الظهور النبويّ المرويّ عن أبي عبد الله عليه السلام)(١).

(١) و هو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «لا تجامعوا فى النكاح على الشبهه وقفوا عند الشبهه» إلى قوله: «فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»(٢).

وجه كون دلالة ذلك أدون من دلالة هذا: أنّ هذا مشتمل على بعض القرائن المنتفيه فى ذلك، و هى قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «نجا من المحرّمات»، و قوله: «وقع فى المحرّمات، و هلك من حيث لا يعلم»، و هكذا الكلام فى مرسله الصدوق الآتية عن أمير المؤمنين عليه السلام و قد تقدّم ذكرها(٣) أيضا فى الأخبار المتقدّمة، لكن لا بعنوان كونها مرسله الصدوق، بل بعنوان إسناده إلى أمير المؤمنين عليه السلام.

قوله- قدّس سرّه-: (فقد تكون المضرّه عقابا)(٤)، (٢) كما فى موارد الشكّ فى المكلف به.

١- فرائد الأصول ١: ٣٥٠.

٢- وسائل الشيعه ١٤: ١٩٣- ٢ باب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح و آدابه.

٣- تقدّم ذكرها فى فرائد الأصول ١: ٣٤٢، لكن مع سقوط صدرها.

٤- فرائد الأصول ١: ٣٥٠.

ص: ٧٨

قوله- قدّس سرّه-: (و قد تكون مضرّه أخرى)(١)، (١) كما فى موارد الشكّ فى التكليف.

و حاصل الجواب: أنّ الأمر بترك الشبهات فى النبوى للطلب الإرشادى المشترك بين الإلزامى و غيره، فيعمّ جميع صور الشبهه، و يختلف بحسب اختلاف الموارد من جهه وجود المقتضى للتحرز حتما و عدمه.

قوله- قدّس سرّه-: (من غير الطرق المنصوبه من الشارع، فتأمل)(٢).

(٢) الأمر بالتأمّل لعلّه إشاره إلى أنّ حاصل ما ذكر فى توجيه مناسبه الاستشهاد أنه عليه السلام أمر بطرح الشاذّ من باب الاحتياط، لاحتمال عدم كونه حجّه شرعا، فيكون الآخذ به آخذا بغير الحجّه، فلا يكون معذورا إذا أدى العمل به إلى مخالفه التكليف الواقعى، و هذا بعيد عن منصبه- عليه السلام-، فإنّ شأنه رفع الجهل عن الجاهل، لا تقريره عليه بأمره بالاحتياط، فاللازم عليه بيان أنّ الخبر الشاذّ ليس بحجّه، لا أنه يحتمل عدم كونه حجّه، فيجب طرحه لذلك. هذا.

أقول: العدى يهون الأمر فى النبوى، و يخرجّه عن الدلالة على وجوب الاحتياط، و يوجب حملة على الإرشاد هو ما ذكره- قدّس سرّه- من الوجوه الثلاثة الشاهده على ذلك، و معها فليس علينا معرفه وجه استشهاد الإمام- عليه السلام- به.

و مما يعين حملة على الإرشاد: أنه شامل لصور الشكّ فى المكلف به بعد ثبوت التكليف، بل هى مراده منه يقينا و باعتراف الأخباريين، و لا ريب أنّ الضرر المحتمل فيها هو العقاب على مخالفه التكليف المعلوم، و أن الأمر

١- فرائد الأصول ١: ٣٥٠.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٥١.

ص: ٧٩

بالاحتياط فيها إنما هو لأجل التحرز عن ذلك الضرر، وهذا لا يعقل أن يكون غير الإرشادي فإذا ثبت كونه فيها للإرشاد، فيكون له بالنسبة إلى غيرها أيضا وإلا يلزم استعمال اللفظ في معنيين، كما لا يخفى.

قوله - قدس سره -: (و هي أنّ الإشراف على الوقوع في الحرام).

إلى قوله: (محرم من دون سبق علم به أصلا) (١).

(١) يمكن الخدشه فيه: بأن الإشراف لا يصدق إلا على ما كان موردا لخوف الوقوع في مفسده الحرام، فحينئذ وإن لم نقل بحرمه الإشراف نقول بوجود تحصيل الأمن من تلك المفسده عقلا فيجب الاحتياط من تلك الجبهه، ولا ريب أنّ وجوب الاحتياط في صور الشك في المكلف [به] أيضا إنما هو لأجل ذلك، كما اعترف به هو - قدس سره - في غير واحد من كلماته.

اللهم إلا - أن يقال: إنّ المفسده التي يتوقع الابتلاء بها: إن كانت هي العقاب فالعقل مستقل بنفيه في صور الشك في التكليف التي منها الشبهات التحريميه التي هي محل النزاع، وإن كانت غيره فالعقل لا يستقل بلزوم التحرز عنه حتى يحكم بلزوم الاحتياط من جهته.

والحاصل: أنّ المفسده غير العقاب إن كان هو الضرر البدني، فهو مع كونه مقطوع العدم في ارتكاب المحرمات - مضافا إلى وجود النفع البدني فيه، كما في شرب الخمر و الزنا و غيرهما كما لا يخفى - لا يستقل العقل بدفعه على تقدير احتمالها، لأنه ليس بحيث يترتب على الحرام كائنا ما كان كترتب المعلول على علته، بل ارتكاب الحرام مقتض له و إن كان غيره - مثل كون ارتكاب الحرام منشأ لقساوه القلب الموجبه للتجرى على ترك الواجبات و ارتكاب المحرمات - فمنع أيضا استقلاله بلزوم دفعه لعدم كون ارتكاب الحرام علّه تامه

١- فرائد الأصول ١: ٣٥١.

ص: ٨٠

له، بل هو مقتض له على تقديره.

نعم لأحد أن يقول: إنا سلّمنا انتفاء احتمال العقاب على ارتكاب المحرمات الواقعيه، كيف! و الأخباريون أيضا لا يقولون بالعقاب على مخالفه النواهي الواقعيه المجهوله، بل يقولون به على مخالفه التكليف الاحتياطي الّمدى هو التكليف الظاهري، لكن بعد تسليم احتمال مفسده أخرى غير العقاب نقول: إنه و إن لم يستقل العقل بلزوم التخلص عنه في مورد الشك، نظرا إلى عدم كون ارتكاب الحرام علّه تامه له، أو نظرا إلى عدم كون ذلك علّه تامه لترك الواجبات أو ارتكاب المحرمات إذا كان هو من

قييل قساوه القلب، لكن لا- نمنع أن يكون علّه لوجوب الاحتياط شرعا، بأن يكون تلك المفسده حكمه فى إيجاب الشارع الاحتياط فى موارد احتمال الحرمة، فإنّ المفسده التى لا- يستقلّ العقل بلزوم دفعها قد تكون علّه تامّه للنهى بمقتضى قاعده اللطف، فنقول- حينئذ:-

إنّ أخبار الاحتياط ظاهرها وجوب الاحتياط شرعا عن محتمل الحرمة، و مع إمكان ما ذكر فيمكن إرادته هذا الظاهر، منها و لا صارف عن ظاهرها، فيجب الأخذ بمقتضاها، فيثبت مطلوب الأخباريين.

هذا، لكنّه مردود بما ورد على أخبار الاحتياط بالنسبه إلى كلّ طائفة منها، و معه ليس لها هذا الظهور، حتى يقال بما ذكره.

قوله- قدس سرّه-: (يجب- بمقتضى قوله تعالى: **وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا** (١) و نحوه- الخروج عن عهده تركها) (٢).

(١) قال- دام ظلّه-: إنّ الآيه لا- تنهض لإفاده وجوب الخروج عن عهده ترك تلك المحرّمات المعلومه إجمالا إلاّ على بعض الوجوه، فإنّ قوله تعالى:

١- الحشر: ٧.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٥٣.

ص: ٨١

فَأَنْتَهُوا يحتمل وجوها:

أحدها:- و لعلّه الظاهر- أن يكون الأمر بالانتهاء عما نهى الرسول صلّى الله عليه و آله من باب الإرشاد، نظرا إلى أنّ نواهى الرسول صلّى الله عليه و آله نواهى الله تعالى، فيكون مساوقا لقوله تعالى: **أَطِيعُوا اللَّهَ***، فعلى هذا لا- دلالة للآيه على وجوب الخروج عما ذكر.

و ثانيها: أن يكون للأمر الطريقي، بمعنى أنّ غرضه- سبحانه [و] تعالى- من ذلك جعل قول الرسول صلّى الله عليه و آله طريقا إلى نواهيه تعالى حتى يكون نهيه صلّى الله عليه و آله لكونه طريقا إلى نهى الله تعالى منجزا لنهى الله تعالى و موجبا لاستحقاق العقاب على ارتكابه لصيرورته معلوما بنهى النبى صلّى الله عليه و آله، و على هذا أيضا لا تزيد الآيه على نفس النواهى الواقعيه المعلومه إجمالا، فإنها بعد العلم بها منجزه على المكلف و لو لم تكن هذه الآيه.

و ثالثها: أن يكون المراد به الوجوب النفسى الشرعى بمعنى أنه تعالى جعل بذلك اتباع قول النبى صلّى الله عليه و آله واجبا نفسيا، فكلّ ما أخبر بحرّمته فالاجتناب عنه لازم من جهه اتباعه و لو لم يحصل لأحد القطع بوجود النهى فى الواقع مثلا، و على هذا فالآيه تدلّ على وجوب امتثال تلك النواهى من باب العلم بأنّ النبى صلّى الله عليه و آله أخبر بها.

لكن لا يخفى أنه لا حاجة إلى الآيه على هذا التقدير أيضا، فإنّ العلم بوجود المحرّمات من الله سبحانه منجز لها على المكلف، و يحكم العقل بلزوم الخروج عن عهده تركها.

اللهم إلا أن يكون ذكر الآيه و الاعتماد عليها من باب التأييد لحكم العقل بلزوم الخروج عن عهده تركها بعد العلم الإجمالى بها.

قوله - قدس سرّه -: (و بعبارة أخرى: العلم الإجمالى قبل الرجوع

ص: ٨٢

إلى الأدلّه، و أمّا بعده فليس هنا علم إجمالى) (١).

الشبهه المحصوره و أحكام أقسامها

(١) لَمَّا آل الكلام هنا إلى الشبهه المحصوره فلا بأس بالتعرض لها بأقسامها، مع بيان حكم كلّ منها على نحو الإجمال و إن كان يأتي تحقيقها فى محلّه عن قريب - إن شاء الله تعالى - فنقول:

إنّ العلم الإجمالى بوجود الحرام بين أمرين أو أمور: إما أن يحصل بعد خروج بعض أطرافه عن مورد الابتلاء بتلف و نحوه، أو بعد العلم التفصيلي بحرمه بعض أطرافه (٢) أو بعد قيام الطريق الظنى الشرعى على حرمه بعضها، و إمّا أن يحصل قبل تحقّق تلك الأمور الثلاثة:

فعلى الأول: فالظاهر جواز تناول غير الطرف الخارج أو المعلوم حرّمته تفصيلاً أو القائم على حرّمته الطريق الظنى المعتبر، إذ قبل حصوله كان الشكّ فى حرمه غير الطرف المذكور بدوياً مجرى للأصل السليم عن المعارض، فهو مخرج لمورده عن موضوع الحرمة المحتمل، فيكون تناول مورده جائزاً بحكم الشارع، فإذا حصل العلم الإجمالى بعد ذلك فهو لا ينافى ذلك الأصل الجارى فى بعض الأطراف (٣)، و إنّما ينافى إجراء الأصل فى جميع الأطراف، لاستلزام ذلك طرحه و مخالفته القطعيه، و نحن لا نريد إجراءه فى جميع الأطراف، بل لا يجرى

١- فرائد الأصول ١: ٣٥٣.

٢- و هذا كما إذا علم تفصيلاً بكون أحد الإناءين خمراً، ثم وقع قطره من الخمر من الخارج أو من غيرها من سائر النجاسات أو المحرّمات، و لم يعلم أنّ تلك القطره وقعت فى هذا الإناء أو فى الطاهر الذى كان قريباً منه، و هكذا لو علم بكون أحد الإناءين بالخصوص خمراً، ثم علم إجمالاً بحرمه أحدهما مع احتمال كون المعلوم بالإجمال هو هذا المعلوم تفصيلاً. لمحرّره عفا الله عنه.

٣- و ذلك لأنّ العلم الإجمالى إنّما يقتضى عدم ارتكاب ذلك المعلوم بالإجمال الواقعي، و العمل بالأصل فى بعض الأطراف لا يستلزم ارتكابه، حتى ينافيه العلم الإجمالى. نعم ينافى العمل به فى جميع الأطراف، لكون ذلك مستلزماً لارتكاب الحرام الواقعي المعلوم بالإجمال. لمحرّره عفا الله عنه.

ص: ٨٣

فى الطرف المذكور، فإنه إنما يجرى فى الطرف المشكوك مع ابتلاء المكلف به مع عدم قيام طريق معتبر على حرمة، و أما إذا علم حكم المورد أو خرج عن محلّ الابتلاء، أو قام عليه طريق معتبر فلا، لانتفاء موضوعه فى الأول، و عدم شمول أدلّه اعتباره للثانى، و حكمه أدلّه اعتبار الطرق الظنية عليه فى الثالث.

نعم لو فرض جريانه فى جميع الأطراف لاتجه أن يقال: إن إجراء فى جميع الأطراف مناف للعلم الإجمالى، و مستلزم لمخالفه المعلوم إجمالاً و إجراؤه فى بعض دون بعض ترجيح بلا- مرجح، فيجب الاجتناب عن جميع الأطراف، لكن ما نحن فيه- كما عرفت- ليس من هذا القبيل، فإنّ جريان الأصل فيه مختصّ ببعض الأطراف فلا يرد أنّ الأخذ به فى بعض الأطراف ترجيح بلا مرجح، فمع سلامته فى غير الطرف المذكور يقتضى جواز تناول مورده بحكم الشارع، و لا ريب أنه بعد إذن الشارع فى تناول مورده لا يقتضى العلم الإجمالى أزيد من عدم جواز مخالفته القطعية (1)، و هى مرتفعه بالاجتناب عن الطرف المذكور الواجب الاجتناب، مع عدم هذا العلم الإجمالى أيضاً، فما زاد هذا العلم الإجمالى على صورته فقدته شيئاً (2).

1- فإنّ معنى اعتبار الشارع الأصل - حينئذ- فى مورده مع كونه من أطراف الحرام المعلوم إجمالاً: أنه لا- يريد امتثال ذلك الحرام على سبيل القطع، و إنما الواجب عدم مخالفته القطعية. لمحزّره عفا الله عنه.

2- و إن شئت قلت- فى وجه عدم لزوم الاجتناب عن غير الطرف المذكور فى الشقّ الأول فى المورد الثانى و الثالث:- إنه فى الأصل: إن قبل حصول [قبل حصول العلم الإجمالى كان الطرف المذكور مكلفاً بالاجتناب عنه، و بعد حصوله لما احتمل كون ذلك المعلوم الإجمالى متّحداً مع الطرف المذكور المكلف بالاجتناب عنه قبله، فالمكلف لا يعلم - حينئذ- بأزيد من المكلف به الواحد، و هو هذا الطرف المذكور، و ليس وراء ذلك مكلف به مردّد بين ذلك الطرف و بين الأطراف الاخر، حتى يجب الاجتناب عن سائر الأطراف، لكونها من محتملاته التى يتوقّف امتثال ذلك المكلف به على تركها، فيكون الشكّ فى سائر الأطراف بدوياً حقيقه كما فى المورد الثانى، أو حكماً كما فى الثالث. و أمّا المورد الأول فيقال: إنّ المعلوم الإجمالى مردّد فيه بين ما لا تعلق له بالمكلف أصلاً و هو الطرف التالف، إذ على تقدير كونه هو فلا يتوجّه التكليف بالاجتناب عنه إلى المكلف، و بين ما له تعلق به، و ما يكون حاله ذلك فلم يعلم فعلاً تعلقه بالمكلف و توجهه إليه، فلا يكون منجزاً عليه، حتى يجب الاجتناب عن سائر أطراف مقدّمه لامتناله. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٨٤

و الحاصل: أنه قبل حصول (1) العلم الإجمالى فى الصور الثلاث المذكوره لم يكن تكليف بحرام مردّد بين الأطراف، حتى يكون منجزاً للأطراف على المكلف لتوقّف امتناله على الاجتناب عنها، و بعد حصوله- و المفروض جريان الأصل فى بعض الأطراف، مع سلامته عن المعارض الموجب لجواز تناول مورده- فلا يقتضى أزيد من عدم جواز مخالفته القطعية، و هى مرتفعه بالاجتناب عن الطرف المعلوم بالتفصيل، أو الخارج عن مورد الابتلاء أو القائم على حرمة الطريق الشرعى (2)، فلم يزد هو على صورته فقدته شيئاً.

و اما على الثانى فالحقّ فيه: التفصيل بين موارد الثلاثه المتقدمه: بلزوم الاجتناب عن غير التالف من الأطراف فى الأول، و بعدم لزوم الاجتناب عن غير المعلوم بالتفصيل فى الثانى، سواء علم كون المعلوم بالتفصيل عين ذلك المعلوم الإجمالى، أو لا، بل

يحتمل كونه غيره.

و أما الثالث: فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

و الوجه في لزوم الاجتناب عن غير التالف في الأول: أن المفروض ابتلاء المكلف بجميع الأطراف قبل حصول العلم الإجمالي و بعده قبل تلف بعضها، فيكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف المعلوم إجمالاً على المكلف، فيجب عليه

١- في الأصل: أن قبل حصول.

٢- و بالجملة: مدار وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهه على وجود معلوم إجمالي فعلاً مردد بين الأطراف مع تعارض الأصول فيها، فإذا انتفى أحد الأمرين انتفى وجوب الاجتناب عنها من حيث كونها من أطراف إجمال المحرم الواقعي. لمحرمه عفا الله عنه.

ص: ٨٥

الخروج عن عهده، و هو لا- يحصل إلا بالاجتناب عن جميع الأطراف، إلا أن تلف بعضها يكون- حينئذ- بمنزله امتثاله، و أما الأطراف الاخر فلما كان المفروض عدم امتثالها فيجب الاجتناب عنها، و احتمال ذهاب موضوع التكليف المعلوم بالإجمال بذهاب الطرف التالف، لاحتمال كونه هو المكلف به، غير مجد، فإن غايته الشك بعد التلف في بقاء التكليف الواقعي على حاله، و هذا غير كاف، لأنه بعد القطع ينتج له لا بد من القطع بسقوطه، و لا يجوز الاكتفاء باحتمال سقوطه.

و بالجملة: كل طرف من أطراف المعلوم بالإجمال مهما لم يخرج عن كونه من أطرافه يجب الاجتناب عنه بحكم العقل، و خروجه من أطرافه إنما يكون [فيما] (١) إذا فرض اجتماع جميع الأطراف [و] (٢) لم يكن هناك تكليف معلوم إجمالاً مردد بينها. هذا.

و إن شئت قلت: إن العلم الإجمالي متى تحقق بين أمور مع تعارض الأصل في تلك الأمور- بأن لم يكن في بعضها أصل سليم عن المعارض- فهو منجز للمعلوم الإجمالي على المكلف بحيث يوجب الاجتناب عن جميع الأطراف، و لا- ريب أن العلم الإجمالي بهذا النحو قد تحقق فيما نحن فيه قبل تلف بعض الأطراف: أما حصوله بفرض، و أما تعارض الأصول في الأطراف قبل تلف بعضها فواضح، فيكون منجزاً لجميع الأطراف على المكلف فيجب الخروج عن عهده الجميع.

لا يقال: إنه بعد تلف بعض الأطراف يكون الأصل في الباقي سليماً عن المعارض، فيخرج مورده عن تحت الحرام الواقعي.

لأننا نقول: إن الأصل في الباقي قد سقط بالتعارض قبل التلف، و التلف

١- إضافه يقتضيها السياق.

٢- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ٨٦

لا يوجب عود ذلك الأصل في الباقي، فافهم.

و أما وجه لزوم الاجتناب عن غير المعلوم تفصيلا في المورد الثاني: فهو أنه إن علم بحرمة ذلك الطرف تفصيلا- مع العلم باتّحاده مع المعلوم الإجمالي، بأن علم أنه هو- فلا إشكال- حينئذ- في تبدل ذلك المعلوم بالإجمال إلى المعلوم بالتفصيل، و يكون الشكّ في الطرف الآخر بدويا، لا شىء يوجب الاحتياط فيه، بل يرجع فيه إلى الأصل السليم عن المعارض، فإنه لا يجرى الأصل- حينئذ- في الطرف المعلوم تفصيلا، حتى يعارضه في هذا الطرف.

و إن علم بحرمة تفصيلا- مع الشكّ في اتّحاده مع المعلوم الإجمالي، بأن احتمل كون غيره- فعدم لزوم الاجتناب عن غيره- حينئذ- و إن لم يكن في الوضوح مثله في الفرض الأول، لكن لا ينبغي الإشكال فيه هنا أيضا فإنّ العلم هنا و إن كان متعدّدا، إلا أنّ العبرة- في مقام لزوم الامتثال- على تعدّد(1) المعلوم لا- تعدّد العلم، و لا- ريب أنّ المكلف في تلك الحال لا يعلم بحرمة أزيد من ذلك المعلوم بالتفصيل، و ليس عنده- حينئذ- معلوم آخر مردّد بينه و بين الأطراف الاخر، حتى يجب الاجتناب عنها من باب المقدّمه، فالعلم التفصيلي- أيضا حينئذ- موجب لتبدل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي و الشكّ البدوي في سائر الأطراف، فيرجع فيها إلى الأصل السليم عن المعارض.

لا- يقال: إنّ المفروض- في هذا الفرض- وجود معلوم إجمالي مردّد بين الأطراف قبل حصول العلم التفصيلي بحرمة بعضها، و هو بعد وجوده و قبل حصوله صار منجزا على المكلف، فيجب عليه الخروج عن عهده على سبيل الجزم، و الاجتناب عن المعلوم التفصيلي لا يوجب الجزم بالخروج عن عهده بل يتوقّف على الاجتناب عن سائر الأطراف أيضا.

و بالجملة: الحال هنا نظير الحال في الموارد الأول، و هو تلف بعض

1- كذا في الأصل، و المناسب: بتعدّد المعلوم.

ص: ٨٧

الأطراف بعد حصول العلم الإجمالي من جهة أنه يتلف بعضها لا يقطع بذهاب التكليف الواقعي، بل يحتمل، و معه قلتّم بلزوم الاجتناب عن سائر الأطراف، نظرا إلى تنجز المعلوم الإجمالي على المكلف و لزوم الخروج عن عهده على سبيل الجزم، فما هو المناط في لزوم الاجتناب عن سائر الأطراف ثمه موجود بعينه فيما نحن فيه.

لأننا نقول: حصول العلم التفصيلي فيما نحن فيه قد يكون موجبا لسريان الشكّ إلى العلم الإجمالي السابق، بمعنى أنه إذا علم المكلف بحرمة بعض الأطراف تفصيلا أو بنجاسته كذلك، فيحتمل حدوث الحرمة أو النجاسة فيه من الآن، مع احتمال عدم حرام أو نجس دون هذا من قبل، فيشكّ أنه هل في زمن حصول العلم الإجمالي كان محرّم في الواقع بين الأطراف، أو لا-؟ فحينئذ فلا إشكال في عدم لزوم الاجتناب عن سائر الأطراف، فإنّ غايه ما هنا أنه اعتقد بوجود محرّم مردّد بين الأطراف، و الآن زال هذا الاعتقاد، فهو كان معتقدا لتنجز تكليف عليه في السابق، لكن الآن زال ذلك الاعتقاد، فالآن ليس له علم بتكليف منجز عليه في السابق حتى يجب الخروج من عهده، و قياس ذلك بما ذكر واضح الفساد كما لا يخفى.

وقد لا- يكون [موجبا لسريان الشكّ إلى العلم الإجمالي بالمعنى المذكور، بل الآن- أيضا- قاطع بوجود محرّم مردّد بين الأطراف فى السابق، لكن يحتمل كونه هو هذا المعلوم بالتفصيل، فنقول- حينئذ-: إنّ لزوم الاجتناب عن أطراف المعلوم الإجمالى عند العقل إنّما هو من آثار إجمال ذلك المعلوم، فإنّ التكليف المتوجّه من الشارع إنّما هو بأحد تلك الأطراف فى الواقع، و هو- أولا و بالذات- لا يقتضى أزيد من ترك ذلك الحرام الواقعى، إلاّ أنه إذا طرأ عليه الإجمال مع فرض تنجزه على المكلف فالعقل يحكم بلزوم الاجتناب عن جميع محتملاته مقدّمه لتحصيل العلم بامثاله، فلزوم الاجتناب عن جميع الأطراف

ص: ٨٨

يدور مدار وجود معلوم مجمل مردّد بينها على تقدير اجتماع تلك الأطراف بمعنى فرض وجود جميعها و إن لم يكن بعضها موجودا فعلا فإذا حصل العلم الإجمالى على هذا النحو- مع بقائه على تلك الحال- فهو موجب للزوم الاجتناب عن جميع محتملاته إلى الأبد و لو فرض تلف بعضها بعده مع وجوده على الكيفيه المذكوره على فرض وجوده الآن و انضمامه إلى سائر الأطراف، كما هو الحال فى المورد الأول الذى قاس المورد ما نحن فيه عليه.

و أما إذا لم يبق على تلك الحال- بمعنى أنه لم يكن للمكلف فعلا معلوم إجمالى مردّد بين الأطراف على تقدير اجتماعها- فلا شىء يوجب لزوم الاجتناب عن محتملاته، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنه بعد العلم التفصيلي بحرمه بعض الأطراف مع احتمال كونه هو المعلوم الإجمالى السابق لم يبق له معلوم آخر مجمل مردّد بين هذا المعلوم بالتفصيل و بين سائر الأطراف فلا شىء يوجب لزوم الاجتناب عن غير ذلك المعلوم بالتفصيل، فانقلب المعلوم الإجمالى- حينئذ أيضا- إلى المعلوم بالتفصيل و الشكّ البدوى بالنسبه إلى سائر الأطراف، فيكون موردا للأصل، فظهر الفرق بين المقيس و المقيس عليه، فبطل القياس المذكور.

و بالجملة: بعد حصول العلم التفصيلي ببعض الأطراف مع احتمال كونه هو المعلوم الإجمالى يكون ذلك نظير الشكّ السارى من حيث عدم إحراز معلوم إجمالى مردّد بين الأطراف.

و الحاصل: أن المعلوم الإجمالى إنّما يكون منجزا على المكلف، و موجبا للزوم تحصيل القطع بامثاله إذا بقى على ما كان عليه على تقدير اجتماع أطرافه، و أما بدونه فلا، و العلم التفصيلي ببعض الأطراف- أيضا- لا- يقتضى لزوم الاجتناب عن سائر الأطراف، فلا شىء حينئذ يوجب لزوم الاجتناب عنها، و إنّما قيّدنا العلم التفصيلي ببعض الأطراف بكونه بحيث يحتمل كون متعلقه

ص: ٨٩

متّحدا مع متعلّق العلم الإجمالى السابق احترازا عن صورته اجتماع السببين للاجتناب فى بعض أطراف المعلوم الإجمالى، بأن يحدث فيه بعد العلم الإجمالى ما يقتضى لزوم الاجتناب، فيجتمع فيه سببان: أحدهما كونه من أطراف المعلوم الإجمالى اللازم للاجتناب، و ثانيهما ذلك الأمر الحادث، و هذا كما إذا علم بنجاسه أحد الإناءين إجمالا، ثم وقع بعد ذلك نجاسه أخرى فى أحدهما بالخصوص، فإنه و إن كان يعلم بذلك نجاسه ذلك الإناء بالخصوص و بالتفصيل، نظرا إلى أنه إما النجس الواقعى، أو

هو الإناء الآخر، فإن كان الأول فهو نجس يقينا، و ان كان الثانى فهو و إن لم يكن نجسا قبل وقوع هذه النجاسه عليه، إلا أنه تنجس بعده يقينا، فهو نجس على كل حال.

و وجه الاحتراز عن تلك الصورة: أنّ العلم التفصيلي فيه بلزوم الاجتناب عن الطرف المذكور لا يوجب انقلاب العلم الإجمالى السابق إلى العلم التفصيلي و الشك البدوي، بل يكون حدوث ذلك السبب كعدمه، إذ معه أيضا يعلم بوجود النجس المعلوم سابقا بين الإناءين، و إنما الشك في إحداث ذلك تكليفا آخر بلزوم الاجتناب وراء التكليف بالواقع المرّد بينهما، لاحتمال وروده على غير ما يكون نجسا في الواقع.

و بعبارة أخرى: إنا نعلم الآن- أيضا- بوجود النجس بالنجاسه السابقه بين الإناءين، و الأصل في كلّ منهما- بالنسبه إلى تلك النجاسه السابقه- معارض بمثله في الآخر الآن- أيضا- و قد مرّ أنّ العلم الإجمالى مع تعارض الأصول في أطرافه موجب لوجوب الموافقه القطعيه المتوقّفه على الاجتناب عن جميع الأطراف.

لا- يتوهم: أنّ الأصل بالنسبه إلى تلك النجاسه السابقه معارض لأصله عدم تأثر محلّ هذه النجاسه الحادثه منها، للعلم بنجاسه ذلك المحلّ بإحدى النجاستين، فإذا وقع التعارض فيسقطان عن الاعتبار، فيبقى الأصل بالنسبه

ص: ٩٠

إلى النجاسه السابقه- في غير مورد النجاسه الحادثه- سليمان عن المعارض، فيقتضى جواز ارتكابه، فلا يقتضى العلم الإجمالى المذكور وجوب الموافقه القطعيه.

لأنه مدفوع: بأنّ الأصل بالنسبه إلى النجاسه السابقه في مورد حدوث النجاسه اللاحقه كان معارضا بمثله في الطرف الآخر قبل حدوث تلك النجاسه الحادثه، و لا ريب أنّ الأصل المبتلى بالمعارض لا يصلح للتعارض بالنسبه إلى السليم منه، و هو الأصل بالنسبه إلى النجاسه اللاحقه في مورد حدوثها، و إن كان لا بدّ فليقلّ بسلامه ذلك الأصل عن المعارض، إلا أنه لا يترتب عليه فائده، فإنّه لا يلزم منه في المقام جواز ارتكاب مورده فإنّ الاجتناب عنه لازم على كلّ حال.

و بالجملة: حدوث سبب آخر في أحد طرفي المعلوم الإجمالى لا يوجب إحياء الأصل الميّت بالتعارض في الطرف الآخر، بل هو- حينئذ أيضا- ميّت لبقاء التعارض، فلا يترتب عليه شىء .

هذا، و كيف كان، فجواز ارتكاب الطرف الآخر بعد حدوث السبب في غيره مما يباه وجدان كلّ أحد، فلا يليق صدور القول به من أحد، و إنما أردنا بما سمعت بيان وجه الامتناع تفصيلا.

هذا تمام الكلام في المورد الأول و الثانى.

و أما الثالث:- و هو ما قام فيه الطريق المعتبر الظنى على بعض أطراف المعلوم الإجمالى:- فربما يتخيل أنه من قبيل اجتماع السببين للاجتناب في بعض أطراف الشبهه، لكنه فاسد، للفرق بين حدوث سبب آخر في بعض أطراف الشبهه و بين قيام طريق عليه، إذ قد عرفت أنّ الأول لا يقتضى سلامه الأصل في الطرف الآخر، و الطريق القائم عليه يقتضيه، و ذلك لأنه إذا قام الطريق

الحرمه أو النجاسه الجاريتين فى موردّه، فلا- مجرى للأصل فى موردّه، فحينئذ يبقّى الأصل فى الطرف الآخر سليمان عن المعارض، فلا أثر للعلم الإجمالى بالنسبه إلى ذلك الطرف، لعدم اقتضائه- حينئذ- وجوب الموافقه القطعيه. فإن قلت: كما أنا لا نعلم فيما نحن فيه بأزيد من التكليف بالاجتناب عما قام عليه الطريق الشرعى المعتبر من الأطراف، فكذلك لا نعلم فى صورّه اجتماع السببين بأزيد من التكليف بالاجتناب عما ورد عليه السبب الثانى من الأطراف فلا معلوم إجمالياً سوى المعلوم بالتفصيل فى الموردین، فحينئذ إن كان العبره- فى وجوب الاجتناب عن سائر الأطراف فى الأول- بوجود معلوم إجمالى مردّد بينها قبل العلم التفصيلي و لو لم يبق إلى حينه، فهذا موجود بعينه فى الثانى أيضاً، فلا وجه للتفصيل بينهما بوجه، و إن [كان] العبره فيه بشىء آخر غير موجود فى الثانى فيّنه.

قلنا: مناط وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف- كما عرفت سابقاً- إنما هو وجود معلوم إجمالى مردّد بينها- على تقدير اجتماعها- مع عدم الرخصه فى ارتكاب بعضها، و إلا سقط الوجوب عن الطرف المأذون فى ارتكابه و لا يقتضى- حينئذ- أزيد من وجوب الموافقه الاحتماليه المتحققه بالاجتناب عن سائر الأطراف، و عرفت أنّ عدم الرخصه فى بعضها إنما هو فى صورّه تعارض الأصول فى الأطراف، و أنه (١) مع سلامه الأصل فى بعضها يكون ذلك البعض مرخصاً فيه بمقتضاه، و يختصّ الوجوب بغيره، و لا ريب فى أنّ المناط المذكور متحقق فى الأول دون الثانى، إذ قد عرفت أنّ الأصل بالنسبه إلى السبب السابق المعلوم التأثير فى أحد الأطراف إجمالاً معارض فى كلّ منها بمثله فى الآخر، فالمعلوم المرّد بينها من تلك الجبهه مع تعارض الأصول فى الأطراف متحقق فعلاً

١- فى الأصل: (و أنّ مع.). و الصحيح ما أثبتناه.

حين ورد السبب الثانى، و بعده فإنه لا يقتضى ورود سلامه الأصل بالنسبه إلى ذلك المعلوم الإجمالى عن المعارض بالنسبه إلى الأطراف الآخر، حتى يقتضى جواز ارتكابها، و يختصّ وجوب الاجتناب بموردّه، فالسبب الأول بعد ورود الثانى أيضاً تامّ الاقتضاء للاجتناب عن جميع الأطراف، هذا بخلاف الثانى، فإنّ الطريق الشرعى القائم على بعض الأطراف مانع عن جريان الأصل فى موردّه، فلا يصلح- حينئذ- هو لمعارضته للأصول فى الأطراف الآخر، فإنّ الطرق و الأمارات الشرعيه ليست من قبيل الأسباب (١)، بأن يحدث- بسبب قيامها- تكليف واقعى، و إنّما هو لمجرد الطريقيه، و لازمها تنجز التكليف الموجود فى محلّها على المكلف على تقديره (٢)، فالتكليف الواقعى فى محلّها مشكوك فيه بعد قيامها أيضاً، و إنّما المعلوم [من] التكليف- حينئذ- هو التكليف الظاهرى.

فمن هنا ظاهر فساد ما قيل فى العنوان: من كون الطرف القائم عليه الطريق الشرعى معلوماً بالتفصيل. نعم هذا يتمّ فى أسباب النجاسه، فإنّها بعد ورودها على أطراف الشبهه يعلم تفصيلاً بنجاسه ذلك الطرف فإنّه- حينئذ- إنّما أن يكون هو النجس المعلوم

إجمالاً قبل ورودها، أو غيره، و على كلّ تقدير فهو نجس بعد ورودها عليه، لأنه على الثاني ينجس بها البتة. هذا.

١- و مجمل الفرق بين الأمارات و الأسباب فيما إذا حصل شىء منهما فى بعض أطراف الشبهه: أن الأسباب محدثه- بمجرّد ورودها فى مورد- تكليفاً آخر غير المعلوم الإجمالى، فمع ورودها يتحصّل تكليفان منجزان فعلاً لا بدّ من الخروج عن عهدتهما. هذا بخلاف الأمارات، فإنها إذا قامت فى بعض الأطراف فلا توجب تكليفاً آخر غير المعلوم بالإجمال، فإنها طريق إلى التكليف الموجود فى موردها، و موجه لتنجزه على المكلف على تقديره. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- و بعبارة أخرى: إنّ وجوب العمل بالطرق الشرعيه ليس من باب الموضوعيه و السببيه، و إنما هو من باب كونها طرفاً إلى ما قامت عليه، و لازمها تنجز التكليف المجهول فى موردها على المكلف، بحيث لا يعذر فى مخالفته على تقديره. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٩٣

و بالجملة: فقد ظهر أن ورود الأسباب على بعض أطراف الشبهه- مع كونها موجه للعلم التفصيليّ بذلك الطرف- لا تقتضى سلامه الأصل فى الأطراف الاخر بالنسبه إلى المعلوم الإجمالى السابق، و أنّ الطرق الشرعيه- مع عدم إيجابها لذلك- تقتضى سلامته فى الأطراف الأخر.

ثمّ إنه يكشف عن فساد ما ربما يتخيّل- من أنّ الأصل بالنسبه إلى المعلوم الإجمالى السابق فى موارد الأسباب معارض بأصالة عدم تأثير. ذلك السبب فى ذلك المحلّ- أنّ أصالة عدم التأثير المذكوره غير جاريه فى موارد أسباب النجاسه و الحرمة، إذ بعد ورودها على مورد يقتضى وجوب الاجتناب عن ذلك المورد، بحيث يتمّ بها الحجّه على وجوب الاجتناب فيه، بحيث لو لم يكن فى محلّها نجس أو حرام تكون هى محدثه لهما، و تكون منجزه للتكليف بالاجتناب عنهما على تقدير كونها محدثه لهما، فحينئذ لا مجرى للأصل المذكور فى موردها.

و الحاصل: أنّ التكليف الثانى من جهه ورودها على بعض الأطراف و إن كان مشكوكاً فيه، إلّا أنه محتمل، و احتمال كافي فى لزوم الاجتناب عن مورد من جهتها، فإنّ التكليف المحتمل فى موردها على تقديره منجز، فلا معنى لإجراء الأصل فيه.

و بالجملة: الأسباب الشرعيه للنجاسه أو الحرمة أو الوجوب إذا ثبتت فى مورد فهى متممه للحجّه على مقتضاها فى موردها، فتكون هى بالنسبه إلى مقتضاها كالطرق الشرعيه بالنسبه إلى مؤدّاه فى كونها حجّه عليه بحيث لا يعذر الجاهل فيها على تقدير وجود تكليف فى موردها، فلذا لا مجال للأصول النافيه للتكليف موضوعيه كانت أو حكميه فيها.

ثمّ إنه لا- ينبغى التحاشى عن أنّ العلم الإجمالى كيف لا يقتضى الموافقه القطعيه فى بعض الصور؟! و ما الفرق بينه و بين العلم التفصيلي؟! حيث إنه يقتضيها عقلاً، و يكون علّه تامّه لها عنده، لأنّ العلم الإجمالى ليس كالتفصيلي،

ص: ٩٤

فإنّ التفصيليّ بحيث لو اذن فيه بترك الموافقه القطعيه لكان ذلك مستلزماً للتناقض، بخلاف العلم الإجمالى، فإنّ له جهه علميه

وجهه شكّيه، و هو بالنسبه إلى الأولى كالعلم التفصيليّ لا- يعقل رفع مقتضاه، و بالنسبه إلى الثانيه قابل لرفعه، و مقتضاه على الأولى هو عدم جواز المخالفه القطعيه، و على الثانيه(1) هي الموافقه القطعيه.

و الحاصل: إنه يمكن التفكيك بين عدم جواز المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه فيه، لما ذكر، بخلاف العلم التفصيليّ.

ثمّ إنه لا بأس بإعادة الكلام فيما كنّا بصدده من الجواب عن الدليل العقلي المذكور، فنقول:

توضيح الكلام فيه: إنه قد يجاب عنه: تاره بأنّ العلم الإجمالي إنّما هو قبل المراجعه إلى الأدله(2)، و أمّا بعده فينقلب هو إلى العلم التفصيليّ و الشكّ البدوي، لحصول العلم التفصيليّ - حينئذ - بحرمة عدّه أمور تساوى المعلوم الإجمالي، فيكون الشكّ في غيرها بدويًا مرجعًا للبراءه الأصليه.

و الحقّ: أنّ ذلك على تقدير ثبوته كاف شاف في دفع الدليل المذكور، فإنه إذا علم إجمالًا بوجود محرّم أو نجس بين أمور - مثلاً - ثم علم بنجاسه أحدها أو حرّمته تفصيلًا فهناك صور ثلاث:

أولاهما: أن يعلم أنّ ذلك المعلوم بالتفصيل الآن هو المعلوم بالإجمال من قبل.

و ثانيتهما: أن لا يعلم الاتّحاد، لكن يعلم أنّ ذلك المعلوم بالتفصيل كان حرامًا أو نجسًا في زمان العلم الإجمالي.

١- في النسخه (الثاني) و الصحيح ما أثبتناه.

٢- كذا في الأصل، و الصحيح: (مراجعته الأدله) أو (الرجوع إلى الأدله).

ص: ٩٥

و ثالثتها: أن لا يعلم سبق حرّمته أو نجاسته أيضًا، و إنّما المعلوم تفصيلًا الآن إنّما هو حرّمته أو نجاسته الآن، مع احتمال عروض الحرمة أو النجاسة عليه بعد زمان العلم الإجمالي، لا إشكال في جواز الرجوع إلى البراءه الأصليه بالنسبه إلى غير ذلك المعلوم بالتفصيل بعد العلم التفصيليّ في صورتين الأوليين:

أمّا في أولاهما فواضح.

و أمّا في ثانيتهما فلائذ المقتضى للاحتياط فيه إنّما هو ثبوت التكليف بأمر مردّد يكون ذلك من أطرافه، و هو منتف هنا: أما بالنسبه إلى الزمان الثاني فواضح، ضروره أنّه لا يعلم بالتكليف الآن بأزيد من ذلك المعلوم بالتفصيل، و لا يعلم الآن بتكليف آخر مردّد بينه و بين ذلك الغير.

و أمّا بالنسبه إلى الزمان الأول - الّذي هو زمان العلم الإجمالي السابق - فلائذ لا يعلم الآن بالتكليف فيه بأزيد منه مردّدًا بين الأطراف التي ذلك منها، بل الشكّ فيه - بالنسبه إلى ذلك الزمان بعد العلم التفصيليّ بحرمة صاحبه فيه أو نجاسته - بدويّ.

و أما الثالثه ففيها إشكال، نظرا إلى أنه و إن لا- يعلم الآن بالتكليف الواقعي بأزيد من ذلك المعلوم بالتفصيل، إلا- أنه يعلم بتكليف واقعي منجز عليه في السابق، فلا بد من الخروج عن عهده كما يجب الخروج عن عهده ذلك المعلوم بالتفصيل، لكن ما نحن فيه إنما هو من الصوره الثانيه، فإنه إذا علم بحرمة أمور بعد الفحص فيعلم بثبوت الحرمة لها من قبل، فلا إشكال في الرجوع إلى البراءه الأصلية في غيرها.

قوله- قدس سره-: (و حكى عن المحدث الأسترآبادى فى فوائده(١): أن تحقيق الكلام.(٢). (١) إلى آخر ما ذكره المحدث.

١- الفوائد المدنيه: ١٤٠- ١٤١.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٥٧.

ص: ٩٦

و كأنّ المحدث المذكور نشأ تخيله التفصيل من كلام المحقق من قول المحقق: (الثانيه: أن يتبين(١) أنه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه إحدى تلك الدلائل(٢)، فتخيّل أنّ تلك المقدمه لا تتم إلا فيما يعمّ البلوى به، مع غفلته عن تعليل المحقق- قدس سره- ذلك بقوله: (لأنه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا- طريق للمكلف إلى العلم به، و هو تكليف بما لا يطاق، فإنّ هذا التعليل صريح فى أنّ مراده ليس نفي الحكم الواقعي، بل الفعلى، و هو المناط للتكليف، و هو الذى يتم فيه هذا التعليل، إذ لا- تكليف بنفس الواقع من حيث هو، حتّى يلزم من عدم الدلالة عليه التكليف بما لا يطاق، و هذا التعليل لا يختص جريانه بما يعمّ به البلوى، بل يعمّ غيره أيضا، فإنّ كلّ مورد- سواء كان مما يعمّ به البلوى أو لم يكن- إذا لم يكن على التكليف به دلالة واضحه لزم التكليف بما لا يطاق.

فظهر أنّ المحقق لم يفصل فى اعتبار أصل البراءه بين ما تعمّ به البلوى و بين غيره، بل قال بها مطلقا بالنسبه إلى الحكم الفعلى، و أما الحكم الشأنى فلا تجرى فيه البراءه مطلقا، لعدم العقاب عليه على تقدير ثبوته، فما تخيله المحدث المذكور تحقيقا لكلام المحقق- مع فساده فى نفسه، كما لا يخفى على المتأمل- لا ربط له بمقاله المحقق أصلا.

قوله- قدس سره-: (كما ذكره جماعه من الأصوليين(٣)).

(١) لا يذهب عليك: أنّ هذا لا ينافى ما اختاره- قدس سره- من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام العقلية، فإنّ ما اختاره هناك إنّما هو بالنظر

١- فى الفرائد و فى الفوائد المدنيه (أن يبين)، و فى المصدر: (أن نبين)، و فى نسخه: (أن يتبين)، و هى الصحيحه ظاهرا.

٢- معارج الأصول: ٢١٢.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٥٩.

ص: ٩٧

إلى الاستصحاب الثابت اعتباره بالأخبار، و الاستصحاب الذي هنا إنما هو عبارة عن أصالة البراءة العقلية(١).

قوله - قدس سره -: (منهم صاحب المعالم)(٢).

١- قال الفاضل التوني - قدس سره - في عدّ الأدلّة العقلية: الثالث: استصحاب حال العقل، أى حاله السابقه، و هى عدم شغل الذمه عند عدم دليل أو أماره عليه. أقول: فوجه تسميه ذلك بحال العقل: أنّ حال عدم دليل و أماره على شغل الذمه حاله يحكم العقل معها بالبراءه من باب قبح العقاب من غير بيان، فإذا تحققت تلك الحاله فى زمان - ثم جاء زمان آخر شكّ فى اشتغال الذمه بشىء - فيستصحب (أ كذا فى الأصل، و الصحيح بحذف الفاء: يستصحب). براءه الذمه السابقه. لكن إن أريد استصحاب نفس حكم العقل... (ب فى الأصل هنا كلمه لعلها « و الحصر » و الظاهر ان وجودها و عدمها سواء). فى السابق ففيه - مضافا إلى عدم الحاجه فى الزمان الثانى إليه بعد فرض عدم الدليل العقلى (ج فى الأصل: الدليل العقل). على شغل الذمه، نظرا إلى بقاء موضوع القضيه العقلية - أنّ الاستصحاب لا - يجرى فى الأحكام العقلية إن لوحظ اعتباره من باب التعيّد كما حرّر فى محلّه. نعم إن كان من باب الظنّ فيصحّ إجراؤه، إلّا أنه لا فائده فيه - أيضا - كما عرفت. و إن أراد استصحاب نفس عدم اشتغال الذمه بتكليف (د تكررّت فى الأصل كلمه (بتكليف)) فحسن مطلقا مع الإغماض عمّا ذكرنا من عدم الحاجه إليه، لكفايه أصاله البراءه - حينئذ - فى المقصود. ثمّ إنّه - قدس سره - قال: إنّ التمسّك به بأن يقال: إنّ الذمه لم تكن مشغوله بهذا الحكم فى الزمان السابق أو حاله الأولى، فلا تكون مشغوله فى الزمان اللاحق و حاله الأخرى. و هذا يصحّ إذا لم يتجدّد ما يوجب شغل الذمه فى الزمان الثانى، و وجه حجّيته ظاهر، إذ التكليف بالشىء مع عدم الإعلام به تكليف العاقل و تكليف بما لا يطاق، و تدلّ عليه الأخبار أيضا، كما سيجىء مع ما فيه. [إن شاء الله تعالى. لمحرّره عفا الله عنه] (ه ما بين المعقوفين غير واضح فى الأصل، فأثبتناه استظهارا).

٢- فرائد الأصول ١: ٣٥٩.

ص: ٩٨

(١) يظهر ذلك من قوله: (و أمّا أصاله البراءه فهى لا تفيد إلّا الظنّ)(١).

قوله - قدس سره -: (لا إشكال فى رجحان الاحتياط)(٢).

(٢) قال - دام ظلّه -: الظاهر من نسبه الرجحان إلى شىء كونه ذلك الشىء حسنا فى نفسه، لكنّه - قدس سره - أراد الأعمّ من ذلك الشامل للحسن بواسطه الغير، و إلّا لم يكن معنى لترديده فى استحباب الاحتياط بعد الاعتراف بحسنه الذاتى، فإنّ التردّد آتلى إلى الترديد فى أنّ الاحتياط بنفسه حسن حتّى يكون مندوبا شرعا، أولا.

ثمّ إنّه - دام ظلّه - قال: لا شبهه فى أنّ تعليم الجاهل من الواجبات النفسية، و لا ريب أنّ كلّ واجب نفسى كالمندوب لا بدّ أن يكون حسنا فى نفسه، و إلّا يكون وجوبه غيريا أو إرشاديا.

و الذى يتراءى - فى بادئ النظر - أنه لا مصلحه فى التعليم إلّا تمكّن الغير من امثال ما يجب عليه، فلا يكون حسنا فى نفسه على

هذا.

و يمكن أن يقال: إنّ إرشاد الجاهل في نفسه حسن أوجب الأمر به، و يكون تركه و تقرير الجاهل على جهله قبيحا، فيحرم تركه.

فمن هنا يدفع ما ربما يتوهم أن يقال: إنه ما الفرق بين الاحتياط و بين تعليم الجاهل من جهه عدم الحسن في نفس كلّ منهما؟! فإن كان ذلك يقدح في استحباب الاحتياط نفسيا فليقدح (٣) في وجوب التعليم نفسيا.

قوله - قدس سرّه -: (و اقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعا) (٤) .. (٣) يعني (٥) لما ذكرنا أيضا: أنّ الإمام عليه السلام أقرن

١- معالم الدين: ١٩٢.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٥٩.

٣- في الأصل: ليقدح ..

٤- فرائد الأصول ١: ٣٦٠.

٥- كذا في الأصل، لكن صحيح العبارة - بمراجعته الفرائد - هكذا: يعني و يشهد لما ذكرنا ...

ص: ٩٩

اجتناب الشبهه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعا بمعنى أنه علّه جعله قرينا له في كونه ورعا، و قال: و كما أن الثاني ورع، فكذلك الأوّل، فيكون حال الشبهه في الأمر بالاجتناب عنها حال الأمر باجتناب الحرام المعلوم، فإن كان الأمر بالثاني، إرشاديا يكون الأمر بالأوّل - أيضا - كذلك، و من المعلوم أنّ الأمر باجتناب المحرّمات المعلومه ليس إلّا للإرشاد، كما أشار إليه - قدس سرّه - بقوله: (و من المعلوم ... إلخ) (١)، و المشار إليه بقوله - قدس سرّه - (في تلك الأخبار) هي الأخبار الآمره بالاجتناب عن الحرام المعلوم.

قوله - قدس سرّه -: (من حيث إنه إطاعه حكميه). (٢).

(١) قال - دام ظلّه -: ترتّب الثواب يتوقّف على أن يكون الانقياد حسنا في نفسه و ممدوحا كذلك، بحيث لا يرجع المدح فيه إلى المدح الفاعلي، و إلّا فلا - يكون فعله سببا للثواب، و لو التزم بحسنه الذاتى، بأن يقال: إنّ العمل إذا أتى به بعنوان إحراز مطلوب المولى يكون العمل في نفسه حسنا، كما هو ليس ببعيد كلّ البعد، فلا بدّ من القول: بأنّ الذمّ في التجزى - أيضا - فعلى، لا فاعلى، فيكون حراما ذاتا.

أقول: لا يتوهم قضيه ذلك - أى مقايسه التجزى بالانقياد - هو أن يكون التجزى مكروها.

لأننا نقول: إذا تحقّق أنّ الذمّ في التجزى على نفس الفعل المتجرى به فيكشف عن حرمة شرعا، لأنّ كلّ مذموم عقلا حرام شرعا من غير فرق بين مراتب الذمّ، و المكروهات لا ذمّ فيها أصلا، هذا بخلاف المندوبات، فإنّها ممدوحه بأقلّ درجه المدح.

١- فرائد الأصول ١: ٣٦٠.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٦٠. لكن في المصدر: (من حيث إنه انقياد وإطاعه).

ص: ١٠٠

و بالجمله: لا- يتحقّق الذمّ في المناهى إلا- في المحرّمات، و أمّا المدح في الأفعال المأمور بها فيتحقّق في كلّ من واجبها و مندوبها، فحصول الذمّ في طرف المناهى موجب للحرمة بخلاف الفعل المأمور به، فإنّ مجرّد المدح عليه لا يوجب وجوبه.

قوله- قدّس سرّه-: (و لكن الظاهر من بعض الأخبار المتقدّمة مثل قوله عليه السلام: «من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع في المحرّمات» (١) ... إلى آخره) (٢).

(١) وجه استظهار الاستحباب ممّا ذكر أنّ معنى قوله عليه السلام:

«نازعته نفسه إلى أن يقع في المحرّمات» أنّ من ارتكب الشبهه يحصل لنفسه حاله شقوه تحمله على ارتكاب المحرّمات المعلومه، بحيث لا يبالي بها، فمن تركها يسلم من ذلك، و هذا ممّا يصلح أن يكون حكمه للاستحباب، فإنه أمر حسن ممدوح، و معه يمكن حمل الطلب على الاستحباب، بل ظاهر فيه.

قوله- قدّس سرّه-: (لأن معنى الإباحه الإذن و الترخيص) (٣).

(٢) هذا بناء على أنّ حقيقه الإباحه هو الإذن، و الإذن ليس إلاّ الترخيص المعلوم، فإنّه مأخوذ من الأذان بمعنى الإعلام، و منه قوله تعالى: وَ أَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ... (٤) و قوله تعالى: ثُمَّ أَدَّ أَدْنَ مُؤَدِّنٍ أَيْتَهَا الْعَيْرُ... (٥)، فالترخيص الواقعي [إذا] لم يحصل العلم به لا يكون إباحه، فلا يكون الشىء الغير المعلوم ترخيصه من الشارع مباحا في الواقع، فيكون حراما واقعا.

١- لم أعثر على نصّه، و إنما ورد مضمونه في الوسائل ١٨: ١١١-١٢٩ باب ١٢ من أبواب صفات القاضى.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٦٠.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٦١.

٤- سورة براءه: ٣.

٥- سورة يوسف: ٧٠.

ص: ١٠١

قوله [قدّس سرّه]: (فتأمّل) (١).

(١) لعلّه إشاره إلى منع كون الإباحه هو الترخيص المعلوم، بل هي عباره عن نفس الترخيص الواقعي، و هو قد يكون معلوما، و قد يكون مجهولا، كما فيما نحن فيه، و هذا هو الذى ارتضاه السيّد الأستاذ- دام ظلّه- أيضا.

قوله - قدس سره -: (لأن من شرائطها قابلية المحل، و هي مشكوكه، فيحكم بعدمها) (٢).

(٢) لأحد أن يقول: إن قابلية المحل ليست إلا حليته الحيوان ذاتا، فأصالة الحل تحرز تلك الحليته، فيحرز بها مورد تأثير التذكية و شرطها، و المفروض إحراز نفس التذكية، فيكون الحيوان المذكي حلالا.

و بعبارة [أخرى]: إنا نعلم أن الشارع جعل التذكية سببا تاما للحليته فيما يكون حلالا ذاتا، فإذا ذكينا ما شككنا في حليته الذاتية فنحرز بأصالة الحل حليته الذاتية، فنحكم بحليته، إذ لا- قصور في السبب أصلا، و لو كان فهو من جهة المحل، لاحتمال عدم كونه حلالا ذاتا، و قد أحرزنا تماميته أيضا، فعلى هذا لا حاجة لنا إلى عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان.

و الحاصل: أن المتصور في كل حيوان من جهة الحرمة حيثان، إحداها حيثه ذات الشئ بما هو، و ثانيتهما: حيثه كونه ميتة، و التذكية قد جعلها الشارع سببا تاما لرفع الحرمة من حيثه الثاني، و إذا أحرزت الحليته من حيث الذات فأصل التذكية محرز بالحس، و شرطه- و هو كون المحل حلالا ذاتا- بأصالة الحل- كما مر- فالتذكية الشرعية- التي هي سبب (فعلي) لجواز أكل لحم الحيوان- محرز، فلا معنى لأصالة عدمها، لعدم الشك فيها و لو بحكم الأصل المحرز

١- فرائد الأصول ١: ٣٦١.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٦٢، لكن في المصدر: (فيحكم بحرمتها.)، و الصحيح نسخه المتن.

ص: ١٠٢

لشرطها، فأصالة الحل و الإباحة مثبتة محرزة لشرط التذكية الشرعية الموجهة لجواز الأكل، لا أن أصالة عدم التذكية حاكمه عليها.

و نظير ذلك ما إذا شككنا في حليته و طيئ امرأه قد عقدنا عليها من جهة الشك في حليته و طيئها ذاتا بسبب الشك في أن النسب الفلاني أو الرضاع الفلاني المتحققين بين المرء و بينها موجبان للحرمة الدائمة، أو لا.

فنقول: قد جعل الشارع العقد سببا تاما لجواز الوطء في المحللات الذاتية، و هو محرز بالفرض، و أمّا الحليته الذاتية فأصالة الحل و الإباحة، و هذا يجرى في الشبهات الموضوعية- أيضا- مثل ما إذا ذبحنا حيوانا في الظلمة، و شككنا في أنه كلب أو شاه، أو عقدنا على امرأه، و شككنا في أنها من المحارم أو أجنبيه، فشككنا في حليته الأكل و جواز الوطء لذلك، فعلى ما ذكره- قدس سره- لا يجوز الأكل و الوطء لعدم إحراز شرط التذكية و العقد، و هو قابلية المحل، فيستصحب عدم التذكية و عدم تأثير العقد، و على ما ذكرنا يجوز كل منهما، لإحراز السبب التام في نفسه، و بأصالة الحليته الذاتية يحرز الشرط، فإن قوله عليه السلام: «كل شئ لك حلال حتى تعرف أنه حرام» (١) يقضى بحليته المشتبه، فإذا حل أثر السبب أثره.

هذا، لكن يتجه عليه: أن أصالة الحل ليست من قبيل الاستصحاب تحرز بها الشروط، بل إنما هي حكم ظاهري لمشتبه الحليته الذاتية، بمعنى أنها حكم من الشارع على حليته ما شك في أنه حرام ذاتا أو حلال كذلك، و هذا الحكم ثابت للمشتبه بعنوان الاشتباه، و لا يصلح لإحراز الإباحة الذاتية فإن الشارع لم يحكم في مورد الاشتباه بالبناء على الحليته من حيث ذات الشئ، بل

١- الكافي ٥: ٣١٣-٤٠. المحاسن: ٤٩٧-٦٠١.

٢- ما بين المعقوفتين أثبتناه من النسخة المستنسخة لموافقته للسياق، و في الأصل هكذا: (بل حكم به بعنوان هذا) ..

ص: ١٠٣

هذا، بخلاف موارد الاستصحاب إذا كان مقتضاه الحليّ - مثلا- فإنه حكم بها بعنوان كونه هو الواقع، فعلى هذا فالشروط مشكوك فيه، فيستصحب عدم التذكية و عدم تأثير العقد.

و يمكن أن يقال: إن قابلية المحلّ ليس معناها حليّ الحيوان أو حليّ وطئ المرأة بعد الذبح أو العقد، و هي محرزه بأصالة الحلّ و الإباحة، و لا- فرق بين الشكّ في حليّ شرب التتن و بين حليّ حيوان يشكّ في قبوله التذكية أو جواز وطئ امرأه يشكّ في تأثير العقد فيها، إلا- من حيث إنّ الشكّ في الأول في الحليّ مطلقا- و على جميع التقادير- و في الأخيرين على تقدير وجود السبب المحلّ المؤثر فيه على تقدير قابلية المحلّ، فإنّ الحرمة فيهما ثابتة و معلومه بالنسبة إلى سائر التقادير، و إنّما الشكّ في الحليّ مختصّ بذلك التقدير الخاصّ، و هذا لا يصلح لكونه فارقا للموردين، فإنّ مناط الحكم بالحليّ في الأول هو الشكّ فيها، و هو موجود في الأخيرين على بعض التقادير.

لكن يدفع ذلك أيضا: أنه فرق بين الشكّ في حليّ شيء عن سبب و بين الشكّ في حليّته مطلقا، فإنّ المحلّ على الأول هو السبب مع اجتماعه مع الشرائط الشرعيّة المعتبرة في تأثيره، فإذا شكّ في شرط من شروطه يكون (١) الأصل عدم تحقّق السبب الشرعيّ، فيكون هذا حاكما على أصالة الحلّ.

قوله- قدّس سرّه-: (كما ادّعا بعض) (٢).

(١) العموم المدّعى الظاهر أنه ما يأتي من الآيه و الروايه:

أما الآيه فهي قوله تعالى: قُلْ لَا أَجِدُ... (٣) إلى آخره، و أما الروايه

١- في الأصل: فيكون.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٦٢.

٣- الأنعام: ١٤٥.

ص: ١٠٤

فهي قوله عليه السلام: «ليس الحرام إلاّ- ما حرّم الله...» (١)، و مورد السؤال فيها إنّما هو جواز أكل بعض أصناف السمك، و الظاهر منها أنه ليس الحرام إلاّ- ما حرّم الله في الكتاب، فيكون مفادها مفاد الآيه، فكلّ شيء لم يكن مما حرّم الله في الكتاب

يحكم بحليته واقعا بمقتضى العموم، فيحرز به الإباحه الواقعيه التي هي شرط تأثير التذكيه.

قوله- قدس سرّه-: (و حينئذ فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله)(٢).

(١) أى حين لم يفت المجتهد بشىء من الاحتياط و البراءه- حتى يكون هو المستند للجاهل المقلد- فيكون حال الجاهل مثل فاقد المجتهد فى الدنيا، فيعمل- حينئذ- بما يحكم عقله، فإنّ قول الأخبارى بأنّ العقل يحكم بكذا، أو قول المجتهدين بأنه يحكم بكذا- حينئذ- إخبار عن حكم العقل، و الجاهل- أيضا- من أهل العقل، فالمعتمد عقل نفسه، لا- عقل غيره، و أمر الأخبارى إياه بالاحتياط من باب الإرشاد لا يلزمه عليه(٣)، إذ الأمر الإرشادى لا يكون حججه عليه شرعا، و إنّما الحججه هو فتواه و اعتقاده القائم بنفسه، و المفروض عدمه.

نعم يمكن أن يكون قول الأخباريين أو المجتهدين معينا لعقله و إدراكه، كما فى المعلم بالنسبه إلى المتعلم فإنّ المتعلم لا يقلد المعلم فى المطالب، إلاّ أنه يستعين من المعلم(٤) فيها، و كثيرا يكون قول المعلم معينا له على إدراك مطلب.

وظيفة الجاهل عند عدم إفتاء المجتهد بالاحتياط

قوله- قدس سرّه-: (و ربما يتوهم: أنّ الإجمال إذا كان فى متعلق الحكم- إلى قوله-: كان داخلا فى الشبهه فى طريق الحكم، و هو

١- الوسائل ١٧: ٢ و ٣- ٢ و ٤، و نصّ الأول منهما: «و إنّما الحرام ما حرّم الله فى القرآن»، و الثانى منهما: «انه ليس الحرام إلاّ ما حرّم الله فى كتابه».

٢- فرائد الأصول ١: ٣٦٤.

٣- الظاهر زياده كلمه (عليه).

٤- كذا فى الأصل، و الصحيح: يستعين بالمعلم.

ص: ١٠٥

فاسد(١).

(١) منشأ التوهم المذكور: أنه إذا كان الإجمال فى متعلق الحكم كان منشأ الشكّ هو الجهل بوضع اللفظ، و بأنه هل وضع لمعنى يشمل مورد الشكّ، أو لا؟

و هذا الجهل ممّا يرتفع بالسؤال عن العالمين(٢) بالوضع، و ليس من شأن الشارع رفعه، فيكون داخلا فى الشبهه الموضوعيه، فيجرى فيه ما يجرى فيها من جواز الرجوع إلى أصاله البراءه و عدم وجوب الفحص.

و بالجمله: الشكّ فى الحكم ناشئ عن الشكّ فى الوضع، فالشكّ حقيقه فى الوضع، و رفعه من شأن العالم به.

و أما وجه الفساد: أنّ معيار الشبهه الحكميه أن يكون رفع الشبهه من شأن الشارع كما أنّ معيار الموضوعيه أن يكون رفعها من غيره، كما يعترف به المتوهم، و لا- ريب أنه إذا شكّ في الحكم بواسطه الشكّ في متعلّقه، و لم يتمكّن من السؤال عن وضع اللفظ، فعليه أن يسأل الشارع عن مراده: بأنى لم أفهمه، و لا ريب أنّ بيان مراد الشارع من شأن الشارع.

و بالجملة: الشكّ و إن كان مسببا عن الشكّ في وضع اللفظ، لكنه شكّ في مراد الشارع، و شأنه رفعه. نعم السؤال عن الوضع (٣) مع تمكّنه يكفى عن السؤال من الشارع.

و الحاصل: أنّ مناط الشبهه الحكميه أن يكون الشكّ في مراد الشارع، و هو حاصل في المقام.

قوله- قدّس سرّه-: (و إن حكم أصحابنا بالتخيير أو

١- فرائد الأصول ١: ٣٦٥.

٢- كذا في الأصل، و الصحيح: بالسؤال من العالمين.

٣- الأصحّ في العبارة هكذا: السؤال من الواضع.

ص: ١٠٦

الاحتياط ... إلى آخره (١).

(١) هذا دفع للإشكال الثاني و هو مخالفه عملهم لقولهم في المسألتين.

قوله- قدّس سرّه-: (لا لمقتضى نفس مدلولي الخبرين) (٢).

(٢) يعنى لا لمقتضى الأصل الأوّلى بالنظر إلى نفس مدلولي الخبرين، بل بالنظر إلى الأصل الثانوى المستفاد من الأخبار، و هو التخيير على قول الأكثر أو غيره على حسب اختلاف الأقوال.

قال- دام ظلّه-: يشكل الجمع بين حكمهم بالتخيير- و لو من جهه الأخبار- و بين حكمهم بتقديم المخالف للأصل من الخبرين و لو بالنظر إلى الأصل الأوّلى، فإنه إذا كان مخالفه الأصل من المرجّحات لأحدهما فلا يدخل المورد في اعتبار التخيير، فإنّ موردها صورته فقد المرجّحات رأسا.

قوله- قدّس سرّه-: (قد ياباه مقتضى أدلتهم) (٣).

(٣) لأنّهم علّوا تقديم الناقل على المقرّر- في مسأله الناقل و المقرّر- بأنّ الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان، و لا- يستغنى عنه بحكم العقل، و هذا التعليل عامّ شامل لصوره كون مقتضى الأصل البراءه من الوجوب، فالتفصيل المذكور في التوجيه ينافى ذلك، و المشار إليه بقوله: (و هذا الوجه) (٤) إنّما هو الوجه الأول لدفع الإشكال الأوّل، لكن ظاهر العبارة موهم لأنّ المشار إليه هو الوجه الثاني لدفع الإشكال الثاني، مع أنه ليس بمراد قطعا.

قوله - قدس سرّه - : (إلا أنّ الأمثله المذكوره فيها ليس الحلّ فيها مستندا إلى أصله الحليّه ... إلى آخره) (٥).

١- فرائد الأصول ١: ٣٦٧.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٦٧.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٦٧.

٤- فرائد الأصول ١: ٣٦٧، في المصدر: (لكن هذا الوجه) ..

٥- فرائد الأصول ١: ٣٦٨.

ص: ١٠٧

(١) توضيح المقال و تحقيق الحال على نحو الإجمال: أما في مثال الثوب و العبد فلأنهما إن لوحظا باعتبار اليد عليهما فهما محكومان بالحلّ، لكنه ليس مستندا إلى أصله الحلّ، بل إلى اليد التي [هي] من الأمارات الشرعيه، و إن لوحظا مع قطع النّظر عنها فهما محكومان بحرمة التصرّف فيهما - حينئذ - بمقتضى استصحاب بقاء تلك الغير في الأول، و بمقتضى أصله الحريه الثابته بقوله عليه السلام:

«الناس كلّهم أحرار إلّا - من أقرّ على نفسه بالرقّ» (١) في الثاني، فإنهما حاكمان على أصله الحلّ في مورد هما لإخراجهما مورد هما عن تحتها، و قد مرّ أنه إذا كان على المورد أصل موضوعي لا يجري فيه أصله الحلّ و الإباحه، فلا يكون شىء من المثالين مندرجا (٢) في صدر الروايه المثبته لأصله الحلّ.

نعم المثال الأول - على بعض الوجوه - يمكن إدخاله (٣) في صدر الروايه، فإنّ الشكّ في كون الثوب ماله أو مال الغير قد سرق منه له صورتان:

إحداهما: صورته العلم بكونه - سابقا - مال ذلك الغير الذي يحتمل الآن كونه ماله، ففي هذه الصوره الحليّه مستنده إلى اليد كما مرّ، و مع قطع النّظر بالحكم الحرمة لما مرّ.

و ثانيتهما: صورته الشكّ في أنه مال الغير في السابق باحتمال أن يكون الثوب مصنوعا من مال نفسه، فحينئذ:

إن قلنا: إنّ موضوع الحليّه في الأموال هو كون الشىء مالا للإنسان، و موضوع الحرمة فيها هو ما لم يكن مالا له.

فالحليّه - حينئذ أيضا - مستنده إلى اليد، و مع قطع النّظر عنها فالحكم الحرمة بمقتضى أصله عدم كونه ماله، فبه يحرز موضوع الحرمة لكونه عدميا، و يترتب عليه الحرمة، و لا يعارضه استصحاب عدم كونه مال الغير، فإن ذلك

٢- أى: لا يصح أن يكون شىء منهما مندرجا.

٣- أى: يصح دخوله.

ص: ١٠٨

يصلح للمعارضه.

و إن قلنا: بالعكس، و هو أن موضوع [الحرمة] أمر وجودى، و هو كون الشىء مالا- للغير، و موضوع الحلّ عدمى، و هو ما لم يكن مالا للغير.

فحينئذ و إن كان الحكم- مع قطع النظر عن اليد أيضا- الحليّه لإحراز موضوع الحلّ بالاستصحاب، لكنها مستنده إلى الاستصحاب، لا إلى أصالة الحلّ، و لا يعارضه استصحاب عدم كونه مال نفسه، لأنه لا حكم له.

و إن قلنا: إنّ موضوع كلّ منهما أمر وجودى يتعارض (١) استصحاب عدم المالىه من الجانيين، و يتساقطان.

فيكون المورد مجرى لأصالة الحلّ و الإباحه، فالحليّه ثابتة- مع قطع النظر عن اليد و الاستصحاب- بمقتضى أصالة الإباحه، فإنها جاريه فى هذه الصوره: لعدم أصل موضوعى حاكم عليها حينئذ، فمورد جريانها هى هذه الصوره لا غير.

قال- دام ظلّه:- الظاهر أنّ موضوع كلّ من الحلّ و الحرمة فى الأموال [أمر] وجودى، كما يستفاد من الأدلّه الشرعيه، و يظهر للمتبع فيها.

و مثل ما ذكرنا فى الأموال يجرى فى الحيازات- أيضا- فإنّ من حاز شيئا، ثم شكّ فى سبق يد عليه أصلا، أو سبق يد مسلم مع العلم بسبق اليد فى الجملة، فإن قطع النظر عن اليد فالحليّه مستنده إلى استصحاب عدم يد المسلم لا إلى أصالة الإباحه، فيحرز بذلك مورد الحيازه المملّكه، و هو ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين، كما يستفاد من قوله عليه السلام: «من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو له» (٢).

و أما مثال الزوجه المحتمل له لكونها أختا أو رضيعه، فإنّ جهه الحليّه فيها

١- فى الأصل: فيتعارض.

٢- سنن البيهقى ٦: ١٤٢، و فيه: «من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له».

ص: ١٠٩

منحصره فى استصحاب عدم تحقّق النسب و الرضاع، و إلا فمع قطع النظر عنه تكون محكومته بالحرمة جدّاً، لحكومته أصالة عدم تأثير العقد على قاعده الحلّ حينئذ.

قال- دام ظلّه-: الحكم بالحليه في هذا المثل- فيما إذا كان منشأ الشبهه احتمال كون الزوجه أختا له أو غير الأخت من المحارم- من جهه الاستصحاب أيضا مشكل غاية الإشكال، فإنه لو فرض عدم علمه إجمالا بأخت له مردّده بين نساء، فحينئذ و إن كان يجرى استصحاب عدم تحقق النسب الكلّي، حيث إنه مسبوق بالعدم، لكن لا يثبت ذلك جواز النكاح على(1) تلك المرأه إلاّ بناء على الأصل المثبت الذي لا يقول هو- قدّس سرّه- به، و أما استصحاب عدم تحقق النسب بالنسبه إلى تلك المرأه فلا يجرى أصلا: لعدم الحاله السابقه له:

لأنها على تقدير كونها من إحدى الأنساب، فهي منها من أول وجودها، و على تقدير عدم كونها منها، فهي ليست منها كذلك، فلا- يتعمّل فيها أن تكون هي موجوده في زمان خاليه عن النسب، و إن فرض علمه إجمالا بما ذكر فينحصر الاستصحاب في الثاني، و قد عرفت حاله.

و كيف كان، فلا تنطبق الأمثله على صدر الروايه.

قال- دام ظلّه-: فيدور الأمر بين أن يجعل تلك الأمثله قرينه على إرادته غير ما يظهر من الصدر، و بين جعل الصدر قرينه على إرادته معنى آخر من تلك الأمثله.

و يمكن أن يقال: إنه يمكن أن يراد من الصدر ما يعمّ أصله الحلّ بحيث لا ينافى تلك الأمثله، فيكون المدعى- و هو ثبوت قاعده الحلّ- داخل فيه.

قوله- قدّس سرّه-: (و توهم عدم جريان قبح التكليف بلا).

١- كذا في الأصل، و الصحيح: (جواز النكاح من تلك المرأه) .. نعم يصح ما في المتن على تضمين النكاح معنى العقد، أي جواز العقد على تلك المرأه.

ص: ١١٠

بيان ... إلخ(1) (١) منشأ توهم ذلك المتوهم أنه تخيل أن المراد بالبيان في تلك القاعده هو بيان الشارع، فلذا زعم أنها مختصه بالشبهه الحكميه.

لكنه مدفوع بما مر سابقا: من أن المراد به إنما هو الحججه القاطعه للعدر، فما لم يتم الحججه لم يكن عقاب، فيقبح العقاب، و الحججه في الشبهات الموضوعيه هو العلم بالحرام تفصيلا أو إجمالا، و أما فيما فقد العلم بأحد الوجهين- كما هو المفروض في المقام- فلم يتم فيه الحججه، فيقبح المؤاخذه على تقدير مصادفته للحرام الواقعي بلا شبهه تعتريه.

قوله- قدّس سرّه-: (و يمكن عدمه، لأن الحليه في الأملاك ... إلخ(2) (٢) قال- دام ظلّه-: كان عليه- قدّس سرّه-: أن يقول- بدل الأملاك-: الأموال، بأن يقول: لأن الحليه في الأموال ... إلى آخر ما ذكره، إذ الملكيه إنما هي علقه حاصله بين الشخص و المال، بخلاف الماليه، فإنها صفة أصلية ثابتة للشئ في الواقع، مع قطع النظر عن الشخص، فإن معناه كون الشئ مما يقوم.

فعلى هذا فقوله: (فى الأملاك) يعطى بظاهره أن الأشياء التى هى أموال للإنسان فعلا لا يجوز له التصرف فيها إلا بسبب آخر، و هو كما ترى، لأن الملكيه- بعد إحرازها- من الأسباب المبيحه للتصرف، بل من أقواها.

التمسك بقوله (لا يحل مال) فى الشبهه الموضوعيه

قوله- قدس سره-: (و لقوله- عليه السلام(٣)-: «لا يحل مال إلا من حيث أحله الله»)(٤).

١- فرائد الأصول ١: ٣٦٩.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٧١.

٣- الكافى ١: ٥٨٤-٢٥، و فيه: «لا يحل مال إلا من وجه أحله الله».

٤- فرائد الأصول ١: ٣٧١.

ص: ١١١

(١) قال- دام ظله-: الظاهر أن المراد إلا من حيث أحله الله فى الكتاب.

ثم إن الاستدلال به مبنى على أن يكون هو فى مقام إنشاء الحليه، فيقال- حينئذ-: إنه علق الحل على أمر وجودى، و هو السبب الذى جعله الله سببا للحل فى القرآن، فإذا لم يحرز سبب الحل فالشىء محكوم بالحرمه لأصالة عدم تحقق سبب الحل.

لكن الظاهر أنه تأكيد للخطابات الخاصه، لا تأسيس، و معناه نظير قوله عليه السلام: «إنما الحرام ما حرم الله»(١) يعنى الحرام منحصر فيما حرم الله فى الواقع، فيكون إخبارا لا إنشاء، فيسقط عن الاستدلال.

ثم قال: إن بنينا أن موضوع كل من الحرمه و الحل أمر وجودى، فيتعارض استصحاب عدم موضوع كل منهما مع استصحاب عدم موضوع الآخر، فيجرى أصالة الحل- حينئذ- لعدم أصل موضوعى حاكم عليها.

و كذا نحكم بالحل- أيضا- إن قلنا بأن موضوع الحرمه أمر وجودى، دون موضوع الحل، بأن يقال: إن موضوعها مال الغير، و موضوعه ما لم يكن مالا- للغير، فحينئذ نحكم- بمقتضى أصالة عدم كونها مالا للغير- بحليته، و إن قلنا بعكس ذلك فنحكم بالحرمه، لأصالة عدم تحقق موضوع الحل، فيحرز به موضوع الحرمه، و لعل المتأمل فى الأدله يجد أن موضوع كل منهما وجودى، فيجرى أصالة الحل و الإباحه.

ثم قال: و يمكن أن يقال- أيضا-: إنه قد يثبت فى بعض الموارد حليه التصرف الملكى الذى هو أقوى التصرفات الماليه من غير توقف على سبب، كما فى باب الحيازات و اللقطه، و إذا ثبت ذلك ثبت حليه سائر التصرفات بالأولى.

لكن الإنصاف اندفاعه: بمنع الأولويه لما ترى من جواز التملك فى

١- الوسائل ١٧: ٢-٢، وفيه: «و إنما الحرام ما حرم الله في القرآن».

ص: ١١٢

اللقطة ابتداء مع عدم جواز التصرف فيها قبل التملك، بل يتوقف على السبب و هو التملك، فافهم.

قوله- قدس سره-: (و لو في الأمور العدميه). (١).

(١) وجه الترقى: أن الأمور العدميه مما ادعى الإجماع على اعتبار الاستصحاب فيها، فتكون هي أقوى موارد الاستصحاب.

قوله- قدس سره-: (و الدليل عليه استثناء ما ذكَّيْتُمْ (٢) ... إلى آخره) (٣).

(٢) قال- دام ظلّه-: استفاده كون موضوع الحل هو الأمر الوجودي، و كونه موضوع الحرمة هو الأمر العدمي، و هو ما لم يقع عليه التذكيه الشرعيه من ذلك الاستثناء موقوف على أن يكون مفاد الاستثناء كون موضوع الحكم في المستثنى منه أمرا متفصلا بعدم المستثنى، فيكون عدميا باعتبار فصله، فإذا أحرز ذاته بالحس- مثلا- كما [إذا] أحرزنا بالحس أن الشيء مما أكله السبع أو نطیحه أو مترديه، و شككنا في أنه مذكي- أيضا- فيجری أصاله عدم التذكيه، و يحرز بها فصله، فيحرز بها موضوع الحرمة بتمامه، و أما لو قلنا بأن مفاده التنويح- و أن معناه كون موضوع الحكم في المستثنى منه هو الهدى (٤) غير المستثنى (٥) الذي هو الأمر الوجودي- فلا، بل يكون الأصل الموضوعي في كل من موضوعيهما معارضا بمثله في الآخر، فيجری أصاله الحل.

و كيف كان، فلا بد من التأمل في أن مفاده ما ذا؟ و المراد بقولنا: (مفاده)

١- فرائد الأصول ١: ٣٧١.

٢- المائده: ٣.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٧٢.

٤- كذا في الأصل، و الظاهر زياده كلمه (الذي).

٥- أي: هو غير الموضوع في المستثنى ..

ص: ١١٣

أعم من العرفي، شامل للعقلي أيضا، فافهم.

إيراده على الحر العاملي

قوله- قدس سره-: (و قسم متردد) (١).

(١) أقول: لا تردد في ذلك القسم، بل هو داخل في الشبهه الحكميه، فإن الشبهه فيه إنما هي لإجمال (٢) موضوع الحكم، و هو

الغناء و الخبائث، بأنهما مفادهما ما يشمل الأفراد المشكوكه، أو لا، و قد مر أن الشبهه من هذه الجهه- أيضا- داخله فى الحكميه، و إن تخيل بعض دخولها فى الموضوعيه.

قوله- قدس سره-: (لم يصدق عليها أن فيها حلالا و حراما)(٣).

(٢) غرضه أن الخبر المذكور و أشباهه غير صادق على الشبهه التحريميه الحكميه، فإذا لم يصدق يكون(٤) الاحتياط واجبا فيها لأخبار الشبهه الشامله لها.

و الحاصل: أن أخبار وجوب التوقف فى مطلق الشبهه إنما ثبت تخصيصها فى الشبهه الموضوعيه بالخبر المذكور و أشباهه، و أما فى أزيد من هذا فلا.

قوله- قدس سره-: (كأن مطلبه ... إلخ)(٥).

(٣) مراده: أنه كأن مطلب المحدث المذكور(٦) ما مر من أن مقتضى ما دل على وجوب التوقف فى مطلق الشبهه وجوبه مطلقا، لكن ثبت خروج الشبهه الموضوعيه، و أما خروج الشبهه الحكميه فلا.

لكن لا- يخفى ما فى عبارته- قدس سره- من القصور فى إفاده المراد، و كان عليه أن يقول: كأن مطلبه أن هذه الروايات و أمثالها إنما هى مخصصه لعموم

١- فرائد الأصول ١: ٣٧٢.

٢- فى الأصل: (إنما هو لإجمال.. و الصحيح ما أثبتناه.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٧٢. و فى المصدر: و لا حراما.

٤- فى الأصل: فيكون.

٥- فرائد الأصول ١: ٣٧٢.

٦- و هو الشيخ الحر العاملى فى الفوائد الطوسيه: ٥١٨.

ص: ١١٤

ما دل على وجوب التوقف فى مطلق الشبهه بالنسبه إلى الشبهه الموضوعيه لا غير.

قوله- قدس سره-: (و إلا فجرين أصاله الإباحه ... إلخ)(١).

(١) يعنى أنه لو لم يكن مراده ذلك- و كان مراده أنه يجب الاحتياط فى الشبهه الحكميه لعدم شمول تلك الأخبار المذكوره لها مع قطع النظر عن عموم ما دل على وجوب التوقف فى مطلق الشبهه- لما كان له وجه أصلا، فإن ثبوت الإباحه و الرخصه فى الشبهه الموضوعيه لا ينفى ثبوتها فى الشبهه الحكميه- أيضا- و لو لدليل آخر، فلم يكن هذا بمجرد مع قطع النظر عن عموم ما دل على وجوب التوقف فى مطلق الشبهه صالحا لإثبات وجوب التوقف فى الشبهه الحكميه.

قوله - قدس سره -: (إلا أن الإنصاف أن دلالتها على الإباحة و الرخصة أظهر) (٢).

(٢) قال - دام ظلّه -: وجه الأظهرية كون أخبار التوسعة و التخيير أقل أفرادا من أخبار الشبهة، فإنه إذا كان أحد العامين من وجه عند التعارض أقل أفرادا من الآخر، فهو بالنسبة إلى مورد التعارض كالنص، و العام بمنزلة الظاهر.

و أما بيان كون التعارض بينهما من تعارض العامين من وجه: فلكونهما معا صادقين على الشبهة التحريمية - لأجل تعارض النصين - التي هي مورد تعارضهما، و صدق أخبار الشبهة على الشبهة التحريمية - لفقد النص أو إجماله - بدون صدق أخبار التخيير عليها، و صدق أخبار التخيير على الشبهة الوجوبية و التحريمية - لتعارض النصين - بدون صدق تلك عليها، لأنها تدل على لزوم الاحتياط فيما أمكن فيه الاحتياط، و تلك الصورة لا يمكن فيها الاحتياط.

١- فرائد الأصول ١: ٣٧٣.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٧٣.

ص: ١١٥

و أما أقلية أفراد أخبار التخيير من أفراد أخبار التوقف، فلأن الثاني شامله للشبهة التحريمية مع فقد النص و لإجماله و لتعارضه، و الأولى للصورة الثالثة فقط و لصورة دوران الأمر بين الوجوب و الترحيم لتعارض النصين، فالثاني ثلاثة أنواع، و للأولى نوعان.

قوله - قدس سره -: (أن الشبهة في نفس الحكم يسأل عنها الإمام - عليه السلام). (١).

(١) يعني يجب أن يسأل عنها الإمام عليه السلام لأجل العمل، فإذا وجب السؤال عنها للعمل فنقول: إنه لا ريب [أن] العمل بالاحتياط لا حاحه فيه إلى السؤال بالضرورة، فيكون وجوب السؤال لأجل العمل بالبراءة و السلوك على مقتضاها.

و الحاصل: أن الشبهة في طريق الحكم لا يجب السؤال فيها لأجل العمل مطلقا أصلا، بل يجب السؤال في الشبهة الحكمية لأجل العمل، و هو مختص بصورة العمل بالبراءة، فيتوقف العمل بها (٢) على السؤال.

قوله - قدس سره -: (فإن طريق الحكم لا يجب الفحص عنه و إزاله الشبهة فيه) (٣).

(٢) يعني أن وجوب السؤال على تقديره ليس لأجل خصوصية السؤال، بل من باب أنه من أفراد الفحص، فيكون وجوبه من جهة وجوب الفحص، و الشبهة الموضوعية لما لم يجب فيها الفحص أصلا، فلم يجب فيها السؤال أيضا.

و أما الشبهة الحكمية فهي و إن كانت وجب فيها الفحص - و القائل بالبراءة أيضا يلتزم به، و إنما يعمل بها بعد الفحص، لكن لا يلزم من وجوب

١- فرائد الأصول ١: ٣٧٤.

٢- المراد من (العمل بها): العمل على خلاف الاحتياط. لمحرره عفا الله عنه.

الفحص وجوب خصوص السؤال إذا كان المفروض أن وجوبه من جهه أنه من أفراد الفحص.

نعم يجب السؤال- عند التمكن منه- من جهه أنه أقوى مراتب الفحص، و تحصيل أقوى مراتب الفحص لازم عند إمكانه، و أما مع عدم التمكن منه فلم تجب هذه المرتبه، بل يقتصر على أدون منها مما هو بطاقه المكلف.

قوله- قدس سره-: (على وجه لا يعذر الجاهل المتمكن من العلم)(١).

(١) و هذا يختص بصوره المتمكن من السؤال، و أما بدونه فلا يتعلق التكليف بالواقع على هذا الوجه.

قوله- قدس سره-: (نعم يمكن أن يقال..)(٢).

(٢) قال- دام ظلّه-: لا يخفى ما فى هذه العبارة، فإنه فى مقام التعليل، لأن الدليل المذكور أولى بالدلاله على وجوب التوقف و الاحتياط فى الشبهات الموضوعيه، فكان عليه- قدس سره- أن يقول- مكان قوله: نعم-: لأنه، إذ ليس المقام مقام الاستدراك، كما لا يخفى.

قوله- قدس سره-: (لاختلال النظام..)(٣).

(٣) يعنى نظام نوع العباد، فإنه إذا أمر الشارع عامه المكلفين بالاحتياط يلزم(٤) من بنائهم على العمل به اختلال أمورهم، لكونه شاغلا لهم عن أكثر ما يتوقف عليه نظام أمورهم من التجارات و الصنائع إن لم نقل بكونه شاغلا عن جميعها.

١- فرائد الأصول ١: ٣٧٤.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٧٥.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٧٥.

٤- فى الأصل: فيلزم.

قوله- قدس سره-: (بل يلزم أزيد مما ذكره..)(١).

(١) فإنه ربما يؤدي إلى اختلال النظام الشخصى بالنسبه إلى كل واحد واحد من المكلفين كما لا يخفى، بل إلى مفاسد آخر غير الاختلال، فإنه من موارد الاحتياط الأموال و الفروج أيضا، و لا ريب أنه لو بينى عليه فيهما يلزم الوقوع (٢) فى المحرم، و هو التفتيش عن عيوب الناس الذى هو مبغوض عند الشارع، و مخالف لغرضه، بل ربما يؤدي إلى العداوه و البغضاء بين الناس

المخالفة لغرضه، بل ربما يؤدي إلى تلف النفوس والأعراض كما لا يخفى، فإنه إذا أراد أحد تفتيش حال آخر فلا ريب أنه يكون موجبا لبغضه له، فربما يحمله هذا على هتكك (٣) عرض المفتش أو قتله.

قوله - قدس سره -: (لأن تحديده في غايه العسر) (٤).

(٢) قال - دام ظلّه -: بل لا يمكن، فإنه مما لا يعلم إلا بعد وقوعه.

و أما تحديده بالظن فقال - دام ظلّه -: هو أيضا كذلك، فإنه في غايه التعسر، فلا يمكن تحديد الاختلال علما أو ظنا بحسب الموارد.

قوله - قدس سره -: (فيحتمل التبعض بحسب الاحتمالات) (٥).

(٣) قال - دام ظلّه -: هذا التبعض جيد إلا أنه قد يصادف المظنونات بعض الموارد التي يلزم الاختلال من العمل بالاحتياط فيها مع الاقتصار عليها أيضا،

١- فرائد الأصول ١: ٣٧٥.

٢- قال - دام ظلّه -: لا حسن للاحتياط - حينئذ - لا عقلا ولا شرعا، بل الاحتياط تركه، ففي الحقيقة إذا عارضته جهه أقوى منه يخرج [في الأصل: فيخرج]. هو عن موضوع الاحتياط، ولا يتحقق له موضوع أصلا.

٣- في الأصل: (هتكك ذلك عرض..)، ولا يخفى زياده كلمه (ذلك) هنا.

٤- فرائد الأصول ١: ٣٧٥.

٥- فرائد الأصول ١: ٣٧٥.

ص: ١١٨

كما في الأموال والفروج، ولذا عللوا اعتبار سوق المسلم و يده بأنه لو لا [ه] لما بقى للمسلمين سوق، هذا مضافا إلى محاذير آخر تلزم في تلك الموارد من العمل بالاحتياط، كما أشرنا إليها.

و من هنا ينقدح الإشكال في التبعض بحسب الاحتمالات أيضا، فإن الفروج و حقوق الناس و أموالهم هي مادة الإشكال المتقدم.

قوله - قدس سره -: (و فيه: أن مساقها التسهيل). (١).

(١) قال - دام ظلّه -: يمكن منع ذلك بناء على حرمة التفتيش عن عيوب الناس، و لعله الظاهر، و أن غرض الشارع تعلق بسترها، و الاحتياط في مثل حرمة المعقوده مستلزم للتفتيش عن عيوب الناس، بل هو عينه، فيكون الاحتياط بترك الاحتياط، و يكون التوبيخ في محله.

قوله - قدس سره -: (فهو إنما يقدر في وجوب الاحتياط، لا في حسنه). (٢).

(٢) قال - دام ظلّه -: هذا مبني على أن الاختلال كالعسر إنما هو مانع عن وجوب الاحتياط، لا عن حسنه، و ذلك يتم على القول بعدم كون الاختلال مبعوضا ذاتيا للشارع، بحيث يكون غرضه متعلقا بعدمه، و إلا فمع فرض كونه كذلك - كما لعله الظاهر - فلا يتحقق في مورد موضوع الاحتياط، فضلا عن حسنه، كما أشرنا إليه.

بيان رأى المحدث الحر العاملي

قوله - قدس سره -: (لكنه - قدس سره - في مسأله وجوب الاحتياط قال ... إلى آخره) (٣).

١- فرائد الأصول ١: ٣٧٦.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٧٦.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٧٨.

ص: ١١٩

(١) قال - دام ظلّه -: يستفاد مخالفه المحدث المذكور - قدس سره - في المقام من موضعين من كلامه:

أحدهما: تمثيله لصوره إجمال النص - التي أوجب الاحتياط فيها - بتردد بين الوجوب و الاستحباب. فإن ذلك ظاهر في الاحتياط الواجب فيما لا نصّ فيه - أيضا - أعم من الشبهه التحريميه، شامل للشبهه الوجوبيه أيضا.

و ثانيهما: قوله: (و من هذا القسم ما لم يرد فيه نصّ من الأحكام التي لا يعم به البلوى) (١)، فإن ذلك ظاهر بعمومه للمقام، لكن كلماته الاخر لا تنافي أصاله البراءه في المقام.

و كيف كان، فيكفي في الدلاله على مخالفته تمثيله المذكور.

ثم إنه - دام ظلّه - قال: قول المحدث - قدس سره -: (و من هذا القسم ما لم يرد فيه نصّ ... إلى آخره) لا يلائم ما قبله، فإنه ليس مثلا لما لا نصّ فيه، بل هو عينه.

ثم قال: و لعل العبارة المذكوره فيها سقط، فلا بد من مراجعتها في الدرر النجفيه (٢).

قوله - قدس سره -: (للحسن و القبح الذاتيين) (٣).

(٢) قال - دام ظلّه -: ليس المراد بالذاتي هنا ما لا يتخلف عن الشئ، بل المراد به الثابت للشئ قبل الشرع.

و بعبارة أخرى: إن المراد [به] الحسن و القبح الواقعيان الثابتان للشئ مع قطع النظر عن أمر الشارع و نهيه، و يقال لهما:

١- فرائد الأصول ١: ٣٧٨.

٢- الدرر النجفيه: ١١٥.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٧٩.

ص: ١٢٠

وجه توصيفهما بذلك: ٧ أنهما مقابلان لما يقول به الأشاعره- المنكرين لهما- من الحسن و القبح الشرعيين: أى الحاصلين بأمر الشارع و نهيه، فإنهم يقولون:

إن الشىء لا حسن فيه إلا بأمره، و لا قبح فيه إلا بنهيه، فالأمر و النهى جاعلان للحسن و القبح، لا كاشفان عنهما.

قوله (قدس سره): (و كذا عند من يقول بها و لا يقول بالحرمة و الوجوب الذاتيين)(١).

(١) المراد بكون الحرمة و الوجوب ذاتيين أن كل ما هو واجب أو حرام عقلا (٢) فهو كذلك شرعا بمعنى الملازمه بين حكم العقل و الشرع، فالمراد بمن يقول بالحسن و القبح العقليين و لا يقول بالحرمة و الوجوب الذاتيين هو المنكر للتلازم بين العقل و الشرع فيجوز بمقتضى مذهبه كون القبيح الذاتى مباحا بل واجبا و كذا كون الحسن الذاتى منهيًا عنه و لا يلتزم بذلك ذو مسكه، و يمكن أن يكون مراده مجرد نفي التلازم لكن نقول بأن الشارع إذا أوجب شيئا فلا بد من حسنه الذاتى أو حرمة فلا بد من قبحه كذلك فافهم.

قوله (قدس سره): (و أوجبوا الاحتياط فى بعض صورته)(٣).

(٢) أى فى بعض صور التوقف هذا لما مر (٤) من أن التوقف أعم موردا من الاحتياط.

قوله (قدس سره): (لكن يعرف مذهبهم من أكثر المسائل)(٥).

١- فرائد الأصول ١: ٣٧٩.

٢- المراد بالوجوب العقلى هو حكم العقل بلزوم العمل بالنظر إلى ما فى الفعل من المصلحه و بالحرمة العقليه هو حكمه بترك العمل لما فى الفعل من المفسده. لمحorre عفا الله عنه.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٧٩.

٤- فى بيان نسبه المحقق البهائى إلى الأخباريين مذاهب أربعة فى المسألة الأولى من المسائل الأربعة فيما لا نصت فيه فراجع. لمحorre عفا الله عنه.

٥- فرائد الأصول ١: ٣٨٠.

ص: ١٢١

(١) فإن المنع فى كلماتهم فى أكثر المسائل يجدى أن مذهبهم على العمل بالبراءه و أن استدلالهم بالاحتياط من باب تأييد دليل آخر.

قوله (قدس سره): (و الحكم بالثواب هنا أولى)(١).

(٢) وجه الأولويه أن الأمر فى جانب الثواب أوسع منه فى جانب العقاب لأنه يكتفى فى الثواب بأقل ما يوجب استحقاقه بخلاف العقاب، فإنه لا يكون إلا ببلوغ سببه الشده و التأكد.

و إن شئت قلت إذا تحقق من المكلف سبب استحقاق الثواب يقبح من المولى عدم إعطائه إياه، هذا بخلاف ما إذا صدر منه سبب استحقاق العقاب، فإن العقاب منه حينئذ و إن لم يكن قبيحا إلا أن العفو عنه حسن.

قوله (قدس سره): (و فى جريان ذلك)(٢). (٣) يعنى جريان الاحتياط.

قوله (قدس سره): (لأن العباده لا بد فيها من نيه التقرب)(٣).

(٤) توضيحه: أنه لا يتحقق فى العبادات موضوع الاحتياط إذا لم يحرز أمر فى مورده إجمالا أو تفصيلا، لأن معناه الإتيان بشىء يكون ذلك الشىء بحيث يصح قيامه مقام الواقع المشكوك فيه على تقديره واقعا و ذلك لا يكون إلا إذا أتى بما ينطبق عليه و يكون من نوعه، فإذا فرض أن المشكوك إنما هو على تقديره من العبادات فلا بد حينئذ إذا أراد الاحتياط أن يأتى بما ينعقد عباده منطبقه على ذلك المشكوك على تقديره لكن ذلك لا يمكن فيما نحن فيه، لأن العباده تتوقف على العلم بالأمر تفصيلا أو إجمالا و المفروض عدمه أصلا و معه لا يمكن إيقاع الفعل على وجه ينعقد عباده حتى يصح قيامه مقام الواقع على تقديره فيكون

١- فرائد الأصول ١: ٣٨١.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٨١.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٨١.

ص: ١٢٢

إدراكا للواقع على تقديره فيكون احتياطا، هذا بخلاف التوصليات، فإن الواقع فيها على تقديره قد تعلق الغرض فيه بذات الفعل كيف ما اتفق، و لا ريب أن الإتيان بذات الفعل يمكن و لو مع العلم بعدم أمر فى الواقع أيضا فيكون المأتى به حينئذ منطبقا على المطلوب الواقعى على تقديره فيتحقق موضوع الاحتياط.

قوله (قدس سره): (بناء على أن هذا المقدار من الحسن العقلى)(١).

(١) لا يخفى ما فى هذه العبارة فإن الحسن إنما يدور مدار تحقق موضوع الاحتياط، و قد مر أنه لا يحصل إلا مع العلم بالأمر،

فلو أتى بالفعل حينئذ لم يكن احتياطا فلم يكن حسنا، فكان عليه (قدس سره) الاقتصار على قوله منع توقفها إلى ما بعده و حذف قوله المتقدم إلى هنا، و من هنا يتطرق المنع إلى قوله (قدس سره): و ما ذكرناه من ترتيب الثواب ... إلى آخره و قوله: و دعوى أن العقل إذا استقل بحسن هذا الإتيان ... إلى آخره فإنه إذا لم يتحقق هنا موضوع الاحتياط فالعقل لا يحسن هذا الإتيان قطعا، بل يقبحه لكونه عبثا، و كذا لا يترتب عليه الثواب جزما حتى يقال إنه يوجب الأمر أو لا يوجبه.

أخبار من بلغه

قوله (٢) (قدس سره): (عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

من بلغه عن النبي صلى الله عليه و آله شىء من الثواب فعمله كان له أجر ذلك ... إلى آخره) (٣).

(٢) قال دام ظله: البلوغ معناه الحقيقي هو الوصول فعلى هذا لا يصح نسبته حقيقه إلى العمل أو الثواب بمعنى الأجر، إذ لا يعقل وصولها إلى الشخص قبل وجودها كما هو المفروض فى الرواية بل لا يعقل ذلك بالنسبة إلى العمل بعد

١- فرائد الأصول ١: ٣٨٢.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٨٣.

٣- المحاسن: ٢٥، بحار الأنوار ٢: ٢٥٦.

ص: ١٢٣

وجوده أيضا، فإنه حينئذ صادر عن الشخص لا واصل إليه فعلى كل من الاحتمالين فى لفظه شىء لا يصح إسناده إليه على سبيل الحقيقة فلا بد على كل منهما إما من حمله من باب المجاز العقلى و إما من التزام إضمار الخبر بأن يكون المعنى من بلغه خبر شىء من الثواب.

ثم المراد بالشىء ىء يحتمل أن يكون هو عمل الخير العذى هو سبب لاستحقاق الثواب، فعلى هذا يكون المراد من الثواب ذلك أيضا و تكون كلمه (من) بيانيه (١) و يكون المعنى من بلغه خبر شىء هو عمل الخير ... إلخ.

و يحتمل أن يكون نفس الأجر على عمل الخير فتكون كلمه (من) تبعيضية لا محاله (٢) و يكون المراد بالأجر المراد من الشىء ىء، إما المقدار من الأجر أو نوع منه، كالحور و القصور أو غيرهما مثلا و يكون المعنى على هذا من بلغه خبر مقدار من الثواب أو نوع منه ... إلى آخره).

و حاصل المعنى على الأول أنه من بلغه خبر ثوابه عمل و أن عليه أجرا فعمل ذلك العلم ... إلخ. و على الثانى أنه من بلغه خبر نوع من الثواب و الأجر أو مقدار منه، فالبالغ على الأول هو نفس خيرته العمل و كونه مما يثاب عليه من غير تعرض لأصل الثواب كما و كيفا، فيكون المتسامح فيه هو العمل كما هو المدعى، و على الثانى هو المقدار أو النوع بعد الفراغ عن خيرته العمل

و كونه مما يشاب عليه، فعلى هذا لا تكون الرواية دليلا على المدعى، لكن الأظهر من الاحتمالين هو الأول بقرينه قوله (فعمله) فإن الظاهر أن الضمير فيه راجع إلى الشئ نفسه فيكون هو المعمول و لفظ الثواب و إن كان ظاهرا في نفس الجزاء

١- و الظاهر من كلمه (من) الواقعه بعد المبهمات هو كونها بيانیه. لمحرره عفا الله عنه.

٢- أما على تقدير إرادته المقدار فواضح و أما على تقدير إرادته الفرد فلأن كلمه (من) الداخلة على الجنس المفرد أيضا تبعيضية لا محاله مثل قولك فرد من الإنسان. لمحرره عفا الله عنه.

ص: ١٢٤

و الأجر و يكون مقتضاه كون المراد من الشئ إما المقدار منه أو النوع منه، لكن ظهور الشئ بقرينه قوله فعمله أقوى، إذ على تقدير إرادته العمل منه يلزم التجوز في لفظ الثواب و على تقدير إرادته المقدار أو النوع من الثواب منه لا بد من إضمار لفظ (١) (على عمل) لتصحيح مرجع قوله فعمله و لا ريب أن المجاز أكثر من الإضمار فيتعين.

و يشهد لذلك أيضا إضافه الأجر إلى العمل، إذ لو كان المراد بالشئ المقدار أو النوع من الثواب لناسب أن يقال كان له ذلك الشئ.

ثم إن قوله عليه السلام في الخبر الثاني من بلغه شئ من الخير ظاهر في العمل، بمعنى أن لفظ الخير ظاهر فيه و كلمه من فيه يناسبه جدا كيف كان، لكن قوله عليه السلام فعمل به ظاهر في إرادته خبر الخير إما من لفظ الخير بأن يكون هو مستعملا في خبر الخير و مرادا منه ذلك، و إما بتقدير لفظ الخبر، ضروره أن المعمول به إنما هو الخبر دون العمل، فإنه معمول لا معمول به و دون الثواب بمعنى الجزاء و الأجر لكونه أيضا معمولا لا معمولا به و أيضا هو معمول لله سبحانه و تعالى، فإنه عمله تعالى و لا يصح نسبته إلى العبد من نسبه الفعل إلى فاعله كما هو مفاد الرواية. هذا، لكن قوله عليه السلام: (ما بلغه) لعله ظاهر في مقدار الثواب دون أصله.

قوله (قدس سره): (و أخرى بما تقدم في أوامر الاحتياط من أن قصد القربة مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الأخبار) (٢).

(١) و ذلك لأن موضوعها إنما هو العمل بما بلغ احتياطا لإدراك الواقع على

١- و يكون المعنى من بلغه خبر مقدار من الثواب أو نوع منه على عمل فعمل ذلك العمل كان له أجر ذلك العمل. لمحرره عفا الله عنه.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٨٣.

ص: ١٢٥

تقديره كما هو المصرح به في بعض تلك الأخبار ورود في بعضها أنه عمله طلبا لقول النبي صلى الله عليه و آله و في بعضها التماس ذلك الثواب و هو الظاهر مما لم يصرح به أيضا، فإن قوله: (من بلغه شئ من الخير أو من الثواب فعمله) ظاهر في أنه

عمله بداعى ذلك البلوغ بأن يكون الداعى إلى عمله هو مجرد احتمال الواقع الناشئ من البلوغ و يكون الفرض إدراكه على تقديره فحينئذ إما أن تكون تلك الأخبار مختصه بالعبادات أو يعم غيرها أيضا.

و كيف كان فهي داخله فيها البتة و كلامنا أيضا فيها، و هذا لا يصح إلا بأن يكون البالغ هو الثواب الخاص مع ثبوت مشروعيه أصل الفعل و الأمر به حتى يكون الاحتياط لإدراك ذلك الثواب البالغ على تقديره فتكون تلك الأخبار منجبره لذلك الثواب على كل تقدير، لأنه لو كان المراد بلوغ أصل العمل بمثل الخير الضعيف فلا ريب أنه لا يمكن أن يكون منشأ للقربه المعتبره فى العبادات المقومه لها فلا ينعقد الفعل حينئذ عباده حتى يكون احتياطا و مدركا للواقع على تقديره و لا يعقل أيضا أن تكون هذه الأخبار منشأ للقربه المثوبه فيها لاستلزامه الدور كما لا يخفى، حيث إن موضوعها الاحتياط فهي متوقفه على تحققه قبل ورودها، فإذا كان تحققه متوقفا على ورودها يلزم الدور فلا بد حينئذ من حملها على ما إذا ثبت الأمر بالفعل فى نفسه لكن يشك فى مقدار المثوبه مع بلوغ مقدار منه عليه فتكون هى مثبتة لذلك المقدار الموعود بالبلوغ لا شرعيه أصل الفعل.

قوله (قدس سره): (و ثالثه بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض لا العقاب محضا أو مع الثواب)([١](#)).

(١) قال دام ظلّه: لما كان الكلام فى احتمال الوجوب الناشئ بالخبر الضعيف

١- فرائد الأصول ١: ٣٨٣.

ص: ١٢٦

البالغ به فيقال حينئذ إن الأخبار المذكوره مختصه بمقتضى ظاهرها بما إذا بلغ الثواب المحض كما إذا أقام خبر ضعيف مثلا على استحباب شىء فلا يشمل ما إذا بلغ العقاب المحض كما إذا قام خبر ضعيف على وجوب شىء و قلنا بأن العقل لا يستقل باستحقاق الثواب على امثال الواجبات، فإنه حينئذ يدل التزاما على استحقاق العقاب على ترك ذلك الشىء من غير دلالة على الثواب أصلا و لا- ما إذا بلغ الثواب و العقاب معا كما إذا قام خبر ضعيف مثلا- على وجوب شىء و قلنا بأن العقل مستقل باستحقاق الثواب على امثال الواجب أيضا كاستقلاله باستحقاق العقاب على مخالفته، فإنه حينئذ يدل التزاما على الثواب على فعل ذلك الشىء و على العقاب على تركه، فالبالغ حينئذ هو الثواب و العقاب معا لا الثواب المحض.

و الحاصل أن الظاهر عبارته موهمه بخلاف المقصود، فإنها بظاهرها تقضى أن المراد إطلاق تلك الأخبار بالنسبه إلى صورته المحض أو بلوغ كليهما معا.

قوله (قدس سره): (و يرد على هذا منع الظهور مع إطلاق الخبر)([١](#)).

(١) لا- يخفى أن ظاهر العبارة موهمه بخلاف المقصود، فإنها بظاهرها تقضى أن المراد إطلاق تلك الأخبار بالنسبه إلى صورته بلوغ العقاب المحض أيضا مع أنه ليس بمراد له قطعا، و كان عليه أن يقول: و يرد على هذا منع كون البالغ فى المقام و هو احتمال الوجوب الناشئ من الخبر الضعيف هو العقاب المحض لاستقلال العقل باستحقاق الثواب على امثال الواجب، و منع ظهور الأخبار فى كون البالغ هو الثواب المحض، بل يعم ما إذا كان مع العقاب أيضا كما فى المقام.

و لعل الداعى إلى عدم تفصيل الكلام وضح بطلان كون البالغ فى المقام هو العقاب المحض.

١- فرائد الأصول ١: ٣٨٣.

ص: ١٢٧

قوله (قدس سره): (و یرد ما قبله ما تقدم ... إلى آخره)(١).

(١) و هو أن تلك الأوامر المستفاده من أخبار التسامح إنما تعلقت بالعمل المجرد عن نيه القربه لا بالاحتياط المتوقف تحققه فى العبادات على نيه القربه المتوقفه على الأمر قبل تلك الأخبار فحينئذ يمكن أن تكون تلك الأخبار منشأ للقربه فى العبادات كما مر.

قوله (قدس سره): (لأن الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرعا على البلوغ و كونه الداعى على العمل (إلى قوله) و من المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح و الثواب)(٢).

(٢) حاصله أن موضوع هذه الأخبار إنما هو العمل بما بلغ بداعى بلوغه لما ذكره (قدس سره) و لا ريب أن العمل على هذا الوجه موجب لاستحقاق فاعله الثواب و لو لم يكن هناك أمر أصلا فإنه من الانقياد و الإطاعة الحكيمه فلا يكشف حينئذ ثبوت الثواب عليه بهذه الأخبار عن الأمر الشرعى بها لاحتمال كون تلك الأخبار مؤكده لحكم العقل، فإنه إنما يصح التمسك بثبوت الثواب على عمل على الأمر الشرعى به إذا لم يكن ذلك العمل فى نفسه موجبا لاستحقاقه أصلا، و أما إذا كان كذلك كما هو المفروض فورد خبر على ثبوت أصل الثواب عليه أو على ثبوت مقدار خاص منه فلا يكشف ذلك عن الأمر به شرعا.

أما إذا كان منشأ لأصل الثواب فواضح، حيث إنه مؤكد لحكم العقل به و هو لا يلزم طلب الشارع استحباب و إن كان يلزم طلبه إرشادا، حيث إن كل عاقل فضلا عن الشارع الحكيم إذا علم بوجود نفع فى شىء لأحد يطلب منه ذلك إرشادا.

١- فرائد الأصول ١: ٣٨٣.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٨٣.

ص: ١٢٨

و أما إذا كان منشأ لمقدار منه فهو و إن لم يكن حينئذ مؤكدا لحكم العقل لعدم استقلاله بمرتبه خاصه من الثواب إلا أنه أيضا لا يلزم الاستحباب لاحتمال أن يكون ذلك من باب التفضل و يكون ذلك الخير وعدا من الله عليه تفضلا و اللازم من ذلك أيضا هو الأمر الإرشادى.

قال (دام ظله):

إذا كان الدليل حينئذ منشأ للمقدار لا ينحصر محمله فى التفضل، بل يمكن أن يقال إنه يحتمل أن يكون هذا العمل على ذلك

الوجه فى الواقع موجبا لاستحقاق هذا المقدار الخاص البالغ لكن العقل لا يدركه و إنما الشرع كشف عنه، هذا.

و كيف كان فمن هنا تبين بطلان قياس ما نحن فيه بقوله عليه السلام:

(من سرح لحيته فله كذا) فإن سرح اللحية ليس فى نفسه موجبا لاستحقاق الثواب أصلا بل كونه موجبا له إنما هو بأن يكون قد أمر به و أتى به لداعى هذا الأمر حتى يدخل فى عنوان الامتثال ليكون موجبا له و ليس هو نظير ما نحن فيه، لعدم صدق الانقياد عليه.

هذا حاصل ما أفاده قدس سره.

أقول: استقلال العقل باستحقاق هذا الفاعل الثواب كما ادعاه (قدس سره) إنما يتجه بناء على كفايه احتمال الأمر فى تحقيق موضوع العبادة التى محط نظرنا فى المقام حتى يتحقق موضوع الاحتياط و الانقياد أيضا.

و أما بناء على عدم كفايته و توقف موضوع العبادة على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالا فلا وجه لدعوى استقلال العقل بذلك لعدم تحقق موضوع الانقياد حينئذ و قد عرفت أن الظاهر بل الصريح من كلماته (قدس سره) المتقدمه أن الفعل بداعى الاحتمال موجب لاستحقاق الثواب و المدح و إن لم يكن احتياطاً.

ص: ١٢٩

و قد عرفت ما فيه أيضا.

و الظاهر أن قوله هنا أيضا ناظر إلى ذلك لا إلى كفايه الاحتمال فى تحقيق موضوع العبادة فافهم.

و كيف كان فالتحقيق ما أفاده دام ظله من أنا إن قلنا بتحقق موضوع الانقياد فى المقام نعمل ما يحتمل الوجوب بداعى الاحتمال بأن يكون الإتيان بداعى احتمال الأمر كافيا فيه كما هو الظاهر فلا يصح التمسك بتلك الأخبار لما مر.

و أما إذا بنينا بتوقفه على العلم بالأمر تفصيلا أو إجمالا كما اختاره (قدس سره) سابقا فيصح التمسك بها حينئذ لأن هذا العمل على هذا نظير سرح اللحية من غير فرق بينهما أصلا، لكن لما اخترنا كفايه الاحتمال فيه فتسقط هى عن الاستدلال.

قوله (قدس سره): (و لا يترتب عليه رفع الحدث فتأمل) (١).

(١) الأمر بالتأمل لعله إشاره إلى أن الوضوء قد ثبت استحبابه فى نفسه فحينئذ إن ورد أمر آخر به فهو إنما يكون غيريا يفيد شرطيته لغايه واجبه أو مندوبه و من المعلوم أنه لم تتعلق تلك الأوامر الغيريه إلا- به بعنوانه الراجح الذى هو جهه استحبابه النفسى، فلا بد فى إتيانه لغايه مشروطه من قصد جهه استحبابه النفسى لا محاله، فيكون إتيانه بتلك الجهه موجبا لانعقاده عباده و صحيحه فيترتب عليه الطهاره البتة سواء تلك الغايه مما ثبت اشتراطه به بدليل معتبر أو غير معتبر، فإنه إذا كان ذلك بدليل غير معتبر فأراد إتيانه احتياطا فلا بد أن يأتى به بتلك الجهه و هذا موجب لانعقاده عباده و صحيحا موجبا لرفع الحدث، فلا تظهر

بيان مشروعيه الاحتياط

قوله (قدس سرّه): (و إن قلنا بصيرورته مستحبًا شرعيًا) (١).

(١) و ذلك لوجوب المسح ببله الوضوء و هى مختصّه بما يكون فى محل الوضوء من الماء دون الخارج عنه و إن استحج غسله كالمسترسل من اللحيه هذا.

ثم إن هاهنا فائده أفادها (دام ظلّه): و هى أنه هل يشرّع الاحتياط فى موارد احتمال الوجوب أو الاستحباب بحيث يستحق الثواب عليه إذا قام دليل ظنى معتبر على عدم وجوب ذلك الشىء المحتمل للوجوب أو على عدم استحباب ذلك الشىء المحتمل للاستحباب أو لا؟ و ذلك كما إذا قام على عدم وجوب السوره فى الصلاه مثلا أو على عدم استحبابها مع احتمال كونها واجبه أو مندوبه فى الواقع أو قام على وجوبها أو استحبابها مع احتمال عدم وجوبها أو استحبابها فى الواقع فأراد المكلف الإتيان بالصلاه بدونها احتياطا لأجل ذلك الاحتمال، إما لتعذر إتيانها بها مع السوره مثلا أو لأنه لا يريد إتيانها معها بتشهى نفسه و تجريه، فقال دام ظلّه:

الحق فيه التفصيل بأنه إن قام دليل معتبر على وجوب شىء فى العباده فتجرى و لم يأت بها من ذلك الشىء الثابت اعتباره بالدليل بتشهى نفسه لكن أراد الإتيان بها بدونه فلا- يكون ذلك منشأ للثواب فى شىء فإن مثل ذلك خارج عن الانقياد و الاحتياط جدا، بل هو نظير اللهو و اللعب و أما إذا اتفق تعذر الإتيان بها مع ذلك الشىء بحيث لو كان الواجب عليه واقعا هى مع ذلك الشىء لم يكن عليه شىء فأتى به بدونه حينئذ فالظاهر أن الحكم حينئذ هو الحكم فيما يأتى من صورته قيام الدليل على عدم شىء فى العباده أو على عدم استحبابه فأتى بها معه احتياطا فقال: أما فى تلك الصوره أعنى صورته قيام دليل معتبر على عدم وجوب شىء أو عدم استحبابه فى العباده أو مطلقا مع احتمال

وجوبه أو استحبابه فيها أو مستقلا و نفسا فأتى به المكلف احتياطا لذلك الاحتمال.

فإن قلنا: إن استحقاق الثواب على الاحتياط من اللوازم العقلية المترتبة عليه قهرا، بمعنى أنه مترتب عقلا- على مجرد احتمال المطلوبيه مع الإتيان بالمحتمل لأجل ذلك و ليس مما يدخله الجعل أصلا، لاختصاص ذلك بما إذا كان رفع المجعول بيد

الشارع بأنه إن شاء رفعه و إن شاء أثبته، فيكون الاحتياط فى الصورة المفروضه منشأ لاستحقاق الثواب و مشروعاً جداً.

و إن قلنا بأنه مما يمكن أن يدخله الجعل بمعنى أن العقل إنما يحكم باستحقاق الثواب ما لم يقل المولى بأنى لا أعطى الثواب على فعل ذلك المحتمل للمطلوبه كما لعله الظاهر فلا يستحق عليه شيئاً من الثواب أصلاً لدخوله حينئذ على العمل مجاناً فإن أعطاه شيئاً فإنما هو إحسان محض.

هذا فيما إذا ثبت عدم إعطائه الثواب بطريق القطع ظاهر، و أما فيما إذا ثبت بدليل ظاهر معتبر فالظاهر أنه أيضاً كذلك، لأن دليل اعتبار ذلك الظاهر منزله منزله القطع فى آثار مؤداه، بل نقول إن الاستحقاق ليس له ظاهر و واقع بل واقعه إنما يتحقق إذا لم يقم فى المورد حجه من المولى على عدم الثواب و هى حاصله بذلك الدليل الظنى المعتبر هذا إذا كان مفاد ذلك الدليل عدم إعطاء الثواب، و أما إذا لم يكن دليل كذلك، بل الموجود فى المورد إنما هو الدليل الدال على عدم وجوب ذلك الشىء المحتمل للوجوب أو على عدم استحبابه فهل هو يفيد ما يفيد الدليل المذكور أو لا؟

وجهان:

أحدهما: أن مقتضى دليل اعتبار ظاهر هذا الدليل جعل مؤداه مقام المقطوع و من المعلوم أنه إذا قطع بعدم الوجوب أو الاستحباب فلا يستحق بعمله شيئاً على المولى أصلاً.

ص: ١٣٢

و ثانيهما: و هو الظاهر أن مقتضاه إنما هو جعل مؤداه منزله ذات المقطوع لا يوصف كونه مقطوعاً فحينئذ لا يقضى هو بنفى حكم احتمال الوجوب أو الاستحباب، فالظاهر استحقاق الثواب على العمل حينئذ و يدل عليه بناء العقلاء أيضاً فراجع.

اختصاص أدلتها بالشك فى الوجوب التعيينى و عدمها

قوله (قدس سره): (أما لو شك فى الوجوب التخيري و الإباحه) (١).

(١) يعنى لو شك فى كون شىء أحد فردى الواجب المخير أو مباحاً لكن العبارة قاصره عن ذلك، فإن ظاهر الشك فى الوجوب التخيري إنما هو الشك فى أصل الوجوب التخيري، بمعنى أن نشك فى أنه هل ثبت عليه وجوب، تخيري بين أمرين أو لم يثبت شىء أصلاً بل هما مباحان و من المعلوم أن الشك فى أصل الوجوب التخيري مجرى لأصالة البراءة بلا شبهه، فإن أحد هذين الأمرين لا إلى بدل فى مقام الواجب التعيينى كما لا يخفى و كذلك مجموع الفردين من الكلى المنحصر فيهما.

ثم إنه أراد بالوجوب التخيري أعم من الشرعى بقرينه جعله الشك فى وجوب الشىء فى ضمن كلى مشترك من أقسامه.

ثم إنه لا ريب إذا كان الشك فى وجوبه فى ضمن كلى مشترك فمن المعلوم حينئذ عدم وجوبه و إلا يرجع الشك إلى وجوب ذلك الكلى أو وجوب ذلك الفرد بالخصوص كما اعترف به (قدس سره) بقوله إذ ليس هنا إلا وجوب واحد مردد بين الكلى و

قوله (قدس سره): (فتعين إجراء أصاله عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب)(٢).

١- فرائد الأصول ١: ٣٨٥.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٨٥.

ص: ١٣٣

(١) قال (دام ظله) ليست العبارة بجيده، ضروره أن ذلك الفرد ليس متيقن الوجوب و إنما هو المتيقن بكونه مسقطا للواجب المعلوم المررد بينه و بين الكلى المشترك.

ثم قال إن إجراء أصاله عدم سقوط الواجب المعلوم بذلك الفرد إنما يتجه بناء على عدم اعتبار أصاله البراءه فى مقام الشك فى الوجوب التعينى و التخييرى حتى فيما إذا كان التخيير عقليا، لكن الظاهر اعتبارها حينئذ فحينئذ تكون هى حاكمه على تلك الأصل و مقتضاها حينئذ إسقاط الواجب المعلوم بفعل الفرد المشكوك فافهم، فإنه إذا نفى التعين بها فيكون المأمور به بمقتضاها هو الكلى و مقتضاه سقوطه بأى من الفردين.

و إن شئت قلت: إنه لما كان الشك فى تعيين ذلك الفرد بالخصوص بحيث يلزم به و يعاقب عليه فمقتضى أصاله البراءه نفى التكليف عن خصوصيته فهو حينئذ ليس ملزما بتلك الخصوصية فيكون مخيرا حينئذ.

و بعبارة [أخرى] إن الواقع لم يتنجز على المكلف كيف كان، بل بمقدار لا يجوز مخالفته القطعيه الحاصله بترك الفردين جميعا و أما على نحو لو كان هو تلك الخصوصية فيتجه على المكلف فيعاقب عليه فلا، بمقتضى أدله البراءه من العقل و النقل فلا يرد حينئذ أن أصاله البراءه لا تصلح لتعيين المكلف به بعد العلم الإجمالى به، بل شأنها نفى التكليف المشكوك فيه فافهم.

قوله (قدس سره): (و أما إذا كان الشك فى إيجابه بالخصوص)(١).

(٢) يعنى بأن نشك بعد القطع بوجود شىء آخر فى الجملة فى أن هذا أيضا واجب بالخصوص بالوجوب التخييرى، بمعنى أن وجوب ذلك الشىء الآخر تخييرى و هذا أحد فردى الواجب التخييرى أو أن ذلك الشىء الآخر واجب

١- فرائد الأصول ١: ٣٨٥.

ص: ١٣٤

عينا فلا وجوب لهذا أصلا.

و بعبارة أخرى إن حال هذا الشىء المررد بين عدم الوجوب أصلا أو كونه واجبا تخييريا بأن يكون وجوب ذلك الفرد المعلوم

وجوبه في الجملة تخييرا شرعا. و المراد بوجوب هذا الشيء بالخصوص هذا. و إنما عبر به لأنه مقابل لوجوبه في ضمن كلي مردد، إذ عليه لا يكون هو واجبا بالخصوص و إنما الواجب هو الكلي المردد هذا.

هذا بخلاف التخييري الشرعي فإنه على تقديره ثابت لهذا الشيء بالخصوص لا للكلي المردد بينه و بين الغير.

ثم إنه ربما يتخيل أن هنا ثلاثة حوادث يكون كل منها مشكوك الحدوث في نفسه و هي: وجوب هذا الشيء تخييرا، و وجوب ذلك الشيء المعلوم وجوبه في الجملة تخييرا، و وجوبه عينا، و اثنان منها متلازمان، و هما: وجوب هذا تخييرا و وجوب ذلك الغير كذلك و لما كان المفروض العلم الإجمالي بوجود حادث في ذلك الشيء الآخر مردد بين الوجوب التخييري الملازم لوجوب هذا الشيء كذلك و بين التعيني الغير الملازم لوجوبه فيقع التعارض بين أصاله عدم وجوب ذلك الغير عينا و بين أصاله عدم وجوبه تخييرا و أصاله عدم وجوب هذا الشيء كذلك، فإن أصاله عدم الوجوب التخييري في هذا الشيء و في ذلك لا تعارض بينهما بوجه بل متوافقتان إلا أن أصاله عدم وجوب ذلك عينا منافيه لكل واحده من هاتين بعد فرض العلم الإجمالي المذكور، فلا معنى للأخذ بأصاله عدم الوجوب التخييري في خصوص هذا الشيء فإنها في مرتبه أصاله عدم الوجوب العيني في ذلك الشيء الآخر، فلا يعقل أن يخصص الشارع في الأخذ بها دون تلك لعدم الترجيح كما أنه لا يعقل ترخيصه للأخذ بهما جميعا فإنه مستلزم للمخالفة القطعية.

لكنه مدفوع بأنه لو كان مفروض الكلام فيما إذا كان محل كل من تلك

ص: ١٣٥

الحوادث مغايرا لمحل الآخر كما إذا شك في ثلاثه أشياء بأن اثنين منها واجبان تخييرا أو أن الثالث واجب عينا بعد العلم الإجمالي بحدوث وجوب من الشارع في أحد تلك الأشياء فكان الأمر كما ذكر من أن أصاله عدم الوجوب التعيني في مرتبه كل من الأصليين الآخرين و هما أصاله عدم الوجوب التخييري في هذا و أصاله عدم الوجوب كذلك في ذلك، لكن مفروضه في صورته اتحاد مورد اثنان منها، إذ المفروض أن ذلك الشيء الآخر هل ثبت له الوجوب التعيني أو التخييري، فهذان الحادثان متحدان بحسب المورد في ذلك الشيء و لما كان المفروض العلم الإجمالي بوجود حادث في ذلك الشيء مردد بينهما فيعارض الأصلان الحادثان فيهما فيه لذلك و يتساقطان.

و أما أصاله عدم الوجوب التخييري في هذا الشيء المشكوك الوجوب رأسا فهي ليست في مرتبه أصاله عدم الوجوب التعيني لذلك الشيء، بل إنما هي في مرتبه أصاله عدم وجوب ذلك الشيء أصلا، المنقطعه بالعلم بوجوب ذلك الشيء في الجملة، فتكون هذه سليمة عن المعارض فيصح الأخذ بها.

و بعبارة أخرى إن الشك هنا في وجوب الأكثر بعد العلم بوجوب الأقل، إذ المفروض العلم بوجوب ذلك الفرد في الجملة و الشك في وجوب هذا أيضا أو اختصاصه بذلك.

و الحاصل أن أطراف الشك هنا ثلاثه خصوصيات و هي وجوبان تخيريان و وجوب عيني، متلازمه اثنان منها و هما الأولان في الوجود و متحداه اثنان منها في مفروض البحث و هما الأخير و أحد الأولين فيكون الحال في المقام نظير ما إذا شككنا في

إناءين في أنه هل وقع في كل منهما البول أو وقع الدم في أحدهما فقط هو هذا الإناء الخاصّ بعد العلم الإجمالي بوقوع أحد النجسين في هذا الإناء الخاصّ، بمعنى أنا علمنا أنه لو كان الواقع بولا لوقع في كليهما وإن كان دما وقع في هذا الإناء الخاصّ فكما أنه لا إشكال في نفى وقوع البول من الإناء الآخر

ص: ١٣٦

المشكوك النجاسه رأسا فكذلك نفى الوجوب التخييري عن الشئ المفروض كونه مشكوك الوجوب كذلك.

و بالجمله نحن إذا جعلنا وجوب هذا الشئ في عرض وجوب الشئ الآخر المعلوم الوجوب في الجملة فلا يمكن أن نقول إما هذا واجب و ليس ذلك كذلك مع إمكان عكسه فيكون هذا الشئ مشكوك الوجوب بدوا فيجرب في نفى وجوبه الأصل من غير معارضه بالأصل في الآخر لانقطاعه بالعلم.

و بعبارة ثالثة أن المشكوك الحدوث في هذا الشئ إنما هو أمر شخصي جزئي و هو الوجوب التخييري فإننا إذا شككنا في أن هذا الشخص هل حدث في هذا الشئ أو لا؟ و مقابل هذا المشكوك إنما هو الحادث المردد بين النفسى و التخييري في ذلك الشئ الآخر و لما كان قد علم انقلاب الأصل هناك بالعلم بوجود ذلك المردد فيبقى، الأصل في نفى هذا الشخص سليما عن المعارض فينفيه.

و الشك في أن ذلك المعلوم الإجمالي هناك تخييري أو عيني شك آخر في مرتبه لاحقه على هذا.

و إن أبيت إلا- عن معارضه أصاله عدم الوجوب التعيني هناك لأصاله عدم الوجوب التخييري فنقول: أن الغرض نفى ذات الوجوب عن هذا الشئ و من المعلوم أنه لا أصل يعارض أصاله عدم ذات الوجوب فحينئذ لا يجوز لنا ترتيب الآثار المجعوله لعدم الوجوب التخييري لهذا الشئ و أما ترتيب لازم عدم ذات الوجوب فلا مانع منه.

ثم إنه قد عرفت أن المصنف (قدس سره) منع استصحاب عدم المنع كما مر في المسألة الأولى من مسائل الشبهه التحريميه فكان عليه أن يمنع من أصاله عدم الوجوب أيضا لعدم الفرق بينهما كما بينا عليه ثمه، و الإنصاف ما بينى عليه هنا لأن استصحاب عدم المنع أو عدم الوجوب بعبارة عن عدم جعل قاطع في مرحله الظاهر للعدم الأصلي الأولى و هو معقول و مشمول لأدله الاستصحاب جدا.

ص: ١٣٧

قوله (قدس سره): (و أصاله عدم لازمه الوضعى و هو سقوط الوجوب المعلوم).

(١) فيه ما مر من أنه إذا بنينا على جريان أصاله البراءه عن تعيين ذلك الفرد المعلوم وجوبه إجمالا مرددا بين التخييري و التعيني فهي حاكمه على أصاله عدم ذلك اللازم الوضعى بتقريب ما مر، فتدبر.

قوله (قدس سره): (إلا بالنسبه إلى طلبه)(١).

(٢) لكونه هو المشكوك دون لازمه الوضعى للعلم بثبوته.

قوله (قدس سره): (لكن الظاهر أن المسألة ليست من هذا القبيل)(٢).

(٣) فإنها مختصة بما إذا [كان] ذلك المشكوك كونه واجبا تخييرا أو مباحا مسقطا للواجب التعيينى مباينا لذلك الواجب الآخر المعلوم الوجوب كالسفر بالنسبه إلى الصلاة فإنه إذا فرض كون شىء فردا من كلى واجب يكون ذلك الواجب الآخر فردا منه فلا فإن ذلك الشىء يتصف بالوجوب حينئذ لا محاله فلا يعقل الشك فى إباحته من جميع الجهات.

ثم إن التخييل لما ذكر إنما هو الفخر (قدس سره) كما ينطق به آخر عبارته المحكيه عنه و هو قوله: و المنشأ ان قراءه الإمام بدل أو مسقط. و منشأ تخيله أنه لاحظ الإسقاط بين قراءه الإمام و قراءه المأموم مع أنه ليس كذلك، بل الصلاة جماعه مسقطه للقراء عن المأموم و هى فرد من الصلاة الواجبه فالمسقط هى لا قراءه الإمام حتى يكون المسقط مباينا للواجب، فافهم.

قوله (قدس سره): (ثم إن الكلام فى الشك فى الوجوب الكفائى ... إلى آخره)(٣).

١- فرائد الأصول ١: ٣٨٥.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٨٥.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٨٦.

ص: ١٣٨

(١) اعلم أن الشك فى الوجوب الكفائى يتصور على وجوه:

الأول: ان نشك فى أصله فحينئذ لا إشكال فى جريان أصاله عدم الوجوب.

و أما أصاله [البراءه] فتختص جريانها بما إذا تعين مورد ذلك الواجب المشكوك فيه، فيه.

الثانى: ان نشك فى تعيين مورده بعد العلم الإجمالى بثبوت وجوب كفائى مردد بينه و بين غيره بأن لم يكن هو أو صاحبه متيقن الدخول فيه فحينئذ لا- تجرى أصاله البراءه أيضا إلا فيما إذا لم يقم عليه صاحبه و أما أصاله عدم الوجوب فالظاهر جواز إجرائه فى حق نفسه و لا يعارضه أصاله عدم الوجوب فى حق صاحبه، فإنها لا حكم لها فى حق الشاك فلا تصلح للمعارضه.

الثالث: أن نشك فى دخوله فيمن ثبت ذلك فى حقهم كما إذا صلى على جماعه و هو منهم و هو يعلم بكون غيره مقصودا بالسلام و لكن نشك فى كون نفسه أيضا مقصودا فحينئذ جريان أصاله البراءه أيضا تختص بصوره عدم قيام غيره برد السلام، و أما أصاله عدم الوجوب فلا إشكال بوجه حينئذ فى جريانها لعدم معارضتها بشىء أصلا فإن الشك فيه حينئذ بدوى كما لا يخفى(١).

قوله (قدس سره): (و كذا ما لو تردد فيما فات عن أبويه إلى قوله و مجرد عروض النسيان)(٢).

(٢) لعدم توجه الأمر الأول إليه فيما على الأبوين من الفوائت بخلاف ما نحن فيه، هذا.

ثم إنه (دام ظله) قال الإنصاف أنه إذا كان النسيان مسببا عن

١- بعد هذا سقط لعله ورقه أو أكثر، وقوله: لعدم توجه ... إلخ مرتبط بقول الشيخ: وكذا ما لو ... إلخ الموضوع بين معقوفين.

٢- أضفناه لارتباطه بما بعده لما تقدم وانظر: فرائد الأصول ١: ٣٩٢.

ص: ١٣٩

تقصير المكلف لعدم تحفظه لعدد ما عليه من الفوائت مع التفاته إلى اشتغال ذمته بها و التمكن من حفظها فالعقل لا يحكم بقبح العقاب حينئذ على القضاء المجهول بسبب النسيان عن تقصيره، بل الظاهر أنه يصحح عقابه على ترك ما عليه من القضاء الذي قد التفت إليه في زمان و لم يحفظه إلى أن نسيه فصار مجهولا عنده لذلك النسيان.

و هكذا نقول في مسألة الدين أيضا فإن من كان بانيا على الاستدانه من أحد كثيرا على نحو التدريج فلم يحفظ ما يأخذه في دفتر فعرض له النسيان فيما بعد شك في أن الدين عشره دراهم مثلا أو عشرون فالعقل لا يقبح العقاب حينئذ على ترك أداء العشرين إذا كان هو تمام الدين في الواقع مع جهله به.

فإن قيل: إن هذا مناف لما اتفقوا عليه من عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية بل جواز إجراء أصاله البراءة من أول الأمر.

قلنا: الاتفاق في الصورة التي ذكرناها ممنوع، لوجود القول بما ذكرنا من كثير من الأعلام في قضاء الفوائت فيها كما عرفت، بل لم يقيد هؤلاء وجوب الاحتياط فيها بالتقصير كما فعلنا.

و كيف كان فالذي هو مناط وجوب (١) الفحص في الشبهات الحكمية بعينه موجود في الصورة المفروضة و هو عليه الوقوع في مخالفه الواقع لو لا الفحص، و التحفظ هنا قائم مقام الفحص لعدم طريق للفحص بعد النسيان و إنما طريقه منحصر في التحفظ قبله فلا يعذر الجاهل المقصر التارك له مع تمكنه منه عند العقل في مخالفه التكاليف المجهوله عليه بسبب جهله المسبب عن تقصيره.

و الحاصل أنا لا نجد فرقا بعد المراجعه إلى عقولنا في الحكم بعدم المعذوريه في مخالفه التكليف المجهول على تقديره و كون احتماله سببا للتنجيز

١- اعلم أن وجوب الفحص في الشبهات الحكمية عقلي لا غير لعدم معذوريه الجاهل في مخالفه الواقع بدونه. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ١٤٠

و مصححاً للعقاب على مخالفته بين: ما إذا وصل طومار من مولى إلى عبده يحتمل العبد أن يكون لمولاه فيه أوامر و نواه بالنسبه إليه فلم يفتح الطومار و لم ينظر إلى ما فيه بل أتلفه و أحرقه أو غسله بالماء لئلا يعلم ما فيه، و بين من علم من مولاه بأوامر أو نواه موسعه أوقاتهما فلم يحفظ عددها إلى أن غاب عن ذهنه.

هذا ما يقتضيه العقل فى المقام، و أما النقل فالذى يمكن أن يستدل به منه على البراءه فيه قوله صلى الله عليه و آله: (الناس فى سعه ما لم يعلموا) و قوله صلى الله عليه و آله (رفع عن أمتى تسعه) بتقريب: أن ما لم يعلموا عام لما كان معلوما من قبل فصار مجهولاً- بعروض النسيان و لو مع ترك التحفظ، و بأنّ المقام داخل فى إطلاق النسيان فى الحديث الثانى، بل فى عموم ما لا يعلمون أيضا فالحديثان يدلان على أنّ الله عزّ و جلّ قد رفع التكليف فى المورد أيضا امتنانا على الأمه، لكن الإنصاف أن دون الاستدلال بهما خرط القتاد..(١). مثل المقام فافهم قوله (قدّس سرّه): (فتأمل)(٢).

(١) وجهه أنّ مراعاة الاحتياط فى النافله إنما هى على سبيل الندب فالذى يقتضيه الأولويه المذكوره ثبوته فى الفريضة كذلك لا- وجوبا و كون ذلك فى النافله بيانا لتدارك ما فات و لم يخصّ ممنوع، بل يحتمل أن يكون المراد بيان استحباب التدارك على هذا النحو.

قوله (قدّس سرّه): (فإنّ فى المسأله أقوالا ثلاثة)(٣).

(٢) اعلم أولا أنه كان يحسن أن يقول بدل (فإنّ فى المسأله أقوالا) فى المسأله أقوال، فإنّ قوله: فإنّ ظاهر فى كون ما بعده علّه لما قبله مع أنّه غير سديد كما لا يخفى و غير مراد قطعاً.

١- سقط فى الأصل.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٩٤.

٣- فرائد الأصول ١: ٣٩٥.

ص: ١٤١

و ثانيا أن وجه عدّه الوجوه ثلاثه بملاحظه جعله وجوب الأخذ بأحد الاحتمالين بكلا قسميه قسما واحدا فلذا عطف أولا بعينه بكلمه أو دون الواو.

قوله (قدّس سرّه): (و التوقف بمعنى عدم الحكم لشيء لا ظاهرا و لا واقعا)(١).

(١) بمعنى عدم الحكم بأنّ الله قد أباح كلا- من الفعل و الترك ظاهرا أو واقعا، بل نقول إنه تعالى لم يبيح شيئا فى الظاهر و حكمه الواقعى أحد الأمرين من الوجوب أو الحرمة لكن العقل لما لاحظ أنه لا بد للمكلف من أخذ الفعل أو الترك و أنه لا يمكنه الجمع بينهما و تركهما جميعا فلا- يتمكن من الاحتياط فحكم بأنه لا- حرج عليه لا- فى الفعل و لا فى الترك و إلا لزم الترجيح بلا مرجح.

و بالجمله فالعقل مستقل هنا بقبح المؤاخذة على شىء من الفعل و الترك فيستكشف منه الغاؤه بكلا الاحتمالين بمعنى عدم تنجيزه شيئا منهما على المكلف لو كان هو الحكم المعلوم بالإجمال، و مناط حكم العقل على هذا إنما هو عجز المكلف من الاحتياط و عدم تمكنه منه مع بطلان الترجيح بلا مرجح، كما أن مناط حكمه بالبراءة الأصلية في الشبهات البدويه إنما هو صرف الجهل بالواقعه من دون النظر إلى عدم التمكن من الاحتياط، و كما أن مناط حكمه بالأخذ بأحد الاحتمالين لا بعينه في المقام على القول به إنما هو التحير فهو مخير في أول الأمر بين الأخذ بأيهما شاء إذا لم يكن أحدهما راجحا على الآخر و بعد الأخذ يلزمهم ما أخذه و لا يجوز مخالفته إذ يصير هو حينئذ على تقديره منجزا على المكلف و هذا هو الفرق بين التخيير و الإباحه.

و أما إذا كان لأحدهما مرجح كما قد يدعى في المقام فيتعين الأخذ به بالخصوص دون التخيير.

١- فرائد الأصول ١: ٣٩٥.

ص: ١٤٢

ثم إن هذا اللمدى ذكرنا في معنى التخيير لا يفرق فيه بين العقلي و الشرعي، إذ على الثاني إذا قال الشارع: أنت مخير بين الأخذ بأى الاحتمالين معناه أنه بعد الأخذ يتعين عليك ما أخذت به بمعنى أنه على تقدير عليك، و ليست معذورا في مخالفته على تقديره فيكون قوله ذلك إنشاء لحكم ظاهري بالنسبه إلى الاحتمال اللمدى قد أخذ به، فإن كان هو الحرمه فيكون الفعل حراما عليه في الظاهر و إن كان الوجوب فيكون واجبا كذلك.

قوله (قدس سره): (لأنها مخالفه قطعيه عمليه) (١).

(١) لا يخفى أن ذلك غير لازم في بعض صور ما إذا كان أحدهما المعين تعبديا، فإنه إذا كان أحدهما المعين تعبديا ففيه صورتان:

إحدهما: أن يقع العمل على طبق ذلك الذي هو على تقديره تعبدى لكن بدون نيه القربه.

ثانيتها: أن يقع العمل على طبق ما يكون على تقديره توصليا و لا ريب أن المخالفه القطعيه إنما يلزم في أولى هاتين الصورتين لا غير.

و أما في ثانيتهما فهي احتماليه قطعا كما أن الموافقه معها أيضا احتماليه.

و من هنا يظهر أنه لو كان أحدهما الغير المعين تعبديا لا يلزم المخالفه القطعيه العمليه أصلا و قد بينه (قدس سره) لذلك و إلا لم يذكره.

قوله (قدس سره): (و التخيير) (٢).

(٢) هو في بعض النسخ مخطوط عليه. قال (دام ظله) و على تقديره لا- بد أن يكون معطوفا بالعطف التفسيري على قوله أو لا بعينه، فإن معنى الأخذ بأحدهما لا بعينه هو التخيير و ليس التخيير وجها مقابلا له.

١- فرائد الأصول ١: ٣٩٥.

٢- ليس بموجود في المطبوع لجماعه المدرسين فراجع ١: ٣٩٥ و ٣٩٦.

ص: ١٤٣

قوله (قدس سره): (و ليس العلم بجنس التكليف المردد بين نوعي الوجوب و الحرمة كالعلم بنوع التكليف)(١).

(١) لا- يخفى أن العلم بجنس التكليف المردد بين نوعي الوجوب و الحرمة ليس كالعلم بنوع التكليف إذا كان طرفا الترديد في ذلك الجنس المعلوم متعلقين بأمر واحد بأن يعلم أن ذلك الفعل واجب أو محرم كما هو مفروض البحث في المقام، و أما فيما إذا كان طرفاه متعلقين بأمرين متباينين كما إذا علم وجوب هذا الفعل أو حرمة ذلك الفعل الآخر فلا ينبغي الارتياح في كونه كالعلم بنوع التكليف من حيث كونه مقتضيا عقلا لوجوب الاحتياط.

و هذا القسم من الشبهة داخل في الشك في المكلف به كما قاله (دام ظله) و حكمه حكمه، و لعله يجي ء منه (قدس سره) ما يشير إلى ما ذكرنا من اتحاد حكم هذا الحكم العلم بنوع التكليف، و على هذا فكان عليه تقييد ما ذكره هنا بصوره اتحاد متعلق طرفيه.

ثم إن مجمل الفرق بين العلم بجنس التكليف إذا كان طرفاه متعلقين بأمر واحد و بينه إذا كان طرفاه متعلقين بأمرين من حيث حكم العقل أن العقل إنما يحكم بكون الجهل عذرا رافعا للتكليف المستتبع للعقاب إلى ما لم يتم الحجة على المكلف من الشارع و من المعلوم أن العلم بالجنس إذا كان طرفا الترديد فيه متعلقين بأمر واحد لا يصلح لقيامه حجة عليه في تنجز التكليف بالواقع و صحه المؤاخذة عليه لعدم قدره المكلف على الاحتياط معه فيكون هذا العلم بمنزله الجهل رأسا فيكون ذلك الجهل الموجود معه عذرا بحكم العقل.

هذا بخلاف ما إذا كان كل من طرفيه متعلقا بأمر غير ما تعلق به الآخر، فإن ذلك العلم الإجمالي حجة عليه حينئذ و لا يعذر معه في مخالفه المعلوم الإجمالي

١- فرائد الأصول ١: ٣٩٦.

ص: ١٤٤

لتمكنه من موافقته بحكم العقل و بناء العقلاء كافة فإنهم لا يفرقون بينه و بين ما إذا كان المعلوم نوع التكليف قطعا.

لا يتوهم إنا نقول أن مجرد التمكن من الاحتياط حجة قاطعه للعدر حتى يرد علينا أن مقتضى ذلك لزوم الاحتياط في الشبهات

البدويه، بل المراد أن ذلك العلم الإجمالي منضما إلى إمكان الاحتياط حجه.

و بعبارة أخرى: إنه حجه بشرط إمكان الاحتياط معه.

و أما الفرق بين المقامين من حيث الأخبار فسيأتي الكلام فيه في الشبهه المحصوره إن شاء الله.

و يمكن الفرق بينهما من تلك الجهه أيضا بما ذكرناه.

و تقريره أن كل واحد من أخبار البراءه مغيا بعدم قيام الحجه فيشمل صورته كون طرفي العلم الإجمالي متعلقين بأمر واحد دون ما إذا كانا متعلقين بأمرين.

قوله (قدس سره): (فهو حاصل فيما نحن فيه)(١).

(١) لا- يخفى ما فيه من القصور، فإن مراده الموافقه العمليه بالقدر الميسور و هو الاحتماليه منها فإنها هو القدر الممكن. و ظاهر العبارة حصول الموافقه العمليه القطعيه.

قوله (قدس سره): (و ليس حكما شرعيا ثابتا في الواقع)(٢).

(٢) يعنى ليس هذا النحو من الحكم الشرعى لا أنه ليس حكما شرعيا أصلا كما قد يتوهم.

و الحاصل أن الحكم الشرعى قد يكون مما يمكن تطرق الجهل إليه بمعنى

١- فرائد الأصول ١: ٣٩٦.

٢- فرائد الأصول ١: ٣٩٦.

ص: ١٤٥

كونه ثابتا في الواقع في حال الجهل و قد يكون مما لا- يمكن فيه ذلك، بمعنى أن تحققه الواقعي لا- يكون إلا- بعد العلم الإجمالي بمتعلقه تفصيلا و ما نحن فيه من قبيل الثانى.

و بعبارة أخرى: لا يوجد الحكم إلا بعد تحقق موضوعه و لما كان موضوعه فيما نحن فيه مأخوذا فيه العلم التفصيلي فلا تحقق له واقعا في صورته الجهل أصلا.

قوله (قدس سره): (إلا أن مجرد احتمالها يصلح فارقا بين المقامين).

(١) فإن استفادته حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخير في مقام التعارض إنما هي من باب تنقيح المناط لا غير، و من المعلوم أنه لا بد في تنقيح المناط من العلم بالمناط في الأصل.

فعلى هذا لو احتمل كون المناط فيه أمرا آخر غير مؤد في الفرع و لو بالاحتمال الموهوم لا يصح إجراء حكمه إلى الفرع.

ثم إن وجوب العمل بالخبر و إن لم يكن من باب السببيه في غير صورته التعارض إلا أنه محتمل في تلك الصوره كالعله يستفاد من بعض الأخبار الوارده في حكم تعارض الخبرين من قبيل قوله عليه السلام بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك.

ص: ١٤٦

ص: ١٤٧

بسم الله الرحمن الرحيم رب زدني علما و عملا، و ألحقني بالصالحين، و وفقني لما تحب و ترضى بجاه محمد و على و فاطمه و الحسن و الحسين و آله الطاهرين من ولده صلواتك عليهم أجمعين. يا معين الضعفاء ارحم ضعفى و مسكنتى و ذلى و فقرى و فاقتى.

في التعادل و الترجيح

اشاره

قوله - قدس الله نفسه الزكيه -: (خاتمه في التعادل و الترجيح) (١).

(١) التعادل في الأصل: تساوى طرفى العدل و نحوه، و المراد به في باب الأدله إنما هو تساوى الدليلين المتعارضين، و عدم مزيه لأحدهما على الآخر.

و الترجيح في الأصل: إحداث الرجحان و المزيه في أحد شيئين متقابلين، و المراد به في باب الأدله تقديم المستنبط أحد الدليلين المتعارضين على الآخر.

ثم إنه قد يعبر عنه في هذه المسأله بصيغه المفرد كما صنع المصنف. قدس سره -، و قد يعبر عنه بصيغه الجمع:

و الظاهر أن مراد من أفرده إنما هو إطلاقه الشائع في باب الأدله، و هو الذى عرفته، و يحتمل بعيدا إرادته جنس المزيه القائمه بأحد الدليلين المتعارضين بعلاقه السببيه.

و أما الذى عبر عنه هنا بلفظ الجمع فالظاهر أنه أراد به المزايا الجزئيه، لمنافاه الجمعيه لإرادته جنسها - كما لا يخفى - و لإرادته إطلاقه الشائع أيضا، إذ

١- فرائد الأصول ٢: ٧٤٩. لكن في المصدر: ... و التراجيح.

ص: ١٤٨

لا يخفى أنه فعل المستنبط، و هو في حد ذاته واحد لا تعدد فيه.

نعم يمكن اعتبار تعدده باعتبار تكثر موارد، فإن كل تقديم و ترجيح - في مورد لمزيه - شخص مغاير لتقديم في مورد آخر لمزيه أخرى أو بتلك المزيه أيضا، فيرتفع به منافاه الجمعيه، فيكون احتمالاه أقرب لكونه على تقديره إطلاقا حقيقيا، بخلافه على جنس المزيه أو جزئياتها.

قوله - قدس سره -: (و غلب في الاصطلاح على تنافى الدليلين و تمانعهما باعتبار مدلولهما) (١).

(١) وجه التسميه: أن الدليلين المتعارضين كأن كلا- منهما يظهر نفسه لصاحبه، و يبارزه ليدفعه، فيكون إطلاقه عليه من باب المجاز بعلاقه المشابهه.

قوله - قدس سره -: (و لذا ذكروا أن التعارض تنافى مدلولي الدليلين) (٢).

(٢) ما ذكره - قدس سره - في تعريف التعارض أحسن مما ذكره، إذ من المعلوم أن التعارض عنده وصف للدليلين لا لمدلولهما.

نعم منشأ تعارضهما و تنافيهما إنما هو كون مدلولهما على وجه يمتنع الجمع بينهما، فيلزمه تنافى الدليلين الدالين عليهما و تدافعهما، فالتدافع وصف قائم بالدليلين ناشئ عن وصف امتناع الاجتماع الحاصل في مدلولهما.

ثم إن النزاع في هذه المسأله: إنما هو بعد الفراغ عن ثبوت التعارض بين الدليلين، فيكون كبرويا، إلا أنه قد يقع الاشتباه في بعض الموارد الخاصه من حيث دخوله في تلك الكبرى و عدمه، مع عدم تعرضهم له أصلا، كما تعرضوا لخصوص الأمر و النهي - في مسأله اجتماع الأمر و النهي - فلم يكن بأس

١- فرائد الأصول ٢: ٧٥٠.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٥٠.

ص: ١٤٩

بالتعرض له من هذه الجبهه هنا لوجود المناسبه بين المقام و بينه في الجملة، فأشار إليه - قدس سره - بقوله (١): (و منه يعلم أنه لا تعارض (٢) بين الأصول و ما يحصله المجتهد من الأدله الاجتهاديه .. إلى آخره).

و لما انجر الكلام إلى ذلك فالحرى توضيح المرام فيه ببسط النقض و الإبرام:

التعارض بين الحكم الواقعي و الظاهري

فاعلم أنه ربما يتوهم التدافع بين الأصول العمليه و مؤدى الأدله الاجتهاديه، و هى الأحكام الواقعيه، و مورد توهمه إنما هو صورته تخالفهما، كأن يكون الأصل مقتضيا لوجوب شىء مع كون مقتضى الطريق الاجتهادى ضد الوجوب من سائر الأحكام، أو العكس.

و توضيح وجه ذلك التوهم: أنه لا شبهه في تضاد الأحكام الخمسه بأسرها فيلزمها بينا امتناع [اجتماع] (٣) اثنين منها في مورد واحد، فإذا كان حكم شىء في الواقع أحدا منها يمتنع (٤) ثبوت غيره- أيضا- لذلك الشىء حال ثبوته له في الواقع و لو كان غيره حكما ظاهريا، ضروره أنه- أيضا- بالنسبه إلى موضوعه واقعى، فإنه ثابت للمورد مع صدق موضوعه عليه واقعا، و تسميته بالظاهرى ليس معناه أنه لا واقع له، بل إنما هو مجرد اصطلاح بملاحظه أنه يحدث في حق المكلف في مرحله الظاهر مع جهله بالواقع الأولى الغير الملحوظ فيه شىء من وصفى العلم و الجهل.

١- فرائد الأصول ٢: ٧٥٠.

٢- لا يخفى أنه كان الأوفق التعبير بعدم المنافاه، لما عرفت أن التعارض وصف للدليلين، فلا يوصف به المدلول، و من المعلوم أن مؤدى الأدله الاجتهاديه و الأصول إنما هما مدلولان للدليل، لا أن كل واحد دليل. لمحرره عفا الله عنه.

٣- إضافه يقتضيها السياق.

٤- فى الأصل: فيمتنع.

ص: ١٥٠

فالفرق بينه و بين الحكم الواقعى: أنه قد اعتبر فى موضوعه وصف الجهل بالحكم الواقعى أو بموضوعه الموجب للجهل به بالأخره، بخلاف الحكم الواقعى، فإنه إنما علق على موضوع غير ملحوظ فيه شىء من وصفى العلم و الجهل، بل يمتنع ذلك فيما إذا لوحظ العلم و الجهل بالنسبه إلى نفس الحكم، لاستلزامه الدور، كما لا يخفى.

لكن مجرد هذا الفرق لا- يصلح فارقا مع فرض اتحاد متعلقى الحكمين المتضادين، فإن الجهل الذى هو مأخوذ فى موضوع الحكم الظاهرى إذا عرض فى مورد فلا- يعقل أن يصير ذلك المورد شيئين يكون أحدهما موضوعا للحكم الواقعى، و الآخر موضوعا للظاهرى، بل الشىء الذى له حكم من الأحكام الواقعيه باق على وحدته مع الجهل، فإن الخمر المشكوك خمريتها أو حرمتها- مثلا- التى حكمها الإباحه فى مرحله الظاهر هى بعينها الخمر التى قد أخذت موضوعا للنهى الواقعى، فهى فى جميع عوالمها و حالاتها (١) هى بعينها من غير اختلاف فيها بما يوجب خروجها عن موضوع النهى، و المفروض دوران النهى الواقعى مدارها نفيا و إثباتا، فإذا كان المفروض كون المائع المشكوك كونه خمرا خمرا فى الواقع، فيكون النهى عنه ثابتا حال الشك، و هو ينافى ثبوت الرخصه فى شربه فى تلك الحال، فكيف بوجود شربه؟! كما قد يقتضى الأصل ذلك.

فبالجملة: منشأ التنافى إنما هو اتحاد متعلقى الحكمين المتضادين، فلا فرق بين كون الحكمين واقعيين، أو ظاهريين، أو مختلفين، فالملتزم بجواز الاجتماع فى المقام لا بد له أن يلتزم به فى مسأله اجتماع الأمر و النهى- أيضا- و لو [كان]

١- بمعنى أن تلك الحالات ليس شىء منها مشخصا لها حتى تكون هى بالنسبه إلى كل واحد منها من قبيل المطلق و المقيد، بل هى بالنسبه إليها مثل (زيد) بالنسبه إلى أحواله من القيام و القعود و نحوهما. لمحرره عفا الله عنه.

ص: ١٥١

السبب هنا تعدد جهتي الحكمين (1)، نظرا إلى ان الأحكام الواقعيه ثابتة للشئى ء المشكوك الحكم بالنظر إلى ذاته من غير ملاحظه صفه الجهل أصلا، و الأحكام الظاهريه ثابتة له بملاحظه الجهل بحكمه الواقعي، فلا بد أن يلتزم بكفايته فى رفع التنافى هناك- أيضا- إذ المفروض ثمه- أيضا- تعدد الجهه، ضروره أن تعددها لو كان رافعا لاجتماع الضدين و كافيا فيه فلا يعقل اختصاصه بمورد دون آخر.

نعم فرق بين المقامين من حيث إن جهه كل واحد من الحكمين المبحوث عن امتناع اجتماعهما ثمه فى عرض جهه الآخر كالصلاه و الغصب، بخلاف المقام، ضروره أن جهه الحكم الظاهري- كما عرفت- إنما هو الجهل بالحكم الواقعي للمورد، فلذا لا يعقل بقاؤه حال فعلية الحكم الواقعي، و هى حال العلم به، فيكون جهه الحكم الواقعي مقدمه على جهه الظاهري طبعاً، ضروره أن ذات الشئى ء الذى هو جهه الحكم الواقعي مقدم كذلك على الجهل بحكمه أو بنفسه، ضروره تقدم الموضوع على الحكم كذلك.

لكنه لا يصلح فارقا بينهما: فإن الحكم الظاهري و إن لم يمكن تحققه حال فعلية الواقعي، لكن الواقعي متحقق مع فعلية الظاهري، فيلزم اجتماع الحكمين المتضادين فى مورد واحد فى آن واحد.

و أيضا (2) يقبح من الحكيم إيراد حكمين متضادين على المكلف فى آن واحد بالنسبه إلى شئى ء واحد، فإذن يقع التعارض بين الخطاب الواقعي و دليل اعتبار الأصل، فلا بد إما من تخصيص الخطاب الواقعي بغير مورد الأصل، أو طرح الأصل رأساً، إذ لا يعقل تخصيص دليل اعتباره بصوره موافقه للواقع، ضروره

١- فى الأصل: و لو السبب بتعدد جهتي الحكمين.

٢- قولنا: (و أيضا ... إلى آخره) إبداء لمانع آخر غير محذور اجتماع الضدين. لمحرره عفا الله عنه.

ص: ١٥٢

أن الأصل حكم مجعول فى مرحله الظاهر للمكلف فى مقام العمل حال كون المكلف جاهلا بالواقع، و متحيراً فيما يصنع، و من المعلوم أنه على تقدير تعليقه و تقييده بموافقه الواقع لا يجدى فى رفع تحيره فى مقام العمل أصلاً، إذ مع جهله بالواقع لا يمكن له العلم بموافقته له، فلا- يعلم حينئذ كونه مأموراً بالعمل بالأصل، و لو فرض تمكنه من الاطلاع على الموافقه و عدمها فتفحص فاطلع على الموافقه لم يبق مورد للأصل حينئذ أصلاً، إذ لا يعقل له مورد مع انكشاف الواقع.

هذا خلاصه الكلام فى توضيح وجه امتناع اجتماع الحكم الواقعي مع الأصل المخالف له.

و لا- يخفى أن ما ذكر من الوجه بعينه جار بالنسبه إلى مؤديات الطرق الظنيه الاجتهاديه المعتمده، و الأمارات كذلك، إذ من المعلوم أن مؤدى الطرق- أيضا- حكم ظاهري، و كذلك مقتضى الأمارات.

نعم فرق بين مؤديات الطرق و الأصول من حيث إن الأولى إنما هى مجعوله بعنوان الطريقيه و الكشف عن الواقع، نظراً إلى أن مقتضى أدله اعتبار الطرق البناء على كون مؤدياتها أحكاماً واقعيه، و التدين بها على هذا الوجه، و العمل عليها على أنها الواقع،

بخلاف الأصول حيث إنها أحكام ظاهريه لا على ذلك الوجه.

لكنه لا- يصلح فارقا بينهما- كما لا يخفى- ففي صورته مخالفه تلك الطرق و الأمارات للواقع يجرى ما مر في الأصول بعينه، و المصنف لم يتعرض لذلك، فالأحسن تعميم الكلام بالنسبه إليها، و تحرير الإشكال: بأنه يمتنع اجتماع الحكم الواقعي مع الظاهري المخالف له مطلقا- سواء كان من الأصول أو من مؤديات الطرق و الأمارات- لما مر.

و أما دفعه على نحو العموم- أيضا:- فبأن الحكم الواقعي و الظاهري قد يلاحظان في حد أنفسهما مع قطع النظر عن لوازم شئ منهنما، بمعنى ملاحظه

ص: ١٥٣

نفس الإنشاءين، و من المعلوم لكل أحد أنه لا تنافي بينهما بهذه الملاحظه بوجه، ضروره إمكان اجتماع ذاتي الأمر و النهي في مورد و لو كانا واقعيين، فلا وجه لإطباب الكلام في دفع التدافع بينهما من هذه الجهه.

و قد يلاحظان بالنسبه إلى المكلف- بالفتح- و قد يلاحظان بالنسبه إلى المكلف، و قد يلاحظان بالنسبه إلى الفعل المكلف به، حيث إن لهما ربطا بكل واحد منهما، و لكل منهما لوازم بالنسبه إلى كل منها، و نحن لا نجد مانعا من اجتماعهما في شئ من تلك الاعتبارات.

و توضيح ذلك يتوقف على التكلم في مقامات ثلاثه:

أحدها: في لوازم اجتماعهما بالنسبه إلى المكلف- بالفتح- و ثانيها: فيها بالنسبه إلى المكلف به.

و ثالثها: فيها بالنسبه إلى المكلف- بالكسر- أما المقام الأول: فخلاصه الكلام فيه: أنه لا شبهه في أنه لا يلزم من توجه الحكمين إلى المكلف في آن واحد شئ من محذوري اجتماع الضدين و القبح على الحكيم.

أما الأول: فلبداهه عدم التضاد بالنظر إلى المكلف بين حكمين، أحدهما شأني، و الآخر فعلي- كما هو المفروض في المقام- فإن الأحكام الخمسه على تقدير تضادها فإنما هي متضاده مع اتفاقها في الوحدات الثماني المعتره في التناقض، و أما بدونه فلا، فإن أوضح مضاده من بين الأحكام إنما هو الوجوب و الحرمة(١)، و من المعلوم أنه لا امتناع في ثبوتهما في حق المكلف بالنسبه إلى شئ واحد في آن واحد مع عدم تنجز أحدهما عليه و فعليته في حقه، مع أنهما متضادان،

١- كذا في الأصل، لكن صحيح العبارة هكذا: فإن أوضح مضاده بين الأحكام إنما هي المضاده بين الوجوب و الحرمة.

ص: ١٥٤

و ليس هذا إلا من جهه كفايه اختلافهما من حيث الشأنيه و الفعلية في رفع التضاد بينهما بالنسبه إليه (١).

و هذا هو الفارق بين المقام و بين مسأله اجتماع الأمر و النهى، إذ المفروض هناك فعلية كل منهما فى حقه فينكر (٢).

و أما الثانى: فلأن منشأه بالنظر إلى المكلف منحصر فى التكليف بغير المقدور له و لو من قبل المكلف - بالكسر - و تفويت المصلحه على المكلف أو إيقاعه فى المفسده.

الأول: لا يلزم فى المقام أصلا.

الثانى: و إن كان يلزم فى بعض الصور، لكنه لا يقبح مطلقا.

توضيح عدم لزوم الأول: أنه إذا كان الحكم الواقعى للفعل هو الوجوب (٣) و كان الظاهرى غير الحرمه، أو العكس، أو كان الواقعى هى الحرمه و الظاهرى غير الوجوب، أو العكس، فعدم لزومه بين.

١- قال- دام ظلّه:- بل لا- مانع من اجتماع الحكيم المتضادين مع فعليتهما إذا كان أحدهما مرتبا على الآخر، لكن النفس فيه تأمل، بل منع، فإننا لو تعقلنا مسأله الترتب فغايه ما يمكن أن يقال من إمكانه إنما هو فى الطرفين المتضادين أو المماثلين [كذا فى الأصل، و الأصح ظاهرا: المتماثلين]. مع تعلق كل منهما بضد متعلق الآخر لا بنقيضه، إذ معنى الطلب المرتب على طلب آخر أنه أريد تحصيل متعلقه على تقدير عصيان ذلك الطلب، و من المعلوم أنه على تقدير عصيان الطلب المتعلق بأحد النقيضين يحصل الغرض من الطلب المتعلق بالآخر، فيكون ذلك الطلب الآخر طلبا للشئى ء على تقدير حصوله، و هل هذا الا طلب الحاصل؟! لمحorre عفا الله عنه.

٢- اعلم أنه كما يمتنع اجتماع الأمر و النهى الفعليين كذلك يمتنع اجتماع الشائين منهما أو المختلفين إذا كان زمن فعلية كليهما واحدا، فإنهما يصيران فعليين فى وقت واحد، و أما إذا كان أحدهما على وجه يمتنع فعليته - بل بقاؤه - مع فعلية الآخر - كما فى الحكم الظاهرى و الواقعى - فيجوز اجتماع الشائين منهما أو المختلفين. لمحorre عفا الله عنه.

٣- توجد فى هذا الموضوع من الأصل كلمه غير مقروءه يحتمل أنها: (مثلا).

ص: ١٥٥

أما فى الصوره الأولى: فلأن الوجوب لما كان مشكوكا فهو غير منجز على المكلف فلم يبلغ حد التكليف أصلا، فضلا عن كونه تكليفا بغير المقدور، فالمكلف معذور فى مخالفته، و أما غير الحرمه (١) - الذى هو الحكم الظاهرى بالفرض - فلأنه لا يقتضى امثالا- أصلا إذا كان هى الإباحه، و لا- يقتضى تحتم الامتثال إذا كان هى الكراهه أو الاستحباب مثلا، فلا يكون شئى ء منها مقتضيا لحتميه الامتثال، حتى يكون تكليفا بفرض الاطلاع عليه، فضلا عن كونه تكليفا بغير المقدور للمكلف مع أن الاستحباب الظاهرى إن لم يكن مؤكدا للوجوب الواقعى فهو لا ينافيه جدا.

لا يقال: إنه هب أن النهى عن الواجب الواقعى تنزيها ليس تكليفا بغير المقدور لكنه طلب لغير المقدور، و من المعلوم أن طلب غير المقدور و لو مع الرخصه فى مخالفه ذلك سفه و عبث، فيكون قبيحا من هذه الجهه.

لأننا نقول: إن الوجوب الواقعى قبل اطلاع المكلف عليه لا يصلح لجعل الفعل غير مقدور [الترك] (٢) للمكلف، فإنه إنما يؤثر

فى غير (٣) مقدوريه ترك الفعل إذا أثر منع المكلف فعلا من الترك، و ذلك لا يكون إلا بعد الاطلاع عليه، و المفروض عدمه فى محل الفرض، كما أن الحرمة الواقعيه لا تصلح لجعل الفعل غير مقدور الإيجاد إلا بعد الاطلاع عليها.

و من هنا ظهر الحال فى الصوره الثالثه أيضا.

و أما فى الصوره الثانيه: فلأن غير الوجوب و الحرمة المفروض كونه حكما واقعيًا خارج عن مرحله التكليف مع الاطلاع عليه و غير قابل للتأثير فى نفي مقدوريه ترك الفعل أو إيجاده فى تلك الحال، فكيف بما إذا كان مجهولا؟! فلا

١- فى الأصل: (غير الوجوب)، و هو من سهو القلم، و الصحيح ما أثبتناه.

٢- إضافه يقتضيها السياق.

٣- كذا فى الأصل، و الصحيح: إنما يؤثر فى عدم مقدوريه.

ص: ١٥٦

يكون طلب الفعل حتما فى مرحله الظاهر تكليفا بغير المقدور.

و من هنا ظهر حال الصوره الرابعه- أيضا- فلا نطيل الكلام بذكرها.

و أما إذا كان أحدهما الوجوب و الآخر الحرمة فوجه عدم لزومه حينئذ ما مر: من أن الطلب الحتمى الواقعى ما لم يتنجز على المكلف لا يصلح لجعل الفعل ممنوع الترك أو الإيجاد فعلا: حتى يكون نطلبه أو طلب تكره طلبا لغير المقدور للمكلف (١).

و أما توضيح عدم لزوم الثانى على الإطلاق- ثم منع قبحه على تقدير لزومه فى المقام- فبأنه إنما يلزم فيما إذا كان الحكم الواقعى هو الوجوب أو الاستحباب مع كون الظاهرى هو الإباحه أو الحرمة أو الكراهه، أو كان الحكم الواقعى هو الحرمة أو الكراهه مع كون الظاهرى هو الإباحه أو الوجوب أو الاستحباب، أو كان الواقعى هو الاستحباب مع كون الظاهرى غير الوجوب، أو كان هو الكراهه مع كون الظاهرى غير الحرمة:

أما فى الصوره الأولى: فلأن إباحه الفعل كاشفه عن عدم المصلحه فيه و داله عليه، فكيف بتحريمه أو كراهته؟! فيكون كل منهما إخفاء لمصلحه الواقع على المكلف و تفويتا لها عليه.

١- لا- يتوهم: أن عدم فعليته طلب- أمرا كان، أو نهيا- يوجب التجوز فى الخطاب الدال عليه، و هو الأمر أو النهى، لأن صيغتي الأمر و النهى لم توضعا إلا- لمجرد الطلب الحتمى الفعلى المتعلق بالترك أو الإيجاد، و من المعلوم أن ذلك موجود حال عدم تنجز الخطاب كوجود الإراداه و الكراهه اللازمتين لهما، و التنجز ليس من مدلول اللفظ، بل هو أمر عقلى يترتب عليه بعد اطلاع المكلف عليه. و الحاصل: أنهما موضوعتان للطلب الفعلى، لا- للتكليف الفعلى الذى يتوقف تحققه على اطلاع المكلف على الطلب، فيما نحن فيه- إذا فرض كون الحكم الواقعى هو الوجوب و الظاهرى هو الحرمة، أو العكس- الإراداه و الكراهه و طلب الفعل و طلب الترك،- أعنى الإنشائيين- كلها فعليته، و الشأنيه إنما تلاحظ بالنسبه إلى عنوان التكليف بالنظر إلى الواقع، و هو

ليس من مدلول الصيغه، بل مسبب منه بعد الاطلاع عليه. لمحمره عفا الله عنه.

ص: ١٥٧

و منه يعلم وجه كون الإباحه أو الوجوب أو الاستحباب إيقاعا له فى المفسده كما فى الصوره الثانيه.

و أما فى الصوره الثالثه: فلأن غير الوجوب- كما عرفت- مستلزم لإخفاء مصلحه الفعل الداعيه إلى الأمر الاستحبابى الواقعى، فىكون تفويتا لها على المكلف.

و منه يعلم وجوه كون غير الحرمة فى مرحله الظاهر مستلزما لإخفاء مفسده الكراهه على المكلف، و إيقاعا له [فيها] (١) كما فى الصوره الرابعه.

و أما فى غير تلك الصور فلا يلزم من الحكم الظاهرى تفويت للمصلحه و لا إيقاع [فى] (٢) المفسده أصلا، فإن الصور المتصوره وراء تلك الصور- أيضا- أربع:

إحدهما: ما إذا كان الحكم الواقعى هى الإباحه مع كون الظاهرى هى الحرمة أو الكراهه.

و ثانيتهما: ما إذا كان هى الإباحه مع كون الحكم الظاهرى هو الوجوب أو الاستحباب.

و ثالثتهما: ما إذا كان ذلك الاستحباب مع كون الحكم الظاهرى هو الوجوب.

و رابعتهما: ما إذا كان ذلك هى الكراهه مع كون الحكم الظاهرى هى الحرمة.

و من المعلوم أنه لا يلزم شىء من ذينك فى شىء منها:

أما فى الأولى و الثانيه: فلأنه ليس فى الفعل مصلحه حتى يكون الحكم

١- فى الأصل: و إيقاعا له عليها.

٢- فى الأصل: و لا إيقاع على المفسده.

ص: ١٥٨

بحرمته أو كراهته إخفاء لها و تفويتا لها على المكلف، و لا مفسده حتى يكون الحكم بوجوبه أو استحبابه إخفاء لها و إيقاعا للمكلف [فيها] (١).

و أما فى الصوره الثالثه: فلأن الوجوب يؤكد داعى تحصيل مصلحه الاستحباب كما لا يخفى، فلا يكون إخفاء لها على المكلف، بل تأكيدا لها.

و أما فى الصورة الرابعه: فلأن الحرمة بالنسبه إلى مفسده الكراهه نظير الوجوب بالنسبه إلى مصلحه الاستحباب من حيث كونها مؤكده لداعى التحرز عنها.

فظهر أن ما ذكر غير لازم على الإطلاق بالنسبه إلى جميع صور مخالفه الحكم الظاهرى للواقعى المبحوث عنها فى المقام.

لكن لا يخفى على المتأمل أنه فى موارد لزومه لا يقبح مطلقا، بل إنما يقبح مع عدم تدارك المكلف (بالكسر) لمفسده الواقع، أو مصلحته و أما معه فكلا، و نحن قد حققنا- فى مسأله نصب الطرق فى مسأله حجيه الظن- أن الشارع يتدارك ما يستند إليه من فوت المصلحه، أو الوقوع فى المفسده.

هذا.

و أما المقام الثانى:

فملخص الكلام فيه: أن اللازم عندنا فى مقام إيراد حكم على شىء أن يكون ذلك الحكم تابعا لما فى ذلك الفعل من المقتضى إذا كان حقيقيا، لا ابتلائيا(٢):

فإذا كان هو الوجوب أو الاستحباب: فلا بد حينئذ من مصلحه فيه ملزمه أو غير ملزمه تقتضى وجوبه أو نديه.

١- فى الأصل: و إيقاعا للمكلف عليها.

٢- لم تكن هذه الكلمه فى الأصل واضحه، فأثبتناها استظهارا.

ص: ١٥٩

و إذا كان هى الحرمة أو الكراهه: فلا بد أن يكون فيه مفسده ملزمه، أو غير ملزمه تقتضى تحريمه أو كراهته.

و إذا كان هى الإباحه: فلا بد من خلوه مما يقتضى غير الإباحه- من الأحكام الأربعة المذكوره- سواء كان مشتملا على ما يقتضى الإباحه أو خاليا عن ذلك أيضا.

فغايه ما يلزم من إيراد حكمين متخالفين من الأحكام الخمسه على شىء اجتماع المصلحه و المفسده، أو المصلحه و عدم المصلحه، أو المفسده و عدمها فى ذلك الشىء فى آن واحد.

لكنه لا يمتنع مع تعدد الجهه- كما هو المفروض فى المقام- بل واقع فى بعض الأمور الخارجيه، كالأدويه و الأغذيه و الأشربه، فإن المصلحه و المفسده و إن كانتا متضادتين، لكنهما إنما يمتنع اجتماعهما فى مورد واحد مع اتفاقهما فى الوحدات المعتره فى التناقض، و كذلك كل منهما مع عدمه(١) و إن كانا نقيضين لكنهما إنما يمتنع اجتماعهما مع اتفاقهما فى تلك الوحدات.

و إحدى الجهتين: فيما نحن فيه إنما هى الملحوظه فى مقام جعل الحكم الواقعى و إنشائه، و هى جهه ذات الشىء الغير

الملحوظه بشىء من وصفى العلم و الجهل.

و أخراهما: إنما هى الجهه الملحوظه فى مقام جعل الحكم الظاهرى، و هى عنوان سلوك الطريق (٢) أو الأماره الظنين إذا كان الحكم الظاهرى من مؤدى

١- فى الأصل: مع عدم نفسها.

٢- اعلم أنه ربما يتوهم: أنه إذا فرض أن جهه الحكم الظاهرى إنما هو عنوان سلوك الطريق - مثلا- فنقول: إن ذلك العنوان إما أن يكون فيه مصلحه ملزمه، و إما أن يكون فيه مصلحه غير ملزمه، و إما أن لا يكون فيه مصلحه أصلا. لا سبيل إلى شىء من هذه الشقوق: أما الأول: فلأنه على تقديره يلزم أن يكون العمل بالطريق واجبا مطلقا فى جميع الموارد، فينحصر الحكم الظاهرى فى الوجوب و هو باطل. و أما الثانى: فلأنه لازمه استحباب العمل بالطريق، فيلزمه أن يكون الحكم الظاهرى منحصرافى الاستحباب، و هو فى البطلان كسابقه. و أما الثالث: فلأنه على تقديره يستلزم إباحه سلوك الطريق، فيلزمه انحصار الحكم الظاهرى فى الإباحه، و هذا فى البطلان كسابقه. و هكذا يتوهم: بالنسبه إلى سلوك الأماره و العمل على طبق الحاله السابقه. لكنه مدفوع: بأنا نختار الشق الأول، أعنى اشتمال سلوك الطريق على المصلحه الملزمه. لكن نقول: إن تلك المصلحه لا تقتضى وجوب كل ما قامت الطرق الظاهريه على إفاده حكمه و لو كانت مفيده لغير الوجوب من سائر الأحكام، حتى ينحصر الحكم الظاهرى فى الوجوب، بل إنما هى مقتضى لزوما حكم الشارع فى مرحله الظاهر على طبق مؤديات تلك الطرق، فإن كانت مؤدياتها هو الوجوب فتقتضى حكمه بوجوب الفعل و إحداث طلب حتمى بالنسبه إليه فى مرحله الظاهر، و إن كانت هى الحرمة فمقتضى حكمه بحرمة الفعل كذلك، و هكذا إلى سائر الأحكام، فلا ينحصر الحكم الظاهرى فى واحد من الأحكام الخمسه، فلا تغفل. لمحرره عفا الله عنه.

ص: ١٦٠

الطرق و الأمارات، أو البناء على طبق الحاله السابقه إذا كان من مقتضى الاستصحاب.

و أما أصاله البراءه: فهى ليست من الإباحه المصطلحه - التى هى أحد الأحكام الخمسه - بل إنما هى مجرد معذوريه المكلف و رفع العقاب عنه على تقدير مخالفه الواقع فى مواردھا - سواء كانت مأخوذه من العقل أو من النقل - فإن الأخبار الداله عليها لا تفيد أزيد من ذلك.

و أما الاحتياط: فهو من الأحكام العقليه، و مقتضاه عدم معذوريه المكلف فى موارد لزومه - ضد أصاله البراءه - و من المعلوم أن عدم المعذوريه ليس حكما شرعيا.

و أما أصاله التخيير: فهو - أيضا - نظير أصاله البراءه ليست إلا عذرا فى اختيار المكلف فى مقام التخيير أيما شاء من الاحتمالين.

ص: ١٦١

ثم إن المراد بالجهه - فى المقام - إنما هى التقيديه لا التعليه.

و الفرق بينهما- فى المقام-: أنه على الثانى يلزم ثبوت المصلحه و المفسده لذات الفعل- الذى هو مورد اجتماع الجهتين- أولاً و بالذات فيما إذا كان الحكم الواقعى و الظاهرى مختلفين باعتبار كون أحدهما طلباً لترك الفعل، و الآخر طلباً لإيجاده، إذ كل وصف أو حكم إنما يقوم بموضوعه لا بعقلته، و إنما تكون العلة واسطه فى ثبوته لموضوعه.

هذا بخلاف الأول، إذ عليه يثبت كل منهما ابتداءً لنفس الجهه، و يكون ثبوتهما لمورد اجتماع الجهتين من باب العرض بتوسيط الجهتين، فتكونان واسطتين فى العروض، كما أنهما كانتا واسطتين فى الثبوت على التقدير الثانى.

نعم المصلحه و المفسده يجوز اجتماعهما فى مورد مع تعدد الجهه التعليليه أيضاً.

و الثمره بين التعليليه و التقيديه يظهر بالنسبه إلى لوازم المفسده و المصلحه كما سيأتى.

و كيف كان، فبعد تعدد موضوعى المصلحه و المفسده و مورديهما لم يبق محذور من جهه اجتماع الأمر الظاهرى و النهى الواقعى أو العكس بالنظر إلى المكلف به.

فإن قيل: إنه لا مصلحه و لا مفسده فى المفاهيم، بل إنما هما- على تقديرهما- ثابتان للأشخاص الخارجيه، كما نشاهده بالعيان و الوجدان، فلا يصح جعل الجهات واسطه فى العروض بالنظر إلى ثبوتها للأشخاص التى منها مورد اجتماع تلك الجهات، بل هى فى مقام اتصاف الأشخاص و اشتغالها على المفسده و المصلحه واسطه فى الثبوت دائماً.

قلنا: سلمنا أنه لا مصلحه و لا مفسده فى المفاهيم، لكن نقول: إن هذا إنما هو فى عالم كلياتها و عالم وجودها الذهنى، و أما فى عالم وجودها الخارجى فلا، و ظهور

ص: ١٦٢

المصلحه و المفسده فى الأشخاص ليس لأجل كون موضوعهما هى الأشخاص من حيث هى، بل إنما هو لأجل أن الأشخاص ليست إلا- وجودات تلك المفاهيم فى الخارج، فهى عالم الوجود الخارجى لتلك، فالمصلحه و المفسده فى هذا العالم ثابتان لنفس الطبائع من حيثيه و وجودها الخارجى بحيث تكون تلك الحيثيه محققه لفعليه الاتصاف و محصله لها.

و الحاصل: أنهما ثابتان للطبائع من الحيثيه التى هى من تلك الحيثيه منشأً للآثار، و هى حيثيه وجودها الخارجى.

هذا مضافاً إلى أن مورد اجتماع الجهات فى المقام- أيضاً- قد يكون من المفاهيم، كما فى موارد الشبهه فى الحكم الكلى الواقعى للشىء كما لا يخفى، فلا بدّ لذلك السائل من صرف المصلحه و المفسده- حينئذ- إلى أشخاصه، فافهم.

و أما المقام الثالث:

فتوضيح الحال فيه: أن غايه ما يقال فيه: أن الحكيم إذا حكم على شىء بحكم، فلا بدّ أن يتصور أولاً ذلك الشىء، و يعلم بما فيه من الجهه المقتضيه للحكم من المصلحه و المفسده، أو خلوه منهما، أو استوائهما فيه الذى يقتضى (١) الإباحه، ثم يحكم عليه

بما تقتضيه تلك الجبهه من الأحكام الخمسه، فإذا فرض حكمه على شىء بحكمين، فاللازم منه بالنسبه إليه إنما هو تعدد التصور على حسب تعدد الجبهه المقتضيه لهما و تعدد العلم.

و من المعلوم أنه لا تنافى بين التصورين و لا بين العلمين بوجه، فلا يلزم من اجتماع اثنين من تلك الأحكام بالنسبه إليه- أيضا- محذور أصلا.

فإن قيل: إنّ فى مقام الحكم واسطه أخرى بين الحكم و بين العلم بالجبهه

١- فى الأصل: اللذين يقتضيان.

ص: ١٦٣

المقتضيه له، و هى الإراده أو الكراهه النفسائيتين (١) أو الرضا بطرفى الفعل و الترك على حدّ سواء، فإنّ الحاكم إذا تصور الفعل و تصور ما فيه من الجبهه: فإن كانت تلك الجبهه هى المصلحه الملزومه ينشأ (٢) منها فى نفسه إرادته حتميه للفعل من المحكوم، ثمّ ينشأ من تلك الإراده الحكم عليه بالوجوب.

و إن كانت هى المصلحه الغير الملزومه ينشأ (٣) منها فى نفسه إرادته غير بالغه إلى مرتبه الحتم بحيث يجتمع مع الرضا بالترك، ثمّ ينشأ من تلك الإراده الحكم عليه بالاستحباب.

و إن كانت هى المفسده الملزومه ينشأ (٤) منها فى نفسه كراهه حتميه للفعل، ثمّ ينشأ من تلك الكراهه الحكم عليه بالحرمة.

و إن كانت هى المفسده الغير الملزومه ينشأ (٥) منها فى نفسه كراهه حتميه للفعل غير بالغه حدّ الحتم، ثمّ ينشأ منها الحكم عليه بالكراهه و النهى عنه تنزيها.

و إن كانت هى خلوه من المصلحه و المفسده رأسا أو استواءهما فيه ينشأ (٦) منها فى نفسه الرضا بطرفى الفعل و الترك على حدّ سواء، فينشأ منه الحكم عليه بالإباحه.

و من البديهي عند كلّ أحد- أيضا- ثبوت التضادّ بين الإراده و الكراهه، و كذا بين كلّ منهما و بين الرضا بطرفى الفعل و الترك على حدّ سواء، و كذا بين كلّ مرتبه من كلّ منهما و بين المرتبه الأخرى منه، فيلزم من إيراد الحاكم حكمين من

١- المراد بالإرادته النفسائيه هو الحبّ للشىء [فى الأصل: الحبّ بالشىء.ء.] و الشوق المؤكّد إليه و بالكراهه النفسائيه هو البغض له [فى الأصل: البغض به.] لمحزّره عفا الله عنه.

٢- فى الأصل: فينشأ ..

٣- فى الأصل: فينشأ ..

٤- فى الأصل: فينشأ ..

٥- فى الأصل: فىنشأ ..

٦- فى الأصل: فىنشأ ..

ص: ١٦٤

تلك الأحكام على شىء واحد اجتماع الضدين فى نفسه.

قلنا: إنَّ توسيط الإرادة و الكراهه أو الرضا مسلم فيما إذا كان الحاكم غير الله- سبحانه و تعالى-، و أما إذا كان هو- سبحانه- فغير معلوم، بل ذهب جمع من محققى المتكلمين إلى أن معنى كونه تعالى مريدا إنما هو علمه بالأصلح بحال العباد، و الغرض إنما هو رفع التنافى بين أحكامه.

و على تسليم توسيطها فى حقه تعالى أيضا نقول: إنها و إن كانت مضاده، لكنها كسائر الأمور المضاده إنما يمتنع اجتماع اثنين منها إذا كان موردهما متحدا، و أما مع تعدده و تغايره فلا، و موردهما (١) فى محلّ الكلام متعدده و متغايره، فإن متعلق كلّ منهما إنما هو العنوان المتضمن له، فمتعلق الإرادة و الكراهه بعينه هو متعلق المصلحه و المفسده، كما أن متعلق كلّ من الحكّمين إنما هو العنوان المتضمن للجهد الداعيه إليه، فإن كلا من المصلحه و المفسده إنما تدعوا إلى إرادته ما تضمنتها أو كراهته و إلى طلبه أو طلب تركه، و نحن لما فرغنا عن تعدد مورد المصلحه و المفسده فى المقام السابق، فلا يرد علينا محذور من جهه اجتماع الإرادة و الكراهه بالنسبه إلى المكلف - بالكسر - فى هذا المقام.

و الحاصل: إنَّ الإرادة و الكراهه ناشئتان من المصلحه و المفسده و تابعتان [لهما]، و كل واحد ثابتة لعنوان مغاير للعنوان الذى ثبتت له الأخرى، و الأمر و النهى ناشئان عن الإرادة و الكراهه، فيتعلق كلّ منهما بما نشأ منها (٢)، و يتحد موضوعه معه.

فإن قيل: إنَّ الأحكام لا بدّ من تعلقها بفعل المكلف الاختيارى، فإنها تابعه للحسن و القبح، و من المعلوم أن المتّصف بهما إنما هو فعله الاختيارى، و فعله

١- فى الأصل: و موردها.

٢- فى الأصل: منه.

ص: ١٦٥

إنما هو ما يصدر منه، و هو ليس إلا الأشخاص و الأفراد، دون العناوين و الوجوه الصادقه عليها، فلو سلّمنا أن مورد المصلحه و المفسده إنما هو تلك العناوين نمنع من تعلق الأحكام بها.

و الإرادة و الكراهه - أيضا - لا بدّ من تعلقهما بفعله الاختيارى، إذ لا يعقل إرادته غير فعله منه، و كذا كراهته، فتكون تلك العناوين واسطه لثبوت تلك الأحكام و الإرادة و الكراهه لنفس الأفراد التى منها مورد اجتماعها فى محلّ الكلام، و هو صورته مخالفه الحكم الواقعى مع الظاهرى، فيلزم اجتماع الإرادة و الكراهه فى الواحد الشخصى، و هو مورد الاجتماع.

قلنا: مراد من قال بتبعيه الأحكام للحسن و القبح إنما هو تبعيتها للمصالح و المفسد الثابتين للأشياء قبل إيراد حكم عليها، و إطلاق الحسن و القبح عليهما شائع، إذ كثيرا [ما يقال] (١) للشئ ء أنه حسن باعتبار اشتماله على مصلحه، أو أنه قبيح باعتبار اشتماله على مفسده، و قد يقال للشئ ء الواحد أنه حسن و قبيح باعتبار اشتماله على مصلحه من جهة و على مفسده من أخرى، و أمّا الحسن و القبح بمعنى المدح و الذم- كما قد يطلقان عليهما- فلا، بل لا يعقل تبعيتها لهما بهذا المعنى، ضروره أن المدح و الذم إنما هما من آثار الإطاعة و العصيان، و هما لا يتحققان إلا بالأمر و النهى، فكيف يعقل تبعيته الأمر و النهى لما لا يتحقق إلا بهما؟! و بالجملة: الحسن و القبح،- بمعنى المدح و الذم- و إن كانا قائمين بالأشخاص دون المفاهيم، لكن تبعيته الأحكام و ما يلزمها من الإرادة و الكراهه لهما ممنوع، بل غير معقوله، لما عرفت، و هما- بمعنى المصلحه و المفسده- و إن كانا قائمين بالعناوين من حيثيه الوجود- كما عرفت سابقا- لكن تبعيه الأحكام و ما

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ١٦٦

يلزمها لهما غير خفي على المتأمل.

و ما ذكر من أن فعل المكلف ليس إلا- الأشخاص ممنوع، بل فعله إنما هي نفس الطبيعه، و الأشخاص ليست إلا وجوداتها، و بعبارة أخرى: إن الأشخاص عين صدور الطبيعه من المكلف.

و لو سلمنا نقول: إنه لا- يجب أن تكون الأحكام متعلقه بفعل المكلف، بل يجب تعلقها بما يكون مقدورا، و من المعلوم ثبوت قدرته على الطباع باعتبار تمكنه مما يحصلها و هي الأفراد.

و الحاصل: أن متعلق الأحكام إنما هي الطباع من الحيثية التي هي بها منشأ للآثار، و هي حيثيه وجودها الخارجي الذي هو عين الأفراد، و ذوات الأفراد خارجه عن موضوعها، و حيثيتها مأخوذه فيه، و ذلك لأن حال الشارع في المقام (١) حال أحد منّا، و الذي نجد من أنفسنا في مقام الحكم و الطلب أنا لا نلاحظ الأفراد من حيث هي حيثئذ بوجه، بل نجد الذي نطلبه أو نطلب تركه أو نبيحه أمرا وحدانيا، و هو نفس الطبيعه، و لو كان هو الأفراد لوجدناه (٢) متعددا.

و إن قيل: سلمنا أن الأمر و النهى يتبعان المصلحه و المفسده دون المدح و الذم، و أن المصلحه و المفسده قائمتان بالعنوانين المتغايرين في الذهن، لكن مجرد تعدد موضوعهما و تغايرهما في الذهن لا- يجدي في جواز اجتماع الحكيم في مورد اجتماعهما، إذ بعد فرض تصادفهما فيه تجتمع فيه المصلحه و المفسده الثابتان لذينك العنوانين، فحيثئذ إن كانت إحداهما أقوى من الأخرى فالحكم الفعلي يستتبع تلك الأقوى و لا تؤثر الأخرى حيثئذ في الحكم الذي تقتضيه لو لا مزاحمتها بأقوى منها، فيكون الحال فيه كما في صورته اجتماع عنوان الكذب الذي

١- في الأصل: مقام.

٢- في الأصل: لنجده.

هو قبيح ذاتا مع عنوان حسن ذاتي أهم منه كحفظ نفس أو عرض و نحوهما، فيكون الحكم الفعلي الواقعي في مقامنا مستتبعا لأقوى الجهتين، فلو كانت هي جهة الحكم الظاهري لا ينقلب (١) الواقع الأولي - واقعا - إلى الظاهري بحيث لا - حكم حينئذ للمكلف سواه، كما أنّ الكذب المتّحد مع عنوان حفظ النفس ليس حكمه واقعا إلاّ الوجوب، و إلاّ فلا يقتضى شىء منهما ما (٢) كانت تقتضيه من الحكم أصلا، بل الحكم الفعلي حينئذ إنّما هي الإباحة، و ذلك لأن المصلحه و المفسده كسائر العلل إذا اجتمعنا في مورد واحد يقع (٣) الكسر و الانكسار فيما بينهما لا محاله، لا بمعنى أنّ إحداهما تنقض الأخرى أو تزيلها رأسا، بل بمعنى أنّهما يتصادمان من حيث التأثير الفعلي، فإن كانت إحداهما أقوى فهي تغلب الأخرى، و تؤثر أثرها فعلا، و تبقى الأخرى بلا أثر فعلي، و إلاّ فلا أثر لشيء منهما حينئذ، بل يكون المورد كالحالي عن المصلحه و المفسده من حيث كون حكمه هي الإباحة، فإنّ كل واحد إذا زوجت بالأخرى تكون كالمعدومه.

فعلى هذا إذا فرض أنّ مقتضى دليل الواقع إنّما هو الوجوب - مثلا -، و مقتضى دليل إثبات الحكم الظاهري هي الحرمة، فمع فرض كون جهة الوجوب في مورد الاجتماع أقوى لا - بدّ من تخصيص دليل إثبات الحكم الظاهري، و مع فرض كون جهة الحرمة أقوى لا بدّ من تخصيص دليل الواقع بغير تلك الصورة، و مع تساويهما لا بدّ من تخصيص كلا الدليلين.

قلنا: هذا إنّما يلزم بناء على تعلّق الأحكام بالأشخاص التي منها مورد الاجتماع في محلّ الكلام، دون الطبائع، و قد مرّ عدم المانع من الثاني، بل تعينه، و عليه فمورد الاجتماع غير داخل في شىء من الدليلين أصلا و غير محكوم عليه

١- في الأصل: فينقلب.

٢- في الأصل: لما.

٣- في الأصل: فيقع.

بحكم أحد العنوانين، فلا يلزم ما ذكر من المحذور.

نعم يتّصف بحكم كلّ منهما من باب العرض و المجاز.

و إن قيل إنّك سلّمت ثبوت التضادّ بين صفتي الإرادة و الكراهة النفسيتين، و إنّما دفعت محذور اجتماعهما بتعدد المتعلّق، لكنه إنّما يجدى مع تعدّد متعلّقيهما في الخارج - أيضا - و مجرّد تعدّدهما في الذهن غير مجد مع فرض تصادفهما في مورد.

و ذلك لأنّه كما يمتنع اجتماع الضدّين، كذلك يمتنع صيوره شىء واحد مصداقا لهما، فإنّه - أيضا - آئل إلى الأول كما لا يخفى، فإذا فرض أنّ أحد العنوانين مراد و الآخر مكروه، فيلزم كون مورد الاجتماع مرادا و مكروها و هو محال، فيكون ملزومه - أيضا - كذلك.

قلنا: سلّمنا أنّ المراد و المكروه عنوانان متضادّان لكنّ الطبيعتين الموصوفتين بهما لا- تتصادقان في مورد الاجتماع مع ثبوت الاتّصاف بهما فعلا، و ذلك لأنّ معنى الإراده النفسِيه هو الحبّ للشئ (١) و الشوق المؤكّد إليه، و معنى الكراهه النفسِيه إنّما هو البغض له (٢)، و من المعلوم أنّهما لا- يعقل تعلّقهما بالطبائع من حيث هي، بل إنّما تتعلّقان بها من حيثيه وجودها الخارجِي، فإنّهما من مقوله الطلب، نظير الأمر و النهي، و إنّما الفرق بينهما و بين الأمر و النهي أنّهما طلبان من جانب القلب، و يكون الطالب فيهما هو القلب، و الأمر و النهي طلبان من الشخص، و الطالب فيهما هو، و الطلب إنّما يتعلّق بالشئ من حيثيه وجوده الخارجِي، و من المعلوم أنّه بمجرد تحقّق تلك الحِيثه لا يعقل بقاؤه، لاستلزام بقائه طلب الحاصل، فالطبيعه المراده المحبوبه قبل وجودها مراده و محبوبه، لكنها غير مجامعه للطبيعه الأخرى المكروهه، و بمجرد وجودها- و لو في ضمن مورد

١- في الأصل: هو الحبّ بالشئ .

٢- في الأصل: هو البغض به.

ص: ١٦٩

اجتماعهما- ترتفع عنها تلك الصفه، فهي حال اجتماعها مع تلك الطبيعه غير متّصفه بصفه الإراده حتى يلزم اجتماع الضدّين. و بالجملة: الأوصاف: منها ما لا قيام لها بموصوفها إلّا في عالم الخارج، كالألوان، و الحراره، و البروده، و الطعوم: كالحلاوه، و الحموضه، و الملوحة، و نحوها. و الطلب نظير القسم الأول، أو منه، فافهم. هذا تمام الكلام و كمال النقض و الإبرام في دفع التنافي بين الأحكام الواقعيه و الظاهريه، و الحمد لله رب العالمين، و الصلاه على نبيّه محمّد و آله الطاهرين.

و قد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكره المصنّف- قدّس سرّه- في وجه الدفع من تعدّد موضوعهما بمجرد غير مجد، فإنّه إنّما ينفع في رفع محذور اجتماع الضدّين، لكنه لا يرفع محذوري التكليف بغير المقدور، و تفويت المصلحه على المكلف، أو إيقاعه في المفسده المشار إليهما في المقام الأول من المقامات الثلاثه المتقدّمه، إذ من المعلوم أنّ تعدّد موضوعهما على تقديره إنّما هو بحسب الذهن، و هو بنفسه لو كان مصحّحا لإيراد الأمر و النهي على شئ واحد لكان مصحّحا في مسأله اجتماع الأمر و النهي المعروفه، مع أنّه- قدّس سرّه- لا يلتزم به، فتأمّل (١).

ثمّ إنّ يتفرّع على ما ذكرنا في المقام الأول- من وجه دفع المحذورين

١- وجه التأمّل: أنّ مسأله اجتماع الأمر و النهي مغايره للمقام من حيث فرض المندوحه للمكلف في امتثال الأمر فلا يلزم من الأمر ثمّه التكليف بغير المقدور. نعم يلزم من فرض الاجتماع ثمّه طلب غير المقدور تخيرا، و هو أيضا قبيح كالتكليف بغير المقدور، لكن تعدّد الجهه لو كان مجوّزا للتكليف بغير المقدور لكان مجوّزا له- أيضا- قطعاً، فإنّ قبحه لو لم يكن أخفى من قبح التكليف بغير المقدور لم يكن أجلى منه، فالملتزم بجواز الاجتماع مع لزوم التكليف بغير المقدور لا بد أن يلتزم به مع لزوم

طلب الغير المقدور تخيرا أيضا. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٧٠

المشار إليهما- صحّح البناء على وجود الأمر واقعا في مسأله اجتماع الأمر و النهى حال نسيان المكلف للنهى و غفلته عنه أو عن القضيّه، لجريان الوجه فيه بعينه، فإنّه حينئذ معذور في مخالفه النهى، فيصحّ توجّه الأمر إليه حينئذ.

فعلى هذا لا- حاجه فى توجيه صحّح عمله إذا كان عباده إلى التجشّم لكفايه(١) جهه الأمر، بل المصحّح حينئذ هو وجود نفس الأمر فى نفس الأمر فعلا مع فرض كونه هو الداعى للمكلف نحو الفعل، فإنّ المفروض اعتقاده لشمول الأمر بالنسبه إلى مورد الاجتماع، فاغتنم.

ثمّ أنّه يمكن دفع محذور اجتماع الضدّين بالنظر إلى المصلحه و المفسده، و الإراده و الكراهه بنحو آخر لم يتعرّض له- دام ظلّه- و هو أن يقال:

إنّه لا- يجب أن يكون الداعى للأمر بسلوك الطرق و الأمارات الغير العلميه- و كذا الأصول- مصلحه قائمه بنفس السلوك المتّحد مع موضوع الأحكام الواقعيه، حتى يتوهم منه لزوم اجتماع الضدّين بالنظر إلى نفس المصلحه و المفسده، و بالنسبه إلى لوازمها من الإراده و الكراهه، نظرا إلى اتّحاد مواردها بالنسبه إلى مورد اجتماع العنوانين، بل يمكن ان يكون ذلك مصلحه قائمه بنفس الأمر بالسلوك على طبقها، فإنّ الالتزام بالمصلحه- فى مقام نصب الطرق و الأمارات و جعل الأصول- إنّما هو لأجل رفع محذور لزوم السفه و العبث فى فعل الحكيم، إذ لولاها لزم نقضه لغرضه مع تمكّن المكلف من تحصيله، و يكفى فى رفعه وجود مصلحه فى نفس الطلب المتعلّق بالسلوك على طبق الطرق و الأمارات و الأصول، لا فى السلوك، و يكفى كونها مجرد التوسعه على العباد، فيختلف مورد المصلحه و المفسده و لوازمهما فى الخارج- أيضا-، فلا يلزم الاجتماع بينهما و لا- بين لوازمهما بوجه(٢).

١- فى الأصل: (إلى التجشّم بكفايه). و الأصحّ: إلى تجشّم كفايه ...

٢- كذا فى الأصل، و الأصوب: فلا يلزم اجتماعهما و لا اجتماع لوازمهما بوجه.

ص: ١٧١

و أمّا صحه وقوع التسهيل حكمه و صلاحيته لذلك الحكم، فتوضيحه على نحو الاختصار:

أنه لو أراد الشارع من نوع المكلفين- مع تمكّنهم من امتثال التكاليف الواقعيه علما- امتثالها كذلك، لكان مخالفه تلك التكاليف حينئذ أكثر منها على تقدير أمرهم بامتثالها بالطرق و الأمارات و الأصول، فإن بعضهم و إن لم يكن حاله كذلك، لكن حال أكثرهم كذلك، ضروره ما نشاهد من صعوبه امتثال تلك التكاليف بالطرق و الأمارات و مشقته على أنفسهم بحيث يخالفون مع ذلك كثيرا من التكاليف الثابته عليهم، فكيف بامتثالها بطريق القطع؟! بل لو أراد منهم الشارع امتثالها بطريق العلم لكان أشق عليهم ذلك، و سببا لمخالفتهم أكثر منها على تقدير امتثالها بالطرق الظاهريه، فإذا كان حالهم كذلك فاللطف

يقتضى اختياره لما يكون مخالفته و فوت المصالح الواقعيه أقل منهما على تقدير اختياره لأمر آخر مستلزم لأكثر منهما على تقدير اختياره، فلعل هذا الوجه أظهر مما اختاره- دام ظله- من التزام مصلحه في نفس السلوك على طبق الطرق و الأصول.

و المصنف- قدس سره- كان في أول زمان تأليف رساله مختارا لما اختاره- دام ظله- ثم رجع أخيرا حين قراءتنا عليه مسأله المظنه(1)، و اختار ذلك، و ضعف ما اختاره أولا: بأنه نوع من التصويب، فإنه إذا كان عنوان السلوك نفسه متضمنا لمصلحه معادله لمصلحه الواقع على تقدير فوتها، أو مفسدته على تقدير وقوع المكلف فيها- لسلوكه على طبق الطرق و الأمارات بحيث يتدارك بها هاتيك المفسده أو تلك المصلحه- فلا يعقل أن يكون شيء منهما مع اتحاد الفعل المتضمن له مع عنوان السلوك مقتضيا فعليا لما كان يقتضى لو لا اتحاد

١- يريد بها مبحث الظن من (فرائد الأصول) للشيخ الأعظم (قده) المعنون ب(المقصد الثاني في الظن).

ص: ١٧٢

مورده مع عنوان السلوك، ضروره أن المفسده المتداركه في قوه المعدومه، و كذا المصلحه المتداركه في قوه الحاصله.

و من البديهي أنه مع عدم المفسده لا- يعقل النهي، و كذا مع وجود البدل لمصلحه فعل لا يعقل الأمر به نفسا، بل لا بد منه تخيرا، و لازم ذلك انتفاء الخطاب المشترك بين العالم و الجاهل، و هل هذا إلا من التصويب، فإن التصويب و إن لم ينحصر فيه، فإن منه- أيضا- القول بانتفاء المفسده و المصلحه الواقعتين في حق الجاهل رأسا الذي هو خلاف اتفاق الخاصه.

إلا أن الظاهر أن هذا النوع- أيضا- خلاف اتفاقهم، فإن ظاهرهم وجود خطاب مشترك بين العالم و الجاهل، لا مجرد المصلحه و المفسده.

هذا خلاصه ما أفاده- قدس سره- في مجلس الدرس.

أقول: و يضعفه- أيضا- دوران العقاب في مخالفه الأوامر الظاهريه مدار مخالفه الواقع، فإن لازم كون نفس عنوان السلوك مشتملا على المصلحه، و كون تلك المصلحه هي الداعيه إلى تلك الأوامر كون الفعل المأمور به بتلك الأوامر واجبا نفسيا، و لازم ذلك كون موافقه تلك الأوامر من حيث هي- و لو لم يكن في موارد أمر واقعي- امتثالا- حقيقه، و منشأ لاستحقاق الثواب على تلك الموافقه من حيث هي موافقه لتلك الأوامر، و كون مخالفتها- من حيث إنها مخالفتها- معصيه موجهه لاستحقاق العقاب على هذه المعصيه، و لازم ذلك تعدد الثواب و العقاب في صورته مصادفه تلك الأوامر للواقع مع موافقتها أو مخالفتها.

فإن قيل: إنه ما معنى ما اشتهر بينهم من (أن من أصاب فله أجران، و من أخطأ فله أجر واحد).

قلنا: مورده إنما هو الاجتهاد، لا العمل، و كلامنا في الثاني، فلا تغفل.

و الحاصل: أنه لا- يتحقق معصيه في مخالفه تلك الأوامر حقيقه و لا امتثال و إطاعه في موافقتها كذلك، بل المتحقق إنما هو

ثواب فإنما هو على مجرد الانقياد، أو عقاب فإنه على مجرد التجري.

و كيف كان، فما اختاره- قدس سره- في كيفية نصب الطرق خال عن الإشكال.

إن قيل: لم يتم إجمال في الأوامر الظاهريه على دوران العقاب مدار مخالفه الواقع، بل المصرح به في كلمات جمع من الأعلام الخلاف فيه، بل ذهب بعض منهم إلى ثبوت العقاب في مخالفتها و لو لم يصادف مخالفه الواقع، و كيف كان، فليس عدم العقاب على مخالفه الأوامر الظاهريه أمرا مفروغا عنه حتى يستدل به على ملزومه.

قلنا: هذا الذي ذكرنا إنما هو بالنظر إلى مخالفه الأوامر الظاهريه من حيث كونها تكاليف شرعيه مع قطع النظر عن ملاحظه اتحاد مخالفتها مع عنوان آخر، و ذلك الخلاف إنما هو في عنوان التجري من حيث أنه تجري على المولى، فهو غير ما نحن فيه، و يكشف عن مغايرته للمقام جريانه بالنسبه إلى موارد الطرق العقليه الصرفه، كالقطع، و الظن عند الانسداد، ضروره أنه لا حكم من الشارع هناك حتى يقتضى الامتثال.

و بعبارة أخرى: كلامنا في المقام في ثبوت العقاب و عدمه بعد الفراغ عن ورود أمر من الشارع في مرحله الظاهر، و ثمه في حرمة التجري من حيث هو ذلك العنوان و أن الشارع هل حرمة كسائر المحرمات الواقعيه و لو لم يكن للمورد تكليف في الواقع أصلا، و من يدعى حرمة يدعى استحقاق العقاب عليه، و يحتج به على حرمة شرعا، فلا تغفل.

فإن قيل: إن حاصل ذلك الوجه: أن الأمر على طبق الطرق و الأمارات الغير العلميه أو الأصول، و السلوك على مقتضاها إنما هو لمصلحه في الأمر، لا في الأمور به، فتكون الأوامر الظاهريه- التي ليس في موارد أمر واقعي- نظير الأوامر الابتلائييه، فلم تكن تلك الأوامر أوامر حقيقيه يقصد منها امتثالها من

حيث هو، و مقتضى ذلك عدم علم المكلف بكونه مكلفا بشي ء قامت الطرق، أو الأمارات على وجوبه، أو على حرمة، أو اقتضى الأصول ذلك، فحينئذ فما المحرك له نحو الامتثال و السلوك على مقتضاها، فإن الأمر الغير الحقيقي إنما يكون محركا إذا اعتقد المكلف كونه واقعيًا، و أما مع اعتقاده بكونه غير حقيقي- و غير مراد منه الامتثال حقيقه، و أنه لا يلزم منه عقاب على العصيان لذلك، و أن تكليفه حقيقه دائر مدار الواقع- فلا يعقل ذلك، و اللازم باطل، ضروره علم كل أحد بكونه مكلفا بمجرد قيام واحد من الطرق أو الأصول أو الأمارات على ثبوت تكليف في حقه، فالملزوم مثله.

قلنا: نلتزم بالملزوم، و نمنع بطلان اللازم، فإن غايه ما هنا أنه بمجرد قيام شي ء من الأمور المذكوره على تكليف يتحرك المكلف نحو الفعل أو الترك إذا لم يكن بانيا على العصيان، لكنه ليس لأجل علمه بكونه مكلفا واقعا، بل لأجل احتمال التكليف المحتمل- في موارد تلك الأمور- المنجز عليه على تقديره واقعا، فإن تلك الأمور و إن لم تحدث في حقه تكليفا

حقيقه، لكنها توجب تماميه الحججه عليه فى التكليف الموجود فى مواردھا على تقديره، بحيث لا يكون المكلف معها معذورا فى مخالفتھ، فيكون المحرك له نحو الفعل أو الترك هو مجرد احتمال العقاب، هذا، فافهم و اغتتم، و الله العالم بحقائق الأمور.

تنبيه: كل ما ذكرنا فى بيان توهم المنافاه بين الأحكام الظاهريه و الواقعيه إنما هو بعد فرض وجود حكم ظاهرى و واقعى، فيختص موردھ بموارد الطرق الشرعيه، فإن الطرق العقليه لا توجب حدوث حكم من الشارع فى مرحله الظاهر على طبق مؤداھا حتى يقال: إنه ينافى الحكم الواقعى المخالف له، أو لا- ينافى، بل غايه ما يترتب عليها إنما هو مجرد معذوريه المكلف و رفع العقاب عنه.

ثم إنه بعد ما ظهر عدم المنافاه بين الأحكام الظاهريه و الواقعيه، ظهر

ص: ١٧٥

لك أنه لا تعارض بين الأدله الاجتهاديه الكاشفه عن الأحكام الواقعيه و بين الأصول العمليه المقتضيه لخلاف مؤداھا.

ثم إن كل دليلين غير متعارضين إن لم يكن الحكم المدلول عليه بأحدهما مترتبا على الجهل بالحكم المدلول عليه بالآخر، فالمكلف مكلف فى جميع الحالات بالعمل بمؤدى كليهما و إلا- بأن يكون الجهل بأحد الحكمين مأخوذا فى الموضوع الآخر- فالمكلف لا يكلف فى شىء من الحالات إلا بالعمل بمقتضى أحدهما الذى علم به، فإنه حينئذ:

إن كان جاهلا بكليهما معا، فهو غير مكلف بشىء منهما، بل له حكم ثالث.

و إن كان عالما بأحدهما: فإن كان ذلك هو الحكم الذى قد أخذ الجهل به موضوعا للحكم الآخر، فلا يبقى مورد للآخر حينئذ أصلا لارتفاع موضوعه بالعلم، و فى حكمه ما إذا دل دليل غير علمى معتبر على ثبوت ذلك الحكم فإنه و إن كان لا- يرفع موضوع الحكم الآخر، إلا أنه رافع له من باب حكومه دليل اعتباره على الدليل المثبت لذلك الحكم الآخر.

و إن كان هو الحكم الذى قد أخذ فى موضوعه الجهل فهو معذور فى الحكم الاخر و غير مكلف به حينئذ أصلا.

و من هنا ظهر أن وجه ورود الأدله على الأصول إن كانت علميه، أو حكومتها عليها إن كانت ظنيه، إنما هو أخذ الجهل بالأحكام الواقعيه- التى هى مؤديات الأدله- فى موضوع الأصول، فيكون ورودها أو حكومتها عليها مترتبا على ذلك.

و ظاهر كلام المصنف (قده)- حيث إنه بعد بيان عدم المنافاه بين الأحكام

ص: ١٧٦

الظاهريه و الواقعيه قال: (فحينئذ الدليل المفروض (١) ... إلى آخره) (٢)- أنه يترتب على عدم المنافاه بينهما، فإن كلمه (فاء) ظاهره فى التفریع على ما سبق، و قد عرفت عدم استقامه ذلك بأن مجرد عدم المنافاه بين الدليلين لا يقتضى ورود أحدهما على الآخر أو بحكومه عليه.

لكن مقصوده- قدس سره- ما ذكرنا، نظرا إلى تعليقه ما ذكره بقوله- بعد ذلك-: (لأنه إنما اقتضى حليه مجهول الحكم) (٣)، فما أراد- قدس سره- حسن، لكن صدر العبارة ليس بجيده (٤)، و لو كان بعده كلمة (الواو) مكان (الفاء) لكان حسنا.

و يمكن تصحيح إيراد (الفاء) المشعر بالتفريع: بأن ورود دليل على دليل آخر، أو حكومته عليه مبنى على أمرين:

أحدهما: عدم التعارض بينهما.

أحدهما: عدم التعارض بينهما.

و ثانيهما: كون الجهل بالحكم- المدلول عليه بذلك الدليل الحاكم أو الوارد- موضوعا للحكم المدلول عليه بالدليل الآخر، فيكون الورد أو

١- الموجود في الطبقات المتوفرة لدينا هكذا: «... مجهول الحكم و الدليل المفروض ان كان ...»، و يبدو أن نسخته قدس سره كانت على ما ذكر. انظر: طبعه الوجداني: ٤١٠، طبعه جماعه المدرسين (النوراني): ٢: ٧٥٠، و طبعه المصطفوي ٤٣١.
٢- فرائد الأصول ٢: ٧٥٠.

٣- المناقشه هذه إنما ترد بناء على نسخه المصنف قدس سره، و أما على الطبقات المتوفرة لدينا فلا، لما تقدم في الهامش رقم (١).

٤- حكمه بعدم جوده صدر العبارة يتضح من الهامش الأول و الثالث و هو مناسب لنسخه الرسائل التي اعتمدها المحرر (ره) و التي نقل منها العبارة السابقه: (فحينئذ ..). - و الظاهر انها نسخه غير مصححه- و أما نسخه وجداني و النوراني و مصطفوي فلا خلل فيهما فلاحظهما. يكون دليلا لبيبا، فلا يشمله اللفظ، و من هنا ظهر أن إيراد- قدس سره- (قوله): (بلفظ) لا يستقيم. لمحرره عفا الله عنه.

ص: ١٧٧

الحكومته متوقفا و متفرعا على عدم التعارض في الجملة، و هذا المقدار منه مصحح لإيراد كلمه (الفاء)، فافهم.

میزان الحكومه و الورد

ثم إنه لما كان المأخوذ في موضوع الأصول العمليه هو الجهل بحكم الواقعه في الواقع- إما من جهه الشبهه في نفس الحكم الكلي الواقعي، أو من جهه الشبهه في مصداقيه المورد لموضوعه كما أشرنا إليه- فلازم ذلك أنه إذا قام طريق قطعي- على نفس الحكم، أو على تعيين المصداق- يكون ذلك الطريق واردا على الأصول الجاربه في المورد لولاه، لكونه بمجرد رافعا لموضوعها حقيقه، فلا يعقل التعارض بينه و بينها بوجه.

و أما إذا قام طريق ظني- من دليل أو أماره ظنين، إما من جهه ظنيه دلالتهما، أو من جهه ظنيه السند في الأول أو الصدق في الثاني، أعني الأماره- ففي وروده أو حكومته عليهما أو تعارضهما وجوه، و توضيحها يتوقف على بيان ميزاني الورد و الحكومه

أولاً، ثم بيان الوجوه المتصوره في كيفية اعتبار ذلك الطريق الظني، و في كيفية اعتبار الأصول الشرعيه العمليه، و أن الظاهر من أدله اعتبارهما ما ذا؟

فاعلم أن ميزان الورود: أن يكون الطريق الوارد بحيث يرفع موضوع المورد عليه، و يخرج مورده حقيقه عن كون مصداقاً لموضوع المورد عليه- كما أشير إليه- و ذلك بأن يكون بنفسه رافعا للشك حقيقه.

و أما ميزان الحكومه: فأحسن ما يقال فيه: أن يكون الحاكم- أولاً و بالذات و بنفسه (1)- مفسراً للمراد من المحكوم عليه، و مبيناً لكميه مدلوله، لكنه غير رافع لموضوعه، بل هو مع وجود الحاكم صادق على المورد- أيضاً- و إنما

١- قولنا: (بنفسه) إنما عدلنا إلى ذلك، و لم نقل: (بلفظه) كما صنع المصنف- قدس سره-، لأن الحاكم قد

ص: ١٧٨

الحاكم أوجب رفع الحكم المعلق عليه عن المورد.

و المراد من كونه مفسراً له أولاً: أنه يكون بحيث لا يفهم التنافي بينه و بين المحكوم عليه من أول النظر، بل يكون كالقرائن المتصله من حيث كونه موجبا لظهور المحكوم عليه في اختصاص الحكم الذي تضمنه بغير مورد الحاكم ابتداء.

و بعبارة أخرى: ميزانه أن يكون بحيث يوجب ظهور المحكوم عليه في إرادته اختصاص الحاكم المعلق على الموضوع المذكور فيه بغير مورد الحاكم مع صدق ذلك الموضوع على ذلك المورد بنفسه، و ذلك بأن يكون ذلك الدليل الحاكم بمنزله قول المتكلم، أعنى غير هذا المورد.

و من هنا ظهر الفرق بينه و بين المخصص المنفصل، فإنه ليس بحيث يوجب ظهور العام في اختصاص الحكم المعلق عليه بغير مورد التخصيص، بل العام معه- أيضاً- ظاهر في تعميم الحكم بالنسبه إلى ذلك المورد، و إنما يقدم الخاص لترجيح ظهوره على ظهور العام، فالعام و الخاص متعارضان إلا أن الترجيح للخاص، فيقدم عليه ذلك.

بخلاف الحاكم و المحكوم عليه، فإن المحكوم عليه لا يظهر له في عموم الحكم بالنسبه إلى مورد الحاكم حتى يتعارضاً، بل ظاهر في اختصاصه بغير ذلك المورد و تظهر الثمره بينهما في الدليلين الظاهرين، فإنه على تقدير كون أحدهما حاكماً على الآخر، فيقدم على الآخر، و لو كان من أضعف الظنون المعتمره، و لا يقدم عليه الآخر أبداً، إلا أن تعارض الحاكم و تراحمه قرينه أخرى غير المحكوم

ص: ١٧٩

عليه، فإذا زاحمه أمر آخر يلاحظ (1) أحكام التعارض بينه و بين ذلك الأمر، لا بينه و بين المحكوم عليه.

هذا بخلاف الخاص في مقام التخصيص، فإنه لا يقتضى بمجرد تقديمه على العام، بل يدور ذلك مدار رجحان ظهوره على

ظهور العام، فربما يكون ظهور العام أقوى من ظهوره (٢)، فينعكس فيه الأمر.

و الحاصل: أن الحاكم من حيث هو مقدم على المحكوم عليه كذلك دائما، بخلاف الخاصّ، فإنه لا يقدم على العام من حيث هو، بل بملاحظه رجحان ظهوره على ظهوره، فعليه يدور مدار تقديمه عليه.

و السر في ذلك: ما مر من أن الحاكم مع ظهوره مفسر للمحكوم عليه، و موجب لظهور المحكوم عليه في اختصاص الحكم الذي تضمنه بغير مورده، فيدور تقديمه عليه مدار بقاء ظهوره من دون توقف على أمر آخر.

بخلاف الخاصّ، فإنه بمجرد ظهوره لا- يوجب صرف العام، حتى يكون بنفسه مقدا عليه، بل مع رجحان ظهوره- أيضا- لا يوجب صرفه، و إنما يوجب ذلك تقديم ظهوره على ظهوره.

هذا، ثم إن ما ذكره المصنف- قدس سره- من ميزان الحكومه- من كون الحاكم على وجه لو فرض عدم ورود المحكوم عليه لكان لغوا خاليا من المورد-، فيه ما لا يخفى على من له دقه النظر، إذ لا يخفى أن أدله اعتبار الأدله الاجتهاديه بأسرها حاكمه على أدله اعتبار الأصول العمليه الشرعيه كما اختاره- قدس سره- و سيأتى توضيحه أيضا، مع أنه ليس شىء منها بحيث لو فرض عدم دليل على اعتبار الأصول الشرعيه العمليه لكان لغوا خاليا عن الفائده،

١- فى الأصل، فيلاحظ.

٢- كما فى العمومات الآبيه عن التخصيص. لمحرره عفا الله عنه.

ص: ١٨٠

بل لها فائده أخرى غير بيان كميته مدلول أدله اعتبار الأصول الشرعيه العمليه- أيضا- و هى ورودها على الأصول العقليه المحكمه فى المورد قبل الأصول الشرعيه.

و كأنه قدس سره- زعم أن الحاكم لا بد أن يكون الغرض منه مجرد التفسير و البيان للدليل آخر، فلذا يكون لغوا لولاه.

لكنه كما ترى، بل مدار الحكومه على كون الحاكم على وجه يصلح لأن يكون بيانا و مفسرا للدليل آخر على خلافه على تقدير ذلك الدليل و لو كان الغرض منه غير تفسير ذلك الدليل أيضا.

نعم اتصافه فعلا بذلك العنوان يتوقف على وجود ذلك الدليل.

ثم إن ما ذكره- من لغويه دليل النافى لحكم الشك فى النافله، أو مع كثره الشك و غير ذلك لو لا الأدله المثبتة لحكم الشك-

ففيه أنه بدون تلك الأدله و إن كان حكم الشك منفيًا عن النافله، أو مع كثره الشك بحكم العقل بالبراءه، كنفية به حينئذ عن غير ذلك المورد- أيضا- من غير احتياج فى نفيه إلى ذلك الدليل أصلا، لكن ليس كل ما لا يحتاج إليه يكون الإتيان به لغوا،

إذ ربما تكون له فائده أخرى غير التفسير و البيان، فيحسن الإتيان به، و أقلها تأييد حكم العقل و تعاضده بالنقل، و هو حاصل فى المثال المذكور، فلا وجه للحكم باللغويه على تقدير انتفاء تلك الأدله، فافهم.

هذا كله فى بيان ميزانى الورود و الحكومه.

الوجه المتصوره فى اعتبار الأصول

أما الوجه المتصوره فى كيفية اعتبار الطرق و الأمارات الظنيه فأربعه:

أحدها: أن يكون اعتبارها على وجه السببيه واقعا، بأن يراد من أدله اعتبارها عليه قيامها لوجوب البناء على مقتضاها و العمل على طبقها.

و ثانيها: أن يكون اعتبارها على وجه السببيه ظاهرا، بأن يراد من تلك الأدله عليتها فى مرحله الظاهر لإحداث حكم بالعمل على طبقها.

ص: ١٨١

و الفرق بينه و بين الأول: تحقق الإطاعه و العصيان الواقعتين بمجرد إيقاع العمل على طبقها أو عدم إيقاعه إذا كانت متضمنه لتكليف على الأول مطلقا، و على الثانى إذا صادفت تكليفا واقعا لا مطلقا، بحيث تكون مخالفتها- فيما إذا لم يكن فى موارد- مجرد تجر.

و ثالثها: أن يكون اعتبارها على وجه الطريقيه بالنسبه إلى نفى الاحتمال المخالف لها فحسب، بأن يراد من تلك الأدله أنه لا يعبأ بالاحتمال المخالف لمؤديات تلك الطرق و الأمارات، فيكون نفس الاحتمال الموافق لها كالمسكوت عنه، لعدم كونها دليلا عليه حينئذ.

و رابعها: أن يكون اعتبارها على وجه الطريقيه فى تمام مؤداها و كونها منزله منزله العلم، بأن يراد من تلك الأدله جعل مؤداها بمنزله المتيقن و جعل الاحتمال المخالف لها بمنزله العدم.

و أما الوجه المتصوره فى كيفية اعتبار الأصول- أيضا- أربعه بالنظر إلى الشك المأخوذ فى موضوعها و إلى العلم الذى جعل غايه لارتفاعها فى أدله اعتبارها.

أحدها: أن يكون المراد بالشك فى أدله اعتبارها هو الجهل المقابل للعلم، و كان المراد بالعلم هو صفه القطع.

و ثانيها: الوجه الأول بحاله بالنظر إلى الشك مع كون المراد بالعلم فى الأدله هو مطلق الطريق الشامل لغير العلم من الظنون المعبره، بأن يكون المراد به هو مطلق الحجج على خلاف الأصول.

و ثالثها: أن يكون المراد بالعلم هو صفه القطع، لكن يكون المراد بالشك هو التحير فى مقام العمل.

و رابعها: أن يكون المراد بالشك عدم الحججه، و بالعلم مطلق الحججه.

فإذا عرفت ذلك كله فاعلم: أنه إن كان اعتبار الطرق و الأمارات على

ص: ١٨٢

الوجه الأول من الوجوه الأربعة المتقدمه: فهي و إرادته على الأصول الشرعيه العمليه بجميع الوجوه المتصوره في اعتبارها، فإن حكم الواقعه- المفروض الشك في حكمها- و إن لم يعلم بمجرد قيام دليل أو أماره ظنيين، لكن قيامهما يوجب حدوث تكليف آخر واقعي معلوم بإيقاع العمل على طبقهما، فلا- مجرى للأصول أصلا بالنسبه إلى هذا التكليف، بل يرتفع موضوعها و هو الشك بكلا المعنيين فيه بمجرد قيامهما في المورد.

و إن كان اعتبارها على الوجه الثاني: يقع (١) التعارض بينها و بين الأصول بجميع الوجوه المتصوره في اعتبارها- أيضا- إذ حينئذ كل منهما يقتضى حكما ظاهريا مأخوذا فيه الجهل بحكم الواقعه، و لا يوجب شىء منهما تبين الواقع، حتى يكون واردا على الآخر، و لا منزلا منزله العلم، حتى يكون حاكما عليه، فلا بد حينئذ من ملاحظه الترجيح بين أدله اعتبار الطرق و الأمارات و بين أدله اعتبار الأصول، و مع فقدته يرجع إلى الأحكام المقرره لصوره تكافؤ الدليلين.

و إن كان اعتبارها على أحد الوجهين الأخيرين من الوجوه الأربعة المتقدمه فحينئذ:

إن كان اعتبار الأصول على الوجه الثاني من الوجوه المتقدمه: تكون (٢) الطرق و الأمارات- بمقتضى أدله اعتبارها المنزله لهما بالنسبه إلى نفي الاحتمال المخالف لهما الموافق للأصول- حاكمتين على الأصول لكونهما رافعتين للأصول مع صدق موضوعها- و هو عدم العلم- على المورد.

و إن كان اعتبارها على الوجه الثالث و الرابع: فهما واردتان عليها، لأن موضوعها- و هو التحير في العمل و عدم الحججه- يرتفع بمجرد قيامهما، إذ مع

١- في الأصل: فيقع.

٢- في الأصل: فتكون.

ص: ١٨٣

واحد منهما لا تحير في مقام العمل.

و إن كان اعتبارها على الوجه الأول: فهما حاكمتان عليها، فإنها و إن لم يرفعا موضوعها، إلا انها رافعتان لحكمها بمقتضى أدله اعتبارهما، فإن حكم الشارع بالبناء على عدم الاحتمال المخالف لمؤداهما معناه رفع الحكم الظاهري المجعول منه لذلك الاحتمال في موردتهما، فيكون قوله: (صدق العادل في خبره أو البيئه)- مثلا- تفسيرا لقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» (١)، و قوله: «كل شىء ظاهر حتى تعلم أنه قدر» (٢) و قوله: «كل شىء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» (٣)، و غير ذلك.

و مبنى الحكومه فى الوجه الأول على تنزيل الشارع لهما مقام العلم من دون تصرف فى أدله اعتبار الأصول أصلا.

و مبناها فى الوجه الثالث على جعل تلك الأدله قرينه صارفه للعلم المأخوذ غايه فى أدله اعتبار الأصول إلى الأعم من صفه القطع.

و مبنى الورود فى الوجه الثالث على جعل تلك الأدله قرينه صارفه للشك المأخوذ فى أدله اعتبار الأصول إلى الأخص من ظاهره، حيث إن ظاهره مطلق الجهل المقابل للعلم، و الشك المقرون بالتحير فى مقام العمل قسم منه، و إن شئت فعبر عنه بالشك فيما يصنع حال الجهل.

١- الوسائل ٢: ١٠٥٣، كتاب الطهاره، باب: ٣٧ من أبواب النجاسات، ح: ١، و الوسائل ١:

٢- الوسائل ٢: ١٠٥٤، كتاب الطهاره، باب: ٣٧ من أبواب النجاسات، ح: ٤، لكن ورد الحديث فيه هكذا: «كل شىء نظيف..»، و ورود فى الوسائل ١: ١٠٦ كتاب الطهاره باب: ٤ من أبواب الماء المطلق ح: ٢ هكذا: «الماء كله طاهر..».

٣- لم تعثر على نصّ هذا الحديث، و إنما عثرنا على نظائره فى الوسائل ١٢: ٥٩ كتاب التجاره، باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح: ١، و ج: ١٧- ٩٠- ٩٢ كتاب الأئعمه و الأئربه- باب: ٦١ من أبواب الأئعمه المباحه ح: ١ و ٧.

ص: ١٨٤

و مبناه فى الفرض الرابع على جعل تلك الأدله صارفه للشك إلى الأخص و للعلم إلى الأعم منه.

و مبناه فى الفرض الأول- من فروض اعتبار الطرق و الأمارات- على ظهور أدله اعتبارها فى السببيه من غير تصرف فى أدله اعتبار الأصول أصلا.

هذا.

و التحقيق: أن كل واحد من التعارض و الورود و الحكومه- على تقديره- إنما هو بين أدله اعتبار الطرق و الأمارات و بين أدله اعتبار الأصول، لا بين ذات الطرق و الأمارات و بين نفس الأصول.

أما على تقدير الحكومه: فلأن المفسر، إنما هو أدله اعتبار الطرق و الأمارات، و المفسر- بالفتح- إنما هو أدله اعتبار الأصول، دون نفس الطرق و الأمارات و الأصول.

و أما على تقدير الورود: فلأن الراجع للشك حقيقه إنما هو أدله اعتبار الطرق و الأمارات، لا أنفسهما كما لا يخفى، فلا يصدق تعريف (الوارد) إلا عليها.

و أما على تقدير التعارض: فلأنه لو فرض وجود طريق أو أماره مع فرض عدم اعتبارها، أو أصل كذلك- مثلا- فمن المعلوم عدم التعارض بينه و بين الطرف الآخر المفروض اعتبارها، فإنه بوجوده لا- يمنع من العمل به، بل إنما يمنع منه بواسطة اعتبارها، و المفروض أن اعتبارها كل من الطرق و الأمارات و الأصول إنما هو بأدله اعتبارها، فالتعارض حقيقه بين تلك الأدله.

و تقديم الطرق و الأمارات على الأصول ليس لأجل ورودها أو حكومتها على الأصول، بل لأجل ورود أدله اعتبارها أو حكومتها على أدله اعتبار الأصول، و تقديم أدله اعتبارها إنما هو بتقديم ما قامت هي على اعتبارها، و هي الطرق و الأمارات.

ص: ١٨٥

و بعبارة أخرى: لا بد من تقديم أدله اعتبارها على أدله اعتبار الأصول على تقدير حكومتها أو ورودها عليها، و تقديمها عبارة عن العمل على طبقها و الأخذ بمؤداهما، و طرح مؤدى أدله اعتبار الأصول، و العمل على طبقها عنوان منطبق على العمل بتلك الأدله الخاصه و الأمارات فى الموارد الخاصه مقابل الأصول الجارية فيها لو لا تلك الأدله و الأمارات.

نعم قد يوجد من الأدله و الأمارات ما يكون هو بنفسه واردا على الأصل الجارى فى المورد لولاه، كجميع الأدله و الأمارات المفيدة للقطع، و أما الأدله و الأمارات الغير العلميه فليس الوارد- على تقدير الورود- إلا دليل اعتبارها، و كلامنا إنما هو فيها.

و قد يوجد منها- أيضا- ما يكون حاكما على فى بعض الموارد الخاصه، كأدله الشكوك- فى الصلاه الرباعيه- الداله على البناء على الأقل- أكثر فى مقابل الاستصحاب- المقتضى للبناء على الأقل- إذا فرض كون تلك الأدله قطعيه سندا و دلالة، إذ لو فرض ظنيها من إحدى الجهتين يكون الحاكم حينئذ حقيقه هو دليل اعتبار السند أو الدلالة، كما أنه قد يكون بعض الأدله الاجتهاديه الظنيه حاكمه على البعض الآخر، كالأدله النافيه لحكم الشك- مع كثره الشك، أو مع حفظ الإمام أو المأموم، أو غير ذلك- الحاكمه على أدله الشكوك (١).

لكن كلامنا فى كليه الطرق و الأمارات الظنيه بالنسبه إلى كليه الأصول و توضيح الحال بالنظر إليهما، لا- فى استيفاء جميع مصاديق الوارد و الحاكم.

و كيف كان، فقد ظهر مما ذكرنا ما فى كلام المصنف- قدس سره- من

١- اعلم أنه قد تتحقق الحكومه بين نفس أدله اعتبار الأصول بعضها مع بعض، فإن أدله اعتبار الاستصحاب حاكمه على أدله اعتبار سائر الأصول من أصالتي البراءه و الاحتياط و غيرهما، و قد تتحقق بين نفس أدله اعتبار الأمارات بعضها مع بعض، فإن أدله اعتبار البيئه حاكمه على أدله اعتبار اليد و السوق، لمحorre عفا الله عنه.

ص: ١٨٦

جعل الحكومه بين نفس الأدله و نفس الأصول.

نعم جعله الورود بين أنفسهما- حيث إنه فرض الدليل قطعيًا من جميع الجهات- فى محله، حيث إن الأدله القطعيه بنفسها رافعه للشك من غير حاجه إلى دليل اعتبار أصلا، لأن القطع منجعل فى نفسه.

ثم إن الظاهر من أدله اعتبار الطرق و الأمارات الظنيه إنما هو اعتبارها على الوجه الرابع من الوجوه الأربعة المتصوره المتقدمه فيها (١).

نعم لا- تظهر الثمره بين اعتبارها على ذلك الوجه و بين اعتبارها على الوجه الثالث من تلك الوجوه من حيث الورد و الحكومه على الأصول، فإن الملحوظ فيهما إنما هو الاحتمال المخالف للطرق و الأمارات الموافق للأصول.

و إنما تظهر الثمره بينهما من جهه أخرى، و هى كون الطرق و الأمارات دليلا فى إثبات الاحتمال الموافق لها على وجه تعارض ما يدل على نفى ذلك الاحتمال- بناء على اعتبارها على الوجه الرابع- و عدم كونها دليلا، فلا تصلح لمعارضه ما يدل على نفى ذلك الاحتمال بناء على اعتبارها على الوجه الثالث.

و أما الأصول العمليه فهى مختلفه.

فإن الظاهر من أدله اعتبار الاستصحاب اعتباره على الوجه الأول من الوجوه المتقدمه فيها، كما لا يخفى.

و أما أصاله البراءه فهى و إن كان ظاهر بعض أدلتها اعتبارها على ذلك الوجه، لكن التأمل فى مجموع الأدله يقضى باعتبارها على الوجه الرابع.

و أما التخيير فهو من باب العقل، و الكلام فى الأصول الشرعيه، و إن

١- من غير فرق فى الطرق بين اعتبارها من حيث الصدور إذا كان الصدور ظنيا، أو من حيث الدلاله إذا كانت الدلاله كذلك، أو من حيث وجه الصدور إذا كان هو كذلك، فإن أدله اعتبار السند و أدله اعتبار الأصول اللفظيه التى هى المنشأ للظهور، و كذا أدله اعتبار أصاله كون المتكلم فى مقام بيان الواقع كلها خاصه بذلك. لمحوره عفا الله عنه.

ص: ١٨٧

شئت الإشارة إلى كيفيه اعتباره عقلا، فاعلم أن موضوعه إنما هو التحير، و غايته رفعه، فيكون اعتباره على الوجه الرابع، كاعتبار أصاله البراءه من باب التعبد، بل و من باب العقل أيضا.

نعم التخيير فى الخبرين المتعارضين شرعى، و الظاهر أن اعتباره- أيضا- على الوجه الرابع، فتكون أدله التراجع واردة عليها(١) مطلقا(٢)، فيكون حاله بالنسبه إلى تلك الأدله حال القرعه فى الموضوعات بالنسبه إلى الأمارات من حيث وجه الاعتبار و كونه مورودا عليه(٣).

و أما أصاله الاحتياط فالظاهر أنها- أيضا- كأصاله البراءه- سواء كان مدركها الأخبار أو العقل- فإن مدركها(٤) مطلقا إنما هو عدم الحجج للمكلف فى ترك الموافقه القطعيه.

و بالجمله: فعل ما استظهرنا فأدله اعتبار الطرق و الأمارات حاكمه على الاستصحاب، و واردة على أصاله البراءه و الاحتياط، و وجهه قد علم مما سبق، فلا نطيل الكلام بإعادته.

لا يقال: إنه لو كان أدله اعتبار تلك الأصول قطعيه الصدور فتكون(٥) أدله اعتبار الطرق و الأمارات مفسره لها و رافعه لحكمها

عن صورته قيام دليل أو أماره غير علميين.

و أما إذا كانت تلك الأدله أيضا- كنفس الأدله الاجتهاديه- ظنيه فلا،

- ١- الظاهر أن مرجع الضمير في (عليها) إلى أدله التخيير الشرعي، و هو مفهوم من السياق.
- ٢- سواء كانت قطعيه أو ظنيه. لمحوره عفا الله عنه.
- ٣- مرجع الضمير في (عليه)- و كذا في (حاله)- إلى التخيير، و المراد أدلته.
- ٤- كذا في الأصل، لكن الظاهر أن عدم الحججه المذكور أعلاه هو موضوع أصالتي البراءه و الاحتياط أو جزء موضوعهما، لأن عدم الحججه يعنى الشك في التكليف.
- ٥- كذا في الأصل، و الصحيح: لكانت.

ص: ١٨٨

فإنها حينئذ إنما تثبت تلك الأصول بملاحظه اعتبارها بمقتضى أدله اعتبار قول العادل، فإن قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»^(١)- على تقدير ظنيه صدوره إنما يقوم دليلا على اعتبار الاستصحاب بالنظر إلى شمول قوله:

(صدق العادل) له الذي هو مستند اعتبار الأخبار الظنيه الصدور المتضمنه لبيان الأحكام الواقعيه، المخالفه لمقتضى الاستصحاب، فهو في عرض تلك الأخبار، فكيف تقدم هي عليه في مورد المخالفه؟! فإن معنى تصديق العادل- في قوله:

قال الصادق عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»- وجوب البناء على عدم احتمال عدم صورته منه عليه السلام و فرضه كمقطوع الصدور، كما أن قوله: صدق العادل- في قوله: قال الصادق عليه السلام: «تجب السوره»^(٢)- معناه ذلك، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، لعدم اقتضاء دليل اعتبار صدورهما ذلك، بل نسبته إلى كل منهما كنسبته إلى الآخر.

مع أنه يلزم- على تقدير تقديم قوله: «تجب السوره» على قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»- التبعض في الصدور، إذ من المعلوم أن (ما)^(٣) و ما تقدمه عليه إنما تقدمه في مورد مخالفته للأدله الاجتهاديه، و أما في صورته عدم دليل اجتهادي فيعمل به، و هو كما ترى.

لأننا نقول: إنا لا- تقدم صدور أحدهما على صدور الآخر، بل نحكم- بمقتضى دليل الصدور بصدور كليهما و فرضهما كمقطوع الصدور، إلا أنا نقدم

١- الوسائل ١: ١٧٤-١٧٥، كتاب الطهاره، باب: ١ من أبواب نواقض الوضوء ح: ١، مع اختلاف يسير.

٢- الظاهر أن هذا مضمون أحاديث، راجع الوسائل ٤: ٧٣٦-٧٣٧، كتاب الصلاه، باب: ٤ من أبواب القراءه في الصلاه، و الاستبصار ١: ٣١٤-٣١٥ باب: ١٧٣ (أنه لا يقرأ في الفريضة بأقل من سورته و لا بأكثر منها) ح: ٨.

٣- في الأصل: من.

أحدهما على الآخر من حيث الدلالة، و دليل اعتبار دالتيهما و ظهوريهما و إن كان - أيضا - متحدا، إلا أنه يقتضى جعل كل ظهور طريقا إلى مؤداه، و جعل احتمال خلافه بمنزلة العدم فى عدم ترتب حكم المجعول له مع فقد ذلك الظهور عند وجوده.

و من المعلوم أن مقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» ليس إلا أنه جعل لاحتمال بقاء الحاله السابقه حكما ظاهريا، و هو البناء على بقائه، و مقتضى قوله عليه السلام: «تجب السوره» وجوبها واقعا، و احتمال خلافه إنما هو عدم وجوبها الّذى هو مقتضى الاستصحاب، و حكم الشارع بحجيه ظهوره عدم اعتناؤه بذلك الاحتمال، فيكون ذلك فى معنى (أنى لا أريد ذلك الحكم الظاهرى المجعول له عند وجود ذلك الظهور)، فيكون نفس دليل اعتبار ظهوريهما مفسرا للمراد من قوله: «لا تنقض اليقين».

فالحكومه بينهما إنما هى بالنظر إلى دالتيهما، و التبويض إنما هو بالنسبه إليها، لا بالنسبه إلى الصدور.

و بعبارة أخرى: دليل اعتبار دينك الظهورين يقتضى عدم اعتناء الشارع باحتمال (1) خلافهما، بمعنى أنه لو فرض منه حكم مجعول لاحتمال خلافهما فهو منفى فى مورديهما، و من المعلوم أن ظاهر قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» أنه قد جعل للشك فى احتمال البقاء و الارتفاع حكما ظاهريا، و هو وجوب البناء على مقتضى الحاله السابقه للمشكوك، و احتمال خلاف ذلك الظهور عدم جعله للشك ذلك الحكم، لا - عدم جعله للمورد حكما واقعا على خلاف حكمه السابق، حتى يقع التعارض بين قوله المذكور و بين قوله: «تجب»

١- فى الأصل: لاحتمال.

ص: ١٩٠

السوره» الّذى يفيد للسوره حكما مخالفا لحكمها السابق، و هو عدم الوجوب - مثلا -، نظرا إلى كون احتمال وجوب السوره حينئذ هو احتمال خلاف قوله:

«لا - تنقض اليقين» مع ملاحظه أن احتمال خلاف قوله: «تجب السوره» أيضا عدم وجوبها الّذى هو الاحتمال الموافق لقوله: «لا تنقض» فيقال حينئذ: إن دليل اعتبار كل من الظهورين يقتضى إلغاء احتمال خلافه، مع فرض أن كلا منهما إنما هو احتمال خلاف الآخر، فيلزم من شموله لكل منهما عدم حجيه شىء منهما فى مؤداه، و شموله لأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيلزم أن لا يكون شىء منهما حجه فى مؤداه، فلا يثبت للمورد حكم أحد الدليلين.

و الحاصل: أن احتمال خلاف ظاهر الدليل الاجتهادى المتكفل لبيان الحكم الواقعى إنما هو الاحتمال الموافق لمقتضى دليل اعتبار الأصل، بخلاف العكس، فمقتضى حكمه بالأخذ بالظهورين - و البناء على عدم احتمال خلافهما - أنه لم يرد ذلك الحكم الظاهرى فى مورد ظهور الدليل الاجتهادى، و معناه ذلك، فيكون دليل اعتبارهما مفسرا للمراد من قوله: «لا تنقض» - مثلا - و حاكما عليه، فافهم، و لا تغفل.

قوله- قدس سره-: (ثم إن ما ذكرنا من الورد و الحكومه جار في الأصول اللفظيه أيضا)(١).

(١) اعلم أن الأصول اللفظيه إنما هي أدله اجتهاديه بالنسبه إلى مؤدياتها، لا أحكام ظاهريه، إلا أن اعتبارها إنما هو في صوره عدم القرينه الصارفه عنها.

فحينئذ إن كانت القرينه قطعيه فهي بنفسها رافعه لموضوعها، فتكون وارده عليها.

١- فرائد الأصول ٢: ٧٥١.

ص: ١٩١

و إن كانت ظنيه من حيث الصدور- مع نصوصيته أو أظهريته- فتكون حاكمه عليها، إذ بمقتضى أدله اعتبار سندها تكون كمقطوع الصدور من حيث إيجابها لرفع حكم تلك الأصول و اعتبارها عن موردها و إن لم يرفع موضوعها، و هو عدم العلم بالقرينه.

و بعبارة أخرى: إن الحكم بصدور ما يكون على تقدير صدوره قرينه أنه لم يعتن باحتمال عدم القرينه بمعنى أنه رفع الحكم المجعول لذلك الاحتمال عن مورد تلك القرينه المظنونه الصدور، فيكون حكمه بالصدور تفسيرا لدليل اعتبار تلك الأصول، فيكون دليل اعتبار الأصول حاكما على دليل اعتبار الأصول اللفظيه.

و المصنف- قدس سره- جعل الحكومه هنا- أيضا- بين نفس الأصول و نفس القرائن الظنيه، و ليس بجيد.

و التحقيق: ما عرفت من كون دليل اعتبار القرينه حاكما على دليل اعتبار الأصول.

قوله- قدس سره-: (و حاكم عليه إذا كان ظنيا في الجملة كالخاص الظني السند)(١).

(١) أقول: قوله: (في الجملة) يشعر بأنه إذا كانت القرينه ظنيه- دلالة، أو سندا و دلالة- [فهي]- أيضا- حاكمه على الأصول اللفظيه، و أن قوله:

(كالخاص الظني السند) إنما هو من باب المثال (٢).

لكنه لا يستقيم، لأنها إذا فرضت ظنيه من حيث الدلالة- مع القطع

١- فرائد الأصول ٢: ٧٥٢.

٢- لا يقال: إن تقديم الأظهر على الظاهر- إذا كان الأظهر مقطوع [الصدور]- إن كان من باب ترجيح دلالاته على دلالة الظاهر لقوته أو من باب الحكومه يكون [في الأصل: فيكون ..] تقديمه عليه مع ظنيه صدوره- أيضا- من هذا الباب، و إن كان فرق بينه. لأننا نقول: إنه إذا كان مقطوع الصدور لا يصلح أن يعارض القطع بصدوره الظن بصدور الآخر، و إنما يعارض الظاهر ظاهر

[الآخر]عبارة الأصل هكذا: (و إنما يعارض ظاهر لظاهرة)، و يمكن تصحيح العبارة هكذا: (و إنما يعارض ظاهر أحدهما ظاهر الآخر). و لكن ما فى المتن أقل تصرفاً.، فيقدم ظهوره عليه لقوته، هذا بخلاف ما إذا كان ظنى الصدور، فإن الكلام فيه إنما هو بعد الفراغ عن كون الأظهر كالنص فى تقديمه على الظاهر على تقدير قطعيه صدوره، فينحصر التعارض بمقتضى الفرض بين الظن بصدور الأظهر و بين ظهور الظاهر، إذ على تقدير قطعيه صدوره لا- معارضه بين ظهوره و بين ظهور الظاهر بالفرض، بل يقدم عليه دون العكس، فيكون الأظهر بمقتضى دليل صدوره حاكماً على الظاهر دون العكس، فإن دليل صدورهما و إن كان واحداً إلا أن مقتضاه وجوب التعبد بآثار الصدور للمشكوك الصدور، فإذا فرضنا أن من آثار الأظهر كونه صارفاً للظاهر على تقدير صدوره دون العكس، فيكون مقتضاه وجوب البناء على كون الأظهر صارفاً عنه حال الشك فى صدوره، فالأظهر حال كونه مشكوك الصدور لا- تنفع قوه دلالة بمجرد ما فى تقديمه على الظاهر، بل يتوقف على إحراز صدوره، فالدليل المثبت لصدوره يكون حاكماً على الظاهر، و يكون تقديمه عليه من هذا الباب، فافهم. لمحضره عفا الله عنه.

ص: ١٩٢

بصدورها(١)- فلا- ريب أن منشأ ذلك الظن إنما هو- أيضاً- هي(٢)الأصول اللفظية، فحينئذ يقع التعارض بين نفس الأصول اللفظية، و حينئذ إن لم يكن ظهورها أقوى فلا تصلح لكونها قرينه للصرف أصلاً، و إن فرض كونه أقوى فتقديمه على الظهور الآخر إنما هو لأجل ترجيحه عليه لقوته، و قد عرفت فى الفرق بين الحكومه و التخصيص أن التقديم لأجل الترجيح خارج عن باب الحكومه، فإن الترجيح فرع التعارض و كون كل منهما حجة فى نفسه، و قد مر أن

١- فى الأصل: بصدوره ..

٢- الظاهر زياده الضمير (هى) هنا.

ص: ١٩٣

تقديم الحاكم على المحكوم عليه ليس لأجل ترجيحه عليه، بل لأجل كونه مفسراً له و رافعاً لحكمه عن مورده بحيث لا تعارض أولاً و بالذات فكان عليه- قدس سره- أن يقول: إذا كان ظنياً من حيث السند كالخاص الظنى السند و نحوه، فلا تغفل.

قوله- قدس سره-: (فحالها حال الأصول العقلية، فتأمل)(١).

(١) أقول: الأمر بالتأمل إشاره إلى أن القول يكون العمل بالظواهر معلقاً على عدم التعبد بالقرينه خلاف التحقيق، بل الحق أن العرف متعبدون بالظواهر عند عدم القرينه الصارفة، لكن إحراز عدمها على سبيل القطع لما كان مخلاً بأمور معاشهم و موجبا للتعطيل فيها فافتقروا فى إحراز عدمها بأصالة عدمها تعبداً، و جعلوها طريقاً إلى عدمها.

قوله- قدس سره-: (و إن فرض كونه أضعف الظنون المعبره)(٢).

(٢) يعنى من حيث الصدور بقرينه قوله- فيما بعد-: (نعم لو فرض الخاصّ ظاهراً)، و لا بد أن يكون المراد ذلك، لما مر فى بيان الإشكال على قوله: (إذا كان ظنياً فى الجملة).

قوله- قدس سره-: (فلو كان حجيه ظهور العام غير معلقه على عدم الظن المعبر على خلافه). (٣).

١- فرائد الأصول ٢: ٧٥٢.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٥٢.

٣- فرائد الأصول ٢: ٧٥٢.

ص: ١٩٤

(١) توضيحه: أنه لو لم يكن حجيه ظهور العام- مثلا- معلقه على عدم مخصص ظنى الصدور بالظن المعبر لكان دليل حجيه ظهوره مقتضيا لحجيته مع وجود ذلك المخصص الظنى الصدور- أيضا- فحينئذ يقع التعارض بينه وبين دليل اعتبار ذلك المخصص من حيث الصدور، ويكون كل واحد من الظنين- أعنى الظن بالصدور و الظن بالمراد الحاصل من العام- حجه في نفسه، لكن العمل بأحدهما و الأخذ بمقتضاه لا بد من ترجيحه على الآخر، و المرجح حينئذ كون أحدهما أقوى من الآخر، فإن كان أحدهما كذلك يؤخذ به، و يطرح الآخر، و إلا فيتكافئان و يتساقطان.

و من المعلوم أنه ليس الظن بالصدور في جميع الموارد أقوى من الظن بإرادته العموم من العام، بل قد يكون ظن إرادته العموم أقوى، و قد يكونان متساويين، و لازم ذلك أن يؤخذ بالعام في مورد كون الظن بإرادته العموم أقوى، و يطرح الخاص الظنى الصدور، و يتوقف فيما إذا كان الظنان متساويين مع أنا لم نسمع موردا يقدم [فيه] ظهور العام على صدور الخاص حتى في صورته كون احتمال إرادته العموم أقوى من احتمال صدور الخاص، بل يقدمون الخاص من حيث الصدور على العام من حيث الدلالة.

نعم قد يكون الخاص ظنى الدلالة، فيتعارضان، لكن التعارض حينئذ إنما هو بين الداليتين، لا بين دلالة العام و بين سند الخاص، فإنه لا يزاحم سنده، و إنما يزاحم دلالته، و حينئذ إن كان ظهور العام أقوى من ظهوره فيقدم عليه، لترجيح ظهوره على ظهوره، لا لترجيح ظهوره على سنده.

و يكشف عن ذلك- أيضا- أنه على تقدير تقديم العام لا يطرح الخاص رأسا بحيث يكون وجوده كعدمه، بل يصرف عن ظاهره، فحينئذ إن كان أقرب

ص: ١٩٥

المجازات (١) فيحمل عليه، و يكون حجه في إثباته و واردا على الأصل النافى له لو كان مخالفا للأصل، و يتعارض مع ما دل على نفيه من الأدلة الاجتهادية لو كان هناك دليل كذلك.

قاعده الجمع مهما أمكن أولى من الترك

قوله- قدس سره-: (و هي أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح). (٢).

(١) المراد بالأولويه هنا إنما هو التعيين، لا الرجحان المطلق، و منه قوله تعالى: النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ (٣).

و الكلام فى الجمع بين الخبرين هنا إنما هو بالنظر إلى صدورهما.

و المراد بالجمع: البناء على صدور كليهما، و فرضهما كمقطوعى الصدور، و التصرف فى متنها.

و بالطرح: البناء على عدم صدور أحدهما و الأخذ بسند الآخر و دلالاته إما لمرجح أو من باب التخيير.

و محل النزاع فى هذه القاعده: إنما هو فيما إذا كان الخبران كلاهما ظاهرين من حيث الدلاله.

و أما إذا كان أحدهما نصاً أو أظهر أو كان كلاهما نصين فلا نزاع، بل المتعين على التقديرين الأولين هو الجمع و التصرف فى دلالة الظاهر، و فى الأخير هو الطرح لمرجح إن كان له مرجح و قلنا بوجوب الأخذ به، و إلا فيؤخذ بأحدهما تخييراً.

ثم إن الكلام فى هذه القاعده خارج عن مسأله التعادل و الترجيح الموضوعه لها هذه الرساله فإن النزاع فى هذه القاعده صغرى بالنسبه إليها

١- فى الأصل: إن كان أقرب مجازات.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٥٣.

٣- الأحزاب: ٦.

ص: ١٩٦

حيث إنها على تقدير اعتبارها و لزوم الأخذ بها ترفع التعارض المتحقق بين الخبرين الظاهرين من حيث الصدور، فيخرجهما عن مورد الكلام فى المسأله المذكوره، فيختص مورد المسأله بالنصين من الخبرين المتعارضين، حيث إن شيئاً منهما غير قابل للتأويل فى دلالاته، و على تقدير عدم اعتبارها فلا، بل يدخل موردها فى المسأله المذكوره.

قوله - قدس سره -: (و لا ريب أن التعبد بصدور أحدهما - المعين إذا كان هناك مرجح، و المخير إذا لم يكن - ثابت على تقدير الجمع و عدمه). (١).

(١) هذا بالنظر إلى الإجماع و الأخبار العلاجيه، حيث إنها بمجموعها تفيد عدم سقوط المتعارضين كليهما عن الحجيه فى مؤداهما و كونهما كأن لم يكونا بالنسبه إلى مؤداهما، و إلا - فمقتضى الأصل - كما ستعرف بناء على اعتبار الأخبار من باب الطريقيه كما هو المختار - إنما هو سقوط المتعارضين منها عن الحجيه، و عدم كون شىء منهما حجه فعلاً فى مؤداه.

ثم إن حاصل مراده - قدس سره -: أنه لا مناص عن الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين، لما مرت الإشارة إليه، و من المعلوم أن العدى وجب الأخذ به منهما لا - يعقل أن يزاحم سنده سند الآخر، بل التراحم إنما يقع بين ظاهر ذلك المتيقن الأخذ به و بين السند الآخر، لدوران الأمر حينئذ بين التصرف فى ظاهره و الأخذ بسند الآخر و دلالاته و بين طرح سند الآخر، و ظاهر الآخر لا

يزاحم ظاهره، لعدم صلاحيته لذلك، فإن أدله اعتبار الظواهر إنما تقتضى اعتبار الظواهر بعد الفراغ عن سندها، و المفروض عدم إحرازه بعد (٢) فى المقام، فلا

١- فرائد الأصول ٢: ٧٥٤.

٢- (بعد) هنا بمعنى (إلى الآن).

ص: ١٩٧

يكون طرحه مع الشك فى صدور متنه مخالفاً لذلك الدليل، حتى يقع التعارض و التزاحم بينه و بين ظهور ذلك المتيقن الأخذ به (١).

و بالجملة: ذلك الدليل إنما يشمل ظهور ذلك الواحد المتيقن الأخذ به، دون ظهور الآخر، فيقع التعارض و التزاحم حقيقه بين ذلك الدليل و بين دليل اعتبار سند الآخر و لا ترجيح للثانى، فيكون اختياره ترجيحاً بلا مرجح.

فظهر أنه لا دليل على القاعده المذكوره مع قطع النظر عن الأدله المتقدمه المشار إليها المانع من المصير إليها.

هذا خلاصه ما ذكره - قدس سره -.

لكن الإنصاف: أنه مع الإغماض عن تلك الأدله مقتضى الأصل و القاعده إنما هو لزوم الأخذ بالسندين و التصرف فى ظهور أحدهما أو كليهما فإن الشك فى جواز التأويل فى أحدهما أو كليهما ناشئ من الشك فى صدور كليهما و مسبب عنه، دون العكس، فحينئذ يكون دليل اعتبار سند ما عدا المتيقن الأخذ به حاكماً على دليل اعتبار ظهور المتيقن الأخذ به، فيكونان كمقطوعى الصدور، فلا - بد من التأويل حينئذ دون الطرح، فقياسهما بمقطوعى الصدور فى محله، و سيجىء بيان ضعف ما ذكره - قدس سره - فى وجه بطلانه.

قوله - قدس سره -: (و توضيح الفرق و فساد القياس: أن وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور، بل القطع بالصدور قرينه على إرادته خلاف الظاهر). (٢).

(١) حاصل مراده - قدس سره -: منع كون الشك فى التأويل مسبباً عن

١- و من هنا ظهر ضعف الوجه الثانى الذى احتج به صاحب عوالى اللثالى، فإن الدلاله الأصلية ما لم يحرز صدور متنها لا يكون طرحها مخالفاً للأصل، حتى يصار إلى التأويل - الذى هو طرح دلاله نفسه - فرارا عنه. لمحوره عفا الله عنه.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٥٥.

ص: ١٩٨

الشك فى الصدور و إبداء الفارق بين المقيس و المقيس عليه (١).

و توضيح ما أراده من الفرق: أن الأمر في الخبرين المتعارضين يدور بين أمور أربعة:

أحدها: البناء على صدور كليهما، و الأخذ بظاهر كل منهما.

ثانيها: البناء على عدم صدور شئ منهما.

و ثالثها: البناء على صدور أحدهما المعين، و الأخذ بظاهره، و طرح الآخر رأسا.

و رابعها: البناء على صدور كليهما، و التصرف في ظاهريهما.

و الشك في أحد تلك الأمور غير مسبب عن شئ من البواقي (٢)، حتى يكون النافي له نافيا و مزيلا للآخر.

بل لو قام دليل على نفى أحدها فغايه ما يترتب عليه [هو] انحصار الاحتمال في البواقي، فلو فرض قيام دليل على نفى أحدها ينحصر الاحتمال في الثلاثه، و لو فرض قيامه على نفى اثنين ينحصر في اثنين، و لو فرض قيامه على نفى ثلاثه منها يتعين الأخذ بالواحد الباقي من باب أن انتفاء أحد طرفي المنفصله المانع الخلو مستلزم لثبوت الطرف الآخر.

و لما كان الأمران الأولان غير محتملين في المقيس و المقيس عليه كليهما- أما أولهما فلعدم إمكانه عقلا و إلا لم يكونا متعارضين، و أما ثانيهما فلعدم إمكانه شرعا، نظرا إلى قيام الإجماع و تواتر الأخبار العلاجييه بحجيه أحدهما- فينبى على عدمهما في كل منهما.

١- المقيس هو الخبران المعتبران سندا، و المقيس عليه هو الخبران المقطوع بصدورهما.

٢- فواعل جمع فاعله، و كل واحد من الأمور الثلاثه الباقيه يوصف بالباقي، لا بالباقيه، فلا توصف الأمور بالبواقي، بل بالمفرد المؤنث، أى الأمور الباقيه، و هكذا يقال فيما شاع استعماله من وصف الأمور بالآخر.

ص: ١٩٩

لكن المقيس عليه له خصوصيه زائده [هى] صفه القطع بالصدور- تنفى احتمال الأمر الثالث- أيضا- فينحصر فيه الأمر في الرابع، و يتعين الأخذ به، و هذه الخصوصيه مفقوده في المقيس، حتى توجب نفى ذلك الاحتمال أيضا.

و الحاصل: أن المذى ألبأنا في المقيس عليه إلى ارتكاب التأويل إنما هو القطع باحتمال (١) غيره، إذ معه لا- مناص لنا عن الالتزام بالتأويل و هذا مفقود في المقيس.

و بعباره أخرى: الملازمه ثابتة بين التأويل و الأخذ بالسندين و بين القطع بالسندين، لا بين واقعيه السندين و بين التأويل.

و بعباره ثالثه: مجرد صدور الخبرين المتعارضين في الواقع مع قطع النظر عن العلم به غير ملازم للالتزام بالتأويل، و إنما الملازم له هو القطع بصدورهما.

هذا حاصل ما ذكره- قدس سره- بتوضيح منا.

لكن يتجه عليه: منع الملازمه بين نفس القطع و بين التأويل، بل الملازم له إنما هو صدور الخبرين واقعا، و عدم انفكاك القطع عنه من جهة أنه طريق إلى ملزومه و كاشف، و من المعلوم أنه مع انكشاف الملزوم بأى طريق كان يترتب عليه لازمه، سواء كان ذلك الطريق عقليا كالقطع، أو شرعيا كأدله اعتبار السند، و الذى يكشف عن ذلك أنا لو فرضنا القضية فرضيه لوجدنا الملازمه بين نفس صدور كليهما واقعا و بين التأويل فيهما.

ألا ترى أنه لو قيل:- إنه لو كان الخبران كلاهما صادرين لوجب

١- الظاهر- إذا لم يكن من المقطوع به- أن عبارته المتن صحيحه و مراده (ره) فيها هو: أن الحدى ألجأنا إلى التأويل فى المقيس مكيه- أى فى الخبرين المتعارضين المقطوعى الصدور- هو القطع بإرادته خلاف الظاهر من أحدهما، إذ التعارض بين ظاهريهما، و لا يمكن طرحهما و لا طرح أحدهما للقطع بصدورهما، كما لا يمكن الأخذ بظاهريهما لتعارضهما، فلا محيص من تأويل ظاهر أحدهما لرفع التعارض. إذن ففى المقيس عليه نحن نقطع بإرادته الاحتمال الآخر غير الظاهر.

ص: ٢٠٠

التأويل فيهما- لكان صادقا من غير مسامحه و مجاز من غير حاجه إلى توسط صفه القطع.

نعم ترتيب هذا اللازم عليه هو فى الظاهر يتوقف على إحراز ملزومه بأحد الطرق، فيكون الشك فى التأويل مسببا عن الشك فى صدور كليهما واقعا، و بعد ملاحظه أدله إثبات صدورهما يرتفع هذا الشك، و يتعين الأخذ بالتأويل كصوره القطع بصدورهما.

و يكشف عن ضعف ما ذكره- قدس سره- أيضا أنه من المعلوم عدم الفرق فى الخبر الذى يجب الأخذ به و البناء على صدوره بين ما كان واحدا معينا- كما إذا تعارض آيه أو روايه متواتره مع خبر واحد غير معلوم الصدور- و بين ما كان واحدا مخيرا- كما فى المقام- من حيث دوران الأمر فى الأول- أيضا- بين الأخذ بظاهر ذلك الحدى لا بد من الالتزام بصدوره و بين الأخذ بسند الآخر و التأويل فيهما أو فى ذلك الذى يجب الالتزام بصدوره.

فإن لم يكن الشك فى التأويل مسببا عن الشك فى صدور الآخر يلزم أن لا يبادر إلى التأويل فى المقامين، و إن كان مسببا عنه فلا- بد من المصير إليه فى كليهما، مع أنه لم يتوقف أحد فيما أعلم فى اختيار التأويل على الطرح فى القسم الأول حتى المصنف- قدس سره- فإن جواز تخصيص الكتاب و الخبر المتواتر بخبر الواحد مما لم نقف فيه على مخالف.

و كيف كان، فالمصنف- قدس سره- ملتزم به، فلا مناص له عنه فى القسم الثانى الذى هو محل الكلام.

إن قيل: إن الكلام هنا إنما هو فى الظاهرين، و مسأله تخصيص الكتاب- أو السنه المتواتره- بأخبار الآحاد إنما هى فيما إذا كان الخبر المخالف لهما نصا أو أظهر منهما.

قلنا: المناط فى المقامين واحد، فإن الشك فى التأويل فى ظاهر الكتاب

و السنّه المتواتره إن لم يكن مسببا عن الشكّ في صدور المخصّص فلا وجه للأخذ به و اختيار التأويل، و إن كان مسببا عنه و كان هو الوجه لاختيار التأويل على طرح المخصص، فلا فرق بين المقامين بوجه.

نعم بينهما فرق، و هو أن التأويل على تقديره ثمه إنما هو بالنسبه إلى واحد معين و هو الكتاب أو السنه المتواتره، و فيما نحن فيه في الواحد الغير المعين أو في كليهما.

و من هنا ظهر- أيضا- ضعف إبطاله- قدس سره- لقياس ما نحن فيه بالنص الظنى السند مع الظاهر، الّذى مثاله الخبر الواحد النص مع عموم الكتاب أو السنه المتواتره.

و العجب أنه- قدس سره- صرح- في مقام بيان حكومه الأدله على الأ-صول اللفظيه و حكومتها عليها:- بأن الظاهر أن دليل حجيه الظن الحاصل بإرادته الحقيقه مقيد بصوره عدم وجود ظن معتبر على خلافه، و مع ذلك أنكر فيما نحن فيه كون الشك في التأويل مسببا عن الشك في صدور ما عدا الواحد المتيقن الأخذ به، و كون دليل اعتبار الصدور مزيلا للشك فيه، فإن مراده بالظن المعتبر على خلاف الظن بإرادته الحقيقه- كما عرفت سابقا- هو الظن بالصدور، و من المعلوم أن ذلك على تقدير ثبوته جار في جميع الظواهر و بالنسبه إلى كافه الأسناد، فافهم.

و الحاصل: أنه لو لا لزوم الهرج و المرج في الفقه على تقدير إهمال المرجحات في الظاهر من المتعارضين- و لو لا قيام الإجماع على إعمالها فيهما، و عدم الفرق بينهما و بين النصين- لكان القول بتقديم الجمع متجها، لكونه مقتضى القاعده الأوليه، إلا أنهما قد قطعنا تلك القاعده في الظاهرين، و اختص العمل بها بما إذا كان هناك ظاهر قطعي الصدور مع نصّ ظنى الصدور أو أظهر كذلك.

نعم ربما يوهن كون الجمع- أولا و بالذات- على طبق القاعده تحير الصحابه في الخبرين المتعارضين- من حيث كيفيه العمل بهما- الداعى لهم إلى السؤال، فإنه لو كان مقتضى القاعده هو الجمع لكانت تلك القاعده مركوزه في أذهانهم أيضا، فإنها- على تقدير اعتبارها- متخذة من بناء العرف و العقلاء- و هم منهم- و لم يبق لهم تحير حينئذ، لكونها رافعه له على تقدير اعتبارها.

اللهم إلا- أن يدعى أن مورد تحيرهم و سؤالهم إنما هو فيما إذا كان المتعارضان نصين في مؤداهما، بأن يقال: إن مرادهم من قولهم: (يجيئنا خبران أحدهما يأمرنا و الآخر ينهانا) إنما هو الخبران النصان في الأمر و النهى، لا مطلق ما يدل عليهما.

لكنه بعيد، فإن الأمر و النهى و إن كان موضوعين لطلب الفعل حتما واقعا، أو لطلب تركه كذلك، إلا أن الظواهر اللفظيه مبنيه لهما، و يقال لما يكون ظاهرا في طلب الفعل حتما: إنه أمر، و لما يكون ظاهرا في طلب تركه حتما: إنه نهى، فتأمل.

و أبعد من ذلك الاستبعاد كون التصرف في ظاهر الخطاب المقطوع الصدور بالنص الظنى الصدور- أو بالأظهر كذلك- الّذى

لا إشكال عندهم في جوازه على خلاف القاعده، و كونه لدليل خاص مخرج له عن كليه عدم جواز تقديم الصدور على ظاهر المتيقن الأخذ به، إذ قد عرفت أنه مع ما نحن فيه من باب واحد.

فلو كان مقتضى القاعده الأوليه عدم جواز تقديم الصدور لكان مقتضاها ذلك- أيضا- ثمه، و كان جوازه هناك لأجل دليل وارد عليها، مع أنا نقطع بأنه إنما هو بمقتضى القاعده الأولويه، لا على خلافها، فحينئذ لا بد من التزام كون مورد التحير في الأسئلة الواقعه في الأخبار العلاجيّه هو النصان، أو يقال: إن تحيرهم لم يكن لأجل عدم ثبوت قاعده أولويه الجمع عندهم و ارتكاز

ص: ٢٠٣

ذلك في أذهانهم، بل لأجل أنهم كانوا يحتملون عدم إضاء الشارع لتلك القاعده، كما لم يمض كثيرا من القواعد المقرره عندهم قبل الشرع.

ألا- ترى أن مقتضى القاعده الثابته عند العرف هو التوقف في صورته تعارض النصين مع ظنيه صدورهما كصوره قطعيه صدورهما، مع أن الشارع رد هذه القاعده في تلك الصوره، و جعل فيها قاعده أخرى، و هي التخيير إذا لم يكن لأحدهما مرجح، أو ترجيح أحدهما إذا كان له مرجح، فحينئذ لا مانع من تعميم مورد السؤال في تلك الأخبار بالنسبه إلى الظاهرين من الخبرين المتعارضين، فتدبر.

أقول: ألمدى أجده من العرف في الظاهرين اللذين يتوقف الجمع بينهما على التأويل في أحدهما الغير المعين- بأن لم يكن أحدهما أظهر- عدم المبادره إلى الجمع، بل يتوقفون في مؤدى كل منهما بالخصوص، و يعملون فيه بمقتضى الأصول المقرره لصوره عدم الدليل.

و الظاهر أن صورته توقف الجمع على التأويل في كليهما- أيضا- عندهم كذلك، فإن الظاهر أنهم في تلك الصوره- أيضا- يتحiron فيما يصنعون، و لا يبادرون إلى الجمع و التأويل فيهما، بل يتوقفون.

فما ذكره المصنف- قدس سره- من منع القاعده في نفسها كأنه هو الظاهر، لكن تعليقه بما مر غير سديد، لاقتضائه إهمال تلك القاعده في كثير من الموارد المسلمه المشار إليها مع أنه- قدس سره- لا يقول به.

فعلى هذا الشأن في إبداء الفارق بين الصورتين و بين سائر الموارد المشار إليها، فتدبر.

قوله- قدس سره-: (و يؤيده قوله أخيرا: فإذا لم يتمكن من ذلك و لم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث، فإن مورد عدم

ص: ٢٠٤

التمكن نادر جدا(1).

(١) توضيحه: أن مورد عدم التمكن العقلي في غايه الندره، فإنه منحصر في النصين، و من المعلوم أن تعارض النصوص في أخبار أهل العصمه في غايه الندره و الشذوذ، فلا يمكن حمل الأخبار العلاجيه عليه.

مع أن اهتمام الصحابه في السؤال يأبى عن ذلك، إذ لا معنى لكثرة الاهتمام بهذه المرتبه في السؤال و استعلام حكم مورد نادر غايه الندره، فلا بد لأحد (٢) من حملها على مورد عدم التمكن العرفي، لكونه كثيرا مقتضيا لكثرتة لذلك.

فإرجاع صاحب غوالي اللثالي- في صورته عدم التمكن من التأويل- إلى الأخبار العلاجيه يشعر بأن مراده من عدم التمكن إنما هو مورد تلك الأخبار، و هو عدم التمكن العرفي، فافهم.

قوله- قدس سره-: (و لو خص المثل بالصوره الثانيه لم يرد عليه ما ذكره المحقق القمي- رحمه الله-). (٣).

(٢) حاصل ما ذكره المحقق القمي: أن الحكم بالتنصيف في الصوره الأولى إنما هو لأجل تقديم اليد الداخله على الخارجه، فإن المفروض فيها يد كل من المتداعيين على الدار، فيد كل منهما مستقره في نصفها المشاع، فيحكم لذلك باستحقاقه للنصف، لا للتمام، فإن يده على النصف الآخر يد خارجه مقدم عليها يد الآخر الداخله التي هي على النصف الباقي المشاع.

١- فرائد الأصول ٢: ٧٥٦.

٢- كذا.

٣- فرائد الأصول ٢: ٧٥٨.

ص: ٢٠٥

قوله- قدس سره-: (و إن كان ذلك- أيضا- لا يخلو عن مناقشه تظهر بالتأمل) (١).

(١) المناقشه هي أن الحكم بالتنصيف في الصوره الثانيه لعله لأجل تساقط البينتين لأجل التعارض، فيكون كصوره تداعيهما مع عدم بينه لأحدهما و لا يد، فإن الحكم- حينئذ- التنصيف.

و الحاصل: أن التنصيف في الصوره المذكوره غير متوقف على اعتبار قاعده الجمع، فلا يتفرع عليها.

قوله- قدس سره-: (و في مثل تعارض البيئات- إلى قوله-:

انحصر وجه الجمع في التبعض فيهما). (٢).

(٢) حاصل الفرق بين البيئات و بين أدله الأحكام- بالنظر إلى العمل بقاعده الجمع على تقدير اعتبارها-: أن وجه العمل بها في البيئات منحصر في التبعض، فيما قامت عليها من الحقوق إذا كانت تلك الحقوق مما يمكن فيها التبعض، كالدار و نحوها.

و أما إذا كانت مما لا- يمكن فيها ذلك كالنسب و نحوها، فلا يمكن العمل فيها بتلك القاعده، بل لا بد حينئذ من الأخذ

بالراجحة من البينتين و العمل على طبقها و طرح الأخرى إذا كان لأحدهما مرجح، و إلا فالتساقط بالنسبة إلى خصوص مؤدى كل منهما و الرجوع إلى القواعد الاخر غير التخيير لاختصاصه بالتعارض بين الخبرين.

هذا بخلاف الأخبار، فإن وجه العمل بها فيها منحصر فى التصرف فى دلالتى المتعارضين منها مع التصديق و التعبد بصدور كليهما إذا أمكن التصرف فى

١- فرائد الأصول ٢: ٧٥٨.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٥٨.

ص: ٢٠٦

دلالتهما، كما إذا كان ظاهرين، و مع عدم إمكانه لا مورد لتلك القاعدة، بل يرجع - حينئذ - إلى قاعدتى التعادل و الترجيح المستفادتين من الأخبار العلاجية، فإن كان لأحدهما مرجح معتبر يؤخذ به، و يطرح الأخرى، و إلا فيتخير بينهما (١).

و كيفية التصرف فى الدلالة هى أن المدلول المستفاد مما يراد التصرف فيه إن كان مطلبا وحدانيا غير قابل للتبعض أصلا، فلا بد حينئذ من طرح تلك الدلالة رأسا، و حمل الخطاب على غير ذلك المدلول.

و إن كان مطالب متعدده، فالتصرف حينئذ إنما هو بطرحها بالنسبة إلى بعض تلك المطالب و قصير الخطاب على الباقي، و ذلك فيما إذا كان الخطاب من العمومات، فإنها مفيدة لأحكام متعدده مستقلة، و مثلها المطلقات، فيعمل بها ما يعمل بتلك من كيفية التصرف و هذا النحو من التصرف يشبه التبعض فى متعلق البيئات.

و السر فى ذلك الفرق: أن البينتين المتعارضتين كالنصين المتعارضين غير قابلتين للتأويل فى دلالتهما، و إلا لم تكونا متعارضتين (٢)، بل يتعين الأخذ بالناسخ

١- لا يخفى أن الفرق بين البيئات و أدله الأحكام بالنظر إلى العمل بقاعده الجمع إنما هو ما ذكرنا فى موارد إمكان العمل بها و أما الذى ذكرنا فى موارد عدم إمكانه فهو حقيقه خارج عن حيشه الجمع. و بعبارة أخرى نحن فى المقام فى صدد بيان الفرق فى مورد تلك القاعدة و هو صورته إمكان الجمع، فما ذكرنا من الأحكام لصورته عدم إمكانه إنما هو فرق بين البيئات و أدله الأحكام من حيشه أخرى، فلا تغفل. لمحorre عفا الله عنه.

٢- و ذلك لأن التعارض إنما يتحقق مع كون كل من المتعارضين حجه فى نفسه بحيث لا مانع من وجوب العمل بكل منهما عينا إلا وجوب الآخر كذلك، لا وجود الآخر، إذ معه يكونان من مقوله المانع و الممنوع لا المتعارضين. و كيف كان فلا بد من كون كل من المتعارضين جامعا لجميع شرائط الحجية المأخوذة فى دليل اعتبارهما، و من المعلوم أن من شرائط حجيه البيئه إنما هو كون الكلام نصا فى المطلوب غير محتمل للخلاف، لمحorre عفا الله عنه.

ص: ٢٠٧

منهما إن كانت إحداهما كذلك، أو لا يعمل بشيء منهما إن لم تكن، بل بالقواعد المقررة لصوره تداعي شخصين مع عدم بينه لأحدهما، فينحصر طريق الجمع بينهما في التبعض في تصديق كل منهما، فيصدق كل منهما في بعض ما قامت عليه من الحق.

و أما الخبران المتعارضان- اللذان يعمل فيهما بتلك القاعدة على تقدير اعتبارها- لما كان المفروض فيهما كونهما ظاهرين في مؤداهما، فيمكن الجمع بينهما بالتأويل في ظاهريهما، بل ينحصر وجه الجمع في ذلك، إذ لا يعقل التبعض في تصديق كل من المخبرين بالنسبة إلى الصدور المذى هو متعلق إخبارهما، إذ لا- يعقل تعبد الشارع لنا بالبناء على صدور نصف الكلام المذى يحكيه أحدهما عن المعصوم عليه السلام، لكونه سفها و عبثا، لعدم ترتب فائده على نصف الكلام الواحد، فإنه لا يفيد حكما، فإن معنى تعبده بصدور ما نشك في صدوره، إيجابه للبناء على صدوره و ترتيب مؤداه عليه، و التدين به في مرحله الظاهر، فإذا لم يكن له مؤدى أصلا، فيلغى التعبد بصدوره.

قوله- قدس سره-: (سواء كانا نصين بحيث لا يمكن التجوز في أحدهما)(1).

(1) فيه ما مرت الإشارة إليه من أن اعتبار تلك القاعدة على القول به مختص بصوره إمكان التأويل.

هذا مع أن ما ذكره (قدس سره) من وجه المنع من التبعض في ترتيب الآثار في تلك الصورة من لزوم المخالفه القطعيه على تقديره لا يستقيم، لاختصاصه بما إذا كان كل من النصين متضمنا لحكم إلزامي و كان أحدهما مقطوع الصدور من المعصوم عليه السلام على وجه بيان الواقع، مع أن النصين.

١- فرائد الأصول ٢: ٧٥٩.

ص: ٢٠٨

أعم من ذلك فلا تغفل.

نعم يتم ما ذكره (قدس سره) بناء على اعتبار الأخبار من باب السببيه إذ عليه يجب إيقاع العمل على طبق واحد من المتعارضين لا محاله و إن لم يكن في الواقع تكليف أصلا.

لكنه (قدس سره) لا- يقول به، مع أن التحقيق على القول به- أيضا- عدم تماميه الوجه على الإطلاق، فإن اعتبار الأخبار على ذلك الوجه إنما يقتضى ما ذكر إذا كان أحد المتعارضين متضمنا لحكم تكليفي لا محاله، كما لا يخفى.

بيان منشأ التعارض بين الخبرين

قوله- قدس سره-: (فنقول إن المتعارضين إما أن لا يكون مع أحدهما مرجح فيكونان متكافئين متعادلين)(1).

(1) المراد بالمرجح إنما هي المزيه (2) المعتبره القائمه بأحدهما، لا مطلق المزيه.

قوله- قدس سره-: (قد يقال، بل قد قيل: إن الأصل في المتعارضين عدم حجيه أحدهما)(٣).

(٢) المراد بالمتعارضين المبحوث عنهما هنا، المتكافئان منهما، لا مطلق المتعارضين.

قوله- قدس سره-: (بل عنوان منتزع منهما غير محكوم عليه بحكم نفس المشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عينا)(٤).

١- فرائد الأصول ٢: ٧٥٩.

٢- المراد بالمزيه المعتبره أعم من المعتبره شرعا شامله للمعتبره عقلا، إذ قد يعتبر العقل المزيه القائم به بأحدهما في مقام الترجيح بحيث لا يرخص في المصير إلى فاقدها مع عدم إحراز اعتبار الشارع إياها كما سيجيء بيانه في تأسيس الأصل في مقام احتمال اعتبار الشارع للمزيه الموجوده في أحدهما. لمحرره عفا الله عنه.

٣- فرائد الأصول ٢: ٧٦٠.

٤- فرائد الأصول ٢: ٧٦٠.

ص: ٢٠٩

(١) وجه عدم كونه محكوما عليه بحكم نفس المشخصات أنه في الحقيقة راجع إلى ما ينتزع منه و هو أحد تلك المشخصات، فهو في الحقيقة، واحد منها، و ليس فردا آخر وراءها، و المفروض الحكم لكل من المشخصات بالوجوب العيني فلو حكم عليه حينئذ- أيضا- بالوجوب العيني يلزم اجتماع حكيمين متماثلين في مورد واحد، و هو أحد تلك المشخصات.

تمهيد مقال لتوضيح الحال فيما سنبينه إن شاء الله تعالى:

فاعلم أن منشأ التعارض بين الخبرين، بل بين كل دليلين أو أمارتين- بناء على اعتبار الأخبار أو مطلق الأدله أو الأمارات أيضا من باب السببيه- منحصر في عجز المكلف من الجمع بين العمل بالخبرين أو الدليلين، أو الأمارتين، بحيث لو فرض محالا جمعه بينها في مقام العمل لكان ذلك منه مطلوبا، فإن سلوك الطريق- بمعنى إيقاع العمل على طبقه على هذا التقدير- يكون واجبا نفسيا و لو لم يكن في الواقع وجوب أصلا، فيكون حاله حال سائر الواجبات النفسيه من حيث توقف تحقق التزام- بين اثنين منها، أو أزيد- على عدم إمكان امتثالهما و إيقاع العمل على طبقهما، فيتوقف التعارض بين الطريقتين حينئذ على عجز المكلف من إيقاع العمل على طبق كليهما معا، و لا ريب أن عجزه عن ذلك مختص بما إذا كان مؤدى أحدهما هو الوجوب العيني و مؤدى الآخر هي الحرمة كذلك.

و أما في غير هذه الصورة فلا.

أما إذا كان مؤدى كليهما أحد الأحكام الخمسه بأن يكون مؤدى كل منهما هو الوجوب، أو الحرمة، أو غيرهما، فلأن كلا منهما حينئذ يؤكد للآخر، غير مقتض لغير ما يقتضيه الآخر من السلوك.

مع أنه إذا كان الحكم المدلول عليه بهما هو غير الوجوب و الحرمة فلا يلزمه امتثال.

أما إذا كان هو الاستحباب، أو الكراهه، فإنهما و إن كانا مقتضيين للامتنال لكنهما غير مقتضيين لتحتمه، إذ السلوك المأمور به على التقدير المذكور إنما هو السلوك على طبق الطريق على الوجه الذى يستفاد منه، لا وجوب إيقاع العمل على طبقه مطلقا، و من المعلوم أن الاستحباب و الكراهه لا يقتضى شىء منهما ذلك.

و أما إذا كان هو الإباحه فالأولى، فإنها حينئذ غير مقتضيه لأصل إيجاد العمل، فكيف يتحتم امتثاله.

و أما إذا كان مؤدى كل منهما حكما مغايرا لمؤدى الآخر مع عدم كون أحد الحكمين هو الوجوب العينى و كون الآخر الحرمة كذلك، فلأن أحدهما لا محاله - حينئذ - لا يقتضى تحتم الامتنال، و المتحتم عليه فيما إذا كان أحدهما مقتضيا لتحتم الامتنال، - كما إذا كان مؤدى أحدهما فقط هو الوجوب العينى، أو الحرمة كذلك - ليس إلا امتثال أحدهما.

فظهر أن التعارض بين الخبرين - بناء على اعتبار الأخبار من باب السببيه - إنما يتحقق فى صورته كون مؤدى أحدهما هو الوجوب العينى و كون مؤدى الآخر هو الحرمة كذلك.

هذا بناء على القول بكونها أسبابا لوجوب تطبيق العمل عليها مطلقا.

و أما بناء على القول بكونها أسبابا لوجوب تطبيق العمل عليها على وجه التدين بها، بأن يكون الاستناد فى العمل إليها - كما هو حقيقه السلوك على طبقها - فالتعارض متحقق بينهما فى جميع صور مخالفه مؤدى أحدهما لمؤدى الآخر، لعدم إمكان الاستناد فى فعل واحد إلى كل واحد منهما على سبيل الاستقلال، كما لا يخفى.

و أما منشأ التعارض بينهما كغيرهما من مطلق الدليلين، أو الأمارتين - بناء على اعتبار الأخبار و الأدله من باب الطريقيه المحضه، كما هو ظاهر أدله اعتبار

مطلق الطرق - إنما هو التكاذب بينهما بأن لا يمكن صدقهما بحسب الواقع.

فعلى هذا التقدير يتحقق التعارض بينهما بمجرد مخالفه مؤدى أحدهما لمؤدى الآخر بأى مخالفه كانت و لو مع تمكن المكلف من الجمع بينهما فى العمل، فمورد التعارض على التقدير الثانى أعم مطلقا منه على التقدير الأول.

و إذا عرفت ذلك، فاعلم أنا قد أشرنا سابقا إلى أن أدله الأخبار لا تشمل صورته التعارض.

و السر فيه أن مفاد تلك الأدله إنما هو اعتبار كل واحد واحد من خصوصيات الأخبار عينا، لكنه غير معقول بالنسبه إلى صورته تعارضها.

أما بناء على اعتبارها من باب السببيه فواضح، لاستلزامه التكليف بما لا يطاق، كما لا يخفى.

و أما بناء على اعتبارها من باب الطريقيه، فلأن معنى جعل الطريق الغير العلمى هو إيجاب التدين به و استناد العمل إليه فى مرحله الظاهر، و مفاد أدله اعتبار الأخبار على هذا التقدير إنما هو ذلك، و يعتبر فى الطرق المجعوله عدم العلم بكذبها لا محاله، فما علم كذبه و لو إجمالاً- لم يرد الشارع التدين به، بل حرم التدين به، و كل واحد من الطريقتين المتعارضين و إن كان جامعا لشرائط الحجيه و الاعتبار بالفرض و إلا لم يكونا متعارضين، لكن إيجاب العمل بهما معا فى مورد التعارض يوجب الرخصه فى التدين بما علم كذبه فيما بينهما مع فرض حرمة التدين به بالفرض، بل الرخصه فى العمل بهما معا حينئذ مستلزمه لما ذكر، فلو كان معنى حجيه الطرق هو مجرد الرخصه فى العمل بها لا- إيجابه يلزم ذلك المحذور- أيضا- فيمتنع حجيه كل واحد منهما فعلا.

و إيجاب العمل- حينئذ- بأحدهما تعيينا، أو تخيرا، و إن كان أمرا، جائزا، لكونه غير مستلزم لما ذكر، إلا أن نفس أدله اعتبارها لا تصلح لإفادته، إذ المفروض أن مفادها اعتبار كل منهما عينا.

ص: ٢١٢

نعم يمكن ذلك بدليل آخر، و هو خارج عن محل الكلام.

و الحاصل: أن صورته التعارض غير قابله للدخول فى تلك الأدله على التقديرين مع فرض إرادته وجوب العمل بكل من خصوصيات الأخبار على التعيين من تلك الأدله.

نعم يمكن استفاده حكمهما من نفس تلك الأدله على التقدير الأول (١) على بعض الوجوه، و سيأتى بيانه عن قريب إن شاء الله (٢)، فانظر.

ثم إنه كما لا- يمكن إطلاق اعتبار الأخبار، بل مطلق الطرق و الأمارات على وجه التعيين بالنسبه إلى صورته التعارض- كما عرفت- كذلك لا- يعقل تقييد أدله الاعتبار بغير تلك الصوره- أيضا- على كل من الوجهين المتقدمين فى كيفية اعتبارها، و ذلك لوجهين:

أحدهما: لزوم السفه على تقديره، إذ فائدته إخراج تلك الصوره عن تحت تلك الأدله، و المفروض عدم شمولها لها بنفسها، فيكون تحصيلها للحاصل.

و ثانيهما: امتناعه فى نفسه مع قطع النظر عن كونه سفهيا، فإن التعارض بين الطريقتين ليس بالنسبه إلى ذاتيهما، ضروره إمكان اجتماع ذاتيهما، و لا بالنسبه إلى وجوب العمل بأحدهما و ذات الآخر، لدخولهما حينئذ فى المانع و الممنوع (٣)، بل بالنسبه إلى وجوبيهما، بمعنى أن التدافع حقيقه بين وجوب

١- بل على التقدير الثانى- أيضا- لما سيأتى هناك من عدم الفرق. لمحروه عفا الله عنه.

٢- فى المقام الثانى من المقامين اللذين وضعنا أحدهما لتأسيس الأصل فى حكم المتعارضين و الآخر لبيان كيفية استعمال الخطاب الدال على اعتبار الأخبار. لمحروه عفا الله عنه.

٣- و من المعلوم عدم التعارض بين المانع و الممنوع بل يتعين الأخذ بالمانع ان كان حجه فى نفسه مع تعيينه و إلا فلا يعمل بشىء منهما. لا- يقال: إن المانع من الأخذ بكل من المتعارضين إنما هو كونه من أطراف ذلك المعلوم الإجمالى، أعنى معلوم الكذب المردد بينهما لا وجوب الأخذ بالآخر. لأننا نقول: لو فرضنا قيام طريقتين على طرفى النقيض فى مورد مع كون أحدهما المعين حجه فى نفسه و عدم كون الآخر كذلك كالقياس فمن المعلوم حينئذ حصول العلم الإجمالى بكذب أحدهما، فلو كان وقوع حجه طرفا للمعلوم الكذب إجمالا مانعا من الأخذ به لكان مانعا منه فى الفرض المذكور مع أنه لم يقل به أحد. لمحوره عفا الله عنه.

ص: ٢١٣

العمل بكل واحد منهما عينا و بين وجوب العمل بالآخر كذلك، فالتعارض بينهما إنما هو بفرض وجوب كل منهما، فوجوب العمل بكل منهما معتبر فى تحقق معارضته للآخر، فإن غير الواجب العمل منهما لا يزاحم واجب العمل منهما.

فحينئذ يلزم من اعتبار تقييد وجوب العمل بكل منهما بالنسبة إلى صورته التعارض أخذ وجوب العمل موضوعا لنفسه بالنسبة إلى كل منهما- لما مر- من أن عنوان التعارض لا يتحقق بواحد منهما إلا مع فرض وجوب العمل به، و هذا دور ظاهر.

و لا فرق فى ذلك بين ما إذا كان الدليل على وجوب العمل بهما واحدا، أو كان وجوب العمل بكل منهما مستفادا و مرادا من دليل آخر غير ما يستفاد منه وجوب العمل بالآخر، إذ على الثانى- أيضا- يلزم أخذ الحكم المستفاد من كل دليل موضوعا لنفسه، كما لا يخفى.

و من هنا ظهر امتناع هذا التقييد بخطابين، أو أزيد، فإن غايه ما يترتب على تعدد الخطاب كون أحدهما قرينه على أن الشارع لاحظ هذا التقييد، و من المعلوم امتناع ملاحظه هذا التقييد فى نفسه، فالقرينه عليه لا تصيره ممكنا.

و بذلك يفرق بينه و بين التقييد بقصد القرينه، حيث أنه ممكن مع تعدد الخطاب.

و توضيح الفرق: أن الموضوع للخطاب الثانى ثمه إنما هو الخطاب الأول، و ليس الأمر هنا كذلك، فإن الخطاب الثانى هنا على تقديره كاشف عن تقييد الأول بنفسه، و ليس مقيدا لحكم آخر معلق على نفس الأول، فيكون حاله حال

ص: ٢١٤

الخطاب الثانى الوارد هناك على وجوه القرينه و الكشف عن تقييد الأول بنفسه.

ثم إن هذا الإشكال لا يختص بالخبرين، بل يجرى فى المتزاحمين من الواجبات النفسية- أيضا- فإن التدافع بينهما- أيضا- إنما هو بين وجوب كل منهما عينا و بين وجوب الآخر كذلك، و لا فرق ثمه- أيضا- بين أن يكون المتزاحمان مندرجين فى عنوان واحد- بمعنى كونهما فردين من واجب واحد- كأنقاذ غريقين أو مندرجين فى عنوانين، كأنقاذ غريق مع إطفاء حريق، لعين ما مر فى الخبرين.

ثم إن حكم الطرفين المتعارضين في حد أنفسهما لو كان هو مجرد جواز العمل - أيضا - لا يمكن ثبوته لهما بالنسبة إلى مورد التعارض، فلا يعقل إطلاقه بالنسبة إليه، كما قد أشرنا إليه، وكذلك لا يعقل تقييده بصوره التعارض - أيضا - كما لا يخفى، لعين ما مر من المانع من تقييد الوجوب على تقديره، فلا تغفل (١).

قوله - قدس سره -: (لكن ما ذكره من الفرق بين الإجماع و الدليل اللفظي لا محصل و لا ثمره له) (٢).

(١) حاصله أنه لا - يتحقق التعارض بين الدليلين إلا إذا كان كل واحد منهما حجه في نفسه، و جامعا لشرائط الحجية كذلك، بحيث لا مانع من وجوب العمل بكل واحد منهما على سبيل التعيين إلا وجوب الآخر كذلك، إذ لو لم يكن شيء

١- لا يقال إن الدور المذكور إنما يلزم على تقدير تقييد الحكم بالنسبة إلى صورته التعارض بملاحظته عنوان التعارض، لكن لا يتعين أن يكون التقييد على تقديره كذلك، بل يمكن بملاحظته صورته التعارض مع قطع النظر عن وصف التعارض فلا دور حيثئذ. لأننا نقول: إن التقييد على تقديره لا - بد أن يكون بملاحظته وصف التعارض، إذ مع قطع النظر عنه لا - مانع من شمول الحكم لتلك الصوره فلا معنى للتقييد حيثئذ، لعدم الداعي له. لمحضره عفا الله عنه.
٢- فرائد الأصول ٢: ٧٦٠.

ص: ٢١٥

منهما. حجه في نفسه، فلا - يزاحم شيء منهما الآخر أصلا، إذ لا يزيد شيء منهما حيثئذ على نفسه بالنسبة إلى غير صورته التعارض، و المفروض عدم وجوب العمل به في غير تلك الصوره، أو كان أحدهما حجه بعينه و كان ذات الآخر مانعا من وجوب العمل به فعلا، فإنهما حيثئذ من مقوله المانع و الممنوع و حكمهما إلقاء الممنوع و العمل بالمانع إذا كان حجه، و إلا فإلقاؤه أيضا.

فحيثئذ لا فرق بين الإجماع و غيره، إذ على تقدير كون الدليل على اعتبار الأخبار هو الإجماع فلا يتحقق التعارض بينها إلا بقيامه على حجيتها في حد نفسها.

و بالجمله، بعد فرض كون الخبرين متعارضين، لا معنى لذلك التفصيل بوجه، و عدم التعارض ليس من شرائط الحجية، بل من شرائط العمل، فلذا لم يعده أحد من شرائط الحجية، بل عدوه من شرائط العمل.

مع أنه لو كان من شرائط الحجية، فيكون كل من المتعارضين مانعا عن حجيه الآخر، فيكون كل منهما مانعا و ممنوعا من غير فرق بين أن يكون الدليل على الحجية من الأدله اللفظيه و بين ما إذا كان من الأدله اللبيه.

تأسيس الأصل الأولى في المتعارضين و المتزاحمين

قوله - قدس سره -: (فنقول: إن الحكم بوجود الأخذ بأحد المتعارضين ... إلى آخره) (١).

(١) اعلم أن هاهنا مقامين:

أحدهما: فى تأسيس الأصل فى حكم المتعارضين من أن القاعده الأوليه العقليه ما ذا تقتضى فيهما؟

و ثانيهما: فى أن الخطاب- أعنى الدليل اللفظى الدال على اعتبار كل منهما فى حد ذاته- فى ما ذا استعمل؟

١- فرائد الأصول ٢: ٧٤١.

ص: ٢١٦

و تحقيق الكلام فى المقام الأول: أنه على تقدير اعتبار الأخبار من باب السببيه- بمعنى إفاده أدله اعتبارها عليها لوجوب إيقاع العمل على مقتضاها و لو لم يكن فى مواردها تكليف واقعا أصلا- يكون حال الخبرين المتعارضين حال الغريقين اللذين لا يتمكن المكلف من إنقاذهما، بل المقدور له إنقاذ أحدهما، فيدور أمره بين إنقاذ هذا، أو ذاك، فيكونان من مقوله الواجبين النفسيين المتراحمين، فلهما حكمهما.

و على تقدير اعتبارها من باب الطريقيه- بمعنى جعلها مرآه للأحكام الواقعيه و طرقا إلى امثال تلك الأحكام من دون تعلق غرض لوقوع العمل على طبقها من حيث أنه عمل على طبقها سوى ذلك- يكونان من مقوله الطريقيين المتنافيين، فلهما حكمهما، و هذا واضح لا غبار عليه بوجه.

و الشأن إذن فى تأسيس الأصل فى مطلق الواجبين النفسيين المتراحمين و فى مطلق الطريقيين المتنافيين.

فاعلم أن مقتضى الأصل فى كل واجبين نفسيين متراحمين- سواء كانا مندرجين فى عنوان واحد، كإنقاذ الغريقين، أو إطفاء حريقين، أو مندرجين فى عنوانين مختلفين، كل منهما مأمور به بأمر مستقل، كإنقاذ غريق، و إطفاء حريق- إنما هو لزوم امثال أحدهما تخيرا إذا كانا متساويين- بمعنى عدم كون أحدهما أهم من الآخر، كما هو المفروض فى المقام بحيث يستحق العقاب على مخالفه كليهما معا- و هذا الوجوب التخييري و إن لم يدل عليه الخطاب، لفرض كون مؤداه وجوب كل منهما عينا مع امتناع ثبوته لهما حينئذ، لاستلزام التكليف بغير المقدور- كما مر- كامتناع إرادته الوجوب التخييري من ذلك الخطاب بالنسبه إلى صورته التراحم- أيضا- لاستلزامها لاستعماله فى معنيين لكننا إنما نستفيد به بتنقيح المناط.

و توضيحه: أنه لا شبهه فى تضمن كل من المتراحمين حال التراحم لما

ص: ٢١٧

تضمنه فى غير تلك الحال من المصلحه التامه فى حد نفسها، بحيث تساوى هى فى تلك الحال لها فى غيرها من غير قصور فيها أصلا، و هى تقتضى مطلوبيه ذبها حتما على وجه التعيين لو لا مانع عن طلب ذبها كذلك- بمعنى (١) أن المانع على تقديره إنما يمنع عن فعليه التأثير، لا- من أصل الاقتضاء- و المانع إن كان منافيا لأصل الطلب رأسا، فهى لا تؤثر فى أصل الطلب فعلا، فكيف بتأثيرها فى عينته، و إن كان منافيا لعينه الطلب دون نفسه، فهو إنما يمنع من فعليه تأثيرها فى عينه الطلب دون أصله، و من المعلوم أن غايه ما عرضها فى صورته التراحم إنما هو عجز المكلف عن امثال كلا الواجبين معا، بحيث لو فرض محالا إتيانه

بهما معا فى تلك الحال لكان مطلوبوا منه ذلك، و لا ريب أن الّذى ينافيه العجز إنما هو عينيه الوجوب لا أصله، ضروره عدم منافاته له تخيرا، فلا مانع من اقتضاء المصلحه المفروضه حينئذ للوجوب التخييرى، و من البديهي أن المقتضى مع عدم المانع منه عله تامه لمقتضاه، فهى فى تلك الحال عله تامه لوجوب كل من المتزاحمين تخيرا، فيستكشف منه بطريق اللم كون كل واحد منهما حينئذ واجبا كذلك.

لا- يقال: إن العجز إنما يمنع من وجوب كليهما معا عينا، لكن لا يمنع من وجوب أحدهما خاصه كذلك، كما إنه لا يمنع من وجوب كل منهما تخيرا، فحينئذ لا- يثبت من رفع وجوب كليهما معا عينا وجوب كل منهما تخيرا، لجواز اختصاص إحدى المصلحتين بالتأثير الفعلى فى وجوب ذيهما عينا، و عدم تأثير الأخرى أصلا.

لأننا نقول: المفروض مساواه كل منهما للأخرى فى حد نفسها، و مساواه مورد كل منهما لمورد الأخرى- أيضا- بمعنى عدم كونه أهم من الآخر فى نظر الشارع، فيكون تأثير إحداهما فيما يقتضيه بالذات من الوجوب العيني من دون

١- إذ المفروض كونها كذلك، و إلا فلا معنى لاقتضاءها للوجوب التعيني فى غير صورته التزاحم. لمحرره عفا الله عنه.

ص: ٢١٨

تأثير الأخرى ترجيحا بغير مرجح لتساوى نسبه المانع المفروض إلى كل منهما (١) و عدم مانع غيره بالفرض عن الأخرى.

نعم فيما إذا كان أحد الواجبين أهم، فتكون أهميه مانعه من تأثير المصلحه الموجوده فى الآخر فى الوجوب التخييرى- أيضا- و ذلك مانع آخر غير المفروض فيما نحن فيه و مختص بإحدى المصلحتين، لا مشترك بينهما، فافهم.

ثم إن ذلك الوجوب التخييرى يغاير الوجوب التخييرى المصطلح، فإن المصلحه الموجوده فى كل من الواجبين التخييرين بالمعنى المصطلح أولا- و بالذات لا- يقتضى أزيد من مطلوبيه ذيهما لا- إلى بدل، و المصلحه الموجوده فى كل منهما من المتزاحمين، بحيث تقتضى أولا و بالذات مطلوبيه ذيهما على الإطلاق بحيث لا يرفع عنه بعد الإتيان بالبدل أيضا.

هذا كله فى مقتضى الأصل و القاعده الأوليه فى حكم المتزاحمين.

و أما مقتضاه فى الطريقتين المتعارضتين فإنما هو تساقطهما و فرضهما كأن لم يكونا فى خصوص مؤدى كل منهما، و الرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما دون المخالف لكليهما.

و توضيح ذلك:

أن المفروض اشتمال كل منهما على شرائط الحجيه المأخوذه فى دليل اعتبارهما على نحو اشتمال الآخر عليها، بحيث لو لا العلم بكذب أحدهما الناشئ من تنافى مدلوليهما، لكان كل منهما حجه فعليه على خصوص مؤداه، لكن العلم بكذب أحدهما الغير المعين منع من حجيه كليهما معا، لاستلزامها العمل

١- بمعنى أنه لا- يمنع من وجوب كل منهما عينا في حد ذاته، ولا من وجوبه تخيرا مع وجوب الآخر كذلك، وإنما يمنع من وجوب كل منهما عينا مع وجوب الآخر كذلك من غير اقتضاء له لرفع الوجوب العيني من أحدهما المعين فحينئذ رفع الوجوب العيني عن كليهما معا يرفعه عن أحدهما المعين لا يرفعه عن كل منهما يحتاج إلى مرجح. لمحضره عفا الله عنه.

ص: ٢١٩

بالطريق المعلوم الكذب، و الشارع لم يرد العمل به، كما أشرنا إليه سابقا، إذ لا يعقل التعبد بطريقه ما علم مخالفته للواقع، إذ لا بد من كون الطريق المتعبد به على وجه يمكن الوصول به إلى الواقع في نظر المكلف لا محاله، و مع علمه المفروض يمنع عنده التوصل به إليه، فيكون تعبده به حينئذ آثلا- إلى التناقض في نظره، لفرض إرادته الواقع منه المخالف لمؤدى ذلك الطريق المتعبد به و أن التعبد به على تقريره ليس إلا لغرض التوصل به إليه، فيقبح التعبد به فيقبح التعبد بكلا الطريقين المتعارضين معا تعبدا، لاستلزام التعبد بهما كذلك التعبد بذلك.

و هذا هو الفارق بين المتراحمين و بين الطريقين المتعارضين، فإنهما لأجل ما ذكر ليسا على وجه لو فرض تمكن المكلف من العمل بكليهما معا يكون ذلك منه مطلوبا، و التعبد بكل واحد منهما عينا بدون التعبد بالآخر كذلك و إن كان أمرا جائزا، لفرض الشك في مخالفه كل منهما بالخصوص و في حد نفسه للواقع، و إمكان التوصل به إلى الواقع بدون العمل بالآخر، لكن لما كان المفروض اشتمال كل منهما على شرائط الحجية المعتبره في دليل اعتبارهما على نحو اشتمال الآخر عليها و دخول كل منهما من مصاديق العنوان المحكوم على حجيته في ذلك الدليل، و هو خبر العادل مثلا، فلا يقتضى ذلك الدليل اعتبار أحدهما دون الآخر.

و التعبد بكل منهما تخيرا- أيضا- و إن كان أمرا جائزا، لعدم استلزامه المحذور المتقدم، إلا أنه لا يقتضيه ذلك الدليل، لفرض كون مؤداه اعتبار كل منهما على التعيين، و المفروض عدم ورود دليل آخر على حجيه أحدهما تعيينا أو حجيه كل منهما تخيرا، لفرض الكلام في المقام في مقتضى الأصل مع الإغماض عن ورود دليل آخر، فاللازم من ذلك كله إنما هو عدم حجيه شىء منهما فعلا في إثبات مؤداه و نفي مؤدى الآخر، فيحرم التدين بمؤدى كل منهما، لفرض عدم ثبوت التدين به، لكن لا يلزم منه عدم حجيه واحد منهما في نفي الاحتمال

ص: ٢٢٠

المخالف لكليهما، إذ المفروض اشتمال كل منهما على مقتضى للحجيه في جميع مدلوله، و هو كونه خبر العدل الضابط، الغير المعلوم الكذب مثلا، إلا أنه منع وقوعه طرفا لذلك العلم الإجمالى مما يقتضيه مقتضى بالنسبه إلى إثبات مؤداه و نفي مؤدى الآخر دون غيرهما من مدليله، و من المعلوم أنه مع إحراز مقتضى لا- بد من الاقتصار في ترك العمل بمقتضاه على مقدار مانعيه المانع، و الأخذ بما يبقى منه، فإن مقتضى مع عدم المانع عله تامه لترتيب مقتضى (بالفتح) و هو التعبد بالخبر و ترتيب مدلوله عليه في المقام بالنسبه إلى صورته انتفاء المانع، فيكون كل منهما حجه فعلا في نفي الاحتمال المخالف لكليهما.

و من هذا الباب حجيه العمومات المعلومه التخصيص بالنسبه إلى بعض الأفراد في إثبات الحكم للأفراد الأخر، و من المعلوم

المحقق- في محله- جواز التمسك بها فيما إذا كانت مخصصه بمخصص مبين إثبات الحكم لغير مورد التخصيص و فيما إذا كانت مخصصه بمخصص مجمل في الجملة في إثباته لغير مورد الإجمال و فيما إذا كانت مخصصه بمخصص مجمل من جميع الجهات في نفي الاحتمال المخالف لهما.

و من هنا يظهر الفرق بين تعارض الطريقتين المعترتين في أنفسهما و بين اشتباه طريق معتبر في نفسه بغيره الغير المعترف كذلك، كما إذا اشتبه خبر صحيح بضعيف غير منجر، فإن المقامين و إن اشتركا في الحكم بنفي الثالث فيهما، إلا أن النافي له في المقام كل واحد من المتعارضين، و ثمة إنما هو المعلوم الإجمالي المردود و هو الخبر الصحيح، فإن الطريق الغير المعترف عند اشتباهه بالمعترف لا يزيد على ما كان عليه عند امتيازه عنه، فإن اشتباهه بذلك لا يجعله حجه، فتكون الحجة حينئذ هو المعترف المشتبه به لا غير، فهو النافي للثالث لا غير.

و قد يشكل الفرق: بأن المفروض في صورته تعارض الطريقتين هو العلم الإجمالي بكذب أحدهما و قد مر أنه لا يعقل حجية الطريق المعلوم الكذب، فلا

ص: ٢٢١

يكون كل منهما حجه، بل أحدهما، فالنافي للثالث إنما هو أحدهما، لا كل منهما، فارتفع الفرق بين المقامين بما ذكر.

و يمكن دفعه، بأن غايه ما في المقام إنما هو العلم الإجمالي بكذب أحدهما في مدلوله المطابقي، و أما كذبه بالنسبه إلى نفي الثالث الذي هو مدلوله الالتزامي فلا، و لما كان المفروض وجود مقتضى الحجية في كل منهما و قد مر أنه لا بد بعد إحرازه من ترتيب مقتضاه عليه إلا أن يمنع مانع، و أنه على تقدير وجود مانع لا بد من الاقتصار في رفع اليد عن مقتضاه بمقدار مانعيه ذلك المانع، فهما بالنسبه إلى مدلوليهما المطابقي كالطريق المعترف و الغير المعترف المشتبهين، و أما بالنسبه إلى ذلك المدلول الالتزامي فلا. بل كل منهما حجه عليه فيصح الفرق.

و قد يشكل: بأن القدر المعلوم و إن كان كذب أحدهما في مدلوله المطابقي دون مدلوله الالتزامي الذي هو عدم الثالث، لكن مجرد الشك في كذبه في مدلوله الالتزامي لا يصلح لكونه سببا لحجيته فيه، بل لا بد معه من حجيته في مدلوله المطابقي- أيضا- بكونه أيضا مشكوكا، فإن المدلول الالتزامي من توابع المطابقي، فإذا حكم بعدم إرادته المطابقي، فيحكم بعدم إرادته الالتزامي- أيضا- فأحدهما الذي علم بكذبه لا يكون حجه في نفي الثالث- أيضا- فارتفع الفرق المذكور لذلك.

و يمكن دفعه، بأن المدلول الالتزامي لا- يدور إرادته مدار إرادته المطابقي نفيًا و إثباتًا، بل إثباتًا فقط- بمعنى أنه لا يمكن انفكاك إرادته الالتزامي عن إرادته المطابقي- و أما العكس فهو ممكن- كما في المدلول التضمني- فتأمل (١).

١- من الخطاب الدال على إرادته المطابقي إلا- بعد حمله على إرادته منه. و بالجملة استفاده الجزء أو اللزام من حيث كونهما جزء أو لازما متوقفه على استفاده الكل أو الملزوم. نعم قد يكون استفادته منهما من الخطاب المتعلق بالكل أو الملزوم بوجه آخر غير متوقف على حمله على إرادته الكل أو الملزوم، بل مبني على عدم إرادتهما و هو أنه إذا قام قرينه على عدم إرادتهما

فيحمل الخطاب على إرادته الجزء أو اللازم من جهه أنه إذا تعذر حمل لفظ على حقيقته فلا بد من حمله على أقرب مجازاته إذا كان مجاز أقرب، و هما أقرب من سائر المجازات، و حمل العمومات- بعد قيام قرينه منفصله على عدم إرادته العموم- على ما عدى ما علم بخروجه من هذا الباب، فإن القرائن المنفصله فيها ليست كالمتمصله موجه لظهور العام في إرادته الباقي فتكون معينه أيضا، بل إنما هي صارفه صرف، و التعيين إنما يجيىء من جهه أقربيه تمام ما عدى الخارج إلى مدلول العام من سائر مراتب الخصوص، لكن ما نحن فيه أعنى الطريقتين المتعارضين خارج عن ذلك الباب، فإن المفروض مساواه الطريقتين في كيفية الإفاده من النصوصيه و الظهور و عدم مزيه و قوه لدلاله أحدهما على دلالة الآخر، و من المعلوم أنه إذا كانا نصين لا يمكن التصرف في شىء منهما بوجه بحمله على إرادته جزئه أو لازمه، بل الأمر دائر بين الأخذ بتمام مؤدى هذا و بين الأخذ بتمام مؤدى ذاك، و أما إذا كانا ظاهرين فكل منهما حينئذ و إن كان قابلا للتأويل و الحمل على خلاف ظاهره، لكن لا بد أن يكون الاعتماد في التصرف على أمر ثالث، لا على صاحبه المساوى له، لعدم صلاحيته لذلك، و لما كان المفروض انتفاء أمر ثالث فلازمه إرادته تمام مدلول هذا أو تمام مدلول ذاك، فالعلم بكذب أحدهما في مدلوله المطابقي مانع منه من حجيته في مدلوله الالتزامي أيضا، فأحدهما غير حجه في مداليه مطلقا. و من هنا يظهر أن الظاهرين المتعارضين ليس شىء منهما من مقوله الخطاب المجمله من جهه اكتنائها بما أوجب إجمالها، فإن الشك هناك إنما هو في المراد من الخطاب بعد الفراغ عن إرادته معنى منه في الجملة، و هنا إنما هو في إرادته معنى الخطاب و عدم إرادته رأسا، و سيجيىء لذلك مزيد بيان في طي بيان جواز التعدى عن المرجحات المنصوصه و عدمه، فانتظر. و كيف كان فقد ظهر الفرق بين المقام و بين العمومات المخصصه، و بطل قياسه عليها، فتدبر و لا تغفل. لمحرره عفا الله عنه.

ص: ٢٢٢

و الذى يقتضيه دقيق النظر عدم تماميه الفرق بما ذكر، و مقتضى التحقيق ثبوت الفرق بين المقامين بوجه آخر: و هو أن أحد الطريقتين في المقام و إن لم يكن حجه في مداليه مطلقا لما ذكر في تقرير الإشكالين المتقدمين إلا أنه ليس أحدهما المعين في الواقع المجهول في الظاهر، كما هو الحال في ذلك المقام، حيث أن غير

ص: ٢٢٣

الحجه هناك إنما هو معين واقعي، و هو الخبر الضعيف مثلا مجهول في الظاهر، لاشتباهه بالصحيح، بل أحدهما الغير المعنون بعنوان معين له في الواقع الذى هو في قوه أحدهما على البديل، لأن غايه ما في المقام العلم بكذب أحدهما مع قيام احتمال كذب الآخر- أيضا- فلا يعقل أن يكون عنوان معلوم الكذب متعينا في أحدهما بخصوصه في الواقع، و تعينه فيه فيما إذا علم بصدق الآخر إنما هو من لوازم العلم بصدق الآخر لا من لوازم العلم بكذب أحدهما حتى يجرى في صورته الشك في صدق الآخر أيضا.

و بعبارة أخرى أوضح: إنه لا يعقل اعتبار مصادقه الواقع و الصدق في نصب الطرق الغير العلميه، بأن يكون المجعول منه حجه هو المصادف للواقع، لأن ذلك العنوان إن حصل العلم به فيخرج الطريق المجعول عن كونه طريقا غير علمي، فلا يكون حجه بمقتضى دليل اعتبار الطريق الغير العلمى، بل حجيته حينئذ من باب كونه علما، و هو حجه في نفسه لا يجعل جاعل، و إن لم يحصل العلم به، فلا ينفع نصبه طريقا للمكلف في شىء، فاعتبار الطريق الغير العلمى من حيث كونه طريقا غير علمي يناقضه

تقييده بصوره مصادفته للواقع، كما أنه لا يعقل تقييده بصوره العلم بكذبه تفصيلا، فإنه حينئذ يخرج عن قابليه الطريقيه، و عدم شمول الحكم له حينئذ من باب التعبد و الاختصاص، لا التقييد و التخصيص.

نعم يمكن تقييده بصوره عدم كونه من أطراف معلوم الكذب إجمالاً، لعدم استلزامه لشيء من المحاذير، إلا أنه غير واقع إلا فيما إذا كان الطرف الآخر مساوياً له في سائر شرائط الحجية التي متحققه فيه، إذ لا شبهه في حجية الخبر الصحيح الذي علم إجمالاً- بكذب الطريق المردد بينه و بين القياس مثلاً- في الظاهر، فما يصح اعتباره في اعتبار الطريق الغير العلمى غير وصف مصادفته للواقع، كعداله الراوى و ضبطه و نحوهما، و المفروض في تعارض الطريقتين اشتمال

ص: ٢٢٤

كل منهما على الأوصاف المعتره في الاعتبار على نحو اشتمال الآخر عليها و كون كل منهما مندرجين في العنوان الذي دل الدليل على اعتباره لشرائطه، و هو خبر العدل الضابط مثلاً، و قد علمنا من جهة تنافي مدلوليهما كذب واحد منهما حيث أنه يتمتع صدق المتنافيين، لكنه ليس واحداً معيناً في الواقع مجهول في الظاهر، بل هو أحدهما بلا عنوان معين له، لأن معينه الواقعي إما وصف الكذب و إما العلم بالكذب، و إما غيرهما، لا سبيل إلى شيء منهما.

أما الأول: فلفرض احتمال الكذب في كليهما، إذ من المعلوم أنه على تقدير كذبهما جميعاً لا يعقل أن يكون الكذب معيناً لأحدهما، لفرض عدم اختصاصه بواحد منهما.

و أما الثاني: فلأنه لا يعقل اعتباره في متعلقه، لأنه من جعل الشيء موضوعاً لنفسه.

و أما الثالث: فالمفروض كون المتعارضين فيه سواء واقعا من غير اختصاص له بأحدهما حتى يصلح لكونه معيناً، فإذا كان الذي علم كذبه أحدهما بلا عنوان معين فغير الحجية منهما إنما هو أحدهما بلا عنوان، كما أن الحجية منهما إنما هو أحدهما كذلك.

هذا مع أن الكذب لا يعقل أخذه و اعتباره غايه، لعدم الحجية، لاستلزامه لأخذ وصف المصادفه شرطاً في الحجية.

و الحاصل أن الذي علم من ملاحظته تنافي مدلوليهما إنما هو كذب أحدهما بلا عنوان، فأحدهما بلا عنوان غير حجة في مداليه مطلقاً، و أحدهما كذلك حجة في مداليه مطلقاً، لفرض بقاء احتمال (١) صدقه مع اشتماله على شرائط الحجية إلا أنه لما لم يكن له عنوان ما مر فيكون تعيينه في خصوص أحدهما تعييناً بلا

١- في النسخة الأصلية (احتماله) و الصحيح ما أثبتناه في المتن.

ص: ٢٢٥

معين، فلأجل ذلك لا يعمل بشيء منهما في مؤداه المطابقي، و إنما بنفى الثالث بأحدهما المحتمل الصدق الغير المعنون بعنوان الذي هو الحجية.

هذا بخلاف ما إذا اشتبه طريق معتبر بغيره، فإنّ المعتبر له عنوان واقعي غير عنوان الغير المعتبر، فالنافي هناك للثالث إنما هو معين واقعي مجهول في الظاهر، ففيما إذا اشتبه خبر صحيح بضعيف يكون النافي له هو الصحيح الذي هو معين في نفسه في الواقع، فالمقامان اشتراكا في حكم التساقط بالنسبة إلى المدلول المطابقي لكل من الطرفين و في أن النافي للثالث فيهما إنما هو أحدهما لا كل منهما ولا كلاهما معا، و افترقا في أن النافي له في مقامنا هذا هو أحدهما بلا عنوان معين، و هناك هو أحدهما المعين.

و كيف كان، فحاصل ما يقتضيه تدقيق النظر في تعارض الطرفين تساقطهما في مؤداهما و عدم كون واحد منهما حجه فعليه في إثبات مؤداه المطابقي فإنه لما علم بكذب أحدهما فلا يكون أحدهما حجه لذلك، و أحدهما و إن لم يعلم بكذبه إلا أنه لما لم يكن له مائز و يكون تعيينه في خصوص واحد منهما ترجيحا بلا مرجح فلا يكون هو - أيضا - حجه في مؤداه المطابقي فعلا، لكنه حجه في نفي الثالث، لفرض وجود المقتضى فيه، فلا بد من ترتيب مقتضاه عليه مع عدم المانع منه، و الذي ذكر إنما هو يمنع منه بالنسبة إلى مدلوله المطابقي دون الالتزامي.

لا يقال: قد مر أن المدلول الالتزامي تابع للمطابقي، فإذا لم يمكن الحكم بإرادته المطابقي فكيف يمكن الحكم بإرادته الالتزامي. لأننا نقول: إن مقتضى المانع المذكور إنما هو عدم إمكان الحكم بإرادته المدلول المطابقي لأحد الطرفين بالخصوص و أما المدلول المطابقي لأحدهما لا على التعيين فذلك لا يمنع من الحكم بإرادته، فيحكم بكونه مرادا، فيتبعه مدلوله الالتزامي الذي هو عدم الثالث، فيحكم بعدم الثالث، فإن البناء على إرادته

ص: ٢٢٦

المدلول المطابقي لأحدهما لا على التعيين إنما لا ينفع في الحكم بإرادته خصوص واحد من المدلولين المطابقين لهما، و أما في الحكم بعدم إرادته الثالث فيجدي جدا، فإن المفروض أن كل واحد من الطرفين دال على نفي الثالث التزاما، فأحدهما لا على التعيين المحكوم بإرادته مدلوله المطابقي في أي منهما تعين، يقتضى نفي الثالث التزاما.

هذا تمام الكلام في المقام الأول.

و اما المقام الثاني: فتوضيح المرام أن المتصور فيه، بل الممكن وجوه:

أحدهما: أن يكون المستعمل فيه الخطاب الدال على اعتبار الخبر هو الوجوب التعيني، لكن بالنظر إلى ذات الخبر من غير ملاحظه حال التعارض أو التراحم، بأن يوجه به البعث و التحريك إلى العمل به بالنظر إلى ذاته، كما هو الحال في الخطاب الدال على حليه الأشياء أو طهارتها، كقوله تعالى: **أَجَلٌ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ*** (١) فإن المراد به إنما هو الرخصة في تناولها بالنظر إلى ذاتها التي لا تنافي المنع عن تناولها في بعض الحالات لأجل عروض مانع، ككونها مغصوبه مثلا.

نعم المانع عند عروضه مانع من فعليتها مع بقاء مقتضيتها.

و فائده الرخصة، أو الطلب كذلك - فيما إذا اتحد متعلقهما مع عنوان محرم، فارتكبه المكلف حينئذ - أنه يستحق حينئذ عليه

عقاب واحد، و بدونهما- بأن يكون أصل الفعل في حد ذاته محرماً إذا اتحد مع عنوان آخر محرماً كأكل النجس المغصوب مثلاً (٢)- يتعدد العقاب على الارتكاب.

١- المائدة: ٤.

٢- و كوطء الأجنبيه الحائض فانه يستحق عليه عقابان أحدهما من جهه كونه و طء للأجنبيه حيث أنه محرّم ذاتا و ثانيهما من جهه و طئ المرأة حال الحيض، هذا بخلاف ما إذا كانت الحائض الموطوءه زوجته فإنه حينئذ يستحق عقاب واحد من الجهه الثانيه فقط لكون و طئها مباحا في حد ذاتها. لمحرره عفا الله عنه.

ص: ٢٢٧

و فائده الطلب التعييني كذلك بالنسبه إلى ذات الخبرين المتعارضين مع فرض امتناع فعليته في كل منهما و لا في واحد منهما- كما مر- أنه يشتهر تحرير المقتضى للعمل بكل منهما أو بواحد منهما- بناء على ما قويناه أخيراً (١)- من أن المقتضى للعمل إنما هو لأحدهما بلا- عنوان، لا- لكل منهما، لفرض العلم بكذب أحدهما كذلك، فيقال، في تقرير ثبوت المقتضى لأحدهما بلا عنوان أنه لا شبهه في مساواته للخبر السليم عن المعارض من حيث وجود المقتضى فيه، و هو كونه خبر عدل غير معلوم الكذب. و إنما الفرق بينهما أن هذا لما لم يتعين مورده في خصوص أحد المتعارضين،

١- قولنا بناء على ما قويناه .. إلى آخره: يمكن المناقشه فيه بأن المفروض طلب العمل على طبق كل واحد من الخبرين و جعله طريقاً في مؤداه في حد ذاته فهو يكشف عن وجود المقتضى للحجيه في ذات كل منهما، و من المعلوم أن ما ثبت لذات الشئ ثابت له في جميع أحواله التي منها حال التعارض في حمل الغرض، فكل منهما مشتمل على مقتضى وجوب العمل تعييناً في تلك الحال، إلا أن التعارض مانع من عينيه الوجوب، فيترتب عليه أصله المتحقق في ضمن التخييري، كما هو الحال فيهما، بناء على اعتبارهما من باب السببيه. لكنها مدفوعه بأن وجوب العمل على الفرض المذكور أيضاً- بناء على اعتبارهما من باب الطريقيه- لا- يتعلق بذات خصوص شئ منهما، بل إنما هو يتعلق بعنوان الخبر الغير المعلوم الكذب. و بعبارة أخرى إنه يتعلق بذات ذلك العنوان من حيث هو، و هذا العنوان صادق على أحدهما الغير المعين في خصوص شئ منهما، لا على كل منهما فتأمل، فالمقتضى للحجيه إنما هو متحقق في أحدهما بلا- عنوان، لا- في كل منهما، هذا. و بل يمكن دعوى ذلك بناء على اعتبارهما من باب السببيه أيضاً، إذ من المعلوم أنه على ذلك التقدير- أيضاً- لا يجب العمل بالخبر المعلوم الكذب، بل موضوع وجوب العمل حينئذ- أيضاً- هو المحتمل للصدق منه الصادق في صورته التعارض على أحدهما بلا عنوان. اللهم إلا أن يقال إنه و إن كان صادقاً على أحدهما بلا عنوان إلا أنه صادق على خصوص كل منهما أيضاً لفرض عدم معلوميه كذب خصوص شئ منهما فثبت المقتضى لوجوب العمل في خصوص كل منهما لذلك و العلم بكذب أحدهما بلا- عنوان ربما يمنع من العمل بواحد منهما بالخصوص في مؤداه على وجه الطريقيه دون السببيه فافهم. لمحرره عفا الله عنه.

ص: ٢٢٨

فذلك منع من التمسك و حجيته فعلاً- في إثبات مؤداه المطابقى. و أما بالنسبه إلى مؤداه الالتزامى الخالى عن المانع، فلا فرق

فيقتصر في رفع اليد عنه على مقدار ما يمنعه المانع - لما مر - من أنه بعد ثبوت المقتضى فلا بد من ترتيب مقتضاه عليه حسبما أمكن.

وقد مر أنه لا - مانع من ترتيب نقيض مقتضاه عليه حينئذ، و هو نفي الثالث - بناء على اعتبار الأخبار من باب الطريقيه - و العمل بأحدهما مخيرا - بناء على اعتبارها على وجه السببيه - و كذلك الحال في سائر الواجبات النفسيه المتزاحمه.

و بالجملة إذا كان الحكم معلقا على ذات الشئ ء من حيث هو، فتعليقه عليه على هذا الوجه يكشف عن ثبوت المقتضى له فيه مطلقا في جميع حالاته، و لازمه ترتيب ذلك الحكم أمرا كان، أو نهيا عليه إذا لم تزاخمه جهه أخرى خارجيه مساويه له، أو غالبه عليه، و على تقدير التزاحم يقتصر على مقداره.

ثم إن ذلك الشئ ء إذا عرضته جهه أخرى مؤكده لما فيه من مقتضى ذلك الحكم بأن اتحد مع عنوان آخر مشتمل على الجهه المقتضيه للحكم الّذى تقتضيه جهه ذات ذلك الشئ ء فلازمه ثبوت مرتبه متأكده من ذلك الحكم له حينئذ، فإن كل علتين مشتركتين في معلول إذا وردتا على مورد دفعه فلا - يعقل أن يؤثر كل منهما أثرا ممتازا عن أثر الآخر، بل يؤثر كل منهما حينئذ ذلك المقدار الّذى كانت تؤثر فيه، فيتداخل أثرهما و يكون الحاصل من كليهما مرتبه بمقدار مجموع المقدارين، كما في صوره ورود علتين للسواد، أو الحمرة على مورد دفعه.

و الحاصل أنه يؤثر كل منهما حينئذ أثره، لكن وحده المورد مانعه من امتياز أثر كل منهما عن أثر الآخر، نظرا إلى امتناع اجتماع المثليين كاجتماع الضدين في مورد واحد، و لأجل كون كل منهما مؤثره ترى أنه تتعدد آثارهما حينئذ، كتعدد العقاب على الفعل إذا كان الحكم الحرمة، أو على الترك إذا كان هو الوجوب.

ص: ٢٢٩

و ثانيها: أن يكون المستعمل فيه اللفظ هو خصوص الوجوب التعيني - أيضا - لكن مع ملاحظه تقييده بغير صوره التزاحم و التعارض، فيكون حاله حال سائر التقييدات اللفظيه من حيث رجوع التقييد إلى تقييد المصلحه المقتضيه للحكم، هذا بخلاف الوجه الأول، فإن التقييد بناء عليه إنما هو من جانب العقل، و هو راجع إلى تقييد فعلية تأثير تلك المصلحه مع ثبوت أصلها مطلقا، لا إلى تقييد نفسها، و لازمه عدم ثبوت وجوب العمل للطريقين مطلقا، لا تخيرا، و لا تعيينا، على كل من وجهي اعتبارهما من السببيه، أو الطريقيه أما الوجوب التعيني فواضح.

و أما التخيري، فلأنه لا مقتضى حينئذ حتى يترتب عليه مقتضاه على حسب الإمكان، فيقال - بناء على اعتبارهما من باب السببيه - إن الممتنع إنما هو تأثيره في عينيه الوجوب، دون أصله باعتبار تحققه في ضمن التخيري، - و بناء على اعتبارها من باب الطريقيه - إن الممتنع إنما هو حجيه أحدهما الغير المعلوم الكذب في مؤداه المطابقي، لما مر غير مره، و أما حجيته بالنسبه إلى مدلوله الالتزامي - و هو نفي الثالث - فمممكن، فيكون حجه عليه لوجود المقتضى بالنسبه إليه و عدم المانع منه.

فعلى هذا، فاللازم فى صورته التعارض - بناء على اعتبارهما من باب الطريقيه - فرض المسأله التى تعارضا فيها كالمسأله الخاليه عن النص رأسا و العمل على مقتضى الأصول العمليه المقرره لتلك الصوره.

و بناء على اعتبارهما من باب السببيه فلا يفرض شك فى جواز عدم العمل بواحد منهما، لفرض تقييده دليل اعتبارهما بغير تلك الصوره و يرجع فى الشك فى المسأله المتفرعه عليهما إلى تلك الأصول المقرره لصوره فقد النص.

و ثالثها: أن يكون المستعمل فيه اللفظ هو خصوص الوجوب التعيينى مع إرادته شموله لصوره التزاحم و التعارض، لكن من باب التوطئه لإفاده حكم

ص: ٢٣٠

صوره التزاحم و التعارض على وجه ينطبق على غرضه من مطلوبيه العمل بكل من الخبرين حال التعارض - أيضا - فى حد ذاتهما و طلبه للعمل بكل منهما حينئذ تخيرا - بناء على اعتبارهما من باب السببيه - و من حجه أحدهما بلا عنوان الذى يجدى فى نفى الثالث - بناء على اعتبارهما من باب الطريقيه - بمعونه العقل (١) جمعا بين الحقين من إفاده الغرض على ما هو عليه فى نفسه، و الاستراحه عن كلفه إيراد خطاب آخر لبيان حكم خصوص صورته التعارض أو التزاحم.

بيان ذلك: إن الذى فى نفسه إنما [هو] وجوب العمل بكل واحد من آحاد الخبر عينا فى صورته السلامه عن المعارض مطلقا، و تخيرا فى صورته التعارض - بناء على اعتبارها من باب السببيه - و عدم وجوب العمل بواحد منهما فى مؤداه مع العمل بواحد منهما بلا عنوان فى نفى الثالث فى تلك الصوره.

و من المعلوم أن حكمها فى صورته التزاحم، أو التعارض مخالف لحكمها فى صورته السلامه، فلا يمكن إفاده الحكمين بخطاب واحد، لتوقفه على جواز استعمال اللفظ فى معنيين، فلا بد إذن إما من خطابين، أو خطاب واحد يصلح لإفاده حكم الصورتين و لو بمعونه العقل، مع عدم استلزامه لمحذور استعماله فى معنيين، و مع إمكان خطاب واحد معه لذلك على الوجه المذكور لا حاجه إلى خطابين، فإن إيراد خطاب يدل على الوجوب التخييرى مثلا و إن لم يكن مفيدا لحكم الصورتين و لو بمعونه العقل نظرا إلى أن غايه ما يترتب عليه إطلاقه بالنسبه إلى صورته السلامه - أيضا - و من المعلوم أن ثبوت الوجوب التخييرى لا يكشف عن مقتضى الوجوب التعيينى حتى يحكم بمقتضاه فى صورته السلامه، إلا أن الخطاب الدال (٢) على الوجوب التعيينى مع تعميم الوجوب بالنسبه إلى

١- قولنا بمعونه العقل متعلق بالإفاده فى قولنا لإفاده حكم صورته التعارض. لمحرره عفا الله عنه.

٢- نعم مع عدم تعميمه بالنسبه إلى تلك الصوره يفهم منه التقييد فى المقتضى المستلزم لعدم ثبوت الحكم فى تلك الصوره أصلا كما مر سابقا فلا يكون مفيدا لغرضه الكامن فى نفسه. لمحرره عفا الله عنه.

ص: ٢٣١

صوره التزاحم و التعارض كاف فى إفاده حكم الصورتين بمعونه العقل.

أما إفادته لحكم صورته السلامه عن المعارض و المزاحم فظاهره.

و أما إفادته لحكم صورته [عدم] السلامه عنهما، فلأنه إما يدل على اعتبار الخبر من باب السببيه، و إما أن يدل عليه باعتبار الطريقه.

فإن كان مفاده هو الأول، فتقريب استفاده حكم الصوره المذكوره حينئذ أن العقل لما رأى ثبوت الوجوب التعيينى لكل منهما مع عجز المكلف عن العمل بكليهما جميعا و مع ملاحظه أن المتكلم حكيم لا يكلف بغير المقدور، فيستفيد من ذلك كله أن غرض المتكلم من تعميم الوجوب التعيينى إلى تلك الصوره إنما هو التنبيه على تماميه المقتضى له فى كل منهما فيها و أنه يجب العمل بمقتضاه بما أمكن، و هو العمل بأحدهما لا تركهما جميعا، و هكذا يقال: فى سائر الواجبات النفسيه أيضا.

و إن كان مفاده هو الثانى، فتقريب استفاده حكم الصوره المذكوره حينئذ أن العقل لما رأى إطلاق وجوب العمل بالنسبه إلى تلك الصوره، و علم أن الغرض إنما هو العمل بهما بعنوان الطريقه مع ملاحظته أنه لا يعقل التعبد بطريق معلوم الكذب، بل لا بد فيه من احتمال الإيصال، و أن التعبد بكل منهما فى مؤداه المطابقى عينا مستلزم للتعبد بالطريق المعلوم الكذب كذلك، و بواحد منهما بالخصوص لا يدل عليه الكلام لفرض مساواتهما فى العنوان المأخوذ فيه و أن أحدهما بلا عنوان محتمل له مساو للخبر السليم عن المعارض من حيث اشتماله على الجبهه المقتضيه للحجيه، إلا- أنه لعدم تعيينه فى شخص خاص لا- يمكن التمسك فى مؤداه المطابقى مع إمكان التمسك به فى مؤداه الالتزامى، و مع ملاحظه أنه مع وجود المقتضى يترتب عليه مقتضاه إذا لم يمنعه مانع، فيستفيد من ذلك كله أن الغرض إنما هو حجيه أحدهما بلا عنوان فى نفي الثالث، و عدم حجيه

ص: ٢٣٢

شىء منهما فى مؤداه المطابقى (١).

و رابعها: أن يكون المستعمل فيه اللفظ هو القدر المشترك بين الوجوب التعيينى و التخيرى و إيكال إفاده عينيه و التخيريه بالنسبه إلى صورتى التزاحم و عدمه إلى العقل، و كذا إفاده أن التخيرى على تقديره ليس كالتخيرى المصطلح، و هو ما يسقط عن مورده المطلوبيه و المحبوبيه و المصلحه بمجرد الإتيان ببدله، بل المصلحه موجوده فى المبدل بعد الإتيان ببدله أيضا أما تقرير استفاده العقل عينيه الوجوب بالنسبه إلى غير صورته التزاحم فهو أنه بعد ما علم أنه طلب العمل بالخبر مع فرض عدم جعل بدل له فى مقام امثال ذلك الطلب المتعلق به يحكم بلزوم العمل به عينا، فإن لازم عدم جعل بدل لواجب عقلا انحصار مورد الامثال فى ذلك الواجب، كما أن لازم جعل بدل له إنما هو عدم انحصار مورده فيه، و منه يظهر وجه استفاده الوجوب التخيرى بالنسبه إلى صورته التزاحم.

و يمكن استفادته بوجه آخر أحسن، بل متعين (٢) و هو أن الطلب المفروض تعلقه بكل من المتزاحمين لا- يعقل كونه تعيينيا، لاستلزامه للتكليف، بما

١- لا يقال: إن المفروض وجود المقتضى لأحدهما بلا عنوان فهو حجه عينا فى مؤداه المطابقى أيضا و هو صادق على خصوص

كل منهما على حد سواء و لازمه التخيير منهما. لأننا نقول: المفروض حرمة العمل بأحدهما بلا عنوان أيضا لفرض العلم بكذب أحدهما كذلك و هو صادق على كل منهما فيدور الأمر في كل منهما بين حرمة العمل به في مؤداه المطابقي و بين جوازه فيتساقط الجواز و الحرمة في كل بالنسبه إلى مؤداه المطابقي فيرجع إلى الأصل في مؤدى كل منهما. لمحرره عفى الله عنه.

٢- قولنا بل متعين، وجهه أن جعل البديل في المقام إنما هو من قبل العقل و هو إنما يحكم به بعد حكمه برفع التعيين عن كل من المتراحمين مع ثبوت أصل الوجوب لكل منهما تخييرا، و في الحقيقه بديله كل منهما عن الآخر مفهوم منتزع من حكمه برفع التعيين من غير أن تكون هي بحكم آخر منه، فبديله كل منهما عن الآخر متوقفه و متفرعه على رفع التعيين عن كل منهما مع ثبوت الوجوب التخييري له، فلو توقف حكمه بالتخيير حينئذ على بديله أحدهما عن الآخر يلزم الدور. لمحرره عفا الله عنه.

ص: ٢٣٣

لا يطاق، فيتعين في التخييري.

و هذا الوجه إنما يجرى في الخبرين المتعارضين - بناء على اعتبار الاخبار من باب السببيه-، و أما- بناء على اعتبارها من باب الطريقيه- فلا يكاد يجرى فيهما.

و يمكن إجرائه فيهما بتقريب آخر: و هو أنه أريد من الخطاب وجوب التعبد بكل خبر، و جعله طريقا في مؤداه من غير ملاحظه التعيين و التخيير فيه، فحينئذ تلاحظ خصوصيه الموارد.

فإن كان المورد قابلا- للوجوب التعييني، بأن يكون الخبر المفروض تعلق الوجوب به سليما عن معارضه مثله في مؤداه، فيتعين وجوبه في التعيين.

و إن لم يكن قابلا لذلك لأجل معارضته بمثله، فلا مانع عقلا من كونه حينئذ تخييريا، و إلا للزم طرح الأخبار الأمره بالتخيير في المتعارضين المتساويين، فيتعين في التخييري، فعلى هذا فيكون التخيير في المتعارضين بمقتضى أدله اعتبارهما و يكون أصلا أوليا فيهما.

نعم وجوب الترجيح حينئذ- فيما إذا كان مرجح لأحدهما- إنما هو أصل ثانوي وارد عليه، لعدم اقتضاء أدله اعتبارهما ذلك، إذ المفروض اشتغال كل منهما على الشرائط المعتره في الحجيه المأخوذه في أدله اعتبارهما، و المزيه القائمه بأحدهما- التي تدل تلك الأخبار على وجوب الترجيح بها- خارجه عن تلك الشرائط، فأولويه الأخذ بذيها إنما جاءت من قبل تلك الأخبار.

فإذا عرفت تلك الوجوه، فهل الأوفق بأدله اعتبار الأخبار أي منها؟

لا- يخفى أن الثاني منها- مع منافاته لظواهر تلك الأدله حيث أنها ظاهره في الإطلاق- يمنع من المصير إليه الأخبار العلاقيه المفيده لحجيه أحد المتعارضين في الجملة.

مضافا إلى قيام الإجماع عليه أيضا، فلا يمكن حمل تلك الأدله عليه.

و الرابع منها و إن كان هو مقتضى ظاهر الأمر عرفا، لما حققنا فى محله من أنه ظاهر فى مجرد الطلب الحتمى و أن التعيين و التخيير خارجان عن مدلوله يلحقانه باعتبار خصوصيات الموارد المقتضية لأحدهما، إلا أنه يبعد إرادته من الأوامر الواردة فى تلك الأدله، إذ لو كانت هى ظاهره فيه لما يبقى تحير لأحد فى حكم صورته التعارض، فلم يكن داع لتلك الأسئلة فى الأخبار العلاجية، و لا لورود كثير منها مع عدم سبق سؤال- أيضا- فذلك يكشف عن اكتفاف تلك الأوامر بما أوجب صرفها عنه إلى ما لا يغنى عن بيان صورته التعارض، فلا يكاد يمكن حملها عليه.

فظهر أن الأوفق بتلك الأدله أحد الوجهين الآخرين، و هما الأول و الثالث، لعدم منافاتهما لما ذكر.

إلا أنه قد يستشكل فى صحه الوجه الأول فى نفسه بأن إيراد الحكم إذا كان إباحه و رخصه على ذات الشىء من حيث هو و إن كان جائزا، بل واقعا أيضا، لكنه يشكل فيما إذا كان من مقوله الطلب- كما هو المفروض فى تلك الأدله- فإنه لا يكاد يمكن بقائه فيما إذا اقترن ذلك الشىء بمانع من أمثاله، لكونه لغوا حينئذ، فلا يكون ثابتا لذات الشىء من حيث هو، فإن الثابت له كذلك لا بد من ثبوته له فى جميع حالاته كما مر، فإن الذات متحققه فى جميع حالاته اللاحقه له و الحكم المعلق على موضوع يدور مدار ذلك الموضوع.

لكنه مدفوع بعدم الفرق بينه و بين الإباحه من تلك الجبهه، لجريان شبهه اللغويه فيها- أيضا- بعينها، إذ يقال فيها- أيضا- أنها لا يعقل بقائها فيما إذا اقترن الشىء بجهه محرمه فيلغى إلى آخر ما ذكر من التقريب.

و الذى يقوى فى النظر أن ذلك الحكم لا يمكن فعليته (١) فى صورته وجود

١- المراد بالفعل انما هو فعليته بالنسبه إلى آثاره- بمعنى ترتيبها فى صورته وجود المانع- و بعدم الفعلية ثبوت أصله مع عدم ترتيب تلك الآثار، فوجوده فى تلك الصوره فعلى و آثاره شأنه. لمحرمه عفا الله عنه.

المانع، فإنه إنما يمنع من ترتيب آثاره التى هى المؤاخذة على المخالفه إذا كان إلزاما، أو عدمها و جواز تناول فعلا إذا كان رخصه من غير فرق بين الطلب و غيره، فافهم.

ثم إنه يظهر من المصنف (قدس سره) اختيار الوجه الثالث، حيث أنه جعل كلا من المتعارضين مشمولاً للدليل الاعتبار، إلا أنه قيد امتثال الأمر الوارد فيها فى كل منهما بصوره عدم العمل بالآخر- على تقدير اعتبارهما من باب السببيه- و جعلهما دليلاً على نفى الثالث مع تساقطهما فى مؤداهما لأجل التعارض- بناء على اعتبارهما من باب الطريقيه- فتدبر.

ثم إن فى كلامه (قدس سره) فى مقام تأسيسه للأصل فى المتعارضين مواقع للنظر لا يسعنى المجال للتعرض لجميعها، فلنقتصر على واحد منها، و هو قوله:

(بل وجود المصلحه فى كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله)(١).

و لا- يخفى على المتأمل أن وجود مصلحه الإيصال فى كل منهما بالخصوص مقيد بعدم وجودها فى الآخر، لا بعدم معارضه موردها للآخر.

و كيف كان، فالأجود ما ذكرنا فى تأسيس الأصل.

مفاد الأخبار عند التعارض

قوله- قدس سره:- (و أما أخبار التوقف الداله على الوجه الثالث، من حيث أن التوقف فى الفتوى يستلزم الاحتياط فى العمل)(٢).

(١) اعلم أن الوجه الثالث مركب من دعويين:

أحدهما: وجوب التوقف فى المتعارضين و عدم الإفتاء بشىء منهما.

و ثانيهما: الاحتياط فى مقام العمل و الرجوع فيه إليه مطلقا.

١- فرائد الأصول ٢: ٧٦٢.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٦٣.

ص: ٢٣٦

و تقريب الاستدلال بأخبار التوقف على أولهما أنها أمره بالتوقف فى مورد الشبهه، و كل من التوقف و الشبهه عام، فإن التوقف عباره عن السكون و عدم المضى، و الشبهه عباره عن اشتباه الواقع، فكل منهما يعم المقام، فان عدم المضى معنى واحد فى مقام الفتوى و العمل، و الاختلاف إنما هو فى مصاديقه، حيث أن مصداقه فى مقام الفتوى تركه، و فى مقام العمل ترك العمل المخالف للاحتياط، و كذلك الاشتباه معنى واحد فى جميع الموارد، و الاختلاف إنما هو فى مصاديقه، حيث أنه فى الشبهات الحكميه مسبب عن فقد النص، أو إجماله، أو عن تعارضه- كما هو المفروض فى المقام- و فى الشبهات الموضوعيه مسبب عن اختلاط الأمور الخارجيه مع تبين حكم العنوان الكلى، فتدل تلك الأخبار بإطلاقها على وجوب التوقف فى مقام الفتوى فى الشبهه الحكميه الناشئه عن تعارض النصين المبحوث عنها فى المقام.

و أما تقريب الاستدلال بها على الثانيه، أنه إذا ثبت بمقتضاها وجوب التوقف من حيث الفتوى فثبت وجوبه من حيث العمل أيضا- لاستلزام الأول للثانى، كما ادعاه المصنف (قدس سره).

و وجهه: أن وجوب التوقف من حيث الفتوى على تقدير ثبوته ثابت مطلقا شامل للإفتاء بالحكم الظاهرى، و وجوب التوقف من حيث الحكم الظاهرى يستلزم وجوبه من حيث العمل.

لكن الإنصاف: أن الاستلزام غير بين، بل يمكن منعه لانتقاضه بالشبهات الحكمية التي يرجع فيها إلى أصالة البراءة العقلية، إذ من المعلوم أن معنى الرجوع أنه يقبح المؤاخذة عقلا على التكليف من غير بيان و حجه، فلا مؤاخذة على ارتكاب محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب مع فرض عدم قيام الحجة عليهما، فيكون الحاصل نفى العقاب بمقتضى حكم العقل و ترك الاحتياط فى مقام العمل لذلك، و من المعلوم أن نفى العقاب كذلك ليس إفتاء

ص: ٢٣٧

بالإباحة شرعا، لا- ظاهرا و لا- واقعا، فلا- يخالف الاحتياط من حيث الفتوى، بل يوافقها، فيتحقق هناك الاحتياط فى الفتوى مع عدمه من حيث العمل.

لا- يقال: إن غايه ما هناك تحقق الاحتياط فى الفتوى مع الرخصه فى ترك الاحتياط من حيث العمل، و المدعى ثبوت التلازم بين وجوب الاحتياط فى الفتوى و بينه من حيث العمل، لا بين تحققه من حيث الفتوى و بين وجوبه من حيث العمل.

لأننا نقول: إن العمل بالبراءة الأصلية- أيضا- يقول بوجوب الاحتياط من حيث الفتوى مع قوله بعدم وجوبه من حيث العمل، فتأمل (١).

و الأولى أن يتممك بإطلاق أخبار التوقف، بتقريب أنها تدل بإطلاقها على وجوب التوقف من حيث العمل فى مورد الشبهه- أيضا- و المفروض فى المقام الشبهه فى حكم الواقعه لأجل تعارض النصين، فلا بد من التوقف من حيث العمل- أيضا- فافهم.

قوله- قدس سره-: (و إلا لوجب التوقف)(٢).

(١) إشاره إلى وجه توهم دلالة الأخبار الآمره بالتخير فى المتعارضين على اعتبار الأخبار من باب السببيه.

و توضيحه: أنه لو كان اعتبارها على وجه الطريقيه لكان مقتضى القاعده

١- وجه التأمل أنه يمكن دفع النقض بموارد أصالة البراءة بأن ترك الاحتياط فيها من جهه أن المكلف يستكشف من حكم العقل بقبح التكليف من غير حجه إباحه الفعل شرعا فى مرحله الظاهر، نظرا إلى الملازمه بين حكمه و بين حكم الشرع فتركه العمل بالاحتياط فى العمل بعد إفتائه بالإباحه الشرعيه ظاهرا و اعتماده فيه إليها، إذ لا معنى للإباحه إلا رفع المنع و الجرح عن الفعل، و من المعلوم أنه يعلم بحكم العقل المذكور أن الشارع رفع المنع عن الفعل المشكوك حكمه، فيجوز الإفتاء بالإباحه الظاهريه شرعا فلم يجمع وجوب التوقف فى الفتوى مع عدمه فى العمل، بل اجتمع جوازه فيه مع جوازه من حيث العمل فلا تغفل. لمحرره عفا الله عنه.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٦٣.

ص: ٢٣٨

أن يحكم الشارع فى المتعارضين منها بالتساقط فى مؤداهما، فإن القاعده فيهما- بناء على اعتبارهما من باب الطريقيه- إنما هو

ذلك، كما مر غير مره، و حكمه بالتخيير يناسب اعتبارها على وجه السببيه، إذ القاعده فيهما- بناء على اعتبارهما كذلك- إنما هو ذلك، و قوله (قدس سره): (لقوه احتمال أن يكون التخيير حكما ظاهريا عمليا) (١) دفع لذلك الوجه.

و توضيحه: أن اعتبارها على وجه الطريقيه إنما ينافى ثبوت التخيير فى المتعارضين على نحو ثبوته للمتراضمين من الواجبات النفسيه، بأن يكون كل منهما مطلوبا نفسيا واقعا تخييرا.

و أما ثبوته فيهما بعنوان كونه حكما ظاهريا فى مقام العمل [فلا ينافى] (٢) كما مرت الإشاره إليه سابقا، و أخبار التخيير ليست ظاهره فيه على الوجه الأول، بل ساكته عنه، فغايه ما ثبت منها إنما هو التخيير بين المتعارضين و هو أعم منه فلا يدل عليه.

ثم إن وجه قوه احتمال كونه على الوجه الثانى ظهور أدله اعتبار الأخبار فى اعتبارها على وجه الطريقيه مع عدم ظهور أخبار التخيير على خلافها.

هذا مضافا إلى شهاده الأخبار الآمره بالأخذ بالمرجحات، إذ لا ريب أن تلك المرجحات من المزايا التى توجب أقربيه ذبيها إلى الصدور، أو أبعديه احتمال عدم صدوره، و من المعلوم أن المعتبر فى المتراضمين فى مقام الترجيح كون الراجح مشتملا على مزيه موجب لتأكد مطلوبيته و أهميته بالنسبه إلى صاحبه، و مجرد أقربيه صدوره، أو أبعديه احتمال عدم صدوره بالنسبه إلى صاحبه لا يصلح لجعله أهم سيما مع اشتمال صاحبه- أيضا- على جميع الشرائط المعتبره فى المطلوبيه

١- فرائد الأصول ٢: ٧٦٣.

٢- زياده يقتضيها السياق.

ص: ٢٣٩

المأخوذه فى أدله اعتبارهما.

هذا مضافا إلى ما مر سابقا من أنه لا- يتحقق التراحم بين الخبرين إذا كان اعتبارهما على وجه السببيه إلا فيما إذا كان مؤدى أحدهما مطلوبيه الفعل و مؤدى الآخر مطلوبيه تركه.

و على تقدير اعتبارهما على ذلك الوجه لا بد من تخصيص حكى التخيير و الترجيح بتلك الصوره، لعدم الدوران بينهما فى غيرها، فلا داعى إلى ترك العمل بأحدهما و طرحه، مع أن مورد الأخبار العلاجيه أعم منها قطعا و بلا ريب من أحد فيه.

و أيضا من الظاهر ورود أدله اعتبار الأخبار فى اعتبارها على طبق بناء العقلاء، و من المعلوم أن بناءهم على اعتبارها من باب الطريقيه، و قوله: (بل هو أمر واضح) (١) (٢) إشاره إلى هذا.

فكل من هذه الوجوه شاهد قوى على أن التخيير الثابت فى المتعارضين حكم ظاهرى ثابت فى مورد التوقف.

ثم إن المصنف (قدس سره) لم يذكر أخبار التخيير و إنما ادعى تواترها عليه.

نعم بعض أخبار الترجيح التي ذكرها مشتمل على التخيير مع فقد المرجحات، فيكون هو من أخبار التخيير- أيضا- و هو خاص بالنسبة إلى سائر أخباره التي لم يذكر المصنف (قدس سره) و إنى لم أتمكن من كتاب من كتب الأخبار المشتمله عليهما مكنى الله تعالى منها عن قريب، و وفقنى للتدبر فيها و شرح صدرى و يسر أمرى بمحمد و آله الطاهرين صلواته عليهم أجمعين إلى يوم الدين.

١- فرائد الأصول ٢: ٧٦٣.

ص: ٢٤٠

ثم إن المصنف (قدس سره) ذكر الوجوه الثلاثة في المتعارضين على سبيل الإطلاق المقتضى لجريان كل منهما على القول به في جميع موارد الأصل الأولى، و هو التساقط، و ظاهر جعله كلا منها مقابلا للأصل السابق- أيضا- يقتضى ذلك.

لكنه لا- يستقم بالنسبة إلى الوجهين الأ-خيرين المشار إليهما بقوله (أو العمل بما طابق منهما الاحتياط أو بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما) (١) (١) ضروره أن الأصل المذكور المفروغ عنه يعم جميع موارد تعارض الخبرين حتى ما لا- يكون موردا للاحتياط، بمعنى عدم كون أحدهما موافقا له كما إذا كان مؤدى أحدهما الوجوب، و مؤدى الآخر الحرمة، فلا يعقل حينئذ القول بالأخذ بما طابق منهما الاحتياط أو بنفس الاحتياط و لو كان مخالفا لهما، فكان عليه (قدس سره) أن يقول: (أو العمل بما طابق منهما الاحتياط إن كان أحدهما موافقا له و إلا- فالتخيير، أو بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما مع إمكانه، و إلا فالتخيير) فحينئذ يجرى كل من الوجهين في جميع موارد الأصل المذكور، و كأنه (قدس سره) اعتمد في إفاده ذلك الذى ذكرنا على وضوحه، فلذا اقتصر في التعبير عنه بما ذكر.

ثم إن قوله: (أو بالاحتياط و لو كان مخالفا لهما) بعد تقييده بما ذكرنا أيضا بظاهرة لا يستقيم، فإن ظاهر قوله و لو كان مخالفا لهما هو الأخذ بما خالف كليهما جميعا.

و من المعلوم أن عد ذلك وجه من وجوه المسألة بعد البناء على كون أحد الخبرين المتعارضين حجه لا محاله تناقض ظاهر، فإن لازم كون أحدهما حجه نفي الاحتمال الثالث، فمع التزامه لا يمكن المصير إلى وجوب الاحتياط المخالف لهما، نعم يجوز ذلك.

١- فرائد الأصول ٢: ٧٦٢.

ص: ٢٤١

و يمكن ان يوجه ذلك بأن مراده من قوله (و لو كان مخالفا لهما) ليس ما كان مخالفا لكليهما، بل إنما هو المخالف لخصوص كل منهما، بقريته تمثيله لذلك بالظهر و الجمعه، فتأمل.

لكن يبقى فيه إشكال آخر، لا- أرى محيصا عنه، و هو أنه بعد فرض كون أحد الخبرين حجه لا محاله لا يعقل إيجاب الرجوع

إلى الاحتياط فيما إذا كان أحدهما موافقا له أيضا، لأن قضيه الفرض المذكور كون المرجح في مقام العمل أحد الخبرين، لا الاحتياط الموافق له.

اللهم إلا- أن يوجه ذلك بأن المراد كون الاحتياط مرجعا في مؤدى الخبرين، نظرا إلى أن القدر المتيقن من الإجماع والأخبار حجيه أحدهما في الجملة، من غير ثبوت أن يكون ذلك على وجه التعيين أو التخيير، فلا- يجوز التمسك بواحد منهما في خصوص مؤداه لقيام احتمال كون الحججه أحدهما بالخصوص ولا نعلمه، والمراد بحجيه أحدهما في الفرض المذكور هذا، فمعنى حجيه أحدهما حجيه أحدهما فعلا في نفى الثالث مع عدم كونه حججه في خصوص مؤداه، فلا ينافى الرجوع إلى الاحتياط في خصوص مؤداه.

لكنه أفسد من سابقه، لأن ذلك- كما مر غير مره- إنما هو يقتضى الأولى (١)، والمراد بالوجه المذكور ما كان مخالفا له، ومن المعلوم أن مقتضى الإجماع والأخبار المتواتره إنما هو حجيه أحدهما حينئذ فعلا في مؤداه، ومراده (قدس سره) أيضا ذلك.

هذا مع أن المفروض في مورد الوجوه الثلاثه إنما هي صورته تكافؤ الخبرين، وعدم ترجيح لأحدهما شرعا، ومعه لا يحتمل كون الحجيه على تقدير

١- نعم تفارقه من حيث أن مقتضاه حجيه أحدهما بلا- عنوان لا- الغير المردد بين كونه أحدهما بالخصوص أو على التخيير. لمحorre عفا الله عنه.

ص: ٢٤٢

ثبوتها- كما هو المفروض- مختصه بأحدهما، بل يلزم حجيه كل منهما تخييرا.

قوله- قدس سره-: (و يحتمل أن يكون التخيير للمفتي، فيفتي بما اختاره، لأنه حكم للمتخير، وهو المجتهد)(١).

(١) فيه أن كون التخيير حكما للمتخير مسلم لكن المتخير ليس المجتهد فحسب، بل المقلد- أيضا- متخير، فان تحيره في نفس الحكم الفرعى، و في أدلته، و شرائط تلك الأدله، و مؤدياتها، لا ينافى تحيره في الخبرين، بل هو من هذه الجهه- أيضا- متخير، لا يدرى ما يصنع فيهما، فيكون تحيره من هذه الجهه زائدا على تحيره من الجهات الاخر المذكوره، فهو متخير في جميع جهات التحير للمجتهد، التي منها تحيره في حكم الخبرين المتعارضين، الذى حكمه التخيير بينهما، إلا- أنه عاجز عن استعمال ذلك الحكم و استنباطه، فإذا استنبطه المجتهد يكون ذلك حكما مشتركا بينه و بين المقلد.

اللهم الا أن يقال: إن مطلق الجاهل لشيء لا يسمى متخييرا في ذلك الشيء، و إنما يصدق عليه هذا العنوان إذا كان مبتلى به، و لا بد له من عمل فيه، فينحصر في المجتهد (٢)، إذ المقلد لمكان عجزه لا يلزمه التصدى لتعيين الطريق الفعلى من المتعارضين.

قوله- قدس سره-: (فلو فرضنا أن راوى أحد الخبرين عند المقلد أعدل إلى قوله فلا عبره بنظر المقلد)(٣).

١- فرائد الأصول ٢: ٧٦٣.

٢- و بعبارة [أخرى] إن المتحير هو ما يعبر عنه بالفارسيه ب (درمانده) و هو لا يصدق إلا على من ليس له بد من العمل مع جهله فى كيفية العمل. ألا ترى أن من لم يرد الذهاب إلى بغداد لكنه جاهل بطريقه لم يصدق عليه أنه متحير فى طريق بغداد، بل يقال له أنه جاهل به فحسب بخلاف من أراد الذهاب إليه مع جهله بطريقه فيصدق عليه انه متحير فى طريقه. لمحمره عفا الله عنه.

٣- فرائد الأصول ٢: ٧٦٣.

ص: ٢٤٣

(١) قال (دام ظلّه) عدم العبره بنظر المقلد- فى الموارد المذكوره بحيث يكون اعتقاده بخلاف ما اعتقده المجتهد كعدمه فى جواز أخذه الحكم الّمدى استنبطه المجتهد بناء على اعتقاده فى كيفية الطريق- مشكل غاية الإشكال، و إنما المسلم من جواز تقليده له إنما هو ما إذا لم يكن معتقدا بخلاف ما اعتقده المجتهد فى الطريق.

قوله- قدس سره-: (و إن كان وجه المشهور أقوى) (١).

(٢) قال (دام ظلّه) الظاهر ذلك.

و أنا أقول و للنفس فى كل من الوجهين تأمل و تزلزل، و المرجو من الله أن يهدينا إلى سواء السبيل، فإنه خير هاد و دليل، و كأن القوى فى النظر انما هو الوجه الثانى، فان الظاهر من الأخبار العلاجيه كونها مسوقه لبيان حكم المتعارضين بالنسبه إلى من يكون طريقه إلى الواقع الأخبار، أعنى من يجب عليه تحصيله بها، لا غير، مع جهله بالطريق الفعلى له من المتعارضين، و هذا لا يكون الا المجتهد، إذ المقلد طريقه إلى الواقع ليس إلا اعتقاد المجتهد.

و لو تنزلنا عن ذلك فغايه الأمر كونه متحيرا فى العمل، بين العمل باعتقاده، أو بما يشخصه من الخبر لشرائط حجيته، و على أى تقدير خارج عن مورد الأخبار العلاجيه، و الإشكال المتقدم منه (دام ظلّه) إنما يقدح بالاستشهاد بالموارد المذكوره، إذ هى على تقدير ثبوت عدم جواز عمل المقلد بمقتضى اعتقاد المجتهد فيها لا تكون شاهده على المدعى، لكنها لا تقدح به، فان عدم جواز العمل حينئذ من باب أنه حينئذ عالم بخطأ اجتهاد المفتى، و هو لا يلازم جواز عمله بمقتضى ما اعتقده هو، حتى ينافى اختصاصه حكم المتعارضين بالمفتى، فافهم.

قوله- قدس سره-: (فالظاهر أنها مسوقه لبيان وظيفه المتحير فى ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبه إلى حال المتحير بعد الالتزام).

١- فرائد الأصول ٢: ٧٦٤.

ص: ٢٤٤

بأحدهما (١).

(١) أقول: كان الأجود أن يقول إنها مسوقه لبيان وظيفه المتحير، و من المعلوم أن الجاهل بطريق مقصد لا يكون متحيرا فيه إلا

مع قصده الذهاب إلى ذلك المقصد، و من المعلوم أن مقصد كل مكلف في موارد احتمال التكاليف الشرعية إنما هو ما يبرأ ذمته عن تبعه استحقاق العقاب عليها، فغرضه تحصيله و الوصول إليه، و هو لا ينحصر في الإتيان بالواقع على ما هو عليه، بل يعم ما أدى إليه طريق غير علمي معتبر فعلا من قبل الشارع، فالشاك في اعتبار أحد الخبرين المتعارضين إنما يكون متحيرا قبل ثبوت اعتبارهما في تلك الحال شرعا، و أما بعد ثبوت اعتبارهما تخيرا حينئذ بمقتضى أخبار التخيير فيرتفع تحيره، فإنه حينئذ بأيهما أخذ يؤديه إلى مقصده، و هو المؤمن له من العقاب، فله الأخذ بأى منهما في واقعه الأولى، و أما الوقائع الاخر فإذا فرض كونه شاكا فهي (٢) فيها في اعتبار غير ما اختاره في الأولى، فلا يصدق عليه أنه متحير، لأن له فيها طريقا فعليا إلى مقصده، و هو ما اختاره في الأولى لأن اعتباره فيها متيقن، و المفروض أن أخبار التخيير مسوقة لبيان حكم المتحير، لا مطلق الشاك، فلا تشمل الوقائع الاخر قطعا، فلا بد له في إثبات حكم التخيير حينئذ من التشبث بغيرها إن كان، و إلا فالإقتصار على المتيقن.

قوله - قدس سره -: (و بعض المعاصرين استجود هنا كلام العلامة مع أنه منع من العدول عن أماره إلى أخرى و عن مجتهد إلى آخر فتدبر) (٣).

١- فرائد الأصول ٢: ٧٦٤.

٢- الظاهر زياده كلمه (فهي).

٣- فرائد الأصول ٢: ٧٦٤.

ص: ٢٤٥

(١) أقول: لعل وجه استجواده له أن كلا الخبرين المتعارضين قد وصلا من الشارع بطريق صحيح، و كل ما كان كذلك يجوز الأخذ به تعبدا من باب التسليم، بمقتضى أخبار التسليم- التي منها ما ورد في بعض الأخبار العلاجيه- و هو قوله عليه السلام حين سئل عن الخبرين المتعارضين (بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك) (١) فيجوز الأخذ بكل من المتعارضين مطلقا، لأن مصلحه التسليم لا ترتفع، و عنوانه لا ينتفى بمجرد الأخذ بأحدهما و اختياره، بل هما- أعنى مصلحه التسليم و صدق عنوانه- باقيان على ما كانا عليه بالنسبه إلى الوقائع المتأخره- أيضا.

هذا مع أن ما ذكرنا- من أخبار التسليم- وارد في خصوص الخبرين المتعارضين، و معه لا حاجة إلى إثبات كليه الكبرى.

هذا بخلاف الأماره و فتوى المجتهد، فإن شيئا منهما لم يصل من الشارع بالوصول القولي و بطريق الانتساب إليه كذلك.

نعم الدليل على اعتبارهما قد وصل منه كذلك، و ليس الكلام فيه، و كأن أمر المصنف (قدس سره) بالتدبر إشاره إلى هذا الذي ذكرنا، فافهم.

قوله - قدس سره -: (بقي هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمه للتخيير و مقدمه للترجيح) (٢).

(٢) أقول: كون التنبيه المذكور خاتمه للتخيير لأجل أن الذي أثبتته سابقا إنما هو حكم التخيير للمتكافئين من الخبرين المتعارضين، لكن لم يبين أنه ثابت لمطلق المتكافئين منهما، أو للذين لا يرجى الاطلاع على مزيه لأحدهما، فلا عبره بالتكافؤ

البدوى، فكان عليه التنبيه على ذلك فنبه عليه لذلك، لكن كونه مقدمه

١- الوسائل: ١٨: ٧٧ باب ٩ من أبواب صفات القاضى الحديث ٦.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٦٥.

ص: ٢٤٦

للترجيح لم يفهم وجهه، بل الظاهر العكس، لأن وجوب الفحص عن المرجحات.

مبنى على وجوب الأخذ بها، فالمناسب التعرض له بعد إثبات وجوب الترجيح.

قوله - قدس سره -: (مع أن أصله العدم لا يجدى فى استقلال العقل بالتخير، كما لا يخفى) (١).

(١) فيه أنه لا فرق بين الأصول العمليه و الطرق الغير العلميه المعتبره فى هذا المقام أصلا، فان حكم العقل إن كان على وجه يستكشف منه حكم الشارع به فى صورته عدم المزيه لأحد المتعارضين، فيكون الحال كما فى تخيير الشارع بلسانه فى تلك الصوره، من حيث جواز الاعتماد فى عدم المزيه على استصحاب عدمها و على الطريق الظنى الكاشف عن عدمها.

و إن لم يكن حكمه على هذا الوجه، فلا مساس لشيء منهما فى إحراز عدم المزيه، إذ كل من الطريق الظنى و الأصل العملى مجعول من قبل الشارع، و معنى جعل الطريق الظنى إيجابه ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على مؤداه - على تقدير صدقه - عليه مع كونه محتملا للخلاف، بمعنى جعله طريقا إلى ما يفيد من الأحكام الشرعيه، و معنى جعل الاستصحاب مثلا الحكم فى موردته على طبق الحاله السابقه، و ترتيب الأحكام الشرعيه المترتبه على المتيقن على موردته، و من المعلوم أنه إن استكشف من حكم العقل تخيير الشارع فى صورته عدم المزيه لأحد المتعارضين، فيكون التخير حكما شرعيا ثابتا لتلك الصوره واقعا، فيجرى فى إحراز موضوعه - المفصل بعدم المزيه - كل منهما، و إلا فلا مجرى لشيء منهما لعدم إفاده شيء منهما حينئذ علما و لا عملا.

أما عدم إفاده العمل فواضح.

و أما عدم إفاده العلم بالنسبه إلى الأصل فكذلك، و أما عدمها بالنسبه

١- فرائد الأصول ٢: ٧٦٥.

ص: ٢٤٧

إلى الظن، فلأن استقلال [العقل] (١) فى الموارد الشخصيه بحكم منوط بجزمه بكون الموارد من مصاديق الكلى الذى حكم عليه بذلك الحكم، و من المعلوم أن الظن و إن بلغ فى القوه إلى ما بلغ يكون محتملا - للخلاف، و إلا - لما كان ظنًا فلا يحرز به موضوع ذلك الحكم فى المورد ليستقل العقل بالحكم عليه.

قوله- قدس سره-: (التممه فيما لم يذكر فيها من المرجحات المعتبره بعدم القول بالفصل)(٢).

(١) قوله التمه مبنى للمفعول، صفة للدلاله فى قوله قبل ذلك (و دلالة بعضها الآخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات) و حاصله أن أخبار التخيير جمله منها مطلقه، غير مقيده بشىء من المرجحات، و بعض منها مقيده ببعض تلك المرجحات، فلا بد من حمل تلك المطلقات عليه، إذ المطلقات و إن بلغت فى الكثره إلى ما بلغت يكفى فى تقييدها ورود مقيد واحد معتبر، فيكون الحاصل من مجموعها اختصاص حكم التخيير بغير صورته بعض المرجحات المذكور فى بعضها، فإذا ثبت اختصاصه بغير صورته ذلك البعض من المرجحات ثبت اختصاصه بغيره من المرجحات بضميمه عدم القول بالفصل، فذلك البعض من أخبار التخيير الدال على اختصاص التخيير بغير صورته ما ذكر فيه من المرجحات و إن لم يكن دالا- على اختصاصه بغير صورته وجود سائر المرجحات فى نفسه إلا أنه دال عليه بضميمه عدم القول بالفصل، فعدم القول بالفصل متمم لدلالته على تمام المطلوب.

حكم الترجيح عند تعارض الأخبار

قوله- قدس سره-: (فالمشهور فيه وجوب الترجيح و حكي عن

١- زياده يقتضيها السياق.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٦٥.

ص: ٢٤٨

جماعه منهم الباقلانى و الجبائيان عدم الاعتبار بالمزيه)(١)(٢).

(١) قال (دام ظله) و من القائلين بعدم اعتبارها السيد صدر الدين الشارح للوافيه (قدس سره) (٣) إلا أنه قائل باستحباب الترجيح بها، و سيأتى من المصنف نقله منه- أيضا-.

١- فرائد الأصول ٢: ٧٦٦.

٢- شرح البدخشى ٣: ٢١٣.

٣- شرح الوافيه للسيد صدر الدين، مخطوط، فإنه صرح بذلك فى باب التعادل و التراجيح فى موردين بالاختصار و التفصيل. المورد الأول فى الباب المزبور قبل ثمانى أوراق عند قوله العاشر بين الخبرين و إليك لفظه: فأنت إذا تأملت ما بيناه- و نظرت فى أحاديث التراجيح من حيث الاختلاف إذ قد اكتفى فى البعض بالتوقف، و فى البعض بالتخيير و فى البعض فصل تفصيلا ثم إن المفصلات منها مختلفه الترتيب و مختلفه العدد، و نظرت- أيضا- فى قول الصادق عليه السلام انه هو الذى أوقع هذا الاختلاف بين الشيعة، لكونه أبقى لهم عليهم السلام و لنا- علمت ان الأصل هو التخيير فى العمل و الفتوى فيجوز للمكلف العمل بما فى الكافى و الفقيه بشرط عدم رد الشيخ له سواء كان له معارض أم لا. نعم الترجيح بما ذكر فى الأخبار مستحب إن أمكن و سيجىء كلام أبسط من هذا إن شاء الله تعالى. المورد الثانى فى الباب المزبور أيضا قبل ست أوراق و إليك لفظه بكلامه الأبسط حيث قال: ثم إن المشهور، بل المجمع عليه عند الأصوليين و هو وجوب استعمال التراجيح و وجوب العمل

بالراجح، و سننقل دليلهم إن شاء الله تعالى فيرد على قولهم إشكالات على تلك الأحاديث. منها: أن الواجب على من يسأل عن طريق العمل بالمتعارضين أن يجيب بأن اللازم العمل بالحديث الذي اختص بوجه من جملة ثمانية وجوه إن كان مناط جوابه على الوجوه المعلومه من الأحاديث، و هو ما فوق التوقف حسب ما ذكرناه مع أن الراوى سأل مره و أجاب عليه السلام بأن اللازم العمل بما هو أصح سندا، ففرض الراوى التساوى فيه فأجاب بترجيح المشهور على النادر، فيشكل الأمر بأن الراوى إن فرض التساوى فى الوجوه الأخر غير السند ثم فرض التساوى فيه - أيضا - فالجواب هو التوقف أو التخيير ليس إلا، و إن لم يفرض التساوى، فالعمل بما أصح سندا لا يقتضى قوه الظن بالعمل بما هو حكم الله تعالى فى الواقع لأن الأوثق لا تفيد إلا قوه الظن بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام، و ربما كان خبر الثقة قطعى المضمون فضلا عن قوه الظن به، كما أشرنا إليه، كأن يروى الأوثق ما هو مخالف لجميع أقوال الأئمه و يروى الثقة ما هو المعلوم من مذهب الشيعة، و أيضا بعد فرض التساوى فى السند فقط ليس اللازم العمل بما يخالف العامه، كما يدل عليه حديث زراره بن أعنى (رحمه الله) أعنى المخالفه لا يقتضى قوه الظن بكون مضمون المخالف واقعا، كما إذا كان الموافق موافقا لنص الكتاب و محكمه، لأن صدور الأخبار التى ليست واقعيه ليس منحصرًا فى التقيه عن العامه، بل لعله كان تقيه من بعض سلاطين الوقت الذى لا يبالي بالدين مطلقا، كبعض بنى أميه و بنى العباس، ألا ترى أن الوليد (لعنه الله) استخف بالقرآن و المتوكل (لعنه الله) صرح بعداوه سيده النساء صلوات الله عليها مع أن هذين ليسا مذهبا لأحد من العامه. و منها: أن العوض على كتاب الله تعالى إن كان على المحكم الذى صار مضمونه ضروريا فى الدين أو المذهب فلا- ثمره لعرض الحديث عليه إن كان المقصود تحصيل العلم أو الظن بحقيقته ليعمل به، لأن مثل هذا الحكم مستغن عن الدليل، و إن كان على الظاهر الذى اختلف فى ظهوره و لم يعلم من طريق الأئمه عليهم السلام حاله و المقصود منه، فلا- يحصل من موافقته لمثل هذا الظاهر قوه الظن، إذ ربما كانت دعوى الظهور من قائله غير مستنده إلى حجه شرعيه و كان ما ليس بظاهر عنده هو المقصود فيكون الحديث المخالف لهذا الظاهر المطابق للواقع. و منها: الاكتفاء فى البعض بالبعض. و منها: مخالفه الترتيب فى البعض قدمت الشهره و فى الآخر قدم السند و غير ذلك مما يظهر بالتأمل فيها. و الجواب عن الكل هو ما أشرنا إليه، من أن الأصل التوقف فى الفتوى و التخيير فى العمل إن لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقه أحد الخبرين للواقع و أن الترجيح هو الفضل و الأولى. انتهى. و قد قال فى مورد آخر: فنحتاج إلى الترجيح و ليس لازما بل مخيرون بين الترجيح و الأخذ بأيهما شئنا من باب التسليم.

ص: ٢٤٩

و احتج عليه على ما حكى عنه (دام ظله) بوجوه:

أحدها: الاقتصار فى بعض أخبار الترجيح على بعض المرجحات.

و ثانيها: اختلاف الترتيب فى ذكر المرجحات فى تلك الأخبار.

و تقريب الاستدلال بهما: أن شيئا منهما لا يناسب وجوه الترجيح، بل يناسب استحبابه، لأن الواجبات لا يعقل تسامح المعصوم عليه السلام فى بيانها، و بيان كيفيتها مع عدم الموجب له المقطوع به فى المقام.

و ثالثها: أن من المرجحات المنصوصه موافقه الكتاب، و المراد بها إما موافقه نصوصه و إما موافقه ظواهره، لا سبيل إلى حملها

نص من الكتاب في مسأله لا يعقل التحير في حكمها الذي هو مورد تلك الأخبار و الداعي للسؤال فيها في المسبوقه به منها، فيتعين حملها على الثانيه، و هي لا تصلح لإيجاب الأخذ بها في مقام الترجيح، إذ الظواهر مما تختلف باختلاف الأنظار، فلا بد أن يكون الأمر بالأخذ بها استحبابيا، فإذا كان الحال في موافقه الكتاب ذلك، فهو الحال [في] سائر المرجحات، إذ من المعلوم أنها بأسرها على نسق واحد، مضافا إلى عدم القول بالفصل، بل إلى الاتفاق على عدمه.

و رابعها: أن من تلك المرجحات أعدليه راوى إحدى الروايتين، و قد قدمت هي على الشهره في مقبوله عمر بن حنظله (١)، التي هي العمده من أدله وجوب الترجيح بها، مع أن الترجيح على القول بوجوبه إنما هو لقوه الظن في إحدى الروايتين، و من المعلوم أن الشهره أقوى منها من حيث إفاده الظن لصدق موردها.

هذه جمله ما ذكره (قدس سره) من الأدله، مع توضيح منا في تقريب الاحتجاج بها.

و حاصل الجميع تسليم ظهور الاخبار العلاقيه في وجوب الأخذ بالمرجحات، إلا أنه يدعى الاستحباب بإبداء الصارف لها عنه بهذه الوجوه.

و لا يخفى على المتأمل ما في كل منهما:

أما الأولان منها: فلأنهما على تقدير تماميتهما في أنفسهما إنما يقدحان بالقول بوجوب الأخذ بتلك المرجحات من باب التعبد، لا-الظن بأقربيه إحدى الروايتين إلى الواقع أو أبعديته عن الباطل، إذ مراعاة الترتيب بينهما و العمل بخصوص كل منهما لازمان على ذلك القول، و أما على القول الثاني فلا يلاحظ الترتيب بينها على النحو المذكور في الأخبار، و لا يقتصر على ما ذكر فيها من

١- التهذيب ٦: ٣٠١ الحديث ٥٢. الوسائل ١٨: ٧٥ الحديث ١.

المرجحات، بل المناط ما مر من اشتمال إحدى الروايتين على مزيه مفقوده في الأخرى موجه لأقربيه ذبيها إلى الواقع على فرض الدوران بينه و بين صاحبه، أو أبعديته عن الباطل، و الترجيح بتلك المزيه و إن كان- أيضا- تعبدا من الشارع إلا أنه ليس تعبدا صرفا غير منوط بأمر جامع بينهما كما هو مقتضى القول الأول.

و الحاصل أن أصحاب القول الأول إنما يتعبدون بخصوصيات تلك المرجحات المنصوبه و لا يتعدون فيها إلى غيرها، و بتقديم بعضها على بعض على النحو المذكور فيها.

و أصحاب القول الثانى لا يتعبدون بشىء منهما و إنما يتعبدون بالمزيه الموجوده فى إحدى الروائتين على النحو المذكور، من أى سبب حصلت، و يحملون ذكر المنصوصه منها فى الأخبار على ذكر بعض أفرادها، و كونه من باب التمثيل.

و بالجملة إذا كان المناط فى الترجيح هى المزيه المذكوره، فالواجب على الشارع التنبيه عليها فحسب، إذ لولاه لزم تسامحه فى بيان الواجب، و هو حاصل كما يقضى به التأمل فى تلك الأخبار و أما التنبيه على شىء من خصوصياتها فلا، فضلا عن جميعها، لعدم إناطه الترجيح بخصوص شىء منها، حتى يلزم من عدم التنبيه عليه التسامح فى بيان الواجب.

و من هنا يظهر عدم قدح اختلاف الترتيب فى ذكر المنصوصه منها بذلك القول أيضا، بل دليل عليه، كما لا يخفى على المتأمل.

و السيد المذكور (قدس سره) قد اعترف فى ذكر الرابع من الوجوه المتقدمه بأن الترجيح على القول به منوط بقوه الظن فى إحدى الروائتين، و هو عين ما اختاره أصحاب القول الثانى.

و خلاصه الكلام: أنه ينبغى الاحتجاج - بالوجهين المذكورين على تسلمهما

ص: ٢٥٢

و تماميتها فى أنفسهما - على بطلان القول الأول، بتقريب أنه لو كان الترجيح منوطا بخصوص تلك المرجحات المنصوصه لما أهمل الإمام عليه السلام بعضها فى بعض تلك الأخبار العلاجيه، لاستلزامه إخلاله عليه السلام ببيان الواجب مع عدم الداعى المجوز له، و أيضا أصحاب هذا القول لا بد لهم من التعبد بتقديم بعض تلك المرجحات على بعض، كتعبدهم بخصوصياتها، و لا- يتمكنون من إثبات ذلك لاختلاف الأخبار العلاجيه فى ترتيبها، بل اختلافها فى ذلك كاشف عن عدم وجوب ملاحظه الترتيب بينها، إذ على تقدير الوجوب يلزم إخلاله عليه السلام ببيان الواجب.

و أما القول الثانى، فلا- ينافيه شىء من الوجهين، إذ عليه يكون الواجب هو الترجيح بتلك المزيه المذكوره من أى سبب حصلت، و قد ثبتت هى فى تلك الأخبار، و أما خصوصياتها فلم ينط الترجيح بخصوص شىء منها، حتى يلزم من عدم ذكر شىء منها التسامح فى بيان الواجب، فلا ينافيه أول الوجهين المتقدمين.

و الترتيب بين الأسباب المحصله لتلك المزيه - إذا تحققت جملة منها فى إحدى الروائتين المتعارضتين، و جملة أخرى مخالفه لتلك الجملة فى آخرهما - إنما هو بكون أحدهما محصله للظن الأقوى مما يحصله الأخرى، و إن كانت الأخرى المفيده للظن الأضعف مقدمه فى الذكر فى تلك الأخبار، فإن الأخرى المحصله للظن الأضعف مع تعارضها للمحصله للأقوى غير مندرجه فى تلك المزيه، التى أنيط بها الترجيح، بل المندرجه فيها حينئذ إنما هى المحصله للأقوى و إنما تدرج فيها إذا كانت سليمه عن معارضه تلك لها، و فى الحقيقه لا تعارض بينهما عند اجتماعهما.

و الحاصل: إذا كان المفروض أن الشارع أناط الترجيح بكون إحدى الروائتين مشتمله على مزيه موجه لأقربيتها إلى الحق، أو أبعديتها عن الباطل، و تعبدنا بالأخذ بمثل هذه المزيه، فلا يعقل تعبدنا إيانا بمصداقيه شىء لها، فإنها

كسائر المفاهيم صدقها على ما ينطبق عليها قهري، و على ما لا ينطبق عليها ممتنع، فعلى تقدير عدم اختلاف الأخبار فى ترتيب المزايا المذكوره- أيضا- لا- حجه فيها علينا فى إثبات وجوب الترتيب بينها، لرجوعه إلى التعبد بمصداقيه ما قدمت عند الاجتماع لتلك المزيه الكليه، و هى ليست حكما شرعيا يتطرق إليه التعبد، فلا تكون أدله اعتبار الخبر مقتضيه للتعبد به، بل لا يعقل إرادته به منها، فيكون تشخيص مصاديقها موكولا إلى نظر المستنبط، فانضح بذلك عدم منافاه الوجه الثانى لذلك القول- أيضا-.

هذا كله مضافا إلى عدم تماميه شىء من الوجهين فى نفسه أيضا.

أما أولهما: فلأنه غير مستلزم للتسامح فى بيان الواجب على تقدير وجوب الأخذ بجميع تلك المرجحات المنصوصه، فإن التسامح حينئذ إنما يتحقق بعدم بيان بعض منها أصلا، و أما إذا كان المفروض بيان الجميع فى مجموع تلك الأخبار و إن لم يكون فى بعضها فلا.

و أما ثانيهما: فلأن أكثر الأخبار الآمره بالترجيح قد اقتصر فى كل منهما على ذكر بعض المرجحات، فلا منافاه بينها من حيث الترتيب، حتى يقدر بالقول الأول، و إنما المذكور فيها جميع تلك المرجحات اثنان، أحدهما مقبوله عمر بن حنظله، و ثانيهما مرفوعه زراره، و الاختلاف فى الترتيب إنما هو بين تينك من جهه أن أول ما ذكر منها فى المقبوله إنما هى صفات الراوى، و فى المرفوعه إنما هى الشهره، و غايه ما يلزم أصحاب ذلك القول إنما هو العلاج بينهما، و سيأتى إمكان العلاج بينهما إما بحمل تقديم الترجيح بصفات الراوى على الترجيح بين الحكمين من حيث أنهما حكمان، كما هو ظاهر صدر المقبوله، و إما بتحكيم المرفوعه على المقبوله على النحو الذى يأتى بيانه إن شاء الله تعالى، فلم ينهض الوجهان حجتين على أولئك أيضا.

و أما ثالث الوجوه المتقدمه، ففيه أن المراد بموافقه الكتاب إنما هو موافقه

ظواهره، من عموماته أو إطلاقاته، لكن ليس كل ظاهر مما يختلف باختلاف الأنظار، بل غالب الظواهر مما اتفقت فيها الأنظار، إذ الغالب استناد الظهور إلى الوضع، أو إلى إحدى من القرائن العامه التى فى قوه الوضع، و اختلاف الأنظار فيها على تقديره راجع إما إلى الاختلاف فى الوضع، و إما إلى صلاحيه القرينه لإيجابها لذلك، و هو بكلا شقيه نادر جدا، فلا محذور فى إيجاب الترجيح بتلك الظواهر.

و أيضا إنما علق الترجيح على نوع الظهور الكتابى دون أشخاصه، فهو كسائر الموضوعات العرفيه المعلق عليها حكم شعري، من حيث إناطه تشخيصه إلى المحكوم، و هو يشخصه بالرجوع إلى العرف و استعلامه منهم أن الظاهر من الآيه المحتمل ظهورها فى الاحتمال الموافق لأحد الخبرين ما ذا؟ و بعد استعلامه ظهورها فيه لا عبره فى حقه باختلاف إنظار سائر المجتهدين، و إنما القادح بعمله اختلاف إنظار العرف، فافهم.

هذا مضافا إلى أن اختلاف الظواهر باختلاف الأنظار لو كان قادحا بوجوب الترجيح بموافقتها لكان قادحا باستحبابه أيضا، كما لا يخفى على المتأمل.

و أما رابع الوجوه المذكوره، ففيه أنه على تقدير تماميته بقدرح بالقول الأول من القولين في وجوب الأخذ بالمرجحات، إذ أصحاب الثاني منهما لا عبره عندهم بالترتيب الواقع بينها في الأخبار، و يحملون تلك الأخبار على بيان مرجحيه كل منهما في نفسه.

هذا مضافا إلى عدم تماميته في نفسه أيضا، فإن الترجيح بقوه الظن إنما هو أحد الأقوال في المسأله فليس أمرا متفقا عليه حتى يحتج به على أولئك.

نعم، الذي يرد عليهم أن الظاهر أنهم معترفون بتقديم الشهره على صفات الراوى مع أنها قد قامت على الشهره في المقبوله.

ص: ٢٥٥

لكنه مندفع - أيضا - بما مرت الإشارة إليه، من أن غايه ما يلزم عليهم علاج التعارض بينها و بين المرفوعه، الداله على تقديم الشهره، و لهم العلاج بإحدى الوجهين المشار إليهما.

و كيف كان، فلا ينبغي الارتباب في وجوب الأخذ بالمرجح لأحد الخبرين المتعارضين، و هذا هو المشهور.

لنا عليه - مضافا إلى تواتر الأخبار الظاهره فيه من غير ما يصلح لصرفها عنه كما عرفت، و إلى الإجماع المحقق، و السيره القطعيه، و المحكيه عن الخلف عليه في الجمله (١)، و إلى لزوم الهرج و المرج في الفقه، و إحداث فقه جديد من طرح المرجحات كليه، حيث أن من سير الفقه سيرا إجماليا يجد الأخبار المتعارضه في عمده أبوابه فوق حد الإحصاء، إذ في عمده أبوابه وردت الأخبار الموافقه للعامه و المخالفه لهم لا - محاله، فإذا بنى في تلك الأبواب على الإفتاء على طبق الموافقه لهم يلزم إحداث فقه مبين لطريقه الفرقه الناجيه (نصرهم الله) - أن مقتضى الأصل إنما هو ذلك، مع قطع النظر عن تلك الوجوه أيضا.

و توضيحه أنا قد قوينا سابقا أن اعتبار الأخبار إنما هو على وجه الطريقه، لا السببيه، و قد عرفت ان مقتضى الأصل الأولى في المتعارضين منها بناء عليه - إنما هو تساقطهما في خصوص مؤداهما، و فرضهما كأن لم يكونا بالنسبه إليه في العمل بما يقتضيه الأصول العمليه، فلو لا - قيام الإجماع و السيره و تواتر الأخبار على اعتبار أحدهما في الجمله - حينئذ - و كونه دليلا في مؤداه، لكان مقتضى الأصل و القاعده عدم العبره باحتمال الترجيح لأحدهما - أيضا - فانه بمجرد - من غير قيام دليل على اعتباره في مقام الترجيح و التعيين - لا

١- فإن المرجحات المنصوصه داخله في معقد الإجماع و مورد السيره المذكورين لا - محاله و الخلاف إنما هو في غيرها. لمحضره عفا الله عنه.

ص: ٢٥٦

يصلح لجعل مورده حجه حتى يؤخذ به، ولا قدرا متيقنا من الحجيه أيضا حتى يؤخذ به لذلك، إذ المفروض حجيه كل منهما في نفسه على نحو حجيه الآخر كذلك، بمعنى اشتمال كل منهما على شرائط الحجيه المأخوذه في دليل اعتبارهما و كونهما في الدخول فيه سواء، و عدم حجيه شىء منهما فعلا لأجل التعارض، و عدم مزيه لأحدهما على الآخر بالنظر إلى دخوله في ذلك الدليل، كما أنه لا- مساس للتخيير بينهما على ذلك التقدير أيضا، فإنه مترتب على حجيه أحدهما فعلا لا محاله، و المفروض عدمه، لكن لما قام الإجماع و السيره و تواترت الأخبار على حجيه أحدهما فعلا في الجملة، حيث أن أخبار التخيير و الترجيح متفق على ذلك، لاشتراك الكل فيه، فصارت حجيه محتمل الترجيح منهما متيقنه، فإن الواحد منهما الذى علم بحجيته إما حجه عينا، أو تخييرا، و على أى تقدير يلزم حجيه محتمل الترجيح لعدم احتمال حجيه الآخر تعيينا، و حجيه الآخر مشكوكه بدوا، فيتعين الأخذ بمحتمل الترجيح للعلم بحجيته، و عدم العمل بالآخر، لفرض الشك في حجيته الموجب لدخوله تحت أدله حرمة العمل، و التدين بغير ما علم من الشارع التدين به.

و لا- مساس لأصالة البراهه عن التعيين في محتمله في المقام، إذ لا سبيل لها إلى موارد الشك في طريق الامتثال (1)، فإنها إنما يرفع التكليف المستتب للعقاب، و مخالفه الطريق من حيث هو لا- يعقل العقاب عليه و لو مع القطع باعتباره، فكيف بصوره احتمال، و إنما هو على تقديره على مخالفه ذيه، و بعد فرض قيام الحجه عليه لفرض العلم بحجيه ما قام عليه و أن التردد إنما هو في انحصار الحجيه فيه، دون أصلها، لا مساس لها به- أيضا، فإن موردها سواء أخذت

1- هذا مع أنها على تسليم جريانها لا يثبت جواز العمل بالآخر المشكوك الحجيه فعلا، فلا يجوز الأخذ به حينئذ بمقتضى أدله حرمة التشريع لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٥٧

من الأخبار أو من العقل إنما هي موارد احتمال التكليف التي لم يقم عليها حجه، فتأمل (1).

و الحاصل: أن احتمال الترجيح لأحد الخبرين المتعارضين، و إن لم يكن في نفسه صالحا لإثبات حجيه مورده، لكن بعد قيام الدليل على حجيه أحدهما في الجملة يوجب تيقن حجيه مورده، فالأخذ به إنما هو لأجل ذلك.

فقد ظهر أن الأصل بالنظر إلى الأدله اللبيه من الإجماع و السيره و إلى تواتر الأخبار القاطعه للأصل الأولى في الطريقتين المتعارضين بالنسبه إلى الخبرين المتعارضين- أيضا- مع الإغماض عن الأدله المتقدمه، إنما و وجوب الترجيح.

لا يقال: إن إطلاق أخبار التخيير حجه على عدم وجوب الترجيح.

لأننا نقول: إنه لا بد من تقيدها بأخبار الترجيح بالنسبه إلى المرجحات المنصوصه فيها لا محاله عملا بقاعده المطلق و المقيد، المتفق عليها في المتنافيين منهما، و لا يعقل ملاحظه التعارض بينهما، فضلا عن ترجيح الأول فتأمل (2).

و أيضا بعض أخبار التخيير مقيد بصوره فقد المرجحات، فلا بدّ من تقييد غيره به، عملا بتلك القاعده.

نعم يتجه الاحتجاج بإطلاقها في نفي وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصه، إذا لم يستظهر من أخبار الترجيح وجوب الأخذ بمطلق المزيه، و ليس

١- وجه التأمل أن غايه ما هنا إنما هي العلم بجواز الأخذ بمحتمل الترجيح من الخبرين، و هذا بمجرد لا يوجب تماميه الحججه في مؤداه حتى لا يجرى فيه أصاله البراءه لفرض احتمال حجيته من باب التخيير، إذ من المعلوم أنه على تقدير كونه حجه تخييرا لا ينهض حجه في مؤداه إلا بعد الأخذ و الالتزام به، فافهم. لمحزّره عفا الله عنه.
٢- وجه التأمل أن الكلام على تقدير الغض عن أخبار الترجيح فلا معنى حينئذ للجواب بتقييد إطلاق أخبار التخيير بها. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٥٨

كلامنا الآن في ذلك المقام.

فتلخص ممّا حققنا أنه لا دليل على التخيير مع احتمال وجوب الترجيح بأي لحاظ في الخبرين المتعارضين، فإنّ مدركه:

إن كان دليل اعتبار خبر الواحد، فهو لا يقتضى حجه واحد من المتعارضين، فضلا عن اقتضائه لحجه غير محتمل الترجيح.

و إن كان ما قام على حجيه أحدهما في الجملة، فهو - أيضا - لا يقتضى حجه غير محتمل الترجيح، حتى يثبت التخيير، و إنما القدر المتيقن منه حجيه محتمله.

و إن كان أدله التخيير، فهي مقيده بصوره فقد المرجحات المنصوصه لا محاله - كما عرفت - بل الدليل على عدمه بأي لحاظ، كما عرفت.

نعم يتجه القول به - بناء على اعتبار الأخبار من باب السببيه التي لا نقول بها - إذ الكلام في وجوب الترجيح بمزيه لأحد الخبرين المتعارضين موجه لأقربيه ذيهما إلى الحق، أو أبعديته عن الباطل بالنسبه إلى فاقدتها، و غايه ما يترتب عليها إنما هي تأكيد جهه الكشف و الطريقيه في ذيهما بالنسبه إلى فاقدتها، و من المعلوم أو جهه الكشف غير ملحوظه أصلا على ذلك التقدير في وجوب العمل بالخبر، حتى يتأكد بقوتها وجوب العمل بالأقوى من تلك الحثيه، و المناط في الترجيح بين المتعارضين على ذلك التقدير ما هو المناط في سائر الواجبات المتزاحمه، و هو تأكيد وجوب أحدهما بالإضافه إلى الآخر المتوقف على تأكيد ما يقتضى وجوبه بالإضافه إلى ما يقتضى وجوب الآخر، فلا بدّ في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين - حينئذ - من مزيه له من غير سنخ المزيه المتنازع فيها محتمله لتأكد مطلوبيه العمل بذيهما بالإضافه إلى الآخر و ليس الكلام فيها، فتأمل (١).

١- وجه التأمل أنه ليس جميع المرجحات المتنازع فيها كذلك، بل بعضها كالأعدليه، بل و مخالفه العامه أيضا - مما يصلح لإحداث مزيد حسن في مورد، فيحتمل معه تأكيد وجوب مورده من وجوب العمل بفاقدته. و عبارته أخرى: العمل بقول العادل مع الشك في صدقه نوع إعظام له و هذا العنوان له مطلوبيه ذاتيه، و يحتمل أن يكون إعظام الأعدل عند تزاحمه لإعظام العادل أهم في نظر الشارع، و إذ فرض تساوى الرّوايين في ذلك مع مخالفه قول أحدهما لمذهب العامه فعنوان الإعظام و إن ان

مطلوبيته بالنسبة إلى قوليهما سواء، إلا- أن اتحاده في قول أحدهما مع عنوان مخالفه العامه و ترك النسبه بهم يصلح لتأكد مطلوبيته، فإن عنوان ترك النسبه بهم- أيضا- له مطلوبيه ذاتيه. اللهم إلا أن يقال: الجبهه المؤكده للوجوب لا بد أن يكون عنوانا مقتضيا لوجوب العمل مع قطع النظر عن اتحاده مع عنوان واجب، حتى يكون اتحاده معه موجبا لتأكد وجوبه، لأن الطلب المؤكد لا- يعقل تأكده إلا بما يكون من نوعه، فلو فرض اتحاد واجب مع عنوان مستحب في نفسه فهو غير صالح لتأكد وجوبه، بل لا يتأكد وجوبه و لو مع اتحاده مع الف عنوان من العناوين المستحبه، كما سيأتى توضيحه عن قريب، و من المعلوم أن إعظام العادل، و كذلك ترك النسبه بالعامه، ليس شىء منهما واجبا في حد نفسه، فيصح القول بأن شيئا من المرجحات المنصوصه لا يصلح للترجيح به- بناء على اعتبار الأخبار من باب السببيه- فافهم. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٥٩

و في الحقيقه يخرج المزيه المتنازع فيها عن صلاحيه النزاع في وجوب الترجيح بها و عدمه على ذلك التقدير، إذ عليه يكون عدم وجوب الترجيح بها قطعيا و غيرها- مما يحتمل معه تأكيد وجوب مورده، و اهتمام الشارع به بالإضافه إلى الآخر- يتوقف الترجيح به على وجوب الترجيح باحتمال الأهميه لأحد الواجبين المتزاحمين، و الحق عندنا عدمه، فالوجه معه هو التخيير- أيضا-

ثم إنه لا بأس بتأسيس الأصل- في الواجبين المتزاحمين اللذين منهما الخبران المتعارضان على ذلك التقدير- توضيحا لما ذكره من عدم العبره باحتمال الأهميه للعمل بأحد الخبرين المتعارضين على تقدير اشتماله على ما يصلح لتأكد(١) مطلوبيته بالإضافه إلى الآخر.

فاعلم أن كل واجبين متزاحمين إما نعلم بتساويهما في نظر الشارع و إما نعلم بأهميه أحدهما من الآخر على تقدير الدوران بينهما و هو تقدير تراحمهما، و إما

١- كان في الأصل (تأكد) بدون اللام و الصحيح ما أثبتناه في المتن.

ص: ٢٦٠

نشك في الأهميه و المساواه.

لا إشكال في حكمهما على التقديرين الأولين، و قد مر الكلام فيهما على الأول في أوائل المسأله، و وجوب الأخذ بالأهم على الثانى من القضايا التي قياساتها معها، إذ معنى أهميه أحدهما إنما هو كونه على وجه لو فرض الدوران بينه و بين ما يزاومه لأراد الشارع امتثاله تعيينا، دون امتثال ما يزاومه.

و على الثالث، إما أن يكون احتمال الأهميه في أحدهما بالخصوص، و إما أن يكون في كل منهما إما بأن يعلم بأهميه أحدهما إجمالا و تردد ذلك المعلوم بينهما و إما أن يشك في أصل الأهميه لأحدهما مع احتمال كون الأهم على تقديره هذا أو ذاك.

لا- كلام- ولا- إشكال في عدم العبره باحتمال الأهميه على الثاني بكلتا صورتيه، و كون الحكم في كل منهما هو التخيير، لأن حرمه المخالفه لكل واحد منهما بالخصوص لأجل احتمال أهميته معارضه بحرمة ارتكابه لاحتمال أهميه ما يزاحمه في كل من الصورتين، يدور الأمر في كل منهما في كل واحد من الصورتين بين المحذورين، و العقل مستقل بالتخيير في كل مورد يكون الحال فيه كذلك، لكن هذا إنما يجرى في جميع فروض الصورتين في خصوص الخبرين المتعارضين بناء على كون اعتبار الأخبار من باب السببيه على معنى عليتها لوجوب التدين بمقتضاها، و الاستناد في الحركة و السكون إليها، لكن الظاهر أن القائل باعتبارها على وجه السببيه على تقدير وجوده لا- يلتزم به، للإجماع على جواز الاحتياط و ترك طريقى الاجتهاد و التقليد الكاشف عن بطلان ذلك، فتأمل.

و أما بناء على اعتبارها على وجه السببيه على معنى كونها على لإحداث حكم مماثل لمؤداها فيختص جريانه بما إذا كان (1) مؤدى أحد الخبرين المتعارضين

1- و التخيير في تلك الصورة حقيقه راجع إلى التخيير في الاحتمالين، المدلول عليهما بالخبرين، لا- إلى التخيير بين نفس الخبرين، بمعنى جواز التمسك بأيهما شاء، و جعله دليلا- في مؤداه. و بعبارة أخرى: إنه راجع إلى التخيير في العمل من حيث العمل و الترك، دون الاستدلال بالخبرين، فلا تغفل لمحرره عفا الله عنه.

ص: ٢٤١

هو الوجوب و مؤدى الآخر هي الحرمة، إذ اللازم على هذا التقدير حرمه المخالفه العمليه للأخبار المختصة بما إذا كانت متضمنه لحكم إلزامي دون الالتزاميه، لكن يمكن إثبات التخيير في غير تلك الصورة- حينئذ- بأخبار التخيير و إن لم يمكن إثباته بها لمطلق المتزاحمين المحتمل أهميه كل منهما، لورودها في خصوص الخبرين المتعارضين، لكن لا حاجه إليها في غيرهما من الواجبات المتزاحمه، لجريان الوجه الأول فيها، و إنما الإشكال في جريانه في خصوص الخبرين.

و توضيح إثبات التخيير بين الخبرين في غير تلك الصورة بأخبار التخيير- بناء على اعتبار الأخبار على وجه السببيه على المعنى الثاني- أن المأخوذ في موضوع تلك الأخبار إنما هو التحير في المراد من الخبرين المتعارضين، على تقدير صدورهما، بحيث لا يعلم المراد من واحد منهما إلا ببيان آخر، و هذا حاصل في كل خبرين متعارضين، و لو كان مؤدى أحدهما أو كليهما حكما غير إلزامي، و غايه ما ثبت إنما هي تقييدها بغير صورته وجود مزيه لأحدهما راجعه إلى قوه جهه طريقه ذيهما مع العلم بموردها، و في الحقيقه خروج صورته وجود المزيه المذكوره لأحدهما على الوجه المذكور إنما هو من باب الاختصاص، لا التخصيص، لعدم صدق موضوع تلك الأخبار عليها بعد اعتبار الشارع لتلك المزيه في تعيين المنع من المتعارضين، إذ معه لا يبقى تحير في مراده في مرحله الظاهر، فإن الراجح منهما حينئذ محكوم بكون مؤداه هو المراد له، و إنما كان التحير حاصلًا في تلك الصورة مع قطع النظر عن اعتبار الشارع لتلك المزيه، لعدم صلاحه دليل اعتبارهما لتعيين أحدهما، لغرض دخول كليهما فيه على حد سواء و إلا لم يكونا متعارضين، و من المعلوم- أيضا- أن اعتبارهما من باب السببيه لا يرفع هذا التحير، فيدخل

ص: ٢٤٢

جميع صور احتمال الأهمية لكل من الخبرين المتعارضين فى أخبار التخيير على حد سواء، و هذا التخيير ليس كالتخيير الآتى من قبل العقل على تقديره، بل إنما هو تخيير فى الأخذ بأى من الخبرين و جعله دليلا فى مؤداه.

لكن يشكل تماميه الاستدلال بأخبار التخيير فى جميع صور احتمال الأهمية لكل من الخبرين المتعارضين، بأن الكلام فى حكم الخبرين المتعارضين على ذلك التقدير إنما هو على فرض إلغاء المزايا الراجعة إلى جهه الطريقيه، و إنما هو بالنظر إلى احتمال الأهمية، و لو كان أحدهما مشتملا على شىء من تلك المزايا، و أخبار التخيير لا يفيد التخيير فى صوره اشتغال أحدهما على شىء من تلك المزايا، فيكون الدليل أخس من المدعى.

لكنه مدفوع بأن الكلام و إن كان عاما لصوره اشتغال أحدهما على شىء من تلك المزايا، لكنه إنما هو مع الغض عن الأخبار الآمره بالأخذ بتلك المزايا، و من المعلوم حصول التحير فى تلك الصوره- أيضا- مع قطع النظر عنها الموجب لدخولها فى أخبار التخيير، فافهم.

فقد ظهر أنه لا إشكال فى حكم الخبرين المتعارضين بناء على اعتبار الأخبار الآحاد من باب السببيه على الشق الثانى من شقى الفرد الثالث من الفروض الثلاثه المتقدمه بكلتا صورتيه، و لا كلام فيه ظاهرا- أيضا- هذا.

لكن الإنصاف عدم استقامه الاحتجاج بأخبار التخيير على ثبوته لغير المتضمنين للحكم الإلزامى من الخبرين المتعارضين فى هذا المقام، و إن كان الاحتجاج بها عليه تاما فى نفسه، فإن الكلام فى المقام فى حكم نوع الواجبين المتزاحمين، و دخول الخبرين المتعارضين فيه إنما هو بالتبع، و من باب كونهما أحد أفراد ذلك النوع، و قد عرفت أنهما لا يدخلان فيه بناء على كون معنى اعتبار الأخبار على وجه السببيه كونها على لإحداث حكم مماثل لمؤداهها، إلا فيما إذا كانا متضمنين لحكم إلزامى.

ص: ٢٤٣

و الحاصل أنه كما فى الكلام فى المقام مع الغض عن أخبار الترجيح، كذلك هو مع الغض عن أخبار التخيير- أيضا- و إنما هو فى نوع الواجبين المتزاحمين المختص صدقهما على الخبرين المتعارضين بالصوره المذكوره.

و من هنا يظهر عدم دخولهما فى الكلام فى المقام الآتى- أيضا- و هو صوره قيام احتمال الأهمية بخصوص أحد الواجبين المتزاحمين، فأن الكلام هناك- أيضا- فى حكم الواجبين المتزاحمين، إلا- أنه يفارق هذا المقام من حيث فرض اختصاص احتمال الأهمية بأحد الواجبين المتزاحمين بالخصوص.

و كيف كان، فلا- إشكال فى أن الحكم هو التخيير فيما إذا احتمل أهميه كل من الواجبين المتزاحمين، و لا كلام فيه ظاهرا- أيضا- و إنما الكلام فى ثبوت التخيير فيما إذا اختص احتمالها بأحدهما، لكن لا- ينبغى الإشكال فى ثبوته لهما على ذلك التقدير- أيضا- فى الجملة، لضعف ما يتوهم مانعا منه كليه.

نعم يقع الإشكال فى ثبوته لهما فيما إذا كانا مندرجين فى عنوانين فى بعض الصور.

و توضيح ذلك: أن الواجبين المتزاحمين المحتمل أهميه خصوص أحدهما إما أن يكونا مندرجين فى عنوان واحد بمعنى كون

القدر المشترك بينهما هو الموضوع للتلّف في الأدله الشرعيه، كإنقاذ الغريقين، و إطفاء الحريقين، و إما أن يكونا مندرجين في عنوانين، بمعنى عدم كون الموضوع لهما في الأدله هو القدر المشترك بينهما، كإنقاذ غريق مع إطفاء حريق.

و منشأ أهميه أحدهما من الآخر على تقديرها في القسم الأول منهما منحصر في اتحاده مع عنوان آخر واجب، فيتأكد به وجوبه بالإضافة إلى الآخر، و يقدم عليه عند الدوران بينهما، كما إذا دار الأمر بين إعطاء الزكاه بهذا الفقير أو بذاك، مع كون أحدهما في مخصصه يخاف عليه الموت من المجاعه، فإن وجوب إعطاء الزكاه في حقه قد تأكد باتحاده مع عنوان آخر واجب و هو حفظ نفس

ص: ٢٦٤

المسلم. و وجه انحصار سبب الأهميه في هذا القسم في ذلك أن المفروض كون الواجبين مندرجين في عنوان واحد، و كون وجوب كل منهما من جهه دخوله في ذلك العنوان، حيث أن الدليل قد دل على وجوب ذلك العنوان أولاً و بالذات، و هما في الدخول فيه على حد سواء.

و بعبارة أخرى وجوب كل منهما من جهه تحقق ذلك العنوان في ضمنه، و هو متحقق في ضمن كل منهما على نحو تحققه في ضمن الآخر، فيكون المقتضى للوجوب في كل منهما مساوياً له في الآخر، و لا يعقل كونه في أحدهما أقوى و أكد منه في الآخر من الحيثيه المذكوره، بل يتوقف ذلك على اتحاده في أحدهما مع عنوان آخر واجب.

لا يقال: قد يكون الطبيعه مشككه بواسطه شده تحققها في ضمن بعض أفرادها، فيكون وجوب ذلك الفرد أكد من غيره.

لأننا نقول: إذا كانت مشككه، فإما أن يكون الطلب الوجوبى في الخطاب الشرعى متعلقاً بنفسها من حيث هي، مع قطع النظر عن شده تحققها في الخارج، و إما أن يكون متعلقاً لشده تحققها فيه، فيكون موضوعه مرتبه من وجود تلك الطبيعه، و هي وجودها في الخارج على نحو الشده، دون نفسها من حيث هي.

و على الأول لا- محيص عما ذكرنا من توقف تأكده في بعض الأفراد على اتحاده مع عنوان آخر واجب، إذ المفروض كون المناط هو نفس الطبيعه لا شده وجودها، و نفس الطبيعه موجوده في كل من الأفراد، فيكون كل منها من حيث وجود المقتضى للطلب فيه مساوياً لغيره من الأفراد، لو لا اتحاده مع عنوان واجب آخر.

و على الثانى يخرج عن محلّ الفرض، إذ الكلام في الواجبين المتزاحمين،

ص: ٢٦٥

فلا- بدّ أن يكون كلّ منهما في نفسه واجباً، بحيث لا- مانع من التكليف به فعلاً- و المؤاخذة عليه إلا- مزاحمه الآخر له، لعجز المكلف من الجمع بينهما، و من المعلوم أن الفرد المذمى يضعف فيه تحقق الطبيعه لا- وجوب له في نفسه أصلاً، و إنما يختص الفرد الآخر بالوجوب، فأين التزاحم بين الواجبين.

و أما منشأها في القسم الثاني فلا ينحصر في ذلك، بل قد يكون هو عظم أحد الواجبين في نظر الشارع بالإضافة إلى الآخر، من غير اتحاده مع عنوان آخر- أيضا- بل قد يكون أهم من الآخر في صورته اتحاد الآخر مع عنوان واجب آخر- أيضا- كما في حفظ بيضه الإسلام بالإضافة إلى غيره من الواجبات، و بعده حفظ النفس المحترمة بالإضافة إلى غير الأول، و كما في حقوق الناس الصرفة بالإضافة إلى حقوق الله تعالى كذلك.

و تظهر الثمرة بين الأهمية الناشئة من الجبهه الأولى و بين الناشئة من الثانية عند إيجابها لتنجيز التكليف بالأهم في تعدد العقاب و اتحاده، فإنه إذا تعين الأخذ بالأهم، فخالف المكلف و عصى، فإن كان منشأ أهميته هي الجبهه الأولى يتعدد عقابه، فإنه حينئذ حقيقه قد عصى في واجبين، و إن كان منشأه هي الجبهه الثانيه يتحد عقابه، نعم هو على تقديره أعظم من العقاب على عصيان غير الأهم إذا لم يزاحمه الأهم.

لا يقال: إن اتحاد الأهم في الفرض الأول مع عنوان واجب آخر يمنع من تعدد الطلب به، فإن الشئ الواحد لا يعقل أن يجتمع فيه طلبان، و لو كانا مثلين، فإنهما كالتقيضين في امتناع اجتماعهما في محل واحد، بل الطلب معه واحد، و معه لا معنى لتعدد العقاب، إذ هو يدور مدار تعدد العصيان المتوقع على تعدد الأمر. لأننا نقول: سلمنا أن الطلب من الكيفيات التي تتداخل فيها أسبابها عند تواردها أو أزيد منها في محل واحد دفعه، لكن نقول إنه ليس معنى

ص: ٢٦٦

تداخل أسبابه أنها عند الاجتماع تؤثر أثر واحد منهما، بل معناه أنه لا أثر لكل واحد حينئذ يمتاز عن أثر الآخر في الخارج من حيث الذات، لكن كل منها حينئذ يؤثر أثره الذي يؤثر فيه حال الانفراد، و إنما منع وحده المورد من امتيازته عن أثر الآخر في الخارج، فهناك طلبات متعددة من حيث الذات، فيلزم كلاً منها ما هو لازم له حال الامتياز من العقاب على العصيان، لتعدد العصيان حينئذ في الحقيقه، نعم لا يتعدد الامتثال، إذ بعد فرض اتحاد متعلقها جميعاً يثبت الغرض من الكل بامتثال واحد، لصدق المطلوب من كل منها عليه (١).

و كيف كان، فإذا احتل أهميه أحد الواجبين المتراحمين من إحدى تينك الجهتين، ففي الحكم بالتخيير حينئذ مطلقاً- كصوره القطع بانتفاء الأهميه لأحدهما- أو تعين الأخذ بمحتملها مطلقاً، أو التفصيل بين ما إذا كان منشأها هي الجبهه الأولى، و بين ما إذا كان منشأها هي الجبهه الثانيه باختيار الأول في الأول، و الثاني في الثاني، وجوه:

لثاني: أنه قد علم المكلف باشتغال ذمته بتكليف مردد بين تعلقه بخصوص محتمل الأهميه و بين تعلقه بكل منهما تخييراً، لعدم جواز مخالفته لكليهما بالضرورة، و هو يقتضى القطع بامتثاله المتوقع على الإتيان بمحتملها.

و للثالث: أن قاعده الاشتغال المذكوره محكمه سليمه عما يحكم عليها فيما إذا كان منشأ الأهميه هي الجبهه الثانيه، لعدم جريان أصاله البراءه عن التعيين

١- لا يقال: بالفرق بين مقام الامتثال و بين مقام العصيان، فكما أن الإيجاد الواحد يقع امتثالاً عن الجميع، فلا بد أن يكون ترك

أحد تلك العناوين المتصادقه عصيانا عن الجميع - أيضا - فيتحد عصيانها - أيضا - . لأننا نقول: الفرق أن تلك العناوين إنما يتحد في ظرف الوجود فقط، و تصادقها إنما هو في عالم الوجود دون عالم العدم، فلا يصدق على ترك أحدتها ترك الآخر، بل على تقدير الترك هناك تروك متعدده، فيكون كل منها عصيانا للمتروك، فلا تغفل. لمحرره عفا الله عنه.

ص: ٢٦٧

حينئذ، فإن مجراها إنما هو التكليف المشكوك بدوا.

و من المعلوم أن التكليف بمحتمل الأهميه في الجمله ثابت قطعاً، فلا- يمكن نفيه بها رأساً، و إنما الشك في تعيينه، و هو من الجبهه الثانيه ليس تكليفاً آخر، حتى يمكن نفيه بها لغرض الشك فيه، بل هو على تقديره من كفيات ذلك التكليف المعلوم تعلقه به الناشئ من قوه جهه ذلك التكليف بالنسبه إلى جهه التكليف بالآخر، فجهه الأهميه على ذلك التقدير إنما هي عين جهه أصل وجوب الأهم على تقديره، بمعنى أن جهه وجوبه لما كانت أقوى من جهه الوجوب في غيره فأقوائيتها توجب أقوائيه طلب موردها من طلب مورد الجبهه الأخرى، فهي على تقديرها لا- يوجب طلباً و تكليفاً آخر، حتى يرجع في نفيه إلى أصله البراءه، فقاعده الاشتغال في القسم المذكور محكمه لسلامتها عما يحكم عليها، هذا بخلاف ما إذا كان منشأها هي الجبهه الأولى، فإن التكليف بمحتملها حينئذ- أيضا- و إن كان معلوماً في الجمله إلا أن تعيينه على تقديره ناشئ عن تكليف مستقل آخر متعلق بالعنوان الذي اتحد معه محتملها، فيكون الشك حقيقه راجعاً إلى الشك في التكليف بذلك العنوان بدوا، فيكون مورداً لأصله البراءه، و هي أينما تجرى تحكم على قاعده الاشتغال على تقدير جريانها في المورد لولاها.

فان قلت: إن حكومه أصله البراءه على قاعده الاشتغال مسلمه فيما إذا كان أمران، ثبت وجوب كل منهما في الجمله، و شك في أن وجوب كل منهما إنما هو على سبيل التعيين، حتى يلزم الإتيان بكليهما معاً، أو التخيير حتى يجوز الاكتفاء بواحد منهما.

و بعبارة أخرى: إنها مسلمه فيما إذا لم يكن منشأ تعيين الوجوب هي الأهميه، و أما إذا كان منشأه هي فلا، إذ المفروض في الثاني- المتنازع فيه في المقام- العلم بثبوت طلب لمحتمل التعيين في الجمله فعلاً، و الشك في وجوب الآخر رأساً، فإنه على تقدير تعيين وجوب الأول لا وجوب للآخر أصلاً، فإنه

ص: ٢٦٨

على تقديره تخييري، و احتمال تعيين وجوب الأول مستلزم للشك في وجوبه التخييري، و وجوبه التعيني معلوم العدم، و أصله البراءه ليس من شأنها إثبات التكليف، و لا تعيين متعلقه و إثبات مصداقيه شيء للواجب، فإنها- سواء أخذت من باب التعبد أو من باب حكم العقل- حكم ظاهري، و هو رفع المنع من ارتكاب محتمل التحريم أو ترك محتمل الوجوب بدوا في مرحله الظاهر، لا- طريق، حتى يلزم من طريقيته إلى الملزوم- و هو عدم تعيين وجوب الأول- طريقيته إلى اللازم، و هو وجوب الآخر تخييراً، حتى يكون الإتيان به مسقطاً عن التكليف المعلوم تعلقه بمحتمل التعيين، فغايه ما يترتب عليها رفع المنع من ترك ذلك العنوان المتحد مع محتمل التعيين في حد نفسه و عدم العقاب عليه كذلك، و أما رفعه من ترك نفس ذلك المحتمل التعيين و عدم المؤاخذه عليه فلا، للعلم بتعلق الطلب به، فلا بد من العلم بامتناله المتوقع على الإتيان بنفسه.

قلنا: نحن لا نحكم أصاله البراءه على قاعده الاشتغال فى المقام بنفسها، و إلا لزم ما ذكر، و إنما نحكمها عليها بضميمه شىء آخر و هو أن المفروض فى المقام وجود المقتضى للطلب لغير محتمل التعيين فى حد نفسه عيناً، و أنه لا مانع من وجوبه فعلاً عيناً إلا- وجود المقتضى له فى الآخر كذلك، و لا من أصل وجوبه فى الجملة فعلاً المتحقق فى ضمن التخييرى إلا اختصاص المقتضى فى الآخر فعلاً بتمام مقتضاه، و هو الوجوب التعيينى من جهه احتمال تأكده باتحاده مع عنوان آخر.

و كيف كان فالمقتضى للوجوب فى الجملة المتحقق فى ضمن التخييرى فيه فعلاً- محرز قطعاً، و الشك فى ترتيب مقتضاه عليه كذلك ناشئ من الشك فى التكليف بذلك العنوان الذى اتحد معه صاحبه، حيث أنه على تقديره يرجح صاحبه عليه، و يختص ما فيه من المقتضى للوجوب التعيينى بمقتضاه فعلاً.

و من المعلوم أنه لا مانع من جريان أصاله البراءه بالنسبه إلى التكليف

ص: ٢٦٩

المشكوك المتعلق بذلك العنوان على تقديره واقعا، فإذا جرت فى نفيه، فينتفى المانع من وجوب غير محتمل التعيين تخييراً، فيترتب عليه، لأن وجود المقتضى مع عدم المانع عله تامه لترتيب المقتضى فعلاً، فإذا ثبت وجوبه كذلك فيكون الإتيان به مسقطاً عن ذلك الطلب المعلوم تعلقه بمحتمل التعيين.

و ليس المراد نفي الطلب عن ذلك العنوان بأصاله البراءه حتى يرد أنه ليس من شأنها ذلك، بل المراد نفي فعليته على تقديره، و إثبات المعذوريه فى مخالفته، و قد حققناه فى مقام رفع التنافى بين الحكم الظاهرى و الواقعى فى أول مسأله التعادل و الترجيح، و كذلك فى مطاوى كلماتنا فى مسأله اجتماع الأمر و النهى- أيضاً- جواز التكليف بأحد طرفى النقيض فعلاً، مع كون المكلف معذوراً فى الطلب المتعلق بالطرف الآخر، و كذلك جوازه بأحد الضدين المتزاحمين مع كونه معذوراً فى الآخر، بمعنى أن المانع ليس هو الطلب بالنقيض أو الضد، و إنما هو فعليته، و ما نحن فيه من قبيل الثانى، فإذا ثبت معذوريه المكلف فى ذلك العنوان المتحد معه محتمل التعيين من الواجبين المتزاحمين يجوز التكليف بما يزاحمه، و هو غير محتمله منهما تعييناً، فكيف به تخييراً، و لما كان المفروض العلم بتعلق طلب فعلاً- بمحتمله إجمالاً، فهو مانع من المصير إلى وجوب غير محتمله عيناً فحسب، فإذا جاز ذلك عقلاً- مع فرض قيام المقتضى له و عدم المانع بواسطه أصاله البراءه من ترتيب الوجوب التخييرى عليه فعلاً، فيترتب عليه ذلك كذلك.

و الحاصل أن السؤال المذكور إنما يرد فيما إذا علم وجوب شىء و تردد بين كونه عينياً أو تخييراً بينه و بين شىء آخر لم يحرز فيه الوجوب فى نفسه أصلاً، و المقام المتنازع فيه ليس منه.

و بعبارة أخرى أقصر: إن المقتضى للوجوب التخييرى لا محاله فى غير محتمل التعيين فى المقام معلوم، و أنه لا مانع من ترتيبه عليه إلا تنجز الطلب

ص: ٢٧٠

المعلوم تعلقه بمحتمله على وجه لا يجوز مخالفته إلى بدل، و أصل ذلك الطلب و إن كان معلوماً إلا أن كونه على وجه التعيين المستلزم لعدم جواز المصير إلى بدل غير معلوم، و لم يقدّر عليه حجه، و مقتضى أصالة البراءة كون المكلف معذوراً في مخالفته إلى بدل، فإذا ثبت بها عدم ذلك المانع يترتب على ذلك المقتضى مقتضاه، و هو الوجوب التخيري، المستلزم لكون مورده مسقطاً عن ذلك الطلب المعلوم، هذا.

و قد قوى (دام ظلّه) هذا الوجه من بين الوجوه الثلاثة.

و لكن الأقوى عندى هو الحكم بالتخيير مطلقاً، لجريان أصالة البراءة في كل من الشقين على حد سواء، كان مدرّكها العقل أو الأخبار.

إذ على الأول المناط عند العقل في استقلاله بعدم المنع و الإباحة ظاهراً إنما هو قبح العقاب من غير حجه، و هذا موجود في كل منهما على حد سواء، إذ على تقدير كون احتمال التعيين لأجل أهميه محتمله في نفسه و إن كان الشك راجعاً إلى كيفية من كيفيات الطلب المعلوم تعلقه به في الجملة لا- إلى طلب آخر مستقل، لكن الكيفيات أيضاً مما لا طريق إليها للمكلف إلا بيان الشارع لها، كنفس التكاليف المستقلة، و من المعلوم للمتأمل أن قبح العقاب عند العقل في التكاليف المستقلة المجهوله ليس لخصوصيه استقلال المجهول، بل إنما هو من باب أنه مما لا طريق للمكلف إليه إلا بيان الشارع، و أن كل ما كان كذلك يقبح المؤاخذه على مخالفته مع الجهل به.

و على الثاني المناط هو الجهل الموجود في كل منهما، فإن الاستفادة من الأخبار إنما هو معذوريه الجاهل في مخالفته الواقع المشتبه عن جهله به، من غير فرق بين أن يكون متعلقه من الأمور المستقلة، أو من الكيفيات و التوابع، و الاشتغال بمحتمل التعيين في كل من الشقين لم يثبت على الإطلاق، و إنما المعلوم منه ثبوته على وجه لا- يجوز مخالفته لا إلى بدل أصلاً، فلا يقتضى تعيين خصوص محتمل التعيين.

ص: ٢٧١

و من هنا ظهر أنه لا حاجة في جواز الاكتفاء بغير محتمله إلى التوجيه بحكومته أصالة البراءة، إذ على هذا التقدير لا ينافيها قاعده الاشتغال أصلاً حتى يحتاج تقديمهما عليها إلى إثبات حكومتها عليها، فافهم.

ثم إنه بقي أمران ينبغي التنبيه عليها:

الأول: أنه إذا كان أحد الواجبين المتزاحمين أهم من الآخر في نظر الشارع واقعا حال التزاحم من جهه اتحاده مع عنوان آخر واجب، فذلك إنما هو فيما إذا انحصر مصداق ذلك العنوان فيه، بحيث لا يمكن امتثاله في مورد آخر، و أما معه فلا، إذ مجرد اتحاده معه لا يقضى بتعيينه، و إنما هو لأجل أنه لو ترك ذلك يلزم فوت الواجبين، بخلاف ترك الآخر الغير المتحد معه، و من المعلوم أن ترك واجبين لا- يلزم إلا- في تقدير انحصار مصداق ذلك العنوان فيه، فإذا كانت أهميه أحدهما محتمله من تلك الجهة، فلا- بد أن يكون المورد مما انحصر مصداق ذلك العنوان المتحد معه المحتمل وجوبه، و إلا فلا يعقل احتمال أهميته بمجرد اتحاده معه مع فرض المندوحه.

الثاني: أنه إذا اتحد أحد الواجبين المتزاحمين مع عنوان مندوب في نفسه، بل و مع ألف عنوان كذلك، لا يوجب ذلك تعينه، بل الحكم حينئذ أيضا التخيير، كصوره عدم اتحاده مع شيء منها أصلا.

و الدليل عليه- بعد الإجماع على عدم تعيين أحد فردى الواجب التخييري باتحاده مع عنوان آخر مندوب، الذي يعبر عنه بأفضل فردى الواجب التخييري، بل و مع اتحاده مع عناوين كذلك- العقل.

و توضيحه: أن تعيين أحد الواجبين المتزاحمين المتخير فيهما لو لا- أهميه أحدهما إنما هو على تقديره من جهه تأكد وجوبه بالإضافة إلى وجوب الآخر، و من المعلوم أن كان كيفيه من الكيفيات لا بد أن يكون مؤكدا كيفيه هي من نسخها و نوعها، كما ترى ذلك في مثل الألوان، و الطعوم.

ص: ٢٧٢

و من المعلوم أن الجهات المقتضيه للاستحباب و إن اجتمعت آلاف منها في مورد، لا يعقل تأثيرها في إيجاب المورد، و إنما يؤثر حينئذ- أيضا- طلبه ندبا، غايه الأمر أنه تؤثر- حينئذ- مرتبه من الطلب الندبي المؤكد.

و من المعلوم- أيضا- أن الطلب الندبي، و إن بلغ ما بلغ من التأكد، لا- يبلغ مرتبه الوجوب، فلا- تسانحه، فلا- يعقل أن يكون مؤكدا له، فلا- يوجب اتحادهما مع أحد الواجبين التخييريين- بالأصل، أو لعارض لأجل التزاحم- تعيين ما اتحدت معه، نعم يوجب أفضليته من الآخر.

قوله:- (قدس سره):- (و مرجع التوقف أيضا إلى التخيير إذا لم يجعل الأصل من المرجحات)(١).

(١) مراده من رجوع التوقف إلى التخيير إنما هو رجوعه إليه بحسب المورد، بمعنى أنه إذا كان المورد مما كان الأصل الأولى فيه التوقف مع عدم كون الأصل من المرجحات يكون من صور التكافؤ التي هي مورد للتخيير الثابت بأخبار التخيير، و التقيد بعدم كون الأصل من المرجحات لأجل أنه مع كونه منها يكون قاطعا للأصل الأولى الذي هو التوقف، و معينا للأخذ بموافقه من الخبرين المتعارضين، فيكون مخرجا للمورد عن أخبار التخيير، لاختصاصها بما لم يكن لأحدهما مرجح و معين، الذي يعبر عنه بصوره التكافؤ.

و ظاهر العبارة يعطى ما لا- يخلو من المناقشه و الإيراد مع أنه ليس بالمراد، فإن ظاهرها رجوع نفس التوقف إلى نفس التخيير على التقدير المذكور و هو لا يستقيم، فإن التوقف و التخيير معنيان متباينان، لا يعقل صدق أحدهما على الآخر، إذ الأول عباره عن عدم التمسك بواحد من الخبرين المتعارضين في خصوص مؤداه، و الثاني عباره عن جواز التمسك بواحد منهما على البديل في

١- فرائد الأصول ٢: ٧٦٦.

ص: ٢٧٣

خصوص مؤداه، و جعله طريقا إليه، فالنسبه بينهما هو التباين الكلى، لتناقضهما.

قوله - قدس سره -: (و مرجع الأخير إلى أنه لو لا الإجماع حكمننا بالترجيح فى البيئات - أيضا-) (١).

(١) أقول: هذا بظاهره لا يستقيم، فإن الأخير الذى استظهر منه ذلك هى العبارة المحكيه عن النهايه (٢) و المنيه (٣) و هى قوله سلمنا، لكن عدم الترجيح فى الشهاده ربما كان مذهب أكثر الصحابه، و الترجيح هنا مذهب الجميع.

و لا- يخفى أنها ظاهره، بل صريحه فى إبداء الفرق بين المقام و بين البيئات، بقيام الإجماع على وجوب الترجيح هنا، و وقوع الخلاف فيه فى البيئات، حيث أن أكثر الصحابه على عدم الترجيح فيها، لا قيام الإجماع على عدم الترجيح فيها- كما استظهره (قدس سره)- و حاصلها أن الترجيح فى المقام للإجماع، فهو الفارق بينه و بين البيئات، لا أن عدم الترجيح فى البيئات للإجماع فيها على عدمه، كما استظهره (قدس سره).

كلام السيد الصدر من مفاد الأخبار و التحقيق فيها

قوله - قدس سره -: (ثم إنه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافيه (٤) الرجوع فى المتعارضين من الأخبار إلى التخيير أو التوقف و الاحتياط و حمل أخبار الترجيح على الاستحباب) (٥).

(٢) أقول: لا يخفى أن ما استظهره من السيد المذكور من التخيير أولا، ثم التوقف و الاحتياط، ظاهره هو التخيير فى الفتوى، ثم التوقف فيه، و الاحتياط

١- فرائد الأصول ٢: ٧٧٠.

٢- نهايه الوصول، مخطوط، انظر باب الترجيح حسبما أحال إليه نفسه فى مبحث بناء العام على الخاص. ١٥٦ و نحن لاحظنا النسخه فكانت غير كامله إلى آخر مباحث النسخ.

٣- منيه اللبيب، مخطوط.

٤- شرح الوافيه للسيد صدر الدين، مخطوط، انظر: هامش رقم (٣) ص ٧٧.

٥- فرائد الأصول ٢: ٧٧٠.

ص: ٢٧٤

فى العمل خلاف صريح العبارة التى حكاها عن السيد المذكور، و هى أن الأصل التوقف فى الفتوى و التخيير فى العمل، فلا تغفل (١).

بيان ما لعله يحتاج إلى البيان فى مقبوله عمر بن حنظله، و هو أن قوله عليه السلام فيها (من تحاكم إليهم فى حق أو باطل، فإنما تحاكم إلى الطاغوت، و ما يحكم له فإنما يأخذه سحتا، و إن كان حقه ثابتا ... إلى آخره) (٢). يشمل المنازعه فى الدين و العين الخارجيه أيضا، و يعم ما إذا كان منشؤها فى الموضوعين اختلاف المتنازعين فى الحكم الشرعى، أو كان اختلافهما صغريا بعد

اتفاقهما على الحكم الشرعى الكلى، كأن يدعى أحدهما تملكه لدار فى يد الآخر مستندا إلى دعوى أنه قد باعها تلك الدار، و ينكره الآخر لأنكار عدم وقوع البيع الذى يدعيه، مع اتفاقهما على أن البيع الذى يدعى مدعيها وقوعه عليها على تقديره سبب ملك شرعا.

لكن يشكل الحكم بحرمه أخذ العين الخارجيه المتنازع فيها إذا كان اختلافهما صغويا مع علم الآخذ بأنها ماله واقعا، بل الظاهر قيام الإجماع على جواز أخذها حينئذ، بل و يشكل حرمه أخذ العين المتنازع فيها مع كون النزاع فيها كبرويا- أيضا- إذا كان الآخذ قاطعا بأنها له شرعا، كأن ادعى أحدهما تملك ثوب فى يد الآخر مستندا إلى اشتراؤه بالبيع بالصيغه الفارسيه مثلا، و ينكره الآخر، لأنكاره سببيه العقد بالفارسى للملك شرعا مع اعترافه بوقوعه، لكن المدعى قاطع بسببته له شرعا، بل لا أظن بأحد القول بالحرمه فى ذلك الفرض، بل الظاهر جواز أخذها- حينئذ- لجريان مناط الجواز فى معقد الإجماع المذكور فيه- أيضا- فإن جواز الآخذ هناك ليس حكما تعبديا جديدا، بل المعلوم أنه من

١- لاحظ هامش رقم (٣) ص ٧٧.

٢- التهذيب ٦: ٣٠١ الحديث ٥٢.

ص: ٢٧٥

باب سلطنه كل أحد على ماله، و أن المفروض قطع المدعى بكون العين ماله، و هذا بعينه موجود فى الفرض المذكور.

بل و يشكل ذلك فيما إذا كان مورد النزاع ديناً، مع كون النزاع صغوريا أو كبرويا، مع كون المدعى قاطعا بمستند دعواه من الحكم إذ انحصر طريق استيفاء الدين فى كلتا الصورتين فى التحاكم إلى حكام الجور.

و قد يوجه حرمه أخذ الدين فى تينك الصورتين بأن الدين كلى لا يتعين فى مال إلا بإعطاء المديون إياه بعنوان الإيفاء و الأداء، و المأخوذ بحكم حكام الجور لم يؤخذ بذلك العنوان، فلا يتعين الدين فيه حتى يكون ملكا للآخذ.

لكن يمكن منعه بمنع توقف تعيينه فى مال مخصوص على ما ذكر فيما إذا كان المديون ممتنعا من الأداء- كما هو المفروض- و إلا فلا نزاع، بل يتعين فيه حينئذ من باب التقاص، فالأولى قصر الروايه الشريفه على ما قام الإجماع على حرمه الآخذ فيه- أيضا- و هو ما إذا كان الآخذ شاكا فى تملكه لما يأخذه، و يكون اعتماده فيه على حكم حاكم الجور، سواء كان شكه من جهه شكه فى الحكم الشرعى الكلى، أو من جهه شكه فى ثبوت الصغرى، لكن قول السائل فيها (و كلاهما اختلفا فى حديثكم) يأبى عن عمومها لما كان منشأ النزاع، النزاع فى الصغرى فإن القاطع للنزاع من حيث الصغرى إنما هى البينه و الحلف، لا- الحديث المتكفل لبيان الأحكام الكليه.

فمنه يظهر خروج النزاع من حيث الصغرى، سواء كان مورده هو العين أو الدين منها.

قوله- قدس سره-: (و هذه الروايه الشريفه و إن لم تخل عن الإشكال بل الإشكالات من حيث ظهور صدرها فى التحكيم لأجل فصل الخصومه إلى قوله و لا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم

(١) أقول: وفيها إشكال آخر، لم يذكره المصنف (قدس سره) و هو أن ظاهر صدرها الرجوع إلى الحاكم عند المعارضه و المنازعه، و لا ريب أن الأمر بيد المدعى في اختيار الحاكم في المنازعات و له اختيار من شاء، و إن كان مفصولا بالنسبه إلى من اختاره المنكر، فإن الفقيه و إن كان مفصولا، ينفذ حكمه في الواقعه الشخصيه، لا تفويض الأمر بيد المتنازعين و تحريهما في إعمال المرجحات فكان المناسب أن يجيب عليه السلام بأن الأمر بيد المدعى، و القول قول من اختاره حكما، هذا.

و لكن الذي يقتضيه التأمل اندفاع تلك الإشكالات بأسرها على تقدير تماميتها في أنفسها، بأن غاية ما ثبت إنما هي المنع منها في القاضى المنسوب خصوصا أو عموما، و أما قاضى التحكيم الذي هو المفروض في صدر الروايه كما يقتضيه قول السائل (فإن كان كل رجل يختار رجلا) فلم يقدّم دليل على عدم جواز نقض حكمه، و لا على عدم جواز تعدده، و لا على عدم جواز اجتهاد المترافعين بعد تعارض حكمهما، و لا على عدم جواز اختيار المنكر من شاء أيضا، فالأمر المذكور على تقدير لزومها لا محذور فيها، بل يمكن التمسك على جوازها بصدر الروايه.

هذا مضافا إلى عدم لزوم بعضها- أيضا- كتعدد الحكمين، فلأن الظاهر من الروايه فرض السؤال عن تراضى المتخاصمين بكون كلا الشخصين معا حكما فيما شجر بينهما بأن يحكم كل منهما باستصواب الآخر، لا كونه حكما مستقلا مستندا برأيه، نظرا إلى قول الراوى (فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما).

١- فرائد الأصول ٢: ٧٧٢.

وقوله (فإن كان كل رجل يختار رجلا) و إن كان في نفسه ظاهرا فيما استظهره المصنف (قدس سره) من تعدد الحكمين، لكنه بقرينه ما ذكر محمول على اختيار كل منهما رجلا برأسه في أول الأمر، ثم بنى على كونهما معا حكما بينهما بالاستصواب.

و بهذا يندفع لزوم حكم أحدهما بعد حكم الآخر- أيضا- إذ بعد كون كليهما معا حكما لا يجوز أن يحكم واحد منهما مخالفا لما حكم به الآخر، و كذا لزوم تفويض الأمر في اختيار الحاكم إلى المنكر- أيضا-.

و يمكن منع لزوم ذلك على تقدير تعدد الحكمين- أيضا- بحمل الروايه على صورته التداعى، فإن كلا من المتخاصمين في تلك الصوره مدع و منكر باعتبارين.

و أما ما ذكره (قدس سره) من لزوم غفله الحكمين عن المعارض لمدارك حكمه ففيه أن مثل ذلك غير عزيز.

و أيضا يمكن منع اللزوم بأن فتوى كل منهما على خلاف الآخر لعله لا اطلاع على قدح في مستند حكم الآخر، لم يطلع الآخر عليه من صدوره تقيه أو غيره من القوادح، لا لغفله عنه رأسا.

فبقى مما ذكره لزوم اجتهاد المترافعين، ووجه كونه محذورا أن القول قول الحاكم فى مقام الدعوى.

لكن لا ضير فيه بعد فرض تعارض الحكيم - كما عرفت - لعدم قيام دليل على المنع منه.

ثم إن هذا كله على تقدير تسليم ظهور صدر الرواية فى رجوع المتخاصمين إلى الحكيم، لأجل الحكم بينهما، بأن يكون الفاصل بينهما هو حكومه الحاكم، لا روايته.

لكن يمكن دعوى ظهوره فى رجوعهما إليهما من حيث الرواية، و ذلك

ص: ٢٧٨

لمقدمتين.

إحدهما: ما عرفت سابقا من ظهور الرواية من فرض كون منشأ النزاع بينهما هو الاختلاف فى الحكم.

و ثانيتهما: أن المتعارف فى ذلك الزمان أن كل من يفتى بشىء كان إفتاؤه بنقل الحديث الوارد فى الواقعة المسئول عنها، و كان المستفتى عن شىء إنما يرجع إلى المفتى، لأجل استعلام ما عنده من الحديث فى الواقعة المجهوله الحكم.

و المستنتج من هاتين المقدمتين ان فرض السؤال إنما هو فى رجوع المتخاصمين إلى الحكيم من حيث كونهما راويين، و كون كل منهما مجتهدا.

و يدل عليه - أيضا - قول السائل (و كلاهما اختلفا فى حديثكم) فإنه ظاهر فى رجوعهما إليهما من حيث الحديث و الرواية، و جعل الفاصل بينهما هى لا رأى الحاكم، فلا يرد حينئذ شىء من الإشكالات المتقدمه، إذ الرواية مما يناسبها التعدد، و يجوز نقل روايه متعارضه لما يرويه الغير أيضا، و الراوى أيضا لا يجوز له إلزام الغير الذى له ملكه الاستنباط على ما يراه مما رواه، بل العبره بنظر الغير فى أحكام نفسه.

نعم يقع التعارض على هذا بين هذه الروايه و بين المرفوعه الآتيه كما سيأتى التنبيه عليه.

هذا كله مضافا إلى أن إجمال صدر الروايه الشريفه لا يقدر فى الاحتجاج بذيلها، الصريح بوجوب الأخذ بالمرجح المذكوره فيه كما اعترف به (قدس سره) أيضا.

قوله - قدس سره -: (اللهم إلا أن يمنع ذلك، فإن الراوى إذا فرض كونه أفقه ... إلى آخره) (١).

١- فرائد الأصول ٢: ٧٧٣.

ص: ٢٧٩

(١) أقول: لا يخفى أن هذا التعليل إنما يقتضى عدم جواز العمل على العكس، لا عدم عمل العلماء كذلك، و ظاهره أخذه عله للثانى.

و يمكن توجيهه: بأن غرضه أخذ العله المذكوره كاشفه عن عدم عمل العلماء كذلك.

و يحتمل كونها عله للأول، بأن يكون غرضه منع حجيه عمل العلماء على إثبات العكس، و أن الوجه هو الأخذ بصفات الراوى لمكان العله المذكوره.

قوله- قدس سره-: (حتى بين من هو أفقه من هذا المنفرد بروايه الشاذ)(١).

(٢) يعنى الأفقه منه فى زمانه و عصره، بأن يكون بعض رواه الروايه المشهوره المعاصرين له أفقه منه، فلا يجوز ترجيح تلك الروايه الشاذه لأجل أفقيته ذلك المنفرد لوجود تلك العله فيما يعارضها، لأن اعتبار الأفقيه على تقديره لا يختص بشخص دون شخص، أو زمان دون زمان.

قوله- قدس سره-: (مع أن أفقيه الحاكم بإحدى الروائين لا يستلزم أفقيه جميع روايتها)(٢).

(٣) يعنى أفقيه جميع روايتها المعاصرين فى جميع الطبقات، فقد يكون بعض رواه الروايه الأخرى فى بعض الطبقات المتقدمه على عصر ذلك المنفرد، أو المتأخره عنه أفقه منه إن لم يكن بعض روايتها المعاصرين له أفقه منه، فلا يجوز ترجيح روايته على الروايه المشهوره فى تلك الصوره- أيضا- لما مر، هذا.

أقول: لا يخفى أن الغرض إنما هو تقديم الأفقيه من حيث هى على الشهره كذلك فى مقام الترجيح، و عدم تقديمها عليها فى الصورتين لا يقدر

١- فرائد الأصول ٢: ٧٧٣.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٧٣.

ص: ٢٨٠

بذلك، فإنه حقيقه ليس لأجل تقديم الشهره عليها فيهما، بل إنما هو لأجل اشتراك الروائين فى اشتمالهما عليها و مساواتهما من جهتها، فليس لإحداهما مزيه على الأخرى من جهتها، و ترجيح الروايه المشهوره على الشاذه- حينئذ- لأجل اشتمالها على مزيه أخرى غير تلك الجبهه، و وجوب الأخذ بكل من المرجحات إنما هو فيما لم يوجد فى كلا الخبرين معا، و هذا إنما هو من باب الاختصاص (١) لا- التخصيص، لأن التخصيص إنما هو فيما كان من شأنه عموم الحكم بالنسبه إليه، و من المعلوم أنه لا يعقل تعميم وجوب الترجيح بها بالنسبه إلى صوره وجودها فى كلا الخبرين.

قوله- قدس سره-: (أو تعارض الصفات بعضها مع بعض)(٢).

(١) فيه: أن فهم السائل جواز الترجيح بكل من الصفات في نفسه لا يغنيه عن حكم تلك الصورة، إذ غايته جواز الترجيح بكل منها إذا لم يكن لها معارض، و أما فيما كان لها معارض من الصفات الأخر فلا يقتضى ذلك جواز الترجيح بكل منها حينئذ. أما تعيينا فواضح، لامتناعه.

و أما تخييرا، فلأنه ليس من مدلول قوله عليه السلام.

و الحاصل: أن عدم سؤال السائل عن صورته تعارض الصفات بعضها مع بعض لا يصلح قرينه على إرادته وجوب الترجيح بكل منها مستقلا، لعدم الارتباط بينهما بوجه، كما عرفت، بل يمكن جعله قرينه على فهمه وجوب الترجيح بجميعها، إذ عليه لا حاجة إلى بيان حكم تعارض بعض الصفات مع بعض، لأنه لا يجب الترجيح حينئذ لفرض عدم اجتماعها في طرف.

١- الظاهر ان المراد التخصص، أى أن هذا من باب الخروج موضوعا، لا حكما مع الدخول موضوعا.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٧٣.

ص: ٢٨١

نعم، عدم سؤاله عن صورته وجود بعض منها دون بعض ظاهر فيما ذكره، فيقع التعارض بين ظهوره و بين ظهور عدم سؤاله عن تعارض بعضها مع بعض في خلافه، فلا يصح الاستشهاد بشىء منهما.

نعم، قول السائل:- (لا يفضل أحدهما على صاحبه)- ظاهر فى أن مراده عدم فضل أحدهما على الآخر بشىء من المزايا، فهو ظاهر فى أنه فهم أن الترجيح بمطلق المزيه، فالاستشهاد به لما ذكر جيد.

قوله- قدس سره-: (الثانى ما رواه ابن أبى جمهور الأحسائى)(١).

(١) أقول: لا يخفى أن فى ذلك الذى حكى عن ابن أبى جمهور إشكالا لا يكاد (٢) أن يتفصى عنه، و هو أنه قد ذكر فى ذيله- بعد ذكر وجوب الأخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين- أنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، إذ لا- يمكن أن يكون النقيضان كلاهما موافقين للاحتياط (٣).

قوله- قدس سره-: (التاسع ما عن الكافى ... إلى آخره)(٤).

(٢) أقول: قوله عليه السلام فى ذلك الحديث: (خذوا به) الظاهر منه إرادته الأخذ بالآخر من الخبرين.

أما أولا: فلأن الضمير إذا تقدمه أمران أحدهما أقرب إليه، الظاهر

١- فرائد الأصول ٢: ٧٧٣، و انظر: عوالى اللثالى ٤: ١٣٣.

٢- أى: التخلص من الإشكال ممكن لكنه بعيد بينما هو يريد ظاهرا عدم إمكان التخلص منه. فالأفضل الإشارة إلى أنه استعمل

(يكاد) بمعنى (يمكن).

٣- طبعاً ولا يمكن أيضاً أن يكون النقيضان مخالفين للاحتياط لأن النقيضين كما لا يجتمعان لا يرتفعان.

٤- فرائد الأصول ٢: ٧٧٥، وانظر: الكافي ١: ٥٣ حديث ٩.

ص: ٢٨٢

رجوعه إليه، دون الأبعد منه، و من المعلوم أن قوله: (حديث من آخركم) أقرب إليه.

و أما ثانياً: فللتصريح به في الحديث العاشر، و الحادى عشر.

بيان ما لعله يحتاج إلى البيان في الحديث الرابع عشر و هو قوله (عليه السلام).

(إن الكلمه لتصرف على وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء و لا يكذب.) (١). فاعلم أن الظاهر من قوله: (إن الكلمه لتصرف على وجوه) أنها تنصرف إلى وجوه بعضها ظاهر منها و بعضها غير ظاهر، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء يعنى يريد به ما شاء، فله أن يريد المعنى المؤول للكلمه الذى هو خلاف ظاهرها، و لا يكذب فى إرادته ذلك المعنى منها.

و كلمه (إن) فى قوله: (إن الكلمه لتصرف على وجوه) فى مقام التعليل لقوله عليه السلام: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا.

و الواو فى قوله: (و لا يكذب) حاله.

فحاصل ما يستظهر من الحديث الشريف، أن الغرض أنه لا يجوز المبادره إلى طرح خبر مروى عنهم عليهم السلام و تكذيب صدوره بمجرد ورود خبر آخر ينافى ذلك الخبر بظاهره، لإمكان إرادته خلاف الظاهر منه، بل لاحتماله، لأنه على تقديره غير مستلزم للكذب، بل لا بد من ملاحظه دلالتها أولاً، و أن دلالة أحدهما أقوى من دلالة الآخر أو لا؟ فإن كانت دلالة أحدهما أقوى فيجعل ذلك قرينه على إرادته خلاف الظاهر من الآخر.

قوله - قدس سره -: (الأول فى علاج تعارض مقبولة ابن حنظله

١- الوسائل ١٨: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى الحديث ٢٧.

ص: ٢٨٣

و مرفوعه زواره).

(١) قال (دام ظله): إن المرفوعه ضعيفه السند باعتبار رفعها و انفراد ابن أبى جمهور بنقلها، إلا أن عمل الأصحاب حيث إنه على طبقها جابر لها، فتكون حجه لذلك.

و أما المقبوله، فالراوى لها إنما هو عمر بن حنظله، و هو مجهول الحال عند الأكثر.

نعم حكى ولد الشهيد الثانى (قدس سرهما) عن والده الماجد فى حاشيه له- الظاهر أنها على الروضه فى مسأله الوقت- أنه قد ورد فى عمر فى مسأله الوقت أنه سئل أحدهما عليهما السلام عن أن عمر بن حنظله يجىء لنا عنكم بوقت فكيف تصنع؟

فقال عليه السلام: (إذن لا يكذب علينا) و هذا يدل على حسن حاله.

و كأنه زعم (قدس سره) أن قوله عليه السلام: (لا يكذب) مبنى للفاعل، لأنه على تقدير كونه مبنيًا للمفعول- كما هو المحتمل- يكون دليلًا على سوء حاله، كما لا يخفى، كما ضعفه بعضهم بزعم كونه مبنيًا للمفعول.

و كيف كان، فلم نعلم حال عمر، فتكون المقبوله ضعيفه السند لذلك.

فيتوقف اعتبارها على جابر لها، و هو [كونها] معمولًا بها عندهم حتى وصفت بالمقبوله، فيكون ذلك جابرًا لضعفها، بمعنى أنهم استدلوها بها و اعتمدوا عليها، و لو بالنسبه إلى بعض مدلولها الغير المنافى للمرفوعه، فاعتمادهم عليها كذلك جابر لها، موجب لاعتبارها.

تمهيد مقال: الشهره فى الأصل هو الوضوح، و التجرد عن موجبات الخفاء، و منه فلائذ شهر سيفه، و سيف شاهر، بمعنى المشهور.

و الشذوذ فيه إنما هو الانفراد، و منه شد الغنم، و يعبر عن الأول بالفارسيه بنمايانى، و عن الثانى ببازماندى.

ص: ٢٨٤

و أما فى الاصطلاح: فالظاهر عدم نقلهما عن معنيهما الأصليين إلى غيرهما، بل يكون إطلاقهما على شهره الروايه أو الفتوى أو على شذوذهما باعتبار معنيهما الأصليين، كما أن إطلاقهما فى أخبار الأئمه عليهم السلام أيضا كذلك بطريق أولى.

و بالجمله هما فى جميع الموارد بمعنى الوضوح و الانفراد، و اختلافهما فى الموارد إنما هو من اختلاف مصاديقهما و مشخصاتهما، فإن الذى يختلف باختلاف الموارد إنما هو وجهه الوضوح و الانفراد، لا أنفسهما.

و مشهور الروايه معروفيتها بين العلماء، بأن عرف كل واحد منهم وجودها فى الروايات المأثوره عن أهل العصمه عليهم السلام و لو كان ناقلها واحدا.

و يقابلها شاذها، و هى ما لم يعرفها إلا- نادر منهم، و إطلاق الشاذ عليها باعتبار انفرادها عن المشهوره بهذا الاعتبار، و عدم وصولها إلى حدها من الوضوح، كما أن مشهور الفتوى ما كان معروفًا بينهم بحيث يعرفه كل أحد على وجه لا ينكر وجوده فى جملة فتاوى العلماء، بل يعترف بوجوده و لو كان المفتى شخصًا واحدًا.

و قد توصف الروايه بالشهره أو الشذوذ من حيث الفتوى، و يقال: إنها مشهوره أو شاذه من حيث الفتوى، و المراد حينئذ إنما هو

كون مضمونها اشتهر الإفتاء به أو شذ بالاعتبار المذكور في شهره الفتوى و شذوذ.

و من هنا يعلم الفرق بين المشهور من الروايه و مستفيضها، أو متواترها، و كذا الفرق بين المشهور من الفتوى و المجمع عليه منه.

و توضيح الفرق: أن توصيف الروايه بكونها مشهوره- كما عرفت- إنما هو باعتبار معرفتها بين العلماء من غير نظر إلى تعدد راويها أصلا.

بخلاف المستفيض و المتواتر، فإن توصيفها بهما إنما هو باعتبار تعدد و كثره راويها، من غير نظر إلى الاعتبار الأول أصلا.

ص: ٢٨٥

و كذا توصيف الفتوى بكونه مشهورا إنما هو بالاعتبار الأول، و توصيفه بكونه مجمعا عليه إنما هو بالاعتبار الثاني.

نعم قد يكون سبب معرفه الروايه أو الفتوى هو كثره النقله، أو المفتين.

و قد توصف الروايه بكونها مشهوره من حيث الروايه، و يراد به كونها متفقا على نقلها من الرّواه.

و قد توصف به من حيث الفتوى، و يراد به كون مضمونها متفقا عليه و مفتى به بين العلماء و لو لم يستندوا إليها.

و قد يوصف الفتوى بكونه مشهورا، و يراد به اتفاق العلماء على الإفتاء به فيرادف المجمع عليه.

لكن الروايه المشهوره من حيث الروايه بالمعنى المذكور لا ترادف شيئا من المستفيض و المتواتر، بل أعم منهما إذ قد يكون الرّواه منحصرًا في اثنين، فلا يصدق على الروايه شىء من المستفيض و المتواتر، و قد لا يبلغ روايتها إلى حد التواتر، فلا يصدق عليها المتواتر أيضا.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن المراد بالشاذ في المقبوله ليس الحقيقي منه، و هو ما لا يعرفها إلا نادر، فإن الشذوذ إلى هذا المقدار مناف للاعتبار، و من المعلوم أن المراد به في المقبوله ما كان معتبرا بنفسه، بحيث لو لم يكن له معارض لوجب العمل به، فحينئذ لا بد من حمله على الإضافي، فيكون المراد بالمشهور أيضا كذلك.

قوله- قدس سره-: (و لأجل ما ذكرنا لم يذكر ثقة الإسلام رضوان الله عليه ... إلى آخره)(١).

١- فرائد الأصول ٢: ٧٧٩.

ص: ٢٨٦

(١) يعنى لأجل ما ذكرنا من أن المستفاد من مجموع الأخبار هو الترجيح بالمرجحات المنصوصه من الشهره و ما بعدها.

قوله- قدس سره-: (إلا أن يقال: إن إطلاقات التخيير حاكمه على هذا الأصل).

(٢) أقول: قد يتوهم أن التمسك بتلك الإطلاقات لا يستقيم في المقام، لكون الشبهه فيه مصداقيه، نظرا إلى العلم بتقييد تلك المطلقات بصوره عدم مزيه معتبره شرعا لأحد المتعارضين، فيكون الشك في اعتبار مزيه في أحدهما آثلا إلى الشك في كونها مصداقا لتلك المزايا المعلوم خروجها عنها إجمالا.

لكنه مدفوع بأن القدر المسلم بين المتعدى عن المرجحات المنصوصه و بين المقتصر عليها- إنما هو تقيدها بتلك المرجحات المنصوصه، لا بمزيه واقعيه غير معلومه العنوان، حتى يكون الشك في اعتبار مزيه راجعا إلى مصداقيتها لتلك المزيه.

و بعبارة أخرى أوضح: إنه لا نزاع بين الفريقين في وجوب الأخذ بالمرجحات المنصوصه، و تقييد تلك المطلقات بالنسبه إليها لا محاله، و إنما النزاع بينهما في غيرها من المزايا الموجهه لأقريبه احتمال صدور ذيهها، أو احتمال كون وجه صدوره بيان الواقع أو أبعديه ذينك الاحتمالين فيه عن الباطل بعد الفراغ عن كون المزيه المبحوث عن اعتبارها كذلك، فالمتعدى يدعى تقيدها بصوره عدم مطلق المزيه كذلك، التي من أفرادها المزايا المنصوصه، و المقتصر يدعى تقيدها بصوره فقد تلك المزايا الخاصه المنصوصه، و من المعلوم أن التقييد على تقدير التعدى أكثر منه على تقدير الاقتصار على المزايا المنصوصه، فيكون الشك في اعتبار مزيه من غير المزايا المنصوصه راجعا إلى الشك في التقييد البدوى

ص: ٢٨٧

الزائد على القدر المعلوم، فلا تغفل (١).

اللهم إلا- ان يقرر الشبهه بأن تقيدها بفقد المرجحات المنصوصه معلوم، و إنما الشك في أن الملحوظ خصوص تلك المنصوصات أو القدر المشترك بينها و بين غيرها، و أن إخراج مواردها من باب أن تلك الموارد من موارد فقد ذلك القدر المشترك، و من المعلوم أنه على تقدير كون الملحوظ هو القدر المشترك و كون الخارج هو، لا يلزم تقييد زائد على القدر المعلوم، فإن الملحوظ في الإخراج حينئذ ليس خصوصيه كل واحد من مصاديقه، حتى يقال: إنه يلزم على تقديره تقييد تلك المطلقات بأزيد من القدر المعلوم، بل نوعها و هو في حد ذاته أمر وحداني، فيدور الأمر بين أن يكون الخارج ذلك الأمر الوحداني أو خصوصيه كل واحد من المرجحات المنصوصه، و على الأول لا- يلزم أكثره التقييد منه على الثاني، فلا يصح التمسك بتلك الإطلاقات على نفيه، بل يمكن تعكيس الأمر بأنه لما كان الملحوظ في مقام الإخراج على الثاني خصوصيه كل واحد واحد من المرجحات المنصوصه، فيكون التقييد على تقديره أكثر منه على الأول، فيصح

١- و بعبارة أوضح: إن المزيه المعتبره بعنوان كونها معتبره عنوان منتزع من الأمر المتعلق بالأخذ بالمزايا المأمور بالأخذ بها، فإن الخارج عن إطلاق أخبار التخيير إنما هي ذوات تلك المزايا، لا هي بذلك العنوان، إذ لا يعقل أخذه في الدليل المخرج، فإنه ليس إلا الأوامر الوارده بالأخذ بتلك المزايا، فاعتبارها لا يكون إلا بتلك الأوامر، فيلزم من اعتبار عنوان الاعتبار فيها الدور، لأن معنى كونها معتبره كونها مأمورا بالأخذ بها في مقام الترجيح، و المفروض أن كونها كذلك إنما هو بتلك الأوامر، فيلزم من اعتبارها فيها اعتبار نفسها في موضع نفسها. فإن قيل: إنا نقرر الشبهه بوجه آخر، و هو أنا نعلم بعدم ثبوت حكم التخيير في صورته وجود مزيه أخرجها الشارع عن إطلاق أخبار التخيير، فإذا شككنا في مزيه أنها من المزايا الخارجه أو لا، فلا يصح التمسك بالإطلاق لكون الشبهه مصداقيه. قلنا: هذا أفسد من سابقه، لأن وصف المخرج عنوان منتزع عن أمر الشارع بالأخذ بمزايا

مخصوصه منصوصه و حاصل بعده، و أن الخارج إنما هو ذوات تلك المزاي، لا هي بهذا العنوان. لمحوره عفا الله عنه.

ص: ٢٨٨

التمسك بتلك الإطلاقات على نفيه، فتأمل.

التعدى عن المرجحات و عدمها

قوله - قدس سره -: (فلا بد للمتعدى من المرجحات الخاصه المنصوصه من أحد أمرين، إما أن يستظهر من النصوص، إلى قوله:

و إما أن يستظهر من إطلاقات التخيير. إلى آخره) (١).

(١) اعلم أن ما ذكره (قدس سره) من التردد إنما هو من مقوله المنفصله باعتبار منع الخلو فقط، ضروره عدم التنافي بين طرفيه، بل كل منهما يؤكد الآخر و يقويه.

ثم اعلم أن الشواهد للأمر الأول مضافا إلى فتوى الأكثرين هي الفقرات التي أشار إليها (قدس سره) فيما بعد.

و أما الأمر الثاني، فيمكن الاستشهاد له بظهور الأسئلة، فإن قول السائل: (يأتي عنكم خبران أحدهما يأمرنا و الآخر ينهانا كيف نصنع) ظاهر في أن مورد السؤال إنما هو مقام التحير في مقام العمل، و من المعلوم أنه لا تحير مع اعتبار الشارع لذى المزيه من الخبرين لتعين الأخذ به حينئذ.

و بعبارة أخرى: إن الداعي للسؤال عن حكم الخبرين المتعارضين إنما هو تحير السائل في مقام العمل، فيكون سؤاله ظاهرا في أن موردته مورد التحير، لا سيما بملاحظه قوله (كيف نصنع) الذي هو كالصريح، بل الصريح في ذلك.

فيكون الحكم المذكور في الجواب مختصا بذلك المورد، أعنى مورد التحير، نظرا إلى أن ظاهر الجواب إنما هو كونه جوابا عن مورد السؤال، هكذا أفاد (دام ظلّه) أقول: اختصاص أخبار التخيير بصوره التحير مما لا شبهه فيه، و لا نزاع، لكن هذا المقدار لا يجدى فيما نحن بصدده، إذ الذي وجدنا إنما [هو] ظهور اختصاصها بصوره عدم مزيه لأحد الخبرين المتعارضين أصلا، إذ معه

١- فرائد الأصول ٢: ٧٨٠.

ص: ٢٨٩

يقال: إن المزاي غير المنصوصه قد فرضنا كونها مزاي على الوجه المتقدم، و إنما الكلام في اعتبارها، و بعد فرض ظهور اختصاص أدله التخيير بغير صورته مطلق المزيه لا حاجه لنا إلى ظهور أخبار الترجيح في الأخذ بمطلق المرجح، لما قد أشرنا إليه غير مره من أن مقتضى الأصل الأولى في الخبرين المتعارضين هو التوقف و تساقطهما في مؤداهما، إلا أن الإجماع قام على عدم سقوط كليهما عن الحجيه حينئذ، بل أحدهما حجه في مؤداه، فيدور الأمر - حينئذ - بين كون أحدهما حجه على التعيين أو كونه حجه على التخيير، و بعد ما فرضنا انتفاء احتمال كونه حجه على التخيير بمقتضى ظهور اختصاص تلك الأخبار بغير مورد

الفرض، يتعين كونه حجه على التعيين، و هو المطلوب.

و أما ظهور اختصاصها بصوره التحير، فلا يجدينا في المقام في شىء أصلاً، ضروره أن التحير لا يرتفع بمجرد وجود مزيه في المورد لأحد المتعارضين، و إنما يرتفع بثبوت اعتبارها شرعاً عند المكلف، و مع الشك فيه - كما هو المفروض - فالتحير متحقق، و إن فرض كونه ثابتاً في الواقع، لأن مجرد اعتبار مزيه في الواقع مع عدم العلم باعتبارها لا يرفع التحير، فيتوقف رفعه في مورد الشك على ظهور أدله الترجيح على اعتبار مطلق المزيه.

قوله - قدس سره -: (فما يمكن استفاده هذا المطلب منه فقرات من الروايات) (١).

(١) اعلم أن إفاده بعض تلك الفقرات للمطلوب على نحو الإشعار، و إفاده بعضها له على نحو الدلاله.

أما المشعره به منها فهي المتضمنه للترجيح بالأصديه، و الأوثقيه في المقبوله، و المرفوعه، فإن اعتبار هاتين الصفتين يشعر بأن النّظر في اعتبارهما إنما

١- فرائد الأصول ٢: ٧٨١.

ص: ٢٩٠

هو إلى كونهما موجبتين لأقربيه ما يرويه المتصف بهما إلى الحق مما يرويه الفاقد لهما.

لا- يقال: إن أكثره ملكه الوثاقه و الصداقه للراوى لا- يلزم أقربيه ما يرويه إلى الحق، إذ غايه ما يلزمه إنما أكثره تحرزه عن تعمد الكذب، و احتياطه في نقل الروايه، و من المعلوم أن ذلك بنفسه غير ملازم للأقربيه لإمكان الخطأ و السهو في حقه، بل ربما يكون كثير السهو، فيكون الأقرب خلاف ما يرويه، فإذا لم تكن ملازمه بين الصفتين المذكورتين و بين أقربيه ما يرويه المتصف بهما إلى الحق، فلا يكون اعتبارهما مشعراً بكونهما معتبرتين لأجل أنهما توجبان تلك الأقربيه حتى نتعدى منهما إلى مطلق المزيه الموجه لها.

لأننا نقول: إن لمخالفه الروايه للواقع جهات:

منها: تعمد الراوى للكذب.

و منها: عدم احتياطه في طريق تحملها و عدم تأمله فيه حق التأمل، مع كونه متحرزاً عن تعمد الكذب، بمعنى أنه يتحملها عن طريق يثق به في بادئ النّظر، بحيث لو تأمل فيه حق التأمل لذهب عنه ذلك الوثوق، فلا يرويهها.

و منها: عروض السهو و النسيان له، اللذين هما كالتطيعه الثانيه للإنسان.

و منها: كثرتهما.

أما الأخير، فهو مفروض العدم في مقام التعارض بالنسبة إلى كل من الراويين، إذ عدمه من شرائط الحجية، و المفروض حجيه الخبرين المتعارضين في حد أنفسهما.

و أما سابقه: فهو مشترك بين الراويين، فتبقى الأوليان.

و من المعلوم أنه كلما ضعف جهه من جهات المخالفه للواقع في شىء يكون احتمال موافقته له أقرب منه فيما لم يضعف فيه تلك الجهه.

و من المعلوم - أيضا - ضعف الأوليين بتينك الصفتين في حق المتصف بهما

ص: ٢٩١

بالنسبة إلى الفاقد لهما، فيكون روايه المتصف بهما أقرب إلى الحق و الواقع من روايه الفاقد لهما.

و الحاصل: أن تينك الصفتين، و إن أمكن اعتبارهما من باب التعبد كغيرهما من صفات الراوى إلا أن المناسب لهما اعتبارهما من باب الطريقيه، و كونهما موجبتين للأقربيه المذكوره، فيشعر اعتبارهما بأن النظر فيه إنما هو إلى ذلك، فيستشعر - لذلك - كون قوله عليه السلام في المقبوله: (و أصدقهما في الحديث) عطفًا تفسيريًا لسابقه، و كون قوله عليه السلام: (و أوثقهما في نفسك) في المرفوعه كذلك بالنسبه إلى سابقه - أيضا -، فيستفاد أن الغرض من اعتبار سائر الصفات - أيضا - إنما هو كونها موجبه لضعف الجهتين الأوليين المذكورتين، فإن الأورعيه و الأعدليه - أيضا - توجبان ضعفهما إلا أنهما ليستا كالأوثقيه و الأصدقيه.

نعم، قد يستشكل في كونه قوله: (و أصدقهما في الحديث) في المقبوله عطفًا تفسيريًا للأعدليه و الأورعيه معًا، لتوسط فيما بينهما، فإنه على تقدير كونه كذلك لكان مقتضى القواعد تأخيرهما عنهما، فلا يكون تفسيرًا لكليهما معًا.

و يمكن الذب عنه: بأن غايه ما يلزم من ذلك عدم كونه عطفًا تفسيريًا بمصطلح أهل العريه، لكنه لا ينافي كونه تفسيرًا لكليهما معًا، إذ بعد تسليم إشعار اعتبار صفه الأصدقيه باعتبارها، لأجل كونها موجبه لأقربيه ما يرويه المتصف بها إلى الواقع، فيستشعر منه كونه تفسيرًا لما قبله من الأعدليه لا محاله.

و من المعلوم لكل أحد أنه لا فرق بين صفتي الأعدليه و الأورعيه في جهه الاعتبار، بل كلتاها على نسق واحد قطعًا، و إذا ثبت أن الأعدليه إنما اعتبرت من جهه إيجابها لما ذكر، فيكون اعتبار الأورعيه - أيضا - كذلك.

هذا مضافًا إلى أنه مع الإغماض عن كون قوله (و أصدقهما في الحديث) تفسيرًا لقوله: (و أعدلهما) يمكن - أيضا - إثبات المطلوب بوجه آخر، و هو أنه إذا

ص: ٢٩٢

ثبت أن اعتبار الأصدقيه لتلك الجبهه المذكوره ثبت أن اعتبار غيرها من صفات الراوى- أيضا- لتلك الجبهه بالإجماع المركب.

و أيضا قوله عليه السلام: (و أو ثقهما فى نفسك) فى المرفوعه ظاهر فى كونه عطفًا تفسيريًا لقوله: (أعدلهما عندك) فيمكن جعله قرينه على أن النظر فى اعتبار الأعدليه و الأمورعيه فى المقبوله- أيضا- إلى جبهه وثاقه الأمورع و الأعدل، و صداقتهما الموجبتين لضعف احتمال مخالفه الواقع فيما يرويانه.

ثم اعلم أن الاستشهاد بقوله عليه السلام: (و أصدقهما فى الحديث) مبنى على حمل صدر المقبوله- أيضا- على الترجيح من حيث الروايه، الذى هو المتنازع فيه فى المقام.

و أما على تقدير اختصاصه بالترجيح بين الحكامين، فيخرج عما نحن فيه، فلا يكون شاهداً عليه، فلا يبقى للاستشهاد به مورد، و للإشكال المتقدم فيه مجال، و حينئذ فيقتصر فى الاستشهاد على قوله (و أو ثقهما فى نفسك) فى المرفوعه.

ثم إنه يتقوى ذلك الإشعار بعدم سؤال الراوى عن حكم صورته وجود بعض المرجحات المنصوصه و تخالفها، بل ذلك فى نفسه شاهد مستقل أقوى من ذلك الإشعار.

و تقريب الاستشهاد به أنه لو فهم أن اعتبار تلك المرجحات من باب التعبد، أو احتمال ذلك، لكان يسأل عن حكم تلك الصوره، ضروره أن بيان حكم صورتى وجود جميع تلك الصفات لأحد الراويين، أو لكليهما معا و استوائهما فيها، لا يغنى- حينئذ- عن حكم تلك الصوره، و إنما يغنى ذلك عنه على تقدير (1) فهمه أن غرضه عليه السلام الترجيح بمطلق المزيه الموجه لأقربيه مورده إلى الحق، أو أبعديته عن الباطل، إذ معه يلاحظ فى تلك الصوره أن أیه المزييتين

١- و الصحيح ما فى المتن و كان فى الأصل (على تقديره).

ص: ٢٩٣

كذلك، فيؤخذ بها، و يرجح بها ذبيها على صاحبه، و إن كانتا متساويتين فيأتى فيهما حكم صورته المساواه.

لا يقال: إن غايه ما يستفاد من ترك السؤال عن حكم تلك الصوره أنه فهم استقلال كل من الصفات فى مقام الترجيح، من غير اعتبار اجتماعها، كما هو قضيه عطف بعضها على بعض بالواو، و أما فهمه أن العبره بمطلق المزيه فلا- لأن حكم الصوره المذكوره على تقدير اعتبار كل من تلك الصفات مستقلا من باب التعبد مع اعتبار الترتيب بينها على الوجه الذى فى الأجوبه فى تلك الأخبار- أيضا- غير محتاج إلى السؤال، فان الصوره المذكوره إن كان الموجود فيها إحدى تلك الصفات لأحد الراويين فلا- بد من الأخذ بها- حينئذ- لفرض استقلالها فى كونها مرجحه، و إن ثبتت لكليهما معا فيكون المورد من صور تساويها، و المفروض السؤال عن حكمها، و إن وجدت ثنتان منها مختلفتان كل واحده لواحد منهما فلا بد حينئذ من الأخذ بما يكون أقدم من الأخرى و أسبق من حيث الترتيب المذكور فى الأخبار، فإن غايه ما هناك أنه تعذر حمل كلمه الواو على الجمع، لكنه لا يوجب صرفها عن الترتيب- أيضا- إذ عدم سؤاله عن حكم تلك الصوره لا ينافيه.

لأننا نقول: إن الأخبار الآمره بالأخذ بالمرجحات لو كانت متفقه على ترتيب واحد لكان ما ذكر متجها، لكن المفروض اختلافها في ذلك، فلا بد من إبقاء اعتبار الترتيب كاعتبار الاجتماع- أيضا- لذلك، و من المعلوم- حينئذ- عدم كفايه بيان حكم الصورتين المذكورتين و إغناؤه عن بيان حكم الصورة المشار إليها.

نعم قد يستشكل في ذلك بأن غايه ما هناك أن السائل فهم من كلامه عليه السلام ذلك، لكن لا تنهض حجه لنا، فإن ذلك منه بمقتضى استنباطه و اجتهاده، و لا حجه فيه في حق غيره.

ص: ٢٩٤

لكنه مدفوع بأن فهمه إنما يكشف عن كون الكلام ظاهرا في ذلك، فإذا أحرزنا بفهمه ظهور الكلام فيه فيكون الحجه لنا هو ظهور ذلك الكلام.

و مما يقوى الإشعار المذكور أيضا أنه عليه السلام لم يتعرض لبيان حكم تلك الصورة في الأخبار الغير المسبوقه بالسؤال أيضا مع تعرّضه للصورتين الأخيرين كما في روايه الصدوق عن أبي الحسن الرضا عليه السلام و روايه القطب الراوندى عن الصادق عليه السلام و وجه التقريب به ما مرّ.

ثم إن المصنف (قدّس سرّه) جعل الفقرتين المتقدمتين مفيدتين للمطلوب على نحو الدلاله كما يظهر من قوله، فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب.

لكن دعوى القطع بعدم اعتبارهما إلا- لما ذكره دونه خرط القتاد، إذ من المعلوم إمكان اعتبارهما من باب التعبد كالأعدليه و الأورعيه في تعارض المجتهدين في حقّ المقلّد.

نعم الإنصاف ظهور اعتبارهما فيما ذكره.

ثم إن ما ذكره من تقريب شهاده عدم سؤال الراوى عن حكم الصورة المذكوره للمطلوب لا يخلو عن تشويش و اضطراب، و هو قوله (فلو لا فهمه أن كل واحده من هذه الصفات و ما يشبههما مزيه مستقله لم يكن وقع للسؤال عن صورته عدم المزيه فيهما رأسا، بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات)(١).

و توضيح الاضطراب فيه: أنه أخذ المدعى إثبات أن العبره في مقام الترجيح بمطلق المزيه الموجه لأقربيه ذيهما إلى الحق أو أبعديته عن الباطل.

و تقريبه المذكور لا يفى به، فإنه أخذ النتيجة فيه مطلبا آخر، و هو استقلال كل

١- فرائد الأصول ٢: ٧٨١.

ص: ٢٩٥

من الصفات فى مقام الترجيح، و من المعلوم أن الكلام فى كون كل واحده من تلك الصفات مستقلة فى مقام الترجيح، أو كون المجموع من حيث المجموع مرجحا واحدا يناسب القول باعتبار تلك الصفات من باب التعبد.

و أما على القول باعتبارها من باب كونها أحد أفراد مطلق المزيه فلا مناص لاحتمال كون المجموع منها مرجحا واحدا فكان ذلك يناقض ما ادعاه أولا.

هذا مضافا إلى أن ما ذكره من الدليل على إثبات تلك النتيجة- أيضا- غير تام فى نفسه، فإن السؤال عن حكم صورته عدم المزيه أصلا من المزايا لا يلازم فهمه من كلامه عليه السلام استقلال كل واحده من الصفات فى مقام الترجيح، لعدم توقفه عليه، إذ لا- ينحصر موجهه فى ذلك، إذ من المعلوم أنه مع احتمال الاستقلال- أيضا- يصح السؤال، بل يحسن، بل يجب، كما أن احتمال ملاحظه اجتماعها- أيضا- يوجب السؤال عن حكم صورته عدم اجتماعها و لو وجد بعضها فى المقام، فقوله (قدس سره) (لم يكن وقع للسؤال عن صورته عدم المزيه رأسا) لم يعرف له وجهها، و كان الحرى الاستدلال على تلك النتيجة بأن السائل إما فهم استقلال كل من الصفات فى مقام الترجيح أو لا.

و على الثانى إما فهم اعتبار اجتماعها أو شك فى الاستقلال و الاجتماع، و لم يظهر له من كلامه شىء منهما.

لا- سبيل إلى الأخيرين، إذ على أولهما كان الواجب على السائل السؤال عن صورته عدم اجتماع تلك الصفات، لا عن عدمها رأسا.

و على ثانيهما كان الواجب السؤال عن كلتا صورتين معا، لا- الاقتصار على السؤال عن إحداهما، فاقصره على السؤال عن حكم عدم تلك الصفات رأسا يكشف عن فهمه استقلال كل منهما فى مقام الترجيح.

هذا خلاصه بيان التشويش فيما ذكره (قدس سره).

ص: ٢٩٦

لكن من المعلوم للمتأمل فيه حق التأمل أن مراده ما ذكره فى تقريب التأييد، فإن مراده- بقوله (حتى قال لا يفضل أحدهما على صاحبه) (١) يعنى بمزيه من المزايا أصلا- هو أن السائل إنما سأل بقوله (لا يفضل أحدهما على صاحبه) عن صورته عدم مزيه لأحدهما من المزايا، يعنى مطلق المزايا أعم من المزايا المنصوصه، فإن ماله الفضل فى قوله (لا- يفضل) أعم شامله للمزيه المتحققه بغيرها- أيضا-.

و مراده (قدس سره) بقوله (عن صورته عدم المزيه فيهما رأسا) هو صورته عدم مطلق المزيه.

و مراده بقوله (مزيه مستقلة) أنه فهم كون كل واحده من تلك الصفات إحدى المزايا من غير خصوصيه لها.

و مراده (بعدم اجتماع الصفات) إنما هو وجود بعضها و تخالفها الذى أشار إليه سابقا.

و مراده بقوله (لم يكن وقع للسؤال) أنه لم يكن وقع للاقتصار في السؤال على صورته عدم المزيه أصلا، فيرجع ما ذكره إلى ما ذكرنا، و يرتبط بما أخذه مدعى أولا، فتدبر.

ثم إنه ربما يتخيل كون السؤال عن صورته عدم المزيه رأسا- بناء على عمومته بالنسبه إلى مطلق المزايا في نفسه- شاهدا لفهم السائل اعتبار مطلق المزيه.

لكنه فاسد، لعدم توقف ذلك السؤال عليه، لصحته، بل لوجوبه مع احتمال اعتبار مطلق المزيه أيضا.

و المعتمد في الاستشهاد له إنما هو ما ذكرنا من عدم سؤاله عن حكم

١- فرائد الأصول ٢: ٧٨١.

ص: ٢٩٧

صورته وجود بعض تلك المرجحات المنصوصه مع تخالفها.

هذا كله فيما يشعر بالمطلوب من الفقرات.

و أما المفيده له على نحو الدلاله فهي فقرتان:

إحدهما: تعليل الأخذ بالمشهور بقوله عليه السلام (فإن المجمع عليه لا ريب فيه).

و ثانيهما: تعليل تقديم الخبر المخالف للعامه (بأن الحق و الرشد في خلافهم).

و تقريب دلالتهما على المطلوب كما ذكره المصنف (قدس سره).

و أما قوله عليه السلام (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) (١) فلا- يصلح شاهدا للمطلوب، فإنه من جمله أخبار الاحتياط، و لا يمكن حمل شيء منها على الوجوب الشرعي، لاستلزامه تخصيص الأكثر فلا بد من حملها على الإرشاد.

ثم إنه لا يمكن حملها على الإرشاد الإلزامي- أيضا- ضروره عدم كون الداعي للاحتياط- في أكثر من موارد الشبهه من المضار اللازمه- الدفع، فلا بد من حملها على الطلب الإرشادي المشترك بين الإلزام و الندب، فيكون مفادها حينئذ مطلوبه الاحتياط في الجملة على نحو الإرشاد في موارد الشبهه في كل مورد بحسب ما يقتضيه من المضره، فإن كانت المضره مما يجب دفعها عقلا فيكون مطلوب الشارع- حينئذ إلزاما من باب الإرشاد- التحرز عنها بالاحتياط في محتملاتها.

و إن كانت مما يندب دفعها عقلا فيكون مطلوبه الاحتياط- حينئذ- ندبا من باب الإرشاد.

و الحاصل: أن الحديث الشريف المذكور كغيره من أخبار الاحتياط لم

يأت بشيء جديد من الشارع أزيد مما استقل به العقل من مطلوبه الاحتياط إرشادا على حسب ما يقتضيه من المضار، فحينئذ لا بد من النظر في المفسده المحتمل في الأخذ بالخبر الأقرب إلى مخالفه الواقع بالنسبه إلى صاحبه من أنها تقتضى لزوم الاحتياط أو ندبه، و من المعلوم أن المفسده التي يتوهم فيه إنما هي مفسده الوقوع في خلاف الواقع، لكن لا- ريب أنها ليست ملزمه للاحتياط مطلقا، و إلا للزم عدم العمل بالأبعد عن مخالفه الواقع من الخبرين - أيضا- لفرض كونه- أيضا- محتملا للخلاف، بل إنما يلزمه إذا لم يكن المكلف معذورا فيها.

و بعبارة أخرى: إن الملزمه للاحتياط إنما هي مفسده الهلكه الأخرويه، و أما بدونها فالعقل لا يحكم بلزوم الاحتياط، و إن كان يحكم بحسنه، و أخبار التخيير- حيث إنها لا يعارضها الحديث المذكور لفرض كونه إرشاديا- شامله لمورد الحديث، و مبينه للتخيير في مرحله الظاهر، فتكون هي محصله للأمن من الهلكه الأخرويه، فلا تكون مخالفه الواقع حينئذ مقتضيه للزوم الاحتياط بالأخذ بالأبعد عن مخالفه الواقع من الخبرين.

و العجب من المصنف (قدس سره) أنه كيف غفل عما بينى عليه- في مسأله البراءة و الاحتياط- من كون أخبار الاحتياط للإرشاد حتى الحديث المذكور، حيث إنه ذكره هناك في طي تلك الأخبار، و أخذه دليلا على لزوم الترجيح بالأبعديه عن مخالفه الواقع في المقام، مع أنه يتوقف على كونه أمرا شرعيا حتى يصلح لوروده على أخبار التخيير.

قوله- قدس سره-: (و لا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعيا من جميع الجهات)(١).

(١) يعنى من جهه السند و الدلاله معا.

قوله- قدس سره-: (حتى يصير مما لا ريب فيه)(١).

(٢) لأن الروايه لا ينفى منها الريب إلا بكونها قطعيه من جميع الجهات.

قوله- قدس سره-: (و لا الرجوع إلى صفات الراوى)(٢).

(٣) و ذلك لأن أحد الخبرين المتعارضين إذا كان مشهورا، بمعنى كونه قطعيا من جميع الجهات، فمن المعلوم الواضح لكل أحد أنه لا- يجوز اختيار غيره عليه، و لو اشتمل على جميع المرجحات، إذ مع القطع المذكور لا- يصلح غيره للمقاومه و المعارضه، فلا تقبل هذه الصوره للسؤال، و لبيان الإمام عليه السلام حكمها من غير سؤال عنها- أيضا- فلا يمكن حمل قوله عليه

السلام (خذ بما اشتهر بين أصحابك) على هذه الصورة.

قوله - قدس سره -: (و إن لم يكن عليه أماره المطابقه كما يدل عليه قوله عليه السلام ما جاءكم ... إلى آخره) (٣).

(٤) أقول في هذا الاستشهاد نظر، بل منع فإن قوله عليه السلام (فإن أشبههما فهو حق) مساوق لقوله عليه السلام في الحديث السابق (فإن الرشد في خلافهم) لا سيما بملاحظه قوله عليه السلام (و إن لم يشبههما فهو باطل) فإن الظاهر أنه تأكيد لإثبات كون موافقه الكتاب و السنه أماره للحق فلا وجه لجعل الموافق لهما مما ليس فيه أماره الحق و المطابقه.

ثم إن الشباهه في الحديث الشريف تحتل معنيين:

أحدهما: الشباهه من حيث الأسلوب و الفصاحه و البلاغه.

و ثانيهما: الشباهه بحسب المعنى، بمعنى كون معنى الروايه منطبقا على

١- فرائد الأصول ٢: ٧٨١.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٨١.

٣- فرائد الأصول ٢: ٧٨٢.

ص: ٣٠٠

القواعد الكليه المستنبطه من الكتاب و السنه.

انقسام المرجحات

قوله - قدس سره -: (و هي كل مزيه غير مستقله في نفسه، بل متقومه بما فيه) (١).

(١) يعنى من حيث الدليليه، فالمراد أن المرجح الداخلى إنما هي المزيه التي لا يستقل في نفسه من حيث الدليليه على حكم على تقدير اعتبارها شرعا، بمعنى أنها ليست صالحه للطريقه إلى حكم من الأحكام، لعدم كشفها عن حكم حتى تصلح لجعلها حجه و طريقا إليه، كصفات الراوى من العدالة أو الأعدليه أو الضبط و غيرها، و صفات الروايه من الفصاحه و نحوها، فإن شيئا منها لا يكشف عن حكم بنفسه، بل الكاشف عنه كذلك إنما هو مواردنا، و هي متون الروايات.

و من هنا علم معنى المرجح الخارجى أيضا، فإنه خلاف الداخلى، فهو المزيه [التي] تكشف بذاتها عن حكم بحيث لو اعتبرها الشارع لكانت بنفسها مبينه لحكم من الأحكام الشرعيه، كالكتاب و الأصل.

هذا خلاصه توضيح ما أراده المصنف (قدس سره) بالمرجح الداخلى و الخارجى.

أقول: فيما ذكره (قدس سره) ما لا يخفى على المتأمل، إذ ما من مزيه من المزايا إلا و هي غير مستقله في نفسها من حيث

الدليلية، فلم يبق منها مصداق للمرجح الخارجى أصلا، فإن ذات الأصل أو الكتاب ليس مرجحا، وإنما المرجح هو موافقه الروايه من حيث مضمونها لهما، و من البديهي أن موافقه الروايه لهما مع قطع النظر عن ذات الروايه لا- تفيد حكما، بل هي كصفات الراوى و مخالفه العامه، فلا وجه للتمثيل للمرجح الخارجى بهما، و أما الشهره فهى و إن كانت

١- فرائد الأصول ٢: ٧٨٣.

ص: ٣٠١

نفسها مرجحه إلا أنها أيضا كصفات الراوى من حيث عدم إفادتها شيئا، كما لا يخفى.

فالحري أن يقال: إن المرجح الداخلى هي المزيه الراجعه إما إلى صفات الراوى أو إلى صفات لفظ الروايه، كالفصاحه و الأفصحيه، و ككونها منقوله باللفظ و الشهره من حيث الروايه، و الخارجى بخلافه، فيصدق على موافقه الكتاب و الأصل و الشهره الفتوائيه، فإن كلا من الثلاثه من صفات معنى الروايه، هذا.

قوله - قدس سره -: (و جعل المعبر مطلقا خصوصا ما لا يؤثر فى الخبر من المرجحات لا يخلو عن مسامحه) (١).

(١) مراده (قدس سره) من الجعل إنما هو جعل العلماء، يعنى تسميتهم المعبر مرجحا، لا جعل الشارع بمعنى وضعه و حكمه بلزوم الأخذ به، فإنه بهذا المعنى واقع فى الشريعه حقيقه و من غير مسامحه، و لا بمعنى تسميته، لأنه لم يعبر عنه و لا عن غيره من المرجحات- أيضا- بلفظ المرجح فى الأخبار المأثوره عن أهل العصمه عليهم السلام حتى يقال: إنه على وجه الحقيقه أو المسامحه و إنما سماها العلماء بهذا الاسم.

و وجه المسامحه فى تسميه مطلق المعبر من المرجحات الخارجيه بالمرجح أنه قد مر أن المرجح الخارجى هو ما يكون مستقلا بنفسه فى الدليلية على تقدير اعتباره فى نفسه، فإذا فرض اعتباره كذلك فهو بنفسه دليل على الحكم الذى يفيد أحد الخبرين المتعارضين الموافق له، فلا بد من الالتزام بذلك الحكم على تقدير الترجيح و العمل بالراجع منهما، و على تقدير عدمه فلا يزيد على تقدير الترجيح به شىء، بل الترجيح حقيقه راجع إلى العمل به، لا بالراجع منهما فهو

١- فرائد الأصول ٢: ٧٨٣.

ص: ٣٠٢

مرجع فى الحقيقه لا مرجح.

و أما وجه خصوصيه ما لا يؤثر (١) منه فى الخبر، أن تسميته بالمرجح مسامحه أخرى و هي أن المرجح حقيقه ما يحدث بسببه رجحان لذيه بالنسبه إلى معادله، و المفروض عدم إيجاب القسم المذكور ذلك.

و المسامحه من الجبهه الأولى المشتركة بين جميع أقسام المعبر مبنيه على تعريفه السابق للمرجح الخارجى، و قد عرفت ما فيه. و

على ما ذكرنا فلا يوجد شىء من المرجحات يكون مستقلا بنفسه فى الدليليه على تقدير اعتباره، فلا يلزم المسامحه من الجبهه الأولى.

قوله - قدس سره -: (كالمقول باللفظ بالنسبه إلى المنقول بالمعنى) (٢).

(١) أقول: إن النقل باللفظ و إن كان موجبا لأقريبه مضمون المنقول به إلى الحق إلا أنه يكون موجبا لأقريبه صدور- أيضا- فلا يستقيم عدّه من المرجحات الراجعه إلى المضمون خاصه.

قوله - قدس سره -: (و كالتريج بشهره الروايه و نحوها) (٣).

(٢) أقول: أعد الشهره من المرجحات إلى المضمون كما ترى، إذ رب روايه مشهوره تحققت شهره الفتوى على خلافها، و الحرى عدّها من المرجحات الراجعه إلى الصدور فحسب، بل هى أقواها، إذ لا- شبهه أن الشهره من حيث الروايه أقوى فى إفادتها أقريبه موردها إلى الصدور من صفات الراوى التى عدّها المصنف (قدس سره) من المرجحات الراجعه إلى الصدور.

الكلام فى الخبرين المتعارضين

قوله - قدس سره -: (بل اقترانهما تحير السائل فيهما) (٤).

١- و الصحيح ما أثبتناه فى المتن و كان فى الأصل (ما يؤثر) بدون كلمه (لا).

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٨٣.

٣- فرائد الأصول ٢: ٧٨٣.

٤- فرائد الأصول ٢: ٧٨٤.

ص: ٣٠٣

(١) و ذلك لأن العام و الخاصّ - الذين هما أظهر موارد الجمع العرفى لا يصار معه إلى الأخبار العلاجيه - ربما يعدان متنافيين متعارضين مع عدم فرض اقترانهما بحيث التحير للإنسان، لكن إذا فرضهما مقترنين يرفع عنه هذا التحير لعدم فهم التنافى بينهما إذا كانا مقترنين عرفا بوجه، فلا بد للعامل بالأخبار العلاجيه فى مورد من فرض صدور كلا المتعارضين و فرض اقترانهما أيضا فإن حصل له التحير - حينئذ - على وجه يحتاج فى فهم مراد الشارع إلى بيان آخر منه فله العمل بتلك الأخبار، و إلا فلا.

قوله - قدس سره -: (نعم قد يظهر من عبارته الشيخ فى الاستبصار خلاف ذلك إلى قوله فضلا من الظاهر و الأظهر) (١).

(٢) لا بأس بإعادته الكلام فى تحقيق المرام فى الخبرين المتعارضين على نحو الإجمال توضيحا لضعف مقاله من مال إلى خلاف المذهب المنصور الذى عليه الجمهور.

فاعلم أن فيهما ثلاثه أقوال من حيث العمل فيهما بالمرجحات و عدمه:

أحدها: ما ربما يظهر من صاحب عوالى اللثالى من مراعاة قاعده الجمع المتقدمه و إهمال المرجحات رأسا حتى فيما إذا توقف الجمع على التأويل فى كليهما معا.

و ثانيها: إعمال المرجحات مطلقا حتى فى العام و الخاصّ منهما كما يظهر من الشيخ قدس سره فى الاستبصار.

و ثالثها: ما عليه الجمهور الّذى ينبغى القول به من أنه يجب الأخذ بالمرجحات فى غير النص و الظاهر و الأظهر، و فى تينك الصورتين بقاعده الجمع.

١- فرائد الأصول ٢: ٧٨٤.

ص: ٣٠٤

لنا على وجوب الأخذ بالمرجحات فى الجملة فى قبال صاحب عوالى اللثالى و من وافقه ما مرّ سابقا، من ظهور أخبار الترجيح فيه مع عدم اكتنافها بشىء يصلح لصرفها عنه، فيظهر بذلك فساد القول الأول، و على اختصاص الترجيح بتلك المرجحات بغير النص و الظاهر و الأظهر ما مر غير مره من ظهور تلك الاخبار فى الاختصاص بما إذا كان المتعارضان فى نظر العرف على وجه يحصل التحير لهم فى المراد منهما على تقدير صدورهما من متكلم واحد و اقترانهما بحيث يتوقف فهم المراد على بيان آخر غيرهما، كما لا يخفى على المتأمل فيها حق التأمل، و التحير على الوجه المذكور لا يحصل إلا فى غير النص و الظاهر و الظاهر و الأظهر.

و الفارق بين هاتين الصورتين و بين غيرهما من صور التعارض إنما هو حكومه دليل اعتبار صدور النص و الأظهر على دليل اعتبار ظهور الظاهر، بخلاف سائر الصور، لعدم حكومه لدليل اعتبار صدور واحد من المتعارضين الظاهرين على دليل اعتبار ظهور الآخر كما مرّ الإشارة إليه غير مره.

و توضيحه: أنه لا ريب أن مقتضى دليل اعتبار صدور الخبر المشكوك الصدور ليس وجوب الاعتقاد بصدوره، لأنه غير معقول، إذ مجرد التعبد بذلك كيف يعقل تأثيره فى الاعتقاد و لم يقل به أحد أيضا، بل مقتضاه و المراد به إنما هو وجوب ترتيب الآثار الشرعيه على صدوره واقعا عليه عند الشك، و من المعلوم أن آثار صدور النص و الأظهر كونهما قرينتين على صرف الظاهر من غير عكس فانه إذا قطع بصدورهما لا يشك أحد فى كونهما كذلك.

و هذا فى النص ظاهر.

و أما الأظهر هو و ان لم يكن كالنص فى عدم قابليته للتأويل، بل يمكن فيه ذلك، لكنه لا يمكن بمجرد الظاهر، بل لا بد من قرينه أخرى، بخلاف التأويل فى الظاهر، فانه يصح الاعتماد فيه على مجرد الأظهر، فهو مع عدم بيان

ص: ٣٠٥

آخر (١) غير الظاهر - كما هو المفروض - كالنص فى عدم قابليته للتأويل عرفا و كونه قرينه على صرف الظاهر، و مثل ذلك لا

يحصل لواحد من الظاهرين على تقدير صدورهما من متكلم واحد و اقترانهما، إذ لا يصلح واحد منهما لكونه متصرفا في ظاهر الآخر و لو كان التصرف في أحدهما خاصه كافيا في رفع التعارض عما بينهما مع كون النسبه بينهما هي العموم من وجه أيضا، إذ لا- شبهه في أنهما إذا كانا عامين من وجه- أيضا- على تقدير صدورهما و اقترانهما يحصل التحير للعرف في فهم المراد منهما، و لا- أولويه عندهم لأحدهما في كونه بيانا للآخر و لا- يحكمون- أيضا- بكون ظهور كل منهما صارفا لظهور الآخر، ليكون كل منهما في نظرهم من المجملات، بل ظهور كل منهما في تمام مؤداه متحقق عندهم، إلا أنهم يتحIRON لأجل تنافى الظهورين في أن مؤدى أيهما هو مراد المتكلم، فالحاصل عندهم من صدورهما و اقترانهما إنما هو الدوران بين إرادته مؤدى هذا الظهور و بين إرادته مؤدى ذاك، لا إجمال كل منهما في مؤداه، و الدوران المذكور ليس من الآثار المجعوله منهم أيضا، بل إنما هو من الآثار العقلية الناشئه عن اجتماعهما لكونهما متنافيين (٢).

فمقتضى دليل صدور النص و الأظهر ترتيب حكم صدورهما و هو كونهما متصرفين في الظاهر و صارفين له عليهما مع الشك في صدورهما من غير عكس،

١- إذ الكلام في المتعارضين انما هو بالنظر إلى أنفسهما مع قطع النظر عن بيان آخر لمحرره عفا الله عنه.
٢- و قد ظهر من ذلك الفرق بين المقام و بين المجملات فإن المجمل ما ليس له ظهور، إما بدايه- و هو المعبر عنه بالمجمل الذاتى- و إما لاكتنافه بما أوجب صرفه عن ظهوره الذى كان له بدوا- و هو المعبر عنه بالمجمل العرضى- و الظاهر أنه من المتعارضين مطلقا المفروض كون كل منهما في حد ذاته ظاهرا في مؤداه و قد تحقق أيضا عدم صلاحيه واحد منهما على صرف الآخر أيضا فلا يكونان من المجملات مطلقا لعدم الإجمال في شىء منهما لا ذاتا و لا عرضا. و بعبارة أخرى: المجمل هو الكلام الذى يشك في المراد منه بعد الفراغ عن إرادته معنى منه لعدم ظهوره في تعيين المراد إما ذاتا أو عرضا و لا شىء من الظاهرين المتعارضين كذلك فإن الشك فيهما في أن ظهور أيهما مراد للمتكلم بعد الفراغ عن ظهور كل منهما. لمحرره عفا الله عنه.

ص: ٣٠٦

فيكون حاكما على دليل اعتبار ظهور الظاهر و مفسرا له من غير عكس، فمعنى التعبد بصدورهما أنه يجب على المخاطب رفع اليد عن مقتضى الظاهر في موردتهما في مرحله الظاهر.

و أما في الظاهرين فلما لم يكن من آثار صدور واحد منهما التصرف في ظاهر الآخر فلا حكمه لدليل اعتبار صدور واحد منهما على دليل اعتبار ظهور الآخر، بل يقع التعارض و التدافع بين دليل صدور كل منهما و بين دليل ظهور الآخر من غير ترجيح لواحد منهما.

و بالجملة: مقتضى دليل اعتبار صدورهما ليس إلا- التعبد بصدور واحد منهما لا بعينه و ترتيب الآثار- المجعوله شرعا التى يكشف هو عنها- عليه، لا التعبد بصدور كليهما معا، لا لأجل ما ذكر المصنف (قدس سره)- في مسأله أولويه الجمع- من كون التعبد بصدور كليهما مع التوقف في مؤداهما لغوا، لمنعه بأنه إنما يلزم إذا لم يكن له فائده أصلا، و من المعلوم أن نفى الثالث من فوائده، بل لأجل ما مر من أنه لا يعقل التعبد بهما بالنسبه إلى مدلوليهما المطابقين معا، لاستلزام التعبد بما علم كذبه منهما،

بل الجائز انما هو التعبد بواحد منهما بلا عنوان، فيكون نفى الثالث من آثار أحدهما لا بعينه، لما مر من أنه مدلول التزامى تابع للمطابقى، فإذا فرض أن التعبد لم يقع الا بالنسبه إلى المدلول المطابقى لأحدهما فهو تابع له، لا لكليهما، فالتعبد به يقتضى التعبد بذلك، لأن التعبد بكل طريق ظنى معناه ترتيب الأحكام الشرعيه- التى يكشف عنها ذلك الطريق و لو التزاما عقليا- عليه مع احتمال مخالفته للواقع، و من المعلوم أن إرادته عدم الثالث ملزوم عقلى لإرادته المؤدى المطابقى لأحدهما، فكشفه عن إرادته المطابقى ملازم مع كشفه عنه، فيجب التعبد إذا كان من الأحكام الشرعيه على تقدير ثبوته لا مطلق الأمر الثالث و لو كان عقليا، و التأويل فى أحدهما أو كليهما

ص: ٣٠٧

المستلزم لإجمالهما معا مطلقا (١) المؤدى إلى توقف فى مؤدى كل منهما ليس مدلولاً لواحد منهما بالضرورة، و لا لمجموعهما- أيضا- لأن غايه ما يكشفان عنه حال الاجتماع على تقدير القطع بصدورهما معا إنما هو عدم إرادته ظاهر واحد منهما كما مرت الإشارة إليه، لا- إرادته معنى آخر غير الظاهر مما لم يكن ظاهره مرادا لإمكان عدم إرادته شىء منه أصلا، و احتمال أن يكون الغرض من صدوره مصلحه أخرى من تقيه و نحوها.

و على تسليم كشفهما مجتمعين عنه فى صورته القطع بصدور كليهما معا فإنما هو من لوازم القطع بصدور كليهما، و من باب الاستدلال على تعيين أحد أطراف القضية المنفصله بانتفاء سائر الأطراف، لا من باب السببيه بين نفس صدورهما معا و بينه حتى يقتضى دليل صدورهما التعبد به، فيكون دليل صدور كل منهما حاكما على دليل اعتبار ظهور الآخر.

فظهر من ذلك كله عدم تماميه قاعده الجمع فى نفسها فى غير النص و الظاهر و الظاهر و الأظهر مطلقا، حتى فى العامين من وجه، و أن غير تينك الصورتين من موارد عدم إمكان الجمع عرفا و التحير الذى هو مورد الاخبار العلاجيه.

و ما قوينها به- فى مطاوى الكلام فيها سابقا- من منع كون التأويل من آثار القطع نظرا إلى لزومه على تقدير جعل القضية فرضيه، خلاف ما يقتضيه دقيق النظر، فإن القضية الفرضيه و إن كانت صادقه، إلا أنه لرجوعها حقيقه

١- قولنا (المستلزم لإجمالهما معا مطلقا) أى سواء كان التأويل فى أحدهما أو فى كليهما، إذ على الأول لا يمكن الحكم فى الظاهر يكون المؤول أحدهما بالخصوص، بل إنما هو أحدهما لا بعينه فيسرى الإجمال فى كل منهما و على الثانى واضح اللهم إلا- أن يكون للتأويل فى كل منهما شاهد كان يكون لكل منهما مجاز شايح فيكون شيوعه معينا للمراد أو غير ذلك من القرائن المعينه بعد إرادته عدم الظاهر. لمحorre عفا الله عنه.

ص: ٣٠٨

إلى فرض انتفاء بعض أطراف القضية المنفصله الموجب للعلم بتردها فى سائر الأطراف، فلا تغفل.

فإذن لا ينبغي الإشكال فى شمول الاخبار العلاجيه لغير تينك الصورتين مطلقا.

هذا مضافا إلى قيام الإجماع فى الجملة و السيره على عدم إعمال قاعده الجمع فى سائر الصور.

و مع الغض عن ذلك كله- أيضا- لا- يمكن قصر الأخبار العلاجيه على النصين المتعارضين بأن يقال: إن المراد منها إنما هو الأخذ بأحكام التعادل و الترجيح فيما إذا كان التحير الحاصل للمكلف فيهما من جهة السند فقط فلا جرى فى الظاهرين لكون التحير فيهما من جهة الدلاله- أيضا- لاحتمال التأويل فى أحدهما أو كليهما مع عدم صلاحيه أحدهما لكونه متصرفا فى الآخر و بيانا له لأن ذلك يستلزم قله مورد تلك الأخبار غايه القله و الندره، ضروره قله موارد تعارض النصين من الأخبار المتعارضه، فلا يمكن قصرها عليهما، و مع التعدى نقطع بعدم الفرق بين ما إذا كان الظاهر على وجه يكفى فى الجمع بينهما التأويل فى أحدهما و بين ما إذا كان متوقفا على التأويل فى كليهما، و على الأول- أيضا- نقطع بعدم الفرق بين العامين من وجه و بين غيرهما من الظاهرين المتباينين الذين يكفى فى الجمع بينهما التأويل فى أحدهما كقوله يجب غسل الجمعة و قوله ينبغى غسل الجمعة.

و الحاصل: أن المتعارضين إذا كانا من قبيل النص و الظاهر أو الظاهر و الأظهر يتعين فيهما العمل على مقتضى قاعده الجمع كما مر.

و إذا كانا نصين فلا شبهه و لا تراخ فى وجوب الرجوع فيهما إلى الأخبار العلاجيه.

و أما إذا كانا ظاهرين فالأمر دائر فيهما بين أمور ثلاثه: العمل فيهما

ص: ٣٠٩

بمقتضى الأصل الأولى فى كل طريقين متعارضين، أو العمل بقاعده الجمع الذى يوافق العمل بالأصل من حيث عدم حجيه أحدهما فعلا فى مؤداه، أو العمل بأحكام التعادل و الترجيح.

لا سبيل إلى الأول، لقيام الإجماع على حجيه أحدهما و لا إلى الثانى لذلك، و لعدم اعتبار قاعده الجمع فيهما فى نفسها- كما مر- مضافا إلى الوجوه الأخر المتقدمه، فيتعين الثالث و هو المطلوب.

لا- يقال: سلمنا وجوب الرجوع فى الظاهرين إلى الاخبار العلاجيه، لكن مقتضى القاعده الرجوع إليها فى النص و الظاهر، و الظاهر و الأظهر، أيضا، فإن النص و الأظهر و إن كان من شأنهما على تقدير القطع بصدورهما التصرف فى الظاهر لكنه من لوازم القطع بصدورهما فإن كل قرينه صارفه لا تكون صارفه الا مع العلم بها.

ألا ترى أن لفظ (يرمى) فى قولنا رأيت أسدا يرمى ما لم يحصل العلم بصدوره و اقترانه بلفظ الأسد لا يصلح لصرف الأسد عن ظاهره.

و من المعلوم أن دليل صدورهما إنما يفيد التعبد بآثار صدورهما، لا بآثار القطع بصدورهما، فلا يكون حاكما على دليل اعتبار ظهور الظاهر، فيكون الحال فى الصورتين أيضا كما فى الظاهرين من جهة حصول التحير فيهما فى فهم المراد الموجب لدخولهما فى الأخبار العلاجيه.

لأننا نقول: المتوقف على العلم إنما هو الحكم بالصرف والعمل بمقتضاه، لا نفس الصرف، بل إنما هو من لوازم ذات القرينه، فالعلم معتبر بعنوان الطريقيه لا السببيه، فيقوم غيره مقامه.

إن قيل: سلمنا أن الصرف من لوازم صدور النص والأظهر، لكنه من اللوازم العاديه فلا يقتضى دليل صدورهما ترتيبه عليهما حال الشك فى الصدور.

ص: ٣١٠

قلنا: كونهما قرينتين فى الظاهر و متصرفين فيه من أحكام المحاوره (١) وهى و ان لم يكن أصل جعلها من الشارع، بل من العرف من زمان آدم عليه السلام منذ بنوا على كشف مقاصدهم بالمحاوره، لكن بعد جعلها منهم قد اتخذها كل متكلم فى أى زمان بعدهم أحكاما لنفسه فى محاوراته و أتبعهم فيها من غير أن يحدث فى محاوراته أحكاما آخر وراء تلك الأحكام، فإذا كان هو الشارع - كما هو المفروض - فهى من أحكامه التى التزم بها فى محاوراته المترتب على كلامه الصادر منه، فيكون مقتضى دليل صدور ما شك فى صدوره عنه ترتيب تلك الأحكام أيضا.

إن قيل هب إن ذلك من الأحكام الشرعيه المترتب على صدور النص والأظهر لكن دليل صدورهما لا - يقتضى إلا - التعبد بالأحكام الشرعيه التى يكشفان عنها و أما الأحكام الشرعيه التى أخذ نفس الصادر موضوعا لها لا طريقا إليها فلا، و من المعلوم أن النص والأظهر أنفسهما موضوعان لذلك الحكم، أعنى كونهما متصرفين فى الظاهر و ليسا طريقين إليه، لعدم كشفهما عنه كشف الطريق عن مؤداه.

قلنا: الظاهر، بل المعلوم إفاده أدله اعتبار خبر الواحد التعبد بجميع الأحكام المترتب على صدوره واقعا، سواء كانت هى مما يكون ذات الخبر موضوعا لها أو مما يكون هو طريقا إليها، و يكشف عن ذلك وجوب ترتيب أحكام الإعراب و البناء على الأدعيه المحكيه عن أهل العصمه عليهم السلام بطريق الآحاد مع أنها من أحكام ذوات تلك الأدعيه على تقدير صدورهما، فإن ذلك لا يكون بمقتضى دليل خاص، بل حكموا به بمقتضى دليل التعبد بصدورها،

١- و هذا نظير أحكام الإعراب و البناء فى الألفاظ العربيه المجعوله من واضعها فاتخذها غيره أيضا أحكاما لنفسه فى محاوراته حتى الشارع. لمحرره عفا الله عنه.

ص: ٣١١

فافهم و اغتنم و الله العالم.

ثم إن ما ذكرنا من لزوم الأخذ بمقتضى النص والأظهر، و التأويل فى الظاهر إنما هو بالنظر إلى ذات النص والأظهر و إلى ذات الظاهر مع قطع النظر عن الموانع الخارجيه، إذ قد يكون وجه التأويل فى الظاهر فى غايه البعد كما إذا كان نسخا، فبعده يمنع من العمل بقاعده الجمع بل لا بد من الرجوع إلى الاخبار العلاجيّه الحاكمه بطرح أحدهما تعيينا أو تخيرا.

ثم إنه ظهر مما ذكرنا- من عدم الفرق في الظاهرين بين أقسامهما من حيث حصول التحير في الكل و دخولها في الأخبار العلاجية لذلك حتى العامين من وجه- ضعف التفصيل بينهما و بين غيرهما من أقسام الظاهرين المذمومين (قدس سره) عن بعض بإخراجه إياهما عن مورد الأخبار العلاجية و إدخاله غيرهما فيها محتجا عليه بأن الرجوع إلى المرجحات السندية فيهما على الإطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح في مادة الافتراق، و لا وجه له (1)، و الاقتصار في الترجيح بها في خصوص مادة الاجتماع التي هي محل المعارضه، و طرح المرجوح بالنسبه إليها مع العمل به في مادة الافتراق بعيد عن ظاهر الأخبار العلاجية (2). انتهى.

و كأن نظره في الاستبعاد المذكور إلى ما هو المقرر عند العرف من العمل بأخبارهم من حيث الظن بالصدور، فزعم أن اعتبار أخبار الآحاد في الشريعة- أيضا- على ذلك الوجه، فإنه لا يمكن التبعيض في صدور أحد العامين من وجه فيظن بصدوره في مادة الافتراق و عدم صدوره في مادة الاجتماع.

و توضيح الضعف: أنا نختار الشق الثاني و هو الترجيح بتلك المرجحات

1- وجهه أن التنافي بينه و بين الراجح في مادة الاجتماع لا يقتضى ذلك. لمحوره عفا الله عنه.

2- زعم أن ظاهرها إنما هو طرح إلى المرجوح رأسا. لمحوره عفا الله عنه.

ص: ٣١٢

في خصوص مادة الافتراق و لا يلزم منه التبعيض في صدور المرجوح، فإن اعتبار أخبار الآحاد في الشريعة إنما هو من باب التعبد من غير أن يكون دائرا مدار الظن كما هو الحال في اعتبارها عند العرف.

نعم غلبه مصادفتها للواقع قد لوحظت في اعتبارها على وجه كونها حكمه و معنى التعبد بها إنما هو وجوب ترتيب الآثار و الأحكام الشرعية المترتبة عليها على تقدير صدورها واقعا عليها حال الشك في صدورها- كما مر غير مره- و من المعلوم أن التعبد ليس كالصدور في عدم قابليته للتبعيض، بل هو قابل له، فيمكن أن يتبعدها الشارع بترتيب آثار صدور المرجوح في مورد الافتراق مع عدم تعبد بترتيب آثار صدوره في مورد الاجتماع، فإذا أمكن فيه ذلك، و المفروض كونه جامعا لشرائط الحجية و الاعتبار، و أنه لا- مانع من إيجاب العمل به إلا معارضته بأقوى منه المتقدم عليه لقوته لأجل المرجح، فلا بد من رفع اليد عنه بمقدار ما يزاحمه المعارض و هو آثاره بالنسبه إلى مورد الاجتماع فيترتب عليه آثاره في مورد الافتراق، و وجوب ترجيح الراجح عليه ليس معناه التعبد بعدم صدوره في مورد الاجتماع، بل معناه التعبد بالراجح فيه، بمعنى التعبد بآثار الراجح فيه دون آثار المرجوح فيه.

و بعبارة أخرى: معنى وجوب الترجيح بالمرجحات أنه لو فرض الدوران بين ذيهما و بين فاقدها في التعبد بآثار صدورها يجب التعبد بآثار ذيهما في مورد الدوران و التعارض دون التعبد بآثار فاقدها فيه، و الدوران إنما هو ينشأ من جهة التعبد بآثارهما، لا من جهة نفس صدورها، ضروره إمكان صدور النصين المتعارضين فضلا عن الظاهرين المبحوث عنهما، بل وقوعه في الجملة في الشريعة.

فإن قلت: ما الفرق بين الترجيح بين العامين من وجه على هذا النحو و بين العمل فيهما بقاعده الجمع، فإن مقتضاها- أيضا- أخذ مقتضى أحدهما في مورد الاجتماع حيث أن الجمع بينهما يحصل بالتأويل في أحدهما، و هو بأن يخرج

ص: ٣١٣

مورد الاجتماع عن أحدهما و يدخل في الآخر و يثبت له حكمه.

قلنا: بين المقامين بعد المشرقين فإن المفروض كون العامين وجه المتعارضين ظاهرين و قد عرفت أن معنى الجمع إنما هو التعبد بسندى المتعارضين و الحكم بصدورهما و لانه إجمالهما إذا كانا ظاهرين و التزام التأويل في أحدهما لا بعينه إذا لم يكن شاهد من الخارج على التعيين، لعدم إمكان الأخذ فيه بالمرجحات السندية، إذ معنى الأخذ بها إنما هو التعبد بذاتها خاصة في مورد التعارض، و المفروض بمقتضى قاعده الجمع التعبد بصدور كلا- المتعارضين، و إنما اللذى يمكن الأخذ به فيه هي المرجحات الراجعة إلى قوه الدلاله المفروضه العدم في المقام أو شاهد خارجي و هو غير مفروض في السؤال عن الفرق، مع أنه لا يجب وجوده في جميع الموارد بل قد يوجد و قد لا يوجد.

هذا بخلاف ما إذا عملنا بالمرجحات السندية على الوجه المتقدم، إذ حينئذ يكون مورد الاجتماع محكوما بدخوله في ذيتها خاصة- في مرحله الظاهر- من غير تردد و تحير و انتظار شاهد خارجي، فاحفظ و لا تنس.

قوله- قدس سرّه-: (فحكهما حكم الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما إلى شاهدين)(١).

(١) يعنى المحتاجين في الجمع بينهما إلى التأويل في كليهما معا فعبر عن التأويلين بالشاهدين تنبيها على توقف التأويل- فيما إذا لم يكن أحد الخبرين بنفسه قرينه على التصرف و التأويل في الآخر- على ورود شاهد من الشارع عليه من غير فرق بين الواحد منه و بين المتعدد، فلا يجوز المبادره إليه مطلقا من غير دليل شرعى عليه، و قد مر مرارا أن غايه ما يتخيل كونه شاهدا عليه في الظاهرين دليل اعتبار صدورهما، و قد مر دفعه بأنه لا حكمه له على دليل

١- فرائد الأصول ٢: ٧٨٨.

ص: ٣١٤

اعتبار الظهور، بل هما متعارضان من غير أولويه له عليه، هذا.

ثم إنه بقى شىء كان الأنسب جعله خاتمه لمسأله أولويه الجمع. و قد غفلنا عن ذكرها هنا، و لما كان ذكرها هنا- أيضا- لا يخلو عن مناسبه، فالحرى التنبيه عليه هنا، و هو أن المتعارضين إذا كان أحدهما نصا أو أظهر فيعمل فيهما بقاعده الجمع بجعل النص و الأظهر متصرفين في الظاهر- كما مرّ- فعلى هذا يكون شأنهما شأن القرائن القطعيه الصدور القائم على إرادته خلاف الظاهر من الخطاب، فالشأن إذن بيان شأن تلك إظهارا لشأنهما.

فاعلم أنها إما منفصله أو متصله، كالشرط، و الغايه و الوصف، و الاستثناء (١) على أظهر الاحتمالين فى الأخير.

و شأنها على الأول إنما هو مجرد إفاده أن المراد بالخطاب خلاف ظاهره من غير كونها مزيله لظهوره ذلك الخطاب العرفي الحاصل له بدونها، و موجه لإجماله، و لا معينه للمراد منه- أيضا- بل يتوقف التعيين على قرينه أخرى غيرها.

نعم لو وردت قرينه على المراد أولا فهي مغنيه عن تلك، فإن لازمها الكشف عن أصل التأويل أيضا.

و الحاصل: أن غايه ما يترتب على تلك إنما كونها دليلا على التأويل فقط.

و أن الخطاب معها من المؤولات لا المجملات.

و أما على الثانى، فهي مزيله لظهور ذلك الكائن له بدونها و موجه لإجماله- أيضا- (٢) إذا لم يكن من العمومات أو المطلقات، بمعنى عدم ظهور معها فى

١- إذ قد يتوهم كونه من القيود المنفصله، و لعله لجعله مقام قولنا أستثنيه فيكون كلاما تاما، لمحزّره (عفا الله عنه).

٢- إذا الكلام المنكشف بها لا يعدّ فى العرف من الظواهر. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣١٥

المعنى المراد المخالف لظاهره الأولى- أيضا- فيتوقف تعيينه على قرينه أخرى- كما فى الفرض الأول- فهي حينئذ صارفه فقط، و أما إذا كان من أحدهما فهي موجه لظهوره فى تمام الباقي فتكون معينه- أيضا- و لما كان النص و الأظهر المبحوث عنهما فى المسأله من القسم الأول، لفرض كون كل منهما كلاما مستقلا حيث أن الكلام فى الخبرين المتعارضين، و الخبر لا يكون خبرا إلا- بكونه كلاما تاما، فيكون النص و الأظهر المفروضان- فى المسأله- من القرائن المنفصله، فلهما شأنها، و قد أشرنا فى طيّ بعض كلماتنا المتقدمه إلى ذلك أيضا.

و من هنا يظهر أننا لو عملنا فى الظاهرين- أيضا- بقاعده الجمع فلا يلزم منه إجمال شىء منهما، بل غايه ما يترتب عليها التزام التأويل فى أحدهما إذا حصل الجمع به، أو فى كليهما إذا توقف عليه، إذ يكون حينئذ كل منهما- بمقتضى دليل صدوره- دليلا على التأويل فى الآخر، فيعمل بمقتضى كل منهما فى الآخر بالتزام التأويل فيه إذا توقف الجمع على التأويل فى كليهما، أو بمقتضى أحدهما لا بعينه، بمعنى التزام تأويل واحد فى أحدهما لا بعينه إذا حصل بتأويل واحد.

و على الأول يحتاج كل منهما إلى شاهد على تعيين المراد.

و على الثانى يكفى شاهد واحد، لفرض التزام التأويل فى أحدهما مع بقاء الآخر على ظاهره، بمعنى التزام كون المراد ظاهره، فالمحتاج إليه إنما هو أحدهما.

نعم على الثانى لا بد من شاهد آخر لتعيين مورد التأويل فيهما، فيحتاج الجمع على الثانى- أيضا- إلى شاهدين، و نظر المصنف (قدّس سرّه) إنما هو إلى الشاهد على تعيين المراد و هو واحد على الثانى، فلذا عبر عن الظاهرين الذين يحصل الجمع بينهما بتأويل واحد فى أحدهما بالمحتاجين إلى شاهد واحد، و الحاجه إلى شاهد آخر على الفرض الثانى إنما هو فيما إذا لم يكن

الشاهد على المراد خطابا آخر يفيد كون المراد من خصوص أحدهما خلاف ظاهره، و أما إذا كان

ص: ٣١٦

هو، فيغنى عن الشاهد على مورد التأويل، إذ لازمه تعيين مورده- أيضا- إلا أنه بحسب الاعتبار متعدد و ان كان بحسب الذات واحدا، و كيف كان فلا- يمكن استفادة مورد التأويل من أحد الظاهرين أو من كليهما على الفرض الثانى، بخلاف النص و الظاهر و الظاهر و الأظهر، فإن كلا من النص و الأظهر دليل على أصل التأويل و على تعيين مورده- أيضا- إلا أن تعيين المراد يتوقف على قرينه أخرى.

ثم إن القرينه على تعيين المراد بعد ثبوت أصل التأويل و ثبوت مورده إنما هى القرينه المعينه له بعد صرف اللفظ عن ظاهره و هى أحد أمور:

أحدهما: انحصار المعنى المخالف للظاهر- الذى يصح إرادته منه بعد عدم إرادته ظاهره- فى واحد.

و ثانيها: أقرينه بعض المعانى المخالفه له- استعمالا، أو اعتبارا إن اعتبرناه مطلقا أو حيث اعتبرناه- فيما إذا تعددت.

و ثالثها: غلبه وجود بعضها إن اعتبرناها.

و رابعها: كون اللفظ المؤول على وجه يكون ظاهرا فى إرادته بعض المعانى بنفسه كما فى العمومات المخصصه على بعض الوجوه فيها و لعله أظهر، فإن الظاهر أن ألفاظ العموم فى مقام قضايا جزئيه متعدده يتعدد أفرادها بحيث يكون ظاهره فى إرادته هذا الفرد و ذاك، و هكذا إلى تمام الأفراد على وجه إذا قامت قرينه على عدم إرادته بعض تلك الأفراد فهى لا يرفع ظهورها فى إرادته غير الخارج منها، الثابت لها بدونها، بل هى ظاهره فى إرادته غير ذلك الفرد حينئذ بالافتضاء الأولى، فكأن تلك القرينه رفعت قضيه واحده جزئيه من القضايا الجزئيه التى يكون العام فى مقامها، هذا.

أو من غير الأمور المذكوره من الخصوصيات اللاحقه لبعض الموارد الخاصه التى لا- تندرج تحت ضابط و قد تكون خطابا مستقلا جى ء به ليفسر

ص: ٣١٧

المراد به.

قوله- قدس سرّه-: (و بالجمله إن الخبر الظنى إذا دار الأمر بين طرح سنده و حملة و تأويله، فلا- ينبغى التأمل فى أن المتعين تأويله و وجوب العمل على طبق التأويل)^(١).

(١) قد يتوهم التدافع بين هذا الذى ذكرنا و بين منعه عن الأخذ بقاعده الجمع فى الظاهرين، و كذا بينه و بين منعه من العمل بها فى النص و الظاهر، و الأظهر، إذا انحصر وجه الجمع فى النسخ.

لكنه مدفوع بقوله (إذا دار الأمر) فإن الدوران لا- يحصل بين أمرين إلا- مع إمكان كل منهما على نحو إمكان الآخر و أما مع امتناع أحدهما فلا، بل يتعين الآخر، و منعه من الأخذ بمقتضى قاعده الجمع فى الظاهرين، و فى النص و الأظهر مع الظاهر إذا انحصر وجهه فى النسخ إنما هو لعهده الجمع فى تلك الموارد ممتنعا عرفا، فلا دوران فيها عنده بين الجمع و الطرح، فمرجع كلامه فيها إنما هو إلى تشخيص الصغرى، و مرجعه هنا إلى الكبرى.

قوله- قدّس سرّه-: (فلنرجع إلى ما كنا فيه...- إلى قوله-:

و مرجعها إلى ترجيح الأظهر على الظاهر)(٢).

(٢) تخصيصه مورد الترجيح بالظاهر و الأظهر لأجل أن الترجيح بين داليتين فرع تعارضهما، و قد مر غير مره أنه لا يصلح ظهور الظاهر لمعارضته لنصوصه النص، لعدم إمكان التأويل فى النص، بخلاف الأظهر، فإنه يمكن فيه التأويل، فيمكن معارضه الظاهر معه إلا أنه يقدم عليه لقوله.

قوله- قدّس سرّه-: (و الأظهره قد تكون بملاحظه خصوص

١- فرائد الأصول ٢: ٧٩٠.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٩٠.

ص: ٣١٨

المتعارضين من جهة القرائن الشخصيه و هذه لا يدخل تحت ضابطه)(١).

(١) وجه عدم دخولها تحت ضابطه اختلافها باختلاف الموارد و الأشخاص، أما اختلافها باختلاف الموارد فواضح، و أما هو باختلاف الأشخاص، فلأنه ربما يكون بعض القرائن الشخصيه بحيث يتوقف فهمها على الذوق السليم و الفطانه، فلا يكون قرينه لغير الفطن، و أيضا قد يكون بين متكلم و بين شخص خاص عهد يوجب ذلك أظهره اللفظ فى المعنى المعهود لذلك الشخص دون غيره.

ثم إنه إذا دار الأمر بين الأخذ بمقتضى القرائن الشخصيه و بين الأخذ بمقتضى القرائن الصنفيه، أو النوعيه، يتعين الأول، ضروره كون اللفظ مع الشخصيه ظاهره فيما تقتضيه هى، بحيث لا- أثر حينئذ لغيرها من القرائن، و إذا دار الأمر بين الأخذ بمقتضى الصنفيه و بين الأخذ بمقتضى النوعيه بتعين الأول لما ذكر فى وجه تقديم الشخصيه.

قوله- قدّس سرّه-: (فى بعض أفراد العام و الخاص)(٢).

(٢) و هو الخاص المتقدم مع العام المتأخر، فإنه يدور الأمر فيهما بين أن يكون العام ناسخا للخاص و بين كون الخاص مخصصا له و بياناً، و أما العكس و هو صورته تأخر الخاص فلا يعقل الدوران بينهما فإن الخاص المتأخر إن كان صادرا قبل حضور وقت العمل فيتعين كونه مخصصا، إذ يشترط فى النسخ صدور النسخ بعده، و إن كان صادرا بعده، فيتعين كونه ناسخا: إذ المخصص

بيان للعام ولا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة. فتأمل (٣).

١- فرائد الأصول ٢: ٧٩٠.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٩٠.

٣- وجه التأمل أنه يمكن تعبد الشارع بمقتضى عموم العام في مرحله الظاهر مع كون المراد منه واقعا هو الخاص مع عدم بيانه وقت حضور العمل، فلا- يمتنع تأخير البيان عن وقت العمل مطلقا، بل إنما يمتنع مع عدم إرادته الشارع العمل بمقتضى العام و تعبده به في مرحله الظاهر، بل كان مراده العمل به في بعض أفرادها، و مورد الحاجة إلى البيان حقيقه إنما هو هذا القسم خاصه، لعدم الحاجة إليه في الأول، فيصح أن يقال إنه يصح تأخير البيان عن وقت الحاجة بقول مطلق إلا أن ذلك لا يوجب تعيين كون الخاص في مورد الفرض ناسخا، لأنه لم يفرض فيه كون المراد هو العمل بالعام في غير مورد الخاص على تقدير كونه بيانا، فمع إمكان ذلك الذي ذكرنا يتحقق الدوران فيه بين كونه مخصصا و بيانا و بين كونه ناسخا إذا كان مجملا في المورد، فلا بد من فرض امتناع الدوران فيما إذا علم من الخارج عدم تعبد الشارع بمقتضى العموم على تقدير تخصيصه واقعا. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٣١٩

قوله- قدس سره-: (فكذلك ورود التقييد و التخصيص للعمومات و المطلقات)(١).

(١) توضيح القياس أنه لا ريب أن النبي صلى الله عليه و آله و لم يبين جميع الأحكام الواقعيه للموجودين في زمنه في أول بعثته دفعه، بل إنما بينها لهم على التدريج إلى يوم ارتحاله إلى الدار الآخرة، كما يظهر من الأخبار و الآثار المأثوره عن أهل بيته الأطهار سلام الله عليهم مع أنهم كانوا مشاركين لغيرهم في جميع الأحكام الواقعيه و ليس ذلك إلا- لأجل أن الشارع جعل أحكامهم- في مرحله الظاهر قبل بيان تلك التكليف- مقتضى أصاله البراءه العقليه و هو التخيير و الإباحه لأجل مصلحه من التسهيل عليهم أو غيرها من المصالح، و رفع ذلك المقتضى عنهم بالنسبه إلى كل مورد ببيان التكليف الواقعي الثابت لذلك المورد واقعا، فإذا جاز ذلك، بل ثبت وقوعه، جاز أن يكون حكمهم في مرحله الظاهر في موارد الخطابات العامه أو المطلقه هو مقتضى العموم و الإطلاق لأجله مصلحه مع كون الحكم الواقعي لهم ثابتا للخاص، إذ مع عدم فرض المصلحه لا يصح إيقاع المكلف على خلاف الواقع مطلقا و معها لا فرق بين الموارد قطعا.

و توهم الفرق بين المقامين بأن غايه ما في المقيس عليه إنما هو عدم بيان الشارع للأحكام الواقعيه و هو لا يستلزم قبيحا، لعدم استناد فوت الواقع على

١- فرائد الأصول ٢: ٧٩١.

ص: ٣٢٠

المكلف إليه حينئذ، لمكان إمكان الاحتياط في موارد أصاله البراءه، بخلاف المقيس، فإنه بيانه للعدم يغز المكلف حيث أنه يزعم أن مقتضى العموم هو الواقع مع أن الواقع خلافه، فيكون فوته عليه- حينئذ- مستندا إليه، فيكون قبيحا.

مدفوع: بأن مفاد العام- أيضا- ليس قطعيا حتى لا- يمكن معه الاحتياط بل احتمال مخالفته للواقع قائم معه، فيكون فوته على المكلف مستندا إلى اختياره فتأمل (1)، و غايه ما يترتب على تجويز الشارع العمل بمقتضى العموم إنما هو عدم العقاب على مخالفه التكاليف الواقعيه المسيبه من العمل بمقتضى العموم، و من المعلوم أنه لا قبح في عدم العقاب، بل يقبح ثبوته مع تجويزه العمل بالعام المؤدى إلى المخالفه كقبح ثبوته في المقيس عليه أيضا، فإنه و إن فرض فيه عدم بيانه شيئا للمكلف، إلا أنه لما كان البيان عليه و لا طريق للمكلف إلى تكاليفه سوى بيانه فيكون سكوته بمنزله بيانه للعدم من حيث استناد مخالفه الواقع إليه فيهما.

و الحاصل: أنه مع وجود المصلحه لا قبح في بيانه للعدم، كعدم قبح سكوته عن البيان معها، و مع انتفائها يقبح كل منهما، لأن إخفاء المصالح و المفاسد على المكلف سواء كان بالسكوت عن البيان رأسا أو ببيان العدم قبيح إذا لم تكن مصلحه تقتضيه، و معها لا قبح فيه بوجه مطلقا.

قوله- قدس سرّه-: (لأن الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان

1- وجه التأمل أن المفروض تكليف الشارع ظاهرا بالعمل بالعموم، فاحتمال الخلاف إنما هو في مؤدى العموم، لا في التكليف بالعمل بمقتضاه، فإنه قد فرض قطعيته و وقوعه واقعا. و بعبارة أخرى: النزاع في أنه يجوز أن يكلف الشارع بالعمل بمقتضى العموم مع كون مراده الخاص أو لا؟! لا- في أنه هل يجوز احتمال أن يفعل الشارع هكذا نعم على تقدير ثبوت إمكانه ينفع احتمالها في موارد الجمع، إذ معه يمكن أخذه طريقا للجمع. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٣٢١

و العام بيان). (1).

(1) فيه: أن عدم البيان الذي هو جزء من مقتضى ظهور المطلق في الإطلاق إنما هو عدم البيان في مقام البيان، لا عدمه إلى آخر الأبد، فإذا أحرز كونه في مقام البيان مع فرض ورود بيان في ذلك المقام فيتجزأ الحكم بالإطلاق، لانعقاد ظهور المطلق فيه حينئذ بحصول ما علق عليه، و البيان المتأخر عن ذلك المقام الذي منه العام لم يعلق عليه ظهوره فيه حتى يدور الأمر بين المعلق و المنجز، فيرجح المنجز، بل هو معه حينئذ من قبيل المنجزين، فلا يعقل ترجيح أحدهما بكونه منجزا لاشتراكه بينهما، و لو لا ذلك لم يجز التمسك بواحد من المطلقات لأحد إلى آخر الأبد لقيام احتمال ورود بيان لها فيما بعد البتة، و هو كما ترى.

فإن قلت: إن المصنف (قدس سرّه) لم يصرح بكون العام- المعارض للمطلق، الذي حكم بترجيحه عليه- متأخرا عنه، بل يحتمل أن يكون مراده الأعم الشامل للمقارن أو يكون خصوص المقارن.

قلنا: نعم، بل المعلوم إرادته الأعم، فإنه في مقام بيان حكم تعارض العام و المطلق مطلقا على وجه لم يهمل بعض موارد، لكنها لا يصحح ما ادعاه مطلقا، بل يبقى الإرادة على حاله بالنسبة إلى العام المتأخر، فكان عليه التفصيل بينه و بين المقارن، هذا.

ثم إنه- بعد ما انجر الكلام هنا إلى شرائط ظهور المطلق في الإطلاق- قال (دام ظلّه): و يشترط إحراز كون المتكلم في مقام

البيان حال التكلم، كما مرت الإشارة إليه.

و بعبارة أخرى: الشرط في ظهور المطلق في الإطلاق أمران:

أحدهما: كون المتكلم في مقام البيان حال التكلم، فلو لم يكن غرضه ذلك

١- فرائد الأصول ٢: ٧٩٢.

ص: ٣٢٢

في تلك الحال، ثم تبدل قصده إلى البيان بعدها إلى أول وقت العمل، و علمنا من حاله ذلك لا يكون ذلك موجبا لظهور المطلق في الإطلاق، لأنه حين صدوره كان مجملا لم يقصد به العموم أو الخصوص، و بعد تبدل قصده إلى البيان لا بد من بيان آخر غير ما ذكره أولا، لعدم صلاحيته لإفاده مقصوده، فتصديه للبيان حينئذ يجدي في صدوره ثانيا، و الصادر ثانيا كلام آخر، فتكون العبرة بكونه في مقام البيان في تلك الحال، فلا بد من إحرازه في التمسك بإطلاق المطلق، و لا يخفى أن إحرازه في غايه الإشكال، إذ لا- يجب عقلا- على المتكلم بيان تمام مقصوده حال التكلم، بل له تأخيره إلى أول وقت العمل، و لم يثبت عليه- أيضا- حتى يحرز بها ذلك، و لأجل ذلك يكون المطلقات الواردة في الشريعة عندي مجملات مهملات.

و من هنا يظهر ما في دعوى بعضهم أن الأصل كون المتكلم في مقام البيان، لعدم صلاحية شيء لكونه مدركا له عدا الغلبة، و قد عرفت حالها.

و ثانيهما: عدم ورود بيان في ذلك كما مرّ، انتهى ما أفاده (دام ظلّه).

أقول: الإنصاف ندره كون المتكلم في مقام الإجمال حال التكلم و تأخير البيان إلى أول وقت العمل غايه الندره، لقله ما يقتضيه غايه القله جدّاً و لأجل ذلك ترى العرف أنهم إذا علموا من أحد كونه في مقام الإجمال حال التكلم يسألونه عن الداعي له إليه بخلاف ما إذا علموا منه كونه في مقام البيان في تلك الحال، مع أن البيان- أيضا- كالإجمال يحتاج إلى داع، فكأن القاعده عندهم إنما هو البيان في تلك الحال بحيث بعد الإجمال فيها في نظرهم مخالفا للقاعده و محتاجا إلى سبب و عله، فلا تغفل و لا تقلد.

خلق را تقلیدشان بر باد دادای دو صد لعنت بر این تقلید باد

ربّ ارفعنی عن حضيض التقليد إلى أوج الاجتهاد بنبيك محمد و آله الأمجاد صلواتك عليه و عليهم إلى يوم الميعاد.

ص: ٣٢٣

قوله- قدّس سرّه-: (نعم إذا استفيد العموم الشمولي من دليل الحكمه كانت الإفاده غير مستنده إلى الوضع) (١).

(١) يعنى أنه يكون كالمطلق تعليقيا فيتعارضان، فلا بدّ من ملاحظه الترجيح بينهما.

أقول: و لا يبعد حينئذ ترجيح التخصيص - أيضا- لغلبته.

قوله- قدّس سرّه-: (و مما ذكرنا يظهر حال التقييد مع سائر المجازات)(٢).

(٢) فإنّ المجاز هو غير التخصيص إن كان مخالفا لظهور اللفظ وضعا، فلا يصار إليه، بل يلزم بتقييد المطلق، فإن ذلك الظهور منجز، فيقدم على ظهور المطلق التعليقى كتقديم ظهور العام وضعا عليه، و إن كان مخالفا لظهوره الناشئ من دليل الحكمه، فيقع الدوران بينه و بين التقييد، لدوران الأمر حينئذ بين التعليقين فلا بدّ من ملاحظه الترجيح.

قوله- قدّس سرّه-: (و لم يقل ذلك فى العام المخصص فتأمل)(٣).

(٣) كأن وجه التأمل أن كثره التخصيص فى العام أيضا على وجه قيل أنه ما من عام إلا و قد خص.

أقول: لا- يخفى أن ما قيل معناه أنه لا يوجد شىء من العمومات أريد منه العموم بل كل واحد منها وقع التخصيص عليه و لو بمخصص عقلى لا أن كل واحد منها غلب فيه التخصيص.

هذا مع أنا لو سلمنا غلبته فى كل واحد منها فإنما هى بملاحظه مجموع

١- فرائد الأصول ٢: ٧٩٢.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٩٢.

٣- فرائد الأصول ٢: ٧٩٣.

ص: ٣٢٤

مراتب التخصيص، لا بالنسبه إلى كل واحده منها مع عدم إمكانه فى نفسه و لا بالنسبه إلى مرتبه خاصه، بخلاف صيغه الأمر، فإن غلبه الاستعمال المجازى فيها إنما تحققت بالنسبه إلى خصوص بعض معانيها المجازيه، و هو الاستحباب، و من المعلوم أنه يتعين الأخذ بالغلبه الشخصيه فى مقام الترجيح.

لكن الإنصاف اندفاع ذلك بأن الغلبه الشخصيه انما تجدى فى تعيين المراد من بين المجازات من لفظ واحد بعد ثبوت عدم إرادته الحقيقه منه كما إذا ورد (أكرم العالم مثلا) و علم أنه ليس المراد إكرام مطلق طبيعه العالم بل شخص خاص منها و تردد هو بين زيد- الذى هو من النحويين- و بين عمرو- الذى هو من الفقهاء- و فرضنا ان استعمال العالم فى خصوص زيد أكثر منه فى خصوص عمرو و مع تحقق كثره استعماله- أيضا- فى مجموع آحاد الفقهاء بحيث تساوى كثره استعماله فى زيد، فيكون حمله على عمرو مقتضى الغلبه فى نوع الفقهاء، و حمله على زيد مقتضى الغلبه الشخصيه المختصه به، فيقدم الثانى لما مر.

لكن المفروض فى المقام عدم ثبوت المجازيه فى خصوص شىء من العام و الأمر، مع العلم بإرادته مخالف الظاهر من أحدهما

إجمالاً- الداعى إلى الالتزام بالتأويل فى أحدهما، و الأمر دائر بين الأخذ بظهور العام و التأويل فى الأمر و بين العكس، و من المعلوم أن المرجح فى هذا المقام إنما هو ما يوجب أظهيره دلالة العام على العموم من دلالة الأمر على الوجوب أو العكس و من المعلوم أن الأظهيره إنما هى بواسطة قله تصدم جهه الوضع بالاستعمال المجازى، فكل ما قل استعماله فى خلاف ما وضع له بالإضافة إلى الآخر فهو أظهير، من غير فرق بين أن يكون كثره الاستعمال المجازى- المصادمه لجهه وضع الظاهر- متحققه فى معنى خاص من المعانى المجازيه أو فى ضمن مجموعها، فإن ضعف دلالته على إرادته الموضوع له إنما هو ناشئ عن كثره إرادته خلاف الموضوع [له] لا عن كثره إرادته معنى خاص من المعانى المخالفه له، فلا يقدر كثره استعمال الأمر فى

ص: ٣٢٥

الندب فى أضعفيه ظهوره من ظهور العام إلا- إذا كانت أقوى من كثره التخصيص فى ذلك العام المتحققه فى جميع موارد استعماله المجازى من مراتب الخصوص.

و الحاصل: أن الكلام فى تشخيص الأظهر من اللفظين لتعيين مورد التأويل المعلوم إجمالاً فى غيره لا فى تشخيص إرادته المعنى المجازى، و المرجح إنما هو قله تصدم مقتضى الوضع بكثره الاستعمال المجازى من غير فرق بين تحققها فى معنى خاص و بين تحققها فى مجموع معان مجازيه، فالحكم بأظهيره العام فى العموم متوقف على إحراز أكثره استعمال الأمر فى خلاف معناه الموضوع له من استعمال العام فى خلاف ما وضع له و هو الخصوص، فلا يجدى أكثره استعماله فى خصوص الاستحباب من استعمال العام فى خصوص مرتبه من مراتب الخصوص.

نعم إذا كان استعماله فى خصوص الاستحباب أكثر من استعمال العام بالنسبه إلى جميع مراتب الخصوص فيجدى من جهه كون تلك الأكثره محققه لعنوان أكثره تصدم جهه الوضع العلى هو المناط فى أضعفيه الظهور و لا يبعد أكثره استعمال أى من ألفاظ العموم فى غير العموم بالنسبه إلى جميع مراتب التخصيص من استعمال الأمر فى غير الوجوب مطلقاً، فكيف باستعماله فى خصوص الاستحباب، هذا فافهم جيداً.

قوله- قدس سره-: (و منها تعارض ظهور الكلام فى استمرار الحكم مع غيره من الظهورات) (١).

(١) لا يخفى أنه كان المناسب إيراد ذلك عقب الكلام فى تعارض التخصيص

١- فرائد الأصول ٢: ٧٩٣.

ص: ٣٢٦

و النسخ، و كيف كان فلا ينبغى الإشكال فى تقديم ظهور الكلام فى استمرار الحكم على غيره من الظهورات، لغلبه سائر الوجوه المخالفه للأصل بالنسبه إلى النسخ، مع أنه فى نفسه- أيضاً- نادر غاية الندره جداً، و كفى بذلك حجه فى أمثال المقام.

و قد يحتج لذلك بوجهين آخرين لا ينبغى الاعتماد على واحد منهما.

أحدهما: استصحاب عدم النسخ.

و فيه: ما ذكره المصنف (قدّس سرّه) من أن الكلام في ترجيح أحد الظهورين على الآخر، و من المعلوم المحقق في محله سقوط الأصول العمليه في مرتبه الأدله الاجتهاديه مطلقا مخالفه كانت أو موافقه، و سواء كان العمل بها بعنوان كونها مرجعا أو بعنوان كونها مرجحه، فإنها غير صالحه لإفاده الظن حتّى يقوّى به الظهور الموافق لها، مع أنها على فرض إفادتها له لا يجدى، إذ الظن الحاصل منها إنما هو ظن بالواقع لا بإرادته المظنون من الخطاب، فيكون ظنا خارجيا غير صالح للترجيح به، إذ المدار فيه على قوه أحد الظهورين بالإضافة إلى الآخر، و ذلك لا يفيد قوه الموافق له منهما.

هذا مضافا إلى عدم جريانه في نفسه- أيضا- في صورته تأخر الخاصّ عن العام و تردده بين أن يكون ناسخا أو مخصصا- بناء على إمكان الدوران بين النسخ و التخصيص حينئذ كما هو الظاهر- إذ على تقدير كونه مخصصا يكشف عن عدم ثبوت الحكم للعام بعمومه من أول الأمر فمع احتمال تخصيصه كما هو المفروض لا يمكن القطع بثبوته للعام في أول الأمر مع الشك في ارتفاعه بعده حتى يكون موردا للأصل.

و ثانيهما، قولهم عليهم السلام (حلال محمد صلّى الله عليه و آله حلال إلى

ص: ٣٢٧

يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة)(١).

و تقريب الاستدلال به: أنه ليس المراد استدلاله خصوص المباح و الحرام المصطلحين إلى يوم القيامة، بل مطلق الأحكام المجعوله في شريعه محمد صلّى الله عليه و آله، فالمراد أن كل حكم صادر من الله سبحانه و تعالى في شريعه محمد صلّى الله عليه و آله مستمر إلى يوم القيامة، فيفيد الحديث الشريف أصلا كليا و هو عموم الاستمرار بالنسبه إلى كل حكم، فيكون ذلك مرجعا عند الشك في استمرار حكم لوجوب الاقتصار في تخصيصه على القدر المعلوم، هذا.

و الّذى يقتضيه النّظر أنه على تقديره إفاده الحديث الشريف ذلك المعنى- أعنى عموم الاستمرار بالنسبه إلى كل صادر في شريعه محمد صلّى الله عليه و آله يتّجه الاحتجاج به على المطلوب، لكن الكلام بعد في إفادته ذلك، فهاهنا موضعان:

أحدهما: في تماميه الاستدلال به على تقدير إفادته ذلك المعنى.

و ثانيهما: في تحقيق أنه هل يفيد ذلك المعنى أو لا.

فلنقدّم الكلام في الموضوع الأول.

فاعلم ان الإنصاف أنه إذا كان مفيدا لذلك المعنى فيكون بعمومه مفسرا لذلك الدليل المقتضى بظاهره لنسخ حكم الدليل الآخر الظاهر في استمرار حكمه و حاكمه عليه، فإن معناه حينئذ أن الشارع لم يعتن باحتمال النسخ، و حكم عليه بالعدم، فيكون مقتضاه من جهه عمومه الحكم بعدم النسخ المحتمل في مورد الفرض الّذى يدل عليه ذلك الدليل، فيكون معناه عدم إرادته بيان

انتهاء حكم الدليل الآخر الظاهر في الاستمرار من ذلك الدليل الدال على نسخ حكمه و انتهاء أمده، فيكون عموم الحديث الشريف مفسرا و مؤولا له إلى غير

١- الكافي (الأصول) ١: ٥٨.

ص: ٣٢٨

ظاهره، فهو بنفسه كاف في البناء على عدم كون ذلك الدليل ناسخا و تأويله إلى غير ما يظهر منه و لو مع عدم ظهور الدليل الآخر في استمرار حكمه أيضا.

و ربما يتمسك بالحديث الشريف في المقام بتقريب آخر، و هو أن المفروض ظهور الدليل الآخر في استمرار حكمه إلى الأبد مع ظهور الحديث- أيضا- بعمومه في ذلك، فحينئذ لو بينى على نسخ حكم ذلك الدليل أخذا بظهور الدليل الظاهر في كونه ناسخا له يلزم طرح ظهورين و ارتكاب الوجوه المخالفه للأصل في موردين، حيث أن كلا من تخصيص عموم الحديث بالنسبه إلى مورد الفرض و تأويل ظهور ذلك مخالف للأصل، هذا بخلاف ما إذا بينى على عدم النسخ، فإنه يلزم منه مخالفه الأصل، في مورد واحد و هو ظهور ذلك الدليل المقتضى للنسخ، فإذا دار الأمر بين الأقل و الأكثر من الوجوه المخالفه للأصل تعين ارتكاب الأقل منها، فيتعين الأخذ بظهور ذلك الدليل المقتضى لاستمرار الحكم، انتهى.

و قد ظهر ما في هذا التقريب مما قدمنا.

و توضيح فساده أنه قد مر أن ظهور الحديث حاكم على ظهور ذلك الدليل في النسخ، و من المعلوم عدم المعارضه بين الحاكم و المحكوم عليه حتى يلاحظ الدوران بينهما فيؤخذ به لأجل الترجيح، بل مرتبه المحكوم عليه متأخره عن مرتبه فهو ساقط عن الاعتبار مع وجود الحاكم، لا أنه معارض له، فلا تغفل.

هذا خلاصه الكلام في الموضوع الأول.

و أما الموضوع الثاني:

فالحق فيه ما ذكره المصنف (قدّس سرّه) من عدم إفاده الحديث الشريف لذلك المعنى.

و توضيحه: أنه إذا جعل الحلال و الحرام في الحديث كناية عن مطلق الأحكام فيكون معناه أن أحكام محمد صلّى الله عليه و آله مستمره من قبل الله

ص: ٣٢٩

سبحانه و تعالى إلى يوم القيامة، فإن قولهم (حلال إلى يوم القيامة و حرام إلى يوم القيامة) المراد منهما أنه حلال من قبل الله تعالى و حرام من قبله إلى يوم القيامة.

و الظاهر أنه مسوق لبيان عدم نسخ الله تعالى دين محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله بدين آخر، فهو ساكت عن إفاده أن كل حكم منه في شريعته محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله لم ينسخ بإثبات حكم مغاير له في مورد ذلك الحكم في شريعته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله و لم يبين انتهاء أمده ببيان ذلك الحكم المغاير كما هو مبنى الاستدلال، فلا ينافي عدم استمرار بعض أحكامه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله و انقطاع أمده بحكم آخر في شريعته.

قوله - قدس سرّه -: (ثم إن هذا التعارض إنما هو مع عدم ظهور الخاصّ في ثبوت حكمه في الشريعة ابتداء و إلا- تعين التخصيص) (١).

(١) يعنى هذا النحو من التعارض - و هو تعارض الظهور في الاستمرار مع الظهور في العموم بالنسبة إلى كلام واحد الذي مورده ما إذا ورد عام و خاص متأخر عن العام - لا- يتحقق في جميع صور ذلك المورد و إنما يختص بصوره عدم ظهور الخاصّ المتأخر في ثبوت حكمه في أول الشريعة.

و وجهه أنه إذا كان الخاصّ المتأخر ظاهرا في ذلك يكون ظهوره هذا حاكما على ظهور العام في ثبوت حكمه بالنسبة إليه أى إلى الخاصّ في الجملة، بمعنى أنه قرينه حينئذ على عدم إرادته من العام من أول الأمر، فيكون رافعا لاحتمال ثبوت حكم العام له من حين صدور العام إلى حين صدوره المستلزم للنسخ، إذ لا بدّ من رفع حكم العام عنه من حين صدوره إلى بعده لا محاله، فإنّ الخاصّ نصّ في هذا المقدار و إنما الشبهة في ثبوته له من حين صدور العام إلى حين صدوره، نظرا إلى ظهوره العام في ثبوت حكمه لكل فرد في الجملة، فعلى

١- فرائد الأصول ٢: ٧٩٣.

ص: ٣٣٠

تقدير ثبوت ذلك الحكم له من حين صدور العام مع فرض انقطاعه حين صدوره لا محاله يلزم النسخ و على تقدير عدم ثبوته له في ذلك المقدار من الزمان - أيضا- لا يعقل النسخ فيه، إذ النسخ إنما هو الإعلام بانتهاء أمه الحكم الثابت للشئى ء واقعا، فمع عدم ثبوته له في الواقع أصلا يمتنع تحقق النسخ، و هذا لا يتوقف على اعتبار حضور وقت العمل في النسخ، بل يجرى على عدم اعتباره أيضا، إذ عليه لا بد من ثبوته له قبل ذلك الوقت لا محاله، فإذا كان ظهور الخاصّ رافعا لاحتمال النسخ في العام بالنسبة إليه فيتعين التخصيص، فلا تعارض معه و لا دوران بين النسخ و التخصيص في العام حكمتيا.

و بعبارة أخرى أوضح إن للكلام المتضمن للعام ظهورين:

أحدهما في ثبوت حكمه لكل فرد من أفرادها التي منها الخاصّ في الجملة.

و ثانيهما ظهوره في استمرار ذلك الحكم لموضوعه من حين ثبوته إلى الأبد، و من المعلوم أنه لا تعارض أولا و بالذات بين هذين الظهورين، و إنما جاء الدوران و التعارض من جهة التعبد بالخاص المتأخر- الّذى هو نصّ في عدم ثبوت حكم العام له في الجملة مطلقا- إذ معه يدور الأمر بين الأخذ بظهوره في ثبوت حكمه لكل فرد في الجملة ليثبت به حكمه للخاصّ من حين

صدوره إلى حين صدور الخاص، إذ به يتحقق العمل بذلك الظهور فيلزم منه طرح الظهور الآخر له، و هو ظهوره في استمرار حكمه فيما ثبت له إلى الأبد، إذ لا بدّ من رفع اليد عن حكم العام بالنسبة إلى الخاص من حين صدوره لا محاله لنصوصيته في هذا المقدار، فينافي ظهوره في الاستمرار و بين الأخذ بظهوره في استمرار حكمه إلى الأبد، و هو يناسب عدم ثبوت حكمه للخاص أصلا و خروجه منه من أول الأمر الذي هو معنى التخصيص، فإذا فرض ظهور الخاص المتأخر في ثبوت حكمه من أول الشريعة و خروجه عن حكم العام كذلك، فلا بدّ حينئذ من رفع اليد عن ظهور الكلام في عموم ثبوت حكمه لكل فرد بالنسبة إليه، و هذا هو معنى

ص: ٣٣١

تخصيصه بغير الخاص، فلا يكون للنسخ حينئذ مساس، فعلى هذا التقدير يكون العمل على مقتضى ظهوره في استمرار حكمه لما ثبت إلى الأبد، فإن مقتضاه ليس ثبوت حكمه لكل فرد بل إنما هو استمراره أينما ثبت (١).

قوله - قدس سرّه -: (نعم لا يجرى في مثل العام المتأخر عن الخاص) (٢).

(١) يعنى لا- يجرى ذلك النحو من التعارض في مثل العام المتأخر عن الخاص، فإن الظهور في عموم الحكم المستدعى إلى النسخ إنما هو للكلام المتضمن للعام، و الظهور في استمرار الحكم المقتضى للتخصيص إنما هو للكلام المتضمن للخاص، فيكون الظهوران المتعارضان حينئذ في كلامين.

تشخيص موضوعي النص و الأظهر في المتعارضات

قوله - قدس سرّه -: (فبقول توضيحا لذلك إن النسبة بين المتعارضات) (٣).

(٢) الغرض من التعرض للمتعارضات بعد التعرض للمتعارضين ليس لأجل مخالفه حكمها مع حكمها، بل الحكم في الجميع واحد، و هو تقديم النص و الأظهر على الظاهر، و الرجوع فيما لم يوجد أحدهما- أو كان كلاهما نصين- إلى الأخبار العلاجية.

بل إنما هو لأجل أنه قد يصعب تشخيص موضوعي النص و الأظهر في المتعارضات، فقد يتوهم فيها نصوصيه بعضها أو أظهريته بالنسبة إلى ما عداه مع أنه ظاهر حقيقه، و قد يتوهم ظهور بعضها مع أنه عند التأمل نصّ أو أظهر،

١- و إن شئت قلت إن الشك في تخصيص العام ناشئ عن احتمال ثبوت حكمه للخاص في الجملة، فإذا كان الكلام المتضمن للخاص ظاهرا في ثبوت حكمه للخاص في أول الشريعة، المستلزم لعدم ثبوت حكم العام له رأسا، فيرتفع ذلك الشك و يبين تخصيص العام بغير ذلك الخاص، فيرتفع احتمال النسخ. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٩٣.

٣- فرائد الأصول ٢: ٧٩٤.

ص: ٣٣٢

فالتزاع فى موارد الإشكال الآتية صغروى.

قوله - قدس سره -: (فإن كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع إلى المرجحات) (١).

(١) و ذلك لما مر فى المتعارضين من أن الأخص من شىء من وجه مع كونه أعم منه كذلك لا يوجب كونه كذلك أظهرته منه، بل يكونان من قبيل الظاهرين الذين لا مساس للجمع بينهما من حيث الدلالة.

نعم قد يكون أحدهما أظهر من الآخر من جهات آخر - ككونه أقل فردا من الآخر أو كون مورد الاجتماع أظهر أفراده و أندر أفراد الآخر أو كونه أغلب أفراده و غير الغالب من أفراد الآخر - فيجب حينئذ الجمع بينهما بإخراج مورد الاجتماع عن الآخر و تخصيصه بغيره، لكن الكلام فى العامين من وجه مع قطع النظر عن الأمور الخارجيه.

قوله - قدس سره -: (و إن كانت النسبة عموما مطلقا ... - إلى قوله -: خصص بهما) (٢).

(٢) و ذلك لما مر ثمه من أن الأخص من شىء مطلقا أظهر منه لا محاله، فيقدم عليه لذلك، فلا يصار حينئذ إلى الأخبار العلاجيه إلا إذا كانت المتعارضات للعام التى كل منها أخص منه مطلقا بأجمعها مستوعبه لجميع أفراد العام أو لأكثرها، بحيث لو خصص هو بها يلزم تخصيصه بأقل من أقل مرتبه من المراتب التى يجوز التخصيص إليها.

و هذا أحد موارد الإشكال المشار إليها الذى أشار إليه المصنف بقوله (قدس سره): (و إن لزم محذور مثل قوله: يجب إكرام العلماء و يحرم إكرام فساق

١- فرائد الأصول ٢: ٧٩٤.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٩٤.

ص: ٣٣٣

العلماء و ورد يكره إكرام عدول العلماء، فإن اللازم من تخصيص العام بهما بقاءه بلا مورد) لكنه (قدس سره) خص محذور لزوم عدم بقاء مورد للعام أصلا بالذكر و قد عرفت أن لزوم قله مورده بحيث ينتهى إلى الأقل من أقل مراتب التخصيص - أيضا - محذور مثله (١)، فالأولى تعميمه - كما ذكرنا - و الحكم فى الصورتين واحد و هو أن يعمل فى كل منهما بقاعده التعارض بين النصين المتباينين، لأن مجموع الخاصين مباين، للعام و مناقض له، و كما أن كلا منهما نص فى مدلوله كذلك العام نص فى مدلوله فى الجملة و هى أقل مراتب التخصيص كما أشار إليه (قدس سره) بقوله: (فحكم ذلك كالتباينين، لأن مجموع الخاصين مباين للعام) و لما جاز المصنف (قدس سره) من هنا سريريا مكتفيا بالإشاره الإجماليه مع وجود المقتضى للتفصيل فنحن نسط الكلام توضيحا للمقام مستعينا بالملك العلام تعالى شأنه العزيز و نبيه محمد و آله البرره الكرام صلواته عليه و عليهم إلى يوم القيام.

فنقول: إنه إذا كانت النسبه بين المتعارضان عموما مطلقا، فإن لم يلزم من تخصيص الأعم مطلقا بجميع الأخص منه كذلك أحد

المحذورين المذكورين فلا بدّ من تخصيصه بالجميع، لفرض أن كلا منها نصّ في مؤداه أو أظهر، و العام ظاهر في أزيد من أقل مراتب التخصيص، و المفروض أن تلك بأجمعها مزاحمه له في أزيد من تلك المرتبه، فيكون المقام من قبيل تعارض النص أو الأظهر مع الظاهر و قد مر مرارا تعين المصير حينئذ إلى قاعده الجمع، دون قاعده العلاج المستفاده من الأخبار العلاجيّه.

و إن لزم منه أحد المحذورين، فلا مساس لتلك القاعده بالنسبه إلى

١- لكن ذكره (قدّس سرّه) لذلك إنما هو من باب المثال من شمول إطلاق المحذور في قوله و إن لزم محذور للثاني أيضا. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٣٤

الأقل من تلك المرتبه، بل يعامل بين العام و مجموع المتعارضات له التي هي أخص منه مطلقا في أقل مراتب التخصيص معاملة النصين المتعارضين لما مرّت الإشاره إليه من نصوصيّ العام (١) بالنسبه إليه، و كل واحد من تلك المتعارضات و إن كان نصا في مؤداه لا يدافعه فيه بنفسه، بل بضميمه البواقي، فيكون طرفا التعارض فيه مجموعها مع العام، فيعمل فيه بينهما بقاعده العلاج، و في أزيد منه بقاعده الجمع، فإن رجّح مجموعها عليه من حيث السند، أو أخذ به من باب التخيير كما إذا بان سند مجموعها مساويا مع سند العام يطرح العام رأسا، و لا يعمل به في شىء من مؤداه أما في أزيد من تلك المرتبه فللزوم إهماله فيه و عدم العمل به على تقدير الأخذ بسنده تعيينا، كما إذا كان سنده أقوى من سند مجموعها أو تخييرا كما إذا كان مساويا معه فإنه يتعبد حينئذ بآثار صدوره بالنسبه إلى تلك المرتبه خاصه، و يعمل بينه في أزيد منها و بين تلك المتعارضات بقاعده الجمع، و حيث أنها نصّ أو أظهر بالنسبه إليه في الأزيد فلا بدّ من تخصيصه بها.

نعم لا تؤخذ بجميع تلك المتعارضات، لفرض استلزامه لإلقاء النص، و هو العام بالنسبه إلى تلك المرتبه مع فرض التعبد بسنده بالنسبه إليها، بل بغير واحد منها، بمعنى أنه يجعل مورد تلك المرتبه أحدها تعيينا أو تخييرا و يؤخذ بالباقي في تخصيصه بالنسبه إلى أزيد من تلك المرتبه، هذا هو الحال في صورته الأخذ بسنده، فكيف بصوره طرحه، فإن هذه الصوره أولى بذلك من تلك.

و أما إهماله في نفس تلك المرتبه فللفرض طرح سنده و عدم التعبد به فيها- أيضا.

١- و من هنا ظهر أن الرجوع في مورد الفرض إلى قاعده العلاج ليس خروجا عن قاعده تعارض النص و الأظهر مع الظاهر و هي الجمع بل إنما هو لأجل عدم الموضوع لتلك القاعده في محل الفرض، لفرض رجوع التعارض إلى التعارض بين النصين. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٣٥

و ان رجح سنده على سند مجموعها أو أخذ به من باب التخيير فقد عرفت حكمه في طيّ الكلام في الفرض الأول.

و وجه عدم طرح مجموعها حينئذ مع كون طرف التعارض هو المجموع- ما مرّت الإشاره إليه- من أن تدافعها للعام في تلك

المرتبه إنما نشأت من ملاحظه اجتماعها خاصه فعلى تقدير الأخذ بسند العام فيها يكون الواجب طرحها على وجه يتحقق به رفع صفه الاجتماع و الاقتصار عليه، و من المعلوم تحققه بطرح بعضها فلا داعى إلى طرح الكل، فيكون طرح الباقي إلغاء للنص بلا سبب موجب.

و الحاصل: أن كلا منها فى حد نفسه مع عدم انضمامه إلى البواقي حاكم على العام، لفرض كونه نصا أو أظهر بالنسبه إليه، و المانع من تقديمه عليه فعلا إنما هو صفه الانضمام، فإذا رفعناها بطرح واحد منها يجب تقديم غير ذلك الواحد عليه و تخصيصه به فى أزيد من تلك المرتبه إلى حيث استوعبته التخصيص من المراتب الفوقانيه من مراتب العام و إن وصلت و استوعبت تمام تلك المراتب كما إذا كان مجموع موارد البواقي بمقدار تمامها، لعدم المانع حينئذ من ترتيب ما يقتضيه عليه من التقديم.

ثم إنه لا يخفى عدم التنافى بين نفس تلك المتعارضات للعام لمغايره موضوع كل منها مع الموضوع فى غيره، و شرط التعارض اتحاداه بحيث لا يكفى مجرد الاختلاف فى الحكم - كما عرفت فى أول المسأله - إلا أنه تحقق التعارض بينها بواسطه أمر خارجى و هو التعبد بصدور العام تعيينا أو تخيرا المنافى لمجموعها من حيث المجموع بمقتضى الفرض المستلزم ل طرح أحدها لا محاله لأجل ذلك.

فعلى هذا لا بدّ من العمل فى نفس تلك المتعارضات بقاعده التعارض، لعمومها لما كان التعارض ناشئا عن أمر خارجى، لعدم الفرق فى العرف فى إعمال

ص: ٣٣٦

قاعده الجمع فى تعارض النصّ و الأظهر مع الظاهر بين ما إذا كان منشأ تنافى مدلولى الدليلين أولا و بالذات كأن يكونا متناقضين أو متضادين، و بين ما إذا كان منشأ أمر خارجى موجب للدوران بينهما، و الأخبار العلاجه - أيضا - عامه لكلا المقامين، لظهورها فى بيان حكم صورته التحير بين الخبرين المتحقق فى كل من المقامين على حد سواء إذا لم يكن أحد المتعارضين أقوى دلالة من الآخر فيجب فيها أولا ملاحظه قوه دلالاته و الترجيح بها و جعل المطروح فيها - هو الأضعف دلالة من الكل - خاصه إن كان مؤداه بمقدار منتهى التخصيص الذى يكون العام نصا فيه، و إلا بأن يكون أقل منه فهو مع ما هو الأقوى منه الأضعف بالنسبه إلى ما عداه، و هكذا.

و إن كان أحدها أقوى دلالة من الكل أو اثنان منها مع تساوى الباقي فى قوه الدلاله لقدم ذلك الواحد، أو الاثنان، و يعمل بهما فى تخصيص العام، و يرجع فى الباقي إلى قاعده العلاج.

و إن تساوى الجميع (١) فيرجع فى الجميع إلى تلك القاعده، و على تقدير عدم كفايه طرح واحدا تعيينا أو تخيرا و الالتجاء إلى ضم آخر إليه كذلك، فإن كان مؤدى كليهما بمقدار منتهى التخصيص بحيث لا يزيد عنه، فلا إشكال، و إن كان أزيد منه ففى ترك العمل بهما فى تمام مؤداهما، أو الاقتصار فيه على ذلك المقدار فيما إذا كان أحدهما أو كلاهما قابلا للتأويل وجهان:

من فرض وجود المقتضى فى كل منهما فى ذاته، و إنما المانع الخارجى أوجب الخروج عنه، فلا بدّ من الاقتصار على مقدار يندفع به الضروره.

و من أنه على تقدير الاقتصار لا يتعين الأزيد من ذلك المقدار في أفراد خاصه، فيكون الكلام في قوه المجمل، فلا معنى للتعبد به في الأزيد لعدم إمكان

١- بأن يكون كل واحد نصّاً أو أظهر بالنسبه إلى العام خاصّه لا بالنسبه إلى غيره. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٣٧

العمل به فيه فتأمل.

ثم إن المدار في الترجيح بين العام و تلك المخصصات على ثبوت المرجح للعام وحده بالنسبه إلى مجموع تلك، بحيث لا يكفى في ترجيحه عليها كون سنده أقوى من سند بعض منها مع مساواته لأسانيد البواقي، أو لمجموع تلك من حيث المجموع، بحيث لا يكفى كون سند بعضها أقوى من سنده مع كون سند بعض منها أضعف في ترجيحها عليه، بل يجب حينئذ ترجيح العام عليها، إذ المجموع باعتبار اشتماله على الأضعف منه يكون أضعف، إذ النتيجة تابعه لأخس المقدمتين. كما أن مدار التخيير على مساواه سنده لسند مجموع تلك من حيث المجموع بحيث لا مساس له بما إذا كان سنده مساويا لسند بعض، أو جمله منها مع كونه أضعف من سند بعضها، بل يجب حينئذ ترجيح تلك عليه، فإنها من حيث المجموع أقوى منه.

و السر في ذلك كله- ما مرّ- من أن التعارض إنما هو بين العام و بين مجموع تلك من حيث المجموع لا بينه و بين كل واحد منها مع قطع النظر عن الانضمام، إذ لا يناقضه واحد منها وحده و إنما هو خاص بالنسبه إليه، و لا معارضه بين العام و الخاص، بل المناقض له إنما هو المجموع من حيث المجموع.

قوله- قدس سرّه-: (و قد توهم بعض من عاصرناه فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد ... إلى آخره)(١).

(١) هذا- أيضا- أحد موارد الإشكال المشار إليها.

و ذلك البعض الذى نسب التوهم إليه، الظاهر أنه الفاضل النراقي (٢)

١- فرائد الأصول ٢: ٧٩٥.

٢- مناهج الأصول: انظر منهاج تعادل الخبرين عند قوله: السابع: لا بد في تغيير كيفية تعارض الدليلين و أنه هل بالعموم المطلق أو من وجه أو التساوى من ملاحظه المتصله و المنفصله لكل منهما و يحكم بعده بأن التعارض على أى وجه و يعمل بمقتضاه فقد يكون الخبران متعارضان بالتساوى مثلا و بملاحظه تخصيص أحدهما بمخصص آخر من إجماع أو غيره يرجع التعارض إلى العموم و الخصوص المطلقين أو من وجه و هذا فائده جليله لا- ينبغى الغفله عنها فلا يحكم إلا بعد ملاحظه جميع ما يجب ملاحظته من التقييدات و التخصيصات في كل من الخبرين.

ص: ٣٣٨

صاحب المستند (قدّس سرّه) و الذي ذهب إليه هنا ذلك ليس لأجل بنائه على تخصيص قاعده تخصيص العام بالخاص، بل إنما هو لأجل زعمه خروج هذا المورد عن عنوانهما و دخوله في العامين من وجه، بزعم أن الدليل اللبّيّ الذي خصص العام بمنزله المخصّص المتّصل الذي يكون العام معه ظاهرا في تمام الباقي فتقلب النسبه إلى العموم من وجه، فله حكم تعارض العامين من وجه، و لم يبق معه ظهوره في الجميع الذي تكون النسبه بين مقتضاه و بين مقتضى المخصّص اللفظي هو العموم مطلقا، هذا.

لكن الذي يقتضيه التحقيق اندفاعه بمنع كون المخصّص اللبّي كالمتصل، بل إنما هو من قبيل المنفصل، فله حكمه، و غايه ما يترتب على المنفصل إنما هو منع العمل بظهور العام بالنسبه إلى مورده لا ظهوره في ما عدا مورده - كما هو شأن المتصل - بأن ينعقد به له ظهور آخر في ما عدا ذلك الخاصّ، و لا ارتفاع ظهوره في العموم - أيضا - فإنّ المخصصات المنفصله و إن بلغت ما بلغت لا تصلح لإخراج العام عن ظهوره في ما كان ظاهرا فيه بدونها حتى يكون مجملا عرفا بأن يعد في العرف من المجملات، بل هو معها من الظواهر العرفيه في ما كان ظاهرا فيه بدونها، و هي على تقدير ورودها إنما هي أدله على التأويل فيه، لا التصرف، بمعنى أن العمل على طبق ذلك الظهور - في تمام مؤداه الذي هي المرتبه العليا، أو في ما دونه من مراتب الخصوص إلى منتهى التخصص - معلق على عدم بيان مخالف له بالنسبه إلى ما يراد العمل به فيه من مؤداه فكلّما جاء البيان المخالف المعبر عنه بالمخصّص بالنسبه إلى أي مرتبه من تلك المراتب فهو

ص: ٣٣٩

وارد عليه إذا كان قطعيا من جميع الجهات، و حاكم عليه إذا كان ظنيا من حيث الصدور، و على أي تقدير يكون المخصّص المنفصل شارحا للمراد منه، سواء كان واحدا أو متعددا، إلا أنه إذا كان قطعيا من جميع الجهات يكون شارحا له بنفسه، و إذا كان ظنيا من حيث الصدور يكون شارحا بمقتضى دليل صدوره، و لا فرق في صورته التعدد بين الأول من المخصصات المنفصله و بين المتأخر عنه في كون كل واحد منهما شارحا لأمر واحد و هو ذلك الظهور، فإذا وردت مخصصات منفصله بالنسبه إلى مراتب متعدده من مؤداه فكلها شارحه له في تلك المراتب و رافعه لجواز التمسك به فيها من غير فرق بين ما إذا اتفقت جملة منها، أو جميعها على إخراج بعض تلك المراتب، كأن تكون النسبه بين تلك الجملة أو الجميع هي العموم من وجه - كما في المثال الذي ذكره المصنف (قدّس سرّه) - و بين ما إذا لم يتفق، فياذن لا - ترتيب و لا - تدرّج في العمل بتلك المخصّصات المتعدده المنفصله إذا تواردت على العام متعاقبه، بل الكل في مرتبه واحده من حيث كونها شارحه و مؤوّله له و رافعه للعمل بمقتضاه و إن تدرجت في الوجود.

و الحاصل: أن التعارض و إن كان يلاحظ بالنظر إلى ظاهر الدليلين بالنسبه إلى الإراده و إن كان ظهورهما مستندا إلى القرينه لا الوضع، لكن العام المخصّص بالمنفصل قبل تخصيصه به ظاهر - بمقتضى الوضع - في إرادته جميع الأفراد، و بعد ورود المخصّص المنفصل لا يزول عنه ذلك الظهور بحيث يعدّ من المجملات عرفا، بل هو باق على حاله، و إنما يرفع اليد عن العمل به فيما ورد الدليل على إخرجه و إرادته تمام الباقي ليست بظهور آخر ممتاز عن ذلك الظهور، بل إنما هي بذلك الظهور، فكلما جاء له المعارض لا - بدّ من ملاحظه التعارض بينه و بين العام بالنظر إلى ذلك الظهور و أخذ النسبه بينه و بين ذلك المعارض منه بلغ ما بلغ.

و الفرق بين المنفصل و المتصل أن الثاني يرفع ظهور العام الثابت له لولاه

و يوجب انعقاد ظهور آخر في ما عدا المخرج، بمعنى أن الكلام معه يكون ظاهرا في ثبوت الحكم لتمام الباقي و كون موضوعه هو تمام الباقي، فلذا إذا جاء مخصّص منفصل بعده تلاحظ النسبه بين ظهوره في تمام الباقي، لا في الجميع لانتفائه، هذا بخلاف الأول، أعنى المنفصل، فإنه- كما عرفت- لا يوجب ذلك، بل العام معه ظاهر في ثبوت الحكم لما كان ظاهرا في ثبوته له بدونه.

ثم إن المصنف (قدّس سرّه) و إن أصاب في جعل المخصص اللبي كاللفظي المنفصل، إلا أن في جعله المنفصل مانعا عن نفس ظهور العام و موجبا لإجماله- كما هو ظاهر كلامه- ما عرفت، فلا تغفل و لا تقله.

قوله- قدّس سرّه-: (و من هنا يصح أن يقال إن النسبه بين قوله ليس في العاربه ضمان إلا الدينار و الدرهم و بين ما دل على ضمان الذهب و الفضة عموم من وجه) (١).

(١) يعنى مما مر من أن التخصيص بالاستثناء من قبيل التخصيص بالمتصل صح القول بما ذكر، و ذلك لأنه لو خصص دليل نفى الضمان عن العاربه بمنفصل، كأن يقال يضمن في استعاره الدرهم و الدينار لكان ذلك الدليل- و هو قوله ليس في العاربه ضمان- ظاهرا في عموم نفى الضمان بالنسبه إلى أى عاربه فكانت النسبه بينه بعد التخصيص بالمنفصل- أيضا- و بين دليل الضمان في الذهب و الفضة هي العموم مطلقا، لكن تخصيصه بالاستثناء الذى هو من قبيل المتصل أوجب ظهوره في نفى الضمان عن غير الدرهم و الدينار عموما الذى هو تمام الباقي و النسبه بين غير الدرهم و الدينار و بين الذهب و الفضة هي العموم من وجه لتصادقهما في المصوغ من الذهب و الفضة، و افتراق الأول في غير الذهب و الفضة، و افتراق الثانى في الدرهم و الدينار المستثنىين من العام.

١- فرائد الأصول ٢: ٧٩٦.

و الأوفق بمذاق المصنف (قدّس سرّه)- في جعل المخصص المنفصل موجبا لإجمال العام- أن يعلل عدم رجوع النسبه على تقدير التخصيص بالمنفصل إلى العموم من وجه بأن المنفصل يوجب رفع الظهور الأول للعام و لا يحدث معه ظهور آخر في تمام الباقي الذى تكون النسبه بينه و بين دليل الضمان في الذهب و الفضة هي العموم من وجه، بل يكون مجملا، و القدر المتيقن منه حينئذ إنما هو غير الذهب و الفضة المصوغتين- أيضا- فلا- يكون له حينئذ عموم من وجه حتى تتحقق النسبه المذكوره، لانحصار مؤداه- حينئذ- و هو المتيقن في مورد واحد، و هو غير الذهب و الفضة مطلقا، و النسبه بينه باعتبار ذلك المتيقن و بين الدليل المذكور إنما هي التباين الكلى، لعدم صدق غير الذهب و الفضة على الإطلاق على شىء منهما في شىء من أقسامه حتى المصوغ.

قوله- قدّس سرّه-: (قلنا: هذا- أيضا- لا يمنع قصور كل واحد من الدلاله) (١).

(١) حاصله بتوضيح منا: أن المفروض وقوع التخصيص بالدرهم و الدينار في روايتين مستقلتين فيلغى الحصر المستفاد بمقتضى

التخصيص بالاستثناء في كل منهما، لمعارضته بالحصر المستفاد من الأخرى بمقتضى الاستثناء، و حصر المستثنى في ما عدا الدراهم و الدينانير مبنّى على وقوع استثنائهما في كلام واحد، و المفروض عدمه، فحينئذ فالقدر المتيقن من مجموع الروايتين خروج الدراهم و الدينانير عن مطلق العاربه من غير دلالة لهما على انحصار المستثنى فيهما، فتكونان قاصرتين عن إفاده الانحصار المطلق.

قوله - قدس سرّه -: (فإن قيل إخراج الدراهم و الدينانير خاصه) (٢).

١- فرائد الأصول ٢: ٧٩٧.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٩٨.

ص: ٣٤٢

أقول لا وقع لهذا السؤال بعد منع ظهور الروايتين المستثنى منهما الدراهم و الدينانير في إرادته تمام الباقي، فان المنافاه إنما تتحقق على تقدير هذا الظهور و بملاحظته، و أما بدونه فأخراج الدراهم و الدينانير ليس لظهور الكلام في خروج خصوصهما، بل من باب القدر المتيقن، فلا منافاه.

قوله - قدس سرّه -: (إلا أن يقال إن الحصر في كل من روايتي الدرهم و الدينار موهون من حيث اختصاصهما بأحدهما) (١).

(١) أقول: بعد فرض الروايتين كروايه واحده لا وقع لهذا الدفع أصلاً، إذ لازم جعلهما كروايه واحده الالتزام بمقتضى الروايه الواحده المستثنى منها الدراهم و الدينانير، و هو الحصر، فلا وجه لدفعه بتوهين الحصر نظراً إلى وقوع استثنائهما في روايتين.

نعم يتّجه توهينه بما أشار إليه بقوله: و يؤيد ذلك أن تقييد الذهب و الفضة بالتّقيدين مع غلبه استعاره المصوغ بعيد جداً، هذا.

ثم إن خلاصه المقال، في تحقيق الحال، في روايه الدرهم و الدينار مع روايه الذهب و الفضة، أن في العاربه خمس روايات:

ثنتان منها و هما صحيحتا الحلبي و محمد بن مسلم دالتان على نفي الضمان في العاربه عموماً.

و إحداها داله عليه، مع تضمّنها لاستثناء الدراهم.

و أخرى داله عليه مع تضمّنها لاستثناء الدينانير.

و ثالثه داله عليه مع تضمّنها لاستثناء الذهب و الفضة.

أما الأوليان: فلا بدّ من تخصيصهما بغير الدراهم و الدينانير، المستثنيين من الثائنتين لا محاله، فإنه قد خصّص عموم نفي الضمان في الثائنتين بغيرهما،

١- فرائد الأصول ٢: ٧٩٩.

فيكون المراد بهما غير الدراهم و الدنانير لا- محاله، فإذا كان مؤدى هاتين خاصا بالنسبه إلى مؤدى الأولتين، فلا بدّ من حمل الأولتين- أيضا- على ذلك الخاصّ، إذ حمل العام على الخاصّ من القواعد المتقرره في العرف، فحينئذ تبقى المعارضه بين العقد السلبي من الروايتين الثانيتين، و هو قوله «ليس في العاربه ضمان» و بين العقد الإيجابي من الأخيره، و هي المتضمنه لاستثناء الذهب و الفضة، و هو قوله «إلا الذهب و الفضة» الذي في قوه قوله يضمن عاربه الذهب و الفضة.

فإن العقد الأول بعمومه يقتضى نفى الضمان عن عاربه المصوغ من الذهب و الفضة، لأن القدر الثابت من تخصيصه إنما هو تخصيصه بالدرهم و الدينار.

و العقد الثاني يقتضى بإطلاقه ثبوت الضمان في عاربه المصوغ منهما، و مرجع التعارض بينهما إلى العموم من وجه إن جعلنا تينك الروايتين بمنزله روايه واحده متضمنه لاستثناء الدراهم و الدنانير معا، بمعنى إفادتهما ما يفيد من كون موضوع حكم نفى الضمان فيهما هو تمام ما بقى بعد استثناء الدرهم و الدينار.

فيكونان- حينئذ- بمنزله قوله ليس في غير الدرهم و الدينار من العاربه ضمان، و من المعلوم أن غير الدرهم و الدينار أعم من وجه من الذهب و الفضة، و كذلك الذهب و الفضة أعم منه كذلك، فيتصادقان في المصوغ من الذهب و الفضة، و يفترق الأول في عاربه غير الذهب و الفضة و الثاني في الدرهم و الدينار.

فعلى هذا لا بدّ من العلاج بينهما بالقواعد المتقرره لتعارض العامين من وجه، من ملاحظه قوه دلالة أحدهما و الترجيح بها، و مع عدمها ملاحظه قوه السند و الترجيح بها، و مع عدمها فالتخير.

و إن لم نجعلهما بمنزله روايه واحده، بواسطه ما مرّت الإشارة إليها من موهنات ظاهر الحصر المستفاد من الاستثناء- التي يأتي تفصيلها أيضا- فتكونان مجملتين بالنسبه إلى إفاده نفى الضمان عن عاربه المصوغ من الذهب

و الفضة، لأن ظهورهما في تمام ما بقى بعد استثناء الدرهم و الدينار إنما هو من جهه ظهور الاستثناء في الحصر، فمع فرض عدمه ينتفى هذا الظهور، و لا تكونان- حينئذ- كالعام المخصص بمنفصل، من حيث بقاء الظهور الوضعي، و هو ظهورهما في جميع أفراد العاربه لترجع النسبه إلى العموم و الخصوص المطلقين، بل ذلك الظهور منتف بسبب اقترانهما بالاستثناء لا محاله، فإذا صارتا مجملتين مهملتين، فتكونان في قوه القضييه الجزئيه في القدر المتيقن منهما، و هو عاربه غير الذهب و الفضة مطلقا حتى المصوغ منهما، فحينئذ لا- يعارض العقد السلبي منهما للإيجابي من الروايه الأخيره، فإن العقد الإيجابي منها لا يعارض السلبي منهما في ذلك القدر المتيقن، لاختلاف موضوعهما، و السلبي منهما لا يعارض الإيجابي منها في المصوغ من الذهب و الفضة، لفرض عدم دلالة نفى الضمان عنه، مع دلالة الإيجابي على ثبوت الضمان فيه، فمقتضى القاعده حينئذ الحكم بثبوت الضمان في استعاره مطلق الذهب و الفضة، لمكان العقد الإيجابي المذكور مع سلامته عما يعارضه، كما أن مقتضى القاعده على التقدير الأول- أعنى تقدير كون الروايتين بمنزله روايه واحده- ترجيح العقد السلبي منهما على ذلك الإيجابي نظرا

إلى كون العام أقوى دلالة من المطلق، فيكون التصرف فى المطلق عند التعارض و الدوران أقرب.

اللهم إلا- أن يمنع ذلك، بأن العام و إن كان نوعا أقوى من المطلق إلا أن المطلق قد يكون أقوى منه فى بعض الموارد بواسطة بعض الخصوصيات اللاحقه له، كما فى محل الكلام، فإن عاربه الدرهم و الدينار فى غايه الندره و الشذوذ، بل لم نقف على وقوعها فى الخارج.

بخلاف المصوغ من الذهب و الفضة، كالحلى، فإن استعارته شائع جدا، فلو قيد الذهب و الفضة بالدرهم و الدينار يلزم تقيدهما بالفرد النادر فى مقام العاربه، و هو فى نفسه بعيد جدا و أبعد من تخصيص العام بغير المصوغ منهما،

ص: ٣٤٥

فيتّجه- حينئذ- تقديم المطلق و تخصيص العام، و الإنصاف أنه جيد ينبغى الاعتماد عليه.

فالأقرب ثبوت الضمان فى عاربه مطلق الفضة و الذهب على كل من التقديرين.

هذا مضافا إلى عدم استقامه التقدير الأول فى نفسه- أيضا- لأن روايتى الدرهم و الدينار كل منهما دافع (١) للآخر، بمقتضى اختصاص كل منهما باستثناء واحد منهما المفيد لحصر المخرج من العقد السلبي منها (٢) فيما استثنى منها (٣)، فلا يمكن العمل بظاهر كليهما معا، و لا- بواحد منهما فقط- أيضا- لكونه مخالفا للإجماع، فلا- بد من التأويل فى ظاهر كل منهما و حمل المستثنى فيهما على كونه من باب أحد الأفراد.

اللهم إلا أن يقال إن المتعذر من جهه التنافى بينهما إنما هو حمل كل منهما على الحصر الحقيقى.

و أما حملة على الإضافى (٤) بالنسبه إلى ما عدا المستثنى فى الأخرى فلا مانع منه، فيحمل عليه، إما لكونه أقرب المجازات بعد تعذر الحقيقه، و إما باعتبار جعل مفهوم الحصر من مقوله المطلق المتعذر حملة على العموم، إذ- حينئذ- لا يجوز طرحه رأسا، بل يعمل به فى بعض مصاديقه، و الأول أجود، فافهم.

قوله- قدّس سرّه-: (و إن كانت النسبه بين المتعارضات مختلفه ...

- إلى قوله-: قدم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبه مع باقى المتعارضات) (٥).

(١) أقول: فى ملاحظته (قدّس سرّه) النسبه بين خطاب- بعد علاج

١- كذا و الصحيح (دافعه).

٢- كذا و الصحيح (منهما فيما استثنى منهما).

٣- كذا و الصحيح (منهما فيما استثنى منهما).

٤- كذا و لكن سياق المطلب يقتضى أن يكون بدل الإضافى (الحقيقى).

ص: ٣٤٦

التعارض بينه وبين خطاب آخر- وبين سائر الخطابات المتعارضة له ما لا يخفى على المتأمل، من منافاته لما مر منه (قدس سرّه) سابقا في مقام الرد على الفاضل النراقي من أن التعارض بين دليلين إنما يلاحظ بالنظر إلى ظاهريهما قبل علاج التعارض بين أحدهما وبين معارض آخر له، فإنّ العلاج إنما هو من قبيل دفع المانع، لا إحراز المقتضى، فحمل خطاب على معنى لمربح في معارضة لا يجعله ظاهرا في ذلك المعنى حتى تلاحظ النسبه بينه وبين خطاب آخر معارض له، فلم يبق الفرق من حيث ملاحظه النسبه قبل العلاج بين تساوى نسب المتعارضات و بين اختلافها.

و الحاصل: أن مقتضى ما بينى عليه ثمه- من كون المخصص مانعا من ظهور العام و غير موجب لظهوره فيما بقى إذا كان منفصلا كما هو المفروض هنا- إجمال العام المخصص بالخاص المنفصل في المقام، و معه لا ظهور له حتى تلاحظ النسبه بينه و بين معارض آخر له.

و الّذى يقتضيه التأمل، أنه على تقدير انقلاب النسبه بين متعارضين من المتعارضات بعد تقديم ما حقّه التقديم على أحدهما- بأن تكون النسبه بين ما بقى منه بعد تخصيصه بما قدّم عليه و بين المعارض الآخر مخالفه و مغايره لما كانت بينهما قبله، كأن تكون النسبه بينهما قبله هي العموم مطلقا، يكون المخصّص بما حقّه التقديم عليه أعم من الآخر مطلقا، ثم انقلبت بعده إلى العموم من وجه، أو كانت قبله هي العموم من وجه ثم صار ذلك المخصّص بعد التخصيص أخص مطلقا من الآخر- أن يقال بعدم الفرق من حيث ملاحظه النسبه بينهما بالنظر إلى ظاهريهما قبل تخصيص أحدهما بين الحالتين، بل يجب بعد التخصيص أيضا ملاحظه النسبه بينهما بالنسبه إلى ظهوريهما قبله مطلقا، من غير فرق بين ما إذا انقلبت بعده إلى العموم من وجه أو إلى العموم مطلقا، على النحو الّذى عرفت، لما مرت الإشارة إليه، من أن الكلام في المخصّص المنفصل، و ليس من شأنه إزاله

ص: ٣٤٧

ظهور ما قدّم عليه و إحداث ظهور آخر فيه في تمام ما بقى منه بعد التخصيص، بل هو معه- أيضا- ظاهر فيما كان ظاهرا فيه بدونه، و إنما أوجب ذلك رفع اليد عن العمل بذلك الظهور في مورده، لكون العمل به في أى جزء من مؤداه معلقا على عدم المخصّص.

و قد عرفت الكلام مشبعا في انقلاب النسبه بين متعارضين إلى العموم من وجه بعد ما كانت هي العموم مطلقا بعد تخصيص أحدهما في طيّ الكلام في المتعارضات بنسبه واحده.

نعم، إذا انقلبت النسبه بينهما إلى العموم مطلقا بعد ما كانت هي العموم من وجه- بأن يصير المخصّص بما حقّه التقديم عليه أخصّ من الآخر بعد التخصيص مع كونه أعم منه من وجه قبله- يعامل بينه و بين العام الآخر الغير المخصّص معاملة العام و الخاصّ، و يقدّم على ذلك العام، لكن لا- لأجل ملاحظه النسبه بين ما بقى منه و بين العام الآخر و إدخاله في قاعده العام و الخاصّ، بل لأجل نظير ما مرّ في المتعارضات بنسبه واحده فيما إذا كان عام مطلقا و خاصان كذلك مع كونهما على تقدير

تقديمهما عليه مستوعبين لجميع مدلول العام أو لأكثره.

و توضيحه، أن كل عام نصّ في منتهى التخصيص من مؤداه لا- محاله، فإذا فرض في مورد عامان من وجه متعارضان و خاص مطلقا بالنسبة إلى أحدهما، فلا ريب أن ذلك الخاصّ حقه التقديم على ما هو أخص منه، و لا مانع من تقديمه عليه- أيضا- من جهة الأمور الخارجيه إذ هو بنفسه لا- يناقض الأعم منه مطلقا في ذلك المقدار الّذى هو نصّ فيه، و العام الآخر ليس فى مرتبه ذلك الخاصّ، فإنه ليس من شأنه التصرف و التأويل فى صاحبه، فلا يمكن أن يقال بما قيل فى العام المطلق مع خاصتين كذلك مستوعبين لجميع مؤداه من ملاحظه التعارض بين مجموع المستوعبين و بين العام، فإنّ كل واحد منهما هناك كان صالحا للتصرف فى

ص: ٣٤٨

العام، و كان من حقه التقديم عليه، و إنما منع من الأخذ بكليهما لزوم محذور الاستيعاب بخلاف المقام، فإن أحدهما و هو العام الآخر ليس كذلك- كما عرفت- فيقدم الأخص من ذلك العام عليه كائنا ما كان، فإذا قدم عليه ينحصر مورده فى مورد اجتماعه مع العام الآخر، فلا بدّ من تقديمه على العام الآخر فيه، إذ لو أخرج مورد الاجتماع عنه يلزم طرح النصّ، حيث أنه نصّ فى المقدار المذكور المنحصر مورده فى محل الاجتماع، بخلاف إخراجه عن العام الآخر، لفرض عدم انحصاره مورده فيه، فيكون طرحه طرحا للظاهر و تأويلا فيه، فيتعيّن.

و تظهر الثمره بين ما اخترنا و بين ما اختاره المصنف (قدّس سرّه) من ملاحظه النسبه بين عام و بين معارض آخر له، بعد تخصيصه بما حقه التخصيص به فى المتعارضات المختلفه النسب فيما إذا كان عامان من وجه متعارضان مع خاصان مطلقا بالنسبه إلى أحدهما و كان أحدهما على وجه إذا قدم على الأعم منه تنقلب نسبتته مع الخاصّ الآخر إلى العموم من وجه.

فعلى ما اخترنا من ملاحظه النسبه السابقه و العمل على طبقها يقدم الخاصّ الآخر عليه- أيضا- و على ما اختاره يكون حكمه مع العام حكم العامين من وجه.

فربما يقدّم العام عليه لاشتماله على بعض المرّجحات من حيث الدلاله، أو السند.

لكن الظاهر من قوله (قدم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبه مع باقى المتعارضات) التزامه بتقديم الخاصّ الآخر عليه فى المثال المذكور- أيضا-، لأنه- أيضا- ممّا حقه التقديم و معه لا يكاد يوجد مورد تظهر الثمره بينهما فتأمل.

ثم إنه بقى شىء لم ينبه المصنف (قدّس سرّه) عليه و هو حكم صورته عدم انقلاب النسبه بعد تقديم ما حقه التقديم من المتعارضات.

ص: ٣٤٩

فاعلم أنه بعد تقديم ما حقه التقديم من المتعارضات مع عدم انقلاب النسبه بين ما بقى من العام المخصص و بين معارض آخر له، فإنما أن يقلّ أفراد ذلك العام بعد تخصيصه بما يجب تقديمه عليه إلى حيث ينتهى إلى منتهى مراتب التخصيص الّذى لا

يجوز التخصيص إلى ما دونه أو إلى ما يقرب منه مما يستبعد التخصيص إليه و إن جاز، أو لا يقل كذلك.

فإن كان المورد من قبيل الفرض الثانى، فلا ينبغي الإشكال فى تقديم العام الآخر الغير المخصّص على ذلك العام فى مورد التعارض، و هو مورد اجتماعهما، فإن العام الآخر لعدم تطرق تخصيص إليه أقوى منه، فإن دلالة بواسطه تطرقه إليه موهونه، فاحتمال التخصيص فيه أقرب منه فى العام الآخر، فيتعين، و هنا إنما هو مورد القضيّه المعروفه بينهم، من أن تطرق التخصيص أو كثرته يوجب و هو دلالة العام.

و إن كان من قبيل الفرض الأول، فالعمل فيه على عكس ما فى الفرض الثانى، أما على التقدير الأول منه و هو لزوم قله الأفراد إلى حيث ينتهى إلى منتهى مراتب التخصيص، فلعين ما مر فى وجه تقديم العام المخصّص المنحصر مورده فى مورد اجتماعه مع العام الآخر، و اما على التقدير الثانى منه فلغرض بعد التخصيص فى العام المذكور زائدا على القدر المتيقّن مع قربه من العام الآخر، و هنا إنما هو مورد القضيّه المعروفه من أن إذا كثر التخصيص فى عام مع عدم كثرته فى عام آخر معارض له كان احتمالاه فى الأول أبعد فإن مرادهم من كثره التخصيص الموجب لبعده احتمال التخصيص إنما هو ما بلغ هذا المقدار من الكثره، لا مطلقا فافهم.

قوله- قدّس سرّه-: (و السر فى ذلك واضح...- إلى قوله:- أو طرح الظاهر المنافى له رأسا)(1).

١- فرائد الأصول ٢: ٧٩٩.

ص: ٣٥٠

(١) فيه إجمال، إذ يحتمل أن يكون مراده من النص الذى يلزم طرحه على تقدير عدم طرح الظاهر المنافى له هو العام المعارض بأخص منه مطلقا و من الظاهر العام الآخر المعارض له فى غير مورد ذلك الخاص، و هو مورد اجتماعهما.

و وجه التعبير- حينئذ- عن طرح الأول بطرح النص، و عن طرح الثانى طرح الظاهر- مع كون كل منهما نصا فى مؤداه فى الجمله، و هى منتهى التخصيص و ظاهرا فيه كذلك و هو بالنسبه إلى أزيد من تلك المرتبه- أنه إذا بينى على طرح الأول لمربح للثانى من حيث الدلاله أو السند قبل علاجه مع ما هو أخص منه و الأخذ بما يحدث له من الترجيح بعده، يلزم طرحه فى جميع مؤداه الأئله إلى طرحه فيما هو نصّ فيه، إذ- حينئذ- يطرح فى مورد اجتماعه مع ذلك العام بالفرض و يجب طرحه- أيضا- فى مورد افتراقه عنه، الذى هو مورد التنافى بينه و بين ما هو أخص منه، إذ لا بد من تقديمه عليه، كائنا ما كان، فلا يبقى له مورد بعده أصلا.

هذا بخلاف ما إذا بينى على طرح العام الآخر، فإنه إنما يطرح فى مورد المعارضه بينه و بين ذلك العام لا مطلقا، لفرض عدم معارض له فى مورد الافتراق عنه، فلا يلزم من طرحه خلوه عن المورد الأئله إلى طرح النص، بل يكون طرحا لظهوره فحسب.

لكن هذا لا يناسب تأكيد طرحة الظاهر بقوله رأسا، فإنه ظاهر فى طرح المنافى فى جميع مؤداه، فيؤول إلى طرح النص، مع أنه لو كان المراد طرح المنافى فيما هو ظاهر فيه فقط، بمعنى طرحه فى مؤداه فى الجمله و هو مورد التنافى بينه و بين ذلك العام، فلا

يخفى أنه ليس محذورا، بل لا بد منه على تقدير الترتيب في العلاج و عدمه.

و يحتمل أن يكون مراده (قدس سرّه) بالنص هو الأخص المنافي لأحد العامين في مورد افتراقه عن صاحبه، و بالظاهر المنافي له ذلك العام.

ص: ٣٥١

و الوجه في لزوم أحد المحذورين على هذا لو لا مراعاة الترتيب في العلاج، أنه إذا عولج أولا بين العامين من وجه و قدم العام الغير المنافي للنص في مورد الاجتماع بينهما، لم يرحح، أو تخيرا فينحصر مورد العام المنافي له في مورد افتراقه عنه، الّمدى هو محل التعارض بينه و بين ذلك النص، و حينئذ إما يقدم ذلك العام على ذلك النص أو يقدم النص.

و على الأول يلزم طرح النص.

و على الثاني طرح الظاهر المنافي له في جميع مؤداه، و هو محذور مثله، بل عينه، لرجوعه بالأخره إليه، إذ العام نصّ في مؤداه في الجملة.

و الثاني من الاحتمالين أظهر، كما استظهره (دام ظلّه) أيضا.

و لا يخفى على المتأمل عدم لزوم الدوران بين ذينك المحذورين على تقدير مخالفه الترتيب في العلاج إلا في بعض صورها، و هو ما إذا قدم العام الآخر الغير المنافي للنص على المنافي له في مورد الاجتماع بينهما، مع منافاه النص له في جميع مصاديق مورد افتراقه عن ذلك العام، و أما في غيره- كما إذا قدم العام المنافي (١) في مورد الاجتماع بينهما أو لا- ينافيه في جميع مصاديق مورد افتراقه عن العام الآخر على تقديم الآخر عليه- فلا.

هذا مضافا إلى أنه لا يتوقف ترجيح الترتيب في العلاج على لزوم الدوران المذكور في جميع موارد مخالفته، بل يكفي فيه لزومه في بعضها مع عدم لزومه على تقدير الترتيب أصلا، فالحرى تعليقه بلزومه في بعض مواردّها.

و يتأكد ترجيحه بلزوم الدوران بين طرح النص و بين قله المورد للعام المنافي له في بعض صور المخالفه، و هو ما إذا قدم عليه العام الغير المنافي له في مورد الاجتماع بينهما مع لزوم قله مورده على تقدير تقديم النص عليه- أيضا-

١- فرائد الأصول ٢: ٤٦١.

ص: ٣٥٢

بأن يكون النص منافيا له في كثير من مصاديق مورد الافتراق، أو في أكثرها، فيدور الأمر بين طرح النص و بين طرحه المؤدى في مورد التنافي بينه و بين النص إلى قله مورده، فإنها- أيضا- محذور كطرح النص، هذا.

قوله- قدّس سرّه-: (و قد ينقلب النسبه و يحدث الترجيح في المتعارضات بنسبه واحده) (١).

(١) توضيحه: أن المتعارضات بنسبه واحده إما أن تكون النسبه بينها هي التساوى، أو العموم من وجه، و أما التباين و العموم مطلق فلا يعقلان هنا.

أما الأول: فلما مر- في أول المسأله- من أن شرط التعارض اتحاد متعلقى الدليلين المتعارضين في الجمله مع اختلاف حكمهما، و مع التباين كليه لا اتحاد أصلا.

و أما الثاني: فلا متناعه في نفسه، إذ لا يعقل كون كل واحد من أمرين أو أمور أخص مطلقا من الآخر.

ثم إنه إذا كانت النسبه بينهما هي التساوى، فلازم تقديم أحدهما على ما يعارضه رفع الحكم المدلول عليه به عن جميع موارد، كما لا يخفى، لعدم مورد له- حينئذ- سليم عن المعارض، فتكون النسبه معه بحالها بعد علاج التعارض.

و إذا كانت هي العموم من وجه، فلازم ترجيح بعضها على بعض انقلاب نسبه ذلك البعض المرجوح المخصص مع باقى المتعارضات إلى العموم مطلقا، إذا لم يكن له مورد (٢) يفترق فيه عن البواقي، و إن كان له مورد كذلك فنسبته معها بحالها بعد التخصيص.

فظهر أن انقلاب النسبه و حدوث الترجيح إنما هو في بعض موارد محل

١- فإن ذلك يوافق في النتيجة في مورد العلاج. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- فرائد الأصول ٢: ٧٩٩.

ص: ٣٥٣

الفرض، لا مطلقا، كما أشار إليه المصنف (قدّس سرّه) بقوله: و قد ينقلب النسبه و يحدث الترجيح المشعر بالتقليل.

ثم إن ظاهر كلامه (قدّس سرّه) أن حدوث الترجيح إنما هو يدور مدار انقلاب النسبه، و أنه مع انقلابه إلى العموم مطلقا يجب الترجيح.

و يتجه على الأول منع الدوران، إذ قد تكون النسبه بعد التخصيص بحالها، و معه يجب تقديم ذلك المخصص على غيره، و ذلك فيما إذا قل أفراده بعد التخصيص بضميمه مورد افتراقه عن باقى المتعارضات إلى مورد التعارض بينه و بينها- أيضا- على وجه يبعد فيه التخصيص عرفا، أو يمنع كذلك، كما إذا انحصرت في منتهى التخصيص.

نعم استلزام انقلاب النسبه إلى العموم مطلقا للزوم التقديم و الترجيح متجه، إذ لو لا الترجيح لزم بقائه بلا مورد.

ثم إنه يتجه عليه (قدّس سرّه) هنا- أيضا- ما مر سابقا من أن ملاحظه النسبه بين بعض المتعارضات مع بعض بعد العلاج بينه و

بين بعض آخر لا معنى له، و أنه خلاف ما اختاره سابقا- أيضا-.

و التحقيق ما مر سابقا من أن اللازم إنما هو ملاحظه النسبه بين المتعارضين بعد تصرف في أحدهما بدليل بما كان بينهما قبله، فمع تقديم أحد المتعارضات بنسبه العموم من وجه على واحد، فالملاحظ بين ذلك الواحد و بين البواقي من النسبه بعد التخصيص إنما هو ما كان بينهما قبله.

لكن ترجيحه على باقى المتعارضات- إذا كانت النسبه بين ما بقى منه و بينها هي العموم مطلقا- ليس لملاحظه هذه النسبه الحادثه، بل إنما هو لأجل أنه لولاه لزم خلوه عن المورد رأسا.

و بالجمله، مدار الترجيح إنما هو على قله الأفراد إلى حيث يبعد معها التخصيص بالإضافة إلى باقى المتعارضات عرفا، أو إلى حيث يمتنع

ص: ٣٥٤

كذلك، كما إذا انحصرت فى منتهى التخصيص أو على لزوم خلوه عن المورد رأسا.

إذ مع الأول يرجع التعارض بينه و بين باقى المتعارضات إلى تعارض الأظهر و الظاهر، فإنه لبعده احتمال تخصيصه بالنسبه إلى مورد تعارضه بينه و بينها بالإضافة إليها [يكون] أظهر فى الدلاله على دخول مورد التعارض فيه.

و مع كل واحد من الأخيرين يرجع التعارض بينه و بين سائر المتعارضات إلى تعارض النص و الظاهر لما قد مر غير مره من نصوصه العام فى منتهى التخصيص.

ثم إن ما ذكر من لزوم قله المورد أو الخلو عنه على تقدير عدم الترجيح إنما يكونان مرجحين- بعد ثبوت مرجح من المرجحات السدائليه أو الخارجيه- لبعض تلك المتعارضات بنسبه العموم من وجه على ذلك البعض الذى يراد ترجيحه على باقى المتعارضات أو بعضها لأنها إنما يحدثان على هذا التقدير، لا مطلقا.

انقسام المرجحات إلى السديه و المتنيه

قوله- قدس سره-: (و اما تقسيم الأصوليين المرجحات إلى السديه و المتنيه)(١).

(١) حاصله ان ما ذكره من التقسيم إنما هو بملاحظه مورد المرجح، يعنى محل وجوده، و ما ذكره (قدس سره) إنما هو باعتبار مورد الرجحان، و هو ما يوصف بكونه راجحا، و المغايره بين الاعتبارين من حيث المفهوم واضح، و اما من حيث المصداق فالمغايره ثابتة بينهما أيضا، إذ ليس كل ما يكون موردا للمرجح يكون موردا للرجحان أيضا، فإنّ الفصاحه و الأفصحيه و ما يشبههما كالعموم و الخصوص و المفهوم و المنطوق إنما موردها هو المتن فإنّ ظرف وجودها

إنما هو المتن مع أنّ الراجح بسببها إنما هو الصدور، فإنه يقال بملاحظته ثبوت بعضها أو كلها في أحد الخبرين أن صدوره راجح على صدور الخبر الآخر لا أنّ متنه راجح.

و وجه عدوله (قدّس سرّه)- عن تقسيمهم المذكور إلى ما ذكره- أن ما ذكره غير حاصر لجميع الأقسام، فإن المضمون أيضا من موارد المرجح، فإن المزيه قد تكون موجوده فيه فإذا كان التقسيم باعتبار مورد المرجح فلا بد من التقسيم على وجه يحصره فلا يستقيم ما ذكره، لعدم شموله و حصره له، فإنه مقابل و قسيم للمرجحات السنديه و المتنيه بالاعتبار المذكور، غير داخل في أحدهما.

ثم إن في عدلهم المنطوق و الخصوص من المرجحات ما مرت الإشاره إليه غير مره من أن الكلام مع اشتماله على شىء منهنهما يخرج عن صورته التعارض و يدخل في الجمع العرفي، فإن الخاصّ و المنطوق أقوى دلالة من العموم و المفهوم فيكونان متصرفين فيهما و قرينتين عليهما، فلا يبقى معهما تحير في فهم المراد عرفا حتى يدخل موردهما في الأخبار العلاجيه.

قوله- قدّس سرّه-: (منها كون أحد الراويين عدلا) (١).

(١) أقول: الترجيح بالعدالة- فيما إذا كان غير العادل متحرزا عن الكذب كتحرز العادل عنه بناء على كون المناط فيه هو الأقربيه إلى الحق- لا- يستقيم كما لا- يخفى، و إنما يناسب الترجيح بها في تلك الصورة القول بإناطته بها من باب التعبد، فالأوفق بما ذكر تخصيص الترجيح بها بغير تلك الصورة.

قوله- قدّس سرّه-: (و في حكم الترجيح بهذه الأمور أن يكون

١- فرائد الأصول ٢: ٨٠١.

طريق ثبوت مناط القبول في أحدهما أوضح من الآخر) (٢).

(١) توضيحه: أنه لو كان مناط حجيه الخبر هو عداله الراوى فيقدم روايه من كان عدالته ثابتة بطريق أقوى من طريق عداله الآخر، و إن كان هو الوثوق و الاطمئنان لا صفه العدالة من حيث هى، فيقدم روايه من كان طريق ثبوت توثيقه أقوى من طريق توثيق الآخر.

قوله- قدّس سرّه-: (و يلحق بذلك التباس اسم المزكى) (٢).

(٢) الظاهر أنه بصيغه المفعول لكن في حكمه التباس اسم المزكى بصيغه الفاعل بين من يجوز الاعتماد عليه و بين غيره.

ثم إنه لا حاجة إلى تطويل الكلام بذكر ما ذكره من أسباب قوة الظن المنوط بها الترجيح، إذ بعد ما كان المدار عليها يكون تشخيصها موكولا إلى نظر المجتهد في خصوص المورد.

قوله - قدس سره -: (ان ترجيح أحد الخبرين بمخالفه العامه يمكن أن يكون بوجهه) (٣).

(٣) اعلم أن الفرق بين الوجه الثاني و الرابع اختصاص الرابع بمورد خبرين متعارضين، أحدهما موافق للعامه و الآخر مخالف لهم، بخلاف الثاني، فإنه يعم موارد انتفاء الخبر في المسأله أصلا، فعلى تقدير ثبوته تكون مخالفه العامه أماره على أن الواقع هو الاحتمال المخالف لهم إن كان الاحتمال في المسأله منحصر في اثنين، أو على كونه فيما بين الاحتمالات المخالفه لهم إن كان غير منحصر فيهما، فيعمل مع الاحتمال الموافق لهم معامله العدم، و في غيره بمقتضى الأصول العمليه المقرره لصوره انحصار الاحتمال في غيره.

١- فرائد الأصول ٢: ٨٠٢.

٢- فرائد الأصول ٢: ٨٠٢.

٣- فرائد الأصول ٢: ٨٠٥.

ص: ٣٥٧

و الحاصل: أنه يكشف عن أن الحق في خلافهم، و لازمه فيما إذا انحصر الاحتمال في اثنين كون الحق هو الاحتمال الواحد المخالف لهم، و فيما لم ينحصر كونه في جملة الاحتمالات المخالفه لهم، و أيضا الوجه الرابع على تقدير ثبوته إنما يكشف عن صدور الموافق لهم من الخبرين تقيه، لا- عن كون مضمونه باطلا بخلاف الوجه الثاني، فإنه إنما يكشف عن كون مضمون الموافق لهم باطلا و لا يكشف عن صدوره تقيه فتأمل.

ثم إن الوجه الأول و الثالث يشتركان في كون الأمر بالأخذ بمخالف العامه مع كل منهما من باب التعبد، بمعنى أنه لا يكون الأمر لأجل كاشفيه المخالف لهم عن شيء إلا أن الفرق بينهما أن الأول يختص بموارد خبرين متعارضين، أحدهما موافق لهم، و الثالث يعم موارد فقد الخبر رأسا كالوجه الثاني، فإنه بعد البناء على كون مخالفه العامه من العناوين المحبوه في أنفسهما، فتكون محبوه و مطلوبه أينما تحقق موضوعها، و هو لا- يتوقف على وجود خبر أصلا، بل إنما يتوقف على موافقه أحد الاحتمالين، أو الاحتمالات الموجوده في المسأله لمذهبهم.

قوله - قدس سره -: (أما الوجه الأول فمع بعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبنى اعتبارهما على الكشف النوعي ... إلى آخره) (١).

(١) وجه الاستبعاد أن المناسب للترجيح بين متعارضين. يكون اعتبار كل منهما في نفسه من باب الطريقيه المحضه و الكشف- إنما هو جعل المرجح لأحدهما ما يتقوى به مورده من حيث الكشف، بمعنى كونه مما يقوى جهه كشفه، بحيث يكون مورده معه أقرب إلى الواقع أو أبعد عن الباطل من غيره المعارض له، فلا يناسب جعل المرجح من الأمور الغير المفيده لذلك أصلا، أو

جعله من الأمور المفيدة له مع عدم ملاحظه جهه تقويته لطريقه مورده، بل يكون الأمر بالأخذ به من باب التعبد بالصرف، كما هو الحال في الأمر بأخذ المخالف العامه على الوجه الأول من تلك الوجوه الأربعة.

و الحاصل: أن المناسب حينئذ إنما هو جعل المرجح لأحدهما ما يكون مقويا لجهه الكشف في مورده مع كون النظر- في اعتباره مرجحا- إلى هذه الحثيه و هي المناسبه بمثابه تبعه وقوع خلاف ما يقتضيه و إن لم تكن منافيه لإمكانه.

قوله- قدس سره-: (إلا أنه يشكل الوجه الثاني ...- إلى قوله:-

لأن خلافهم ليس حكما واحدا)(١).

(١) أقول: التعليل الواقع في الأخبار إنما هو كون الرشد في خلافهم بذكر لفظه (في) المفيدة للظرفيه، لا كون الرشد هو خلافهم، و الإشكال المذمى ذكره (قدس سره) إنما يتجه على تقدير كون العله فيها هو الثاني، لا الأول، لعدم استلزامه لكون المخالف لمذهبهم حكما واحدا، إذ غايه ما يفيد أنه الرشد متحقق في خلافهم، و لازم في صورته انحصار الاحتمال المخالف لهم في واحد كون الرشد هو ذلك الاحتمال، و في صورته تعدده كونه في جملة تلك الاحتمالات المخالفه لهم، بمعنى عدم كونه هو الاحتمال الموافق لهم.

و لا- ينبغي أن يتوهم أنه ما الفائدة في كون الرشد في جملة الاحتمالات المخالفه لهم، و أي فائده في التعبد بالأخذ بتلك الاحتمالات، فإن الأخذ بها لا يترتب عليه أزيد مما يترتب على صورته عدم الأخذ بها، إذ على تقدير الأخذ بها لا يمتاز الرشد من الغي حتى يتبع، كعدم امتيازته منه على تقدير عدمه.

لاندفاعه بأن الفائدة لا تنحصر في ذلك حتى يلغى التعبد بالأخذ بها

لفرض انتفاء تلك الفائدة، فإن المعامله مع الاحتمال الموافق للعامه معاملة العدم من الفوائد المهمه، لاختلاف حكم عدم إلقائه مع حكم إلقائه بالنظر إلى الرجوع في الأصول و القواعد بالنسبه إلى غيره من الاحتمالات كما لا يخفى.

و الحاصل: أن مقتضى التعليل المذكور في الروايات المستفيضه كون مخالفتهم أماره على كون الرشد في خلافهم، غايه الأمر أنه مع تعدد الاحتمالات المخالفه لهم يكشف عن كون الحق و الرشد فيما بينهم- بمعنى عدم خروجه منها- فقوله (قدس سره) (و كون الحق و الرشد فيه بمعنى وجوده في احتمالاته لا- ينفع في الكشف عن الحق) إن أريد به عدم نفعه في الكشف عن

وجوده فيما بين تلك الاحتمالات فهو يناقض فرضه كون الرشد في خلافهم على معنى كونه في احتمالاته، وإن أريد به عدم نفعه في تشخيص الحق من بين تلك الاحتمالات كما هو الظاهر منه، فهو مسلم لكن اعتبار الكشف على هذا الوجه غير لازم في مقام الترجيح، لكفايه الكشف على الوجه الأول فيه، بل يكفي ما دونه و هو كون المرجح موجبا لأبعديه مورده عن الباطل على تقدير الدوران بينه و بين فاقده مع احتمال بطلان كليهما كما اعترف به (قدّس سرّه) في غير موضوع من كلامه، و التعليل المذكور في الاخبار لا يقضى به - أيضا - كما عرفت.

نعم لا يمكن حمل التعليل المذكور على الدوام للعلم بأن جميع أحكام العامه ليست مخالفة للحق، فلا بد من حمله على الغلبه، فإنها غير منكره، بل الظاهر من ملاحظه جمله من الأخبار ذلك، و معها لا يكشف مخالفتهم عن كون الرشد في خلافهم على سبيل القطع، لأن غايه ما يفيد غلبه الباطل على أحكامهم (1) هو الظن في خصوص الموارد الشخصيه بكون الرشد في خلافهم، و من المعلوم أنه محتمل للخلاف و إلا لخرج عن كونه ظنا، و إنما يكشف مخالفتهم

1- و الصحيح ما أثبتناه في المتن و في الأصل (أحكام).

ص: ٣٦٠

حينئذ عن أبعديه خلافهم عن الباطل، لكن على هذا التقدير - أيضا - لا يفرق بين ما إذا كان خلافهم حكما واحدا و بين ما إذا كان أحكاما متعدده، إذ على الأول - أيضا - لا يعلم من غلبه الباطل على أحكامهم كون الحق هو ذلك الحكم المخالف لهم، بل غايه ما توجيهه هي حينئذ - أيضا - إنما هو كونه أبعد عن الباطل، فلا تغفل.

قوله - قدّس سرّه -: (لكنه خلاف الوجدان) (1).

(1) أقول: لا يخفى إن المذموم يقضى ببطلانه الوجدان إنما هو غلبه الباطل على جميع أحكامهم حتى أحكامهم المتفق عليها من الخاصه - أيضا - و أما خصوص أحكامهم التي لم يوافقهم الشيعة فيها أصلا أو لم توافقهم فيها جلهم فممنوع غلبه الباطل عليها في حيز المنع، إذ المتأمل فيها يجد غلبه الباطل عليها.

و كيف كان فلم يعلم عدم غلبه الباطل عليها، و مورد أخبار الترجيح إنما هو هذه الطائفة من أحكامهم، فمع عدم معلوميته انتفاء تلك الغلبه لا يرد الإشكال بالتعبد بالعله، لأننا حينئذ نستكشف واقعه العله و ثبوتها بنفس تلك الأخبار لصدورها من أهل البيت عليهم السلام الذين هم أدري بما في البيت.

ألا - ترى أنه لو أخبرك أحدهم عليهم السلام بغلبه الباطل على الأحكام المذكوره فهل يبقى لك معه الشك في ثبوت تلك الغلبه، و المحكى عنهم بمنزله المسموع منهم، فان الحكايه مبينه لما صدر منهم عليهم السلام.

نعم الإنصاف أن تلك الاخبار الحاكيه عنهم ذلك ليست قطعيه، لكن الإنصاف حصول الظن، بل الاطمئنان بصدقها و لو بملاحظه المجموع من حيث المجموع من أخبار الترجيح و من غيرها، مضافا إلى ما حكى عن أبي حنيفه، و من المعلوم أن الظن بصدقها ظن بثبوت تلك الغلبه،

فيكون بطلان الاحتمال الموافق لهم في الموارد الشخصية مضمونا، ضروره أن الظن بما يفيد الظن بشئ ء ملازم للظن بذلك الشئ ء كالملازمه بين العلم بما يفيد العلم بشئ ء و بين العلم بذلك الشئ ء.

و كيف كان فالغرض منع لزوم التعبد بعلم الحكم، و قد عرفت وجهه.

ثم إن الترجيح بمخالفه العامه على الوجه الأول من الوجوه الأربعة التي ذكرها المصنف (قدّس سرّه) إنما هو من باب التعبد الصرف.

و على ثانيها: إنما هو جهه تقوى مضمون الخبر المخالف لهم بالنسبه إلى مضمون الموافق لهم، فيدخل مخالفه العامه على ذلك الوجه في المرجحات المضمونيه، كما أنها على رابعها تدخل في المرجحات لجهه الصدور دون المضمونيه أو الصدوريه أصلا.

و على ثالثها: يكون الترجيح بها- أيضا- تعبدا كالأول، إلا أنه ليس تعبدا صرفا غير ملحوظ فيه تقويته بمورده، أو كونه مطلوبا نفسيا- كما هو الحال في الأول- لفرض كون مخالفه العامه في الوجه الثالث من العناوين المطلوبه للشارع.

قوله- قدّس سرّه-: (أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهه الصدور إلى قوله (قدّس سرّه) فالظاهر تقديمه على غيره و إن كان مخالفا للعامه بناء على تعليل الترجيح بمخالفه العامه باحتمال التقيه في الموافق)(١).

(١) يعنى بناء على أن يكون الترجيح بها لأجل كشفها عن صدور الموافق تقيه كما هو الوجه الرابع من الوجوه المتقدمه الذي قلنا إنها باعتبارها تدخل في المرجحات من حيث الصدور، و أما بناء على أن يكون الترجيح بها لأجل كشفها

عن أقربيه مضمون المخالف إلى الحق فقد عرفت أنها بذلك الاعتبار من المرجحات المضمونيه، و سيأتي من المصنف تقديمها على المرجحات الصدوريه فحكمه هنا بتقديم المرجحات الصدوريه عليها مبنى على كونها من المرجحات من حيث جهه الصدور.

قوله- قدّس سرّه-: (لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا- كالمتواترين- أو تعبدا- كما في الخبرين- بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر ... إلى آخره)(١).

(١) حاصل ما أفاده (قدّس سرّه)- في وجه تقديم المرجحات الصدوريه على المرجحات من حيث جهه الصدور بتوضيح منا-

أن جهه الصدور متفرعه على أصل الصدور، لأنها متأخره عنه و متوقفه عليه طبعاً، ضروره أن كون خبر صادرا لبيان الواقع، أو غيره تقيه، أو لغيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع بصوره الواقع لا يعقل إلا أن يكون صادرا، فوصفا الصدور لبيان الواقع أو غيره لا- يتحقق موضوعهما إلا- بأصل الصدور، وهذا الاعتبار يقتضى أن يكون الترجيح من حيث جهه الصدور ملحوظا بعد الفراغ عن أصل صدور كلا الخبرين المتعارضين قطعاً أو تعبداً، لأجل وجود المقتضى للتعبد فى كل منهما على حد سواء مع عدم مرجح للتعبد بصدور خصوص أحدهما، و أيضا التعبد بجهه الصدور قبل التعبد بأصل الصدور لغو خال عن الفائدة، لأنها نظير الدلاله، لا يترتب عليها شىء الا بعد الفراغ عن صدور المتن، إذ معنى التعبد بها ليس التعبد بصدور الراجح من جهتها، لأنه راجع إلى التعبد بصدور الراجح، بل معناه إنما هو التعبد بكون الراجح لبيان الواقع على تقدير صدوره.

و بعبارة أخرى: معناه هو التعبد بعدم كونه صادرا لبيان خلاف الواقع،

١- فرائد الأصول ٢: ٨١٢.

ص: ٣٦٣

و هذا بمجرد لا يترتب عليه حكم أصلاً، بل إنما ينفع بعد الفراغ عن إثبات أصل صدوره قطعاً أو تعبداً، فلا بد من المصير أولاً إلى الصدور، ثم بعد انقطاع اليد عن المرجحات الصدوريه إلى المرجحات من حيث جهه الصدور.

لا يقال: أن قضيه ما ذكر إنما هو أعمال المرجحات الصدوريه فى النص و الظاهر أو الأظهر و الظاهر بمعنى عدم جواز المصير إلى الترجيح أولاً- بقوه الدلاله بالنصوصيه أو الأظهريه، بل يجب المصير أولاً إلى المرجحات الصدوريه ثم بعد فقدها إلى الترجيح بقوه الدلاله، إذ كما أن جهه الصدور متأخره طبعاً عن أصل الصدور فكذلك الدلاله متأخره عنه كذلك و كما أن جهه الصدور بمجرد لا يترتب عليها شىء و لا فائده فيها من دون إحراز الصدور المتن فكذلك لا فائده فى قوه الدلاله من دون إحراز صدور الأقوى دلاله.

لأننا نقول: إن حاصل ما ذكرنا إنما هو لزوم المصير إلى جهه الصدور بعد الفراغ عن أصل الصدور، و قياس الدلاله على جهه الصدور إنما يقتضى لزوم المصير إليها بعد الفراغ عن صدور المتن، و هذا مسلم و أما اقتضائه لوجوب أعمال المرجحات الصدوريه فى النص و الأظهر مع الظاهر فلا، ضروره أن الرجوع إلى المرجحات الصدوريه إنما هو بعد حصول الدوران بين الخبرين من حيث الصدور، بأن يدور الأمر بين صدور هذا و بين صدور ذاك، و من المعلوم أن منشأ ذلك الدوران إنما هو تنافى مدلوليهما و تعارضهما على وجه لا- يفهم المراد منهما عرفاً إلا ببيان ثالث، إذ بدونيه لا مانع من الحكم بصدور كليهما بمقتضى دليل اعتبارهما من غير حاجه إلى دليل آخر أصلاً، لأن عدم التعبد بصدور واحد منهما بمقتضى دليل اعتبارهما إنما هو نتيجة مقدمتين (١).

١- و لأجل ذلك، أعنى عدم اقتضاء دليل الاعتبار للتعبد بصدور واحد من المتعارضين فى الظاهرين، نظراً إلى المقدمتين المذكورتين، يكون الأصل فيهما هو التساقط، و يكون التعبد بصدور أحدهما أو كليهما محتاجاً إلى دليل آخر غير ذلك الدليل بخلاف النص و الأظهر مع الظاهر، لأن مقتضى الأصل [بالنسبه] إلى ذلك الدليل كما مرّ غير مره هو التعبد بصدور كلا

المتعارضين من غير حاجة إلى أدله الترجيح أو التخيير أصلا. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٦٤

إحداهما: دوران الأمر بين صدورهما لأجل تنافى مدلوليهما على الوجه المذكور.

و ثانيهما: عدم مرجح لأحدهما بالنظر إلى ذلك الدليل، بمعنى كونهما على حد سواء في الدخول تحته.

و المقدمه الثانيه إنما يمنع من التعبد بأحدهما بالخصوص على تقدير ثبوت المقدمه الأولى، إذ على تقدير انتفائها يعمل بذلك الدليل في كل منهما، بمعنى أنه يتعبد بصدور كل منهما لفرض شموله لهما مع عدم مانع من العمل به في كل منهما، و من المعلوم انتفاء المقدمه الأولى في النص و الظاهر و الظاهر و الأظهر، لما من غيره مره من عدم التنافى عرفا بين الظاهر و بين كل من النص و الأظهر، فلا دوران مع كون أحد المتعارضين نصا أو أظهر بالنظر إلى الصدور حتى لا يصلح دليل صدورهما لاقتضاء التعبد بصدور واحد منهما، فيقتضى التعبد بكل منهما، كاقضائه لكون النص و الأظهر متصرفين في الظاهر - كما مر فظهر بطلان المصير إلى المرجحات الصدوريه في محل الفرض و ظهر - أيضا - أن المصير إلى الترجيح بقوه الدلاله إنما هو بعد الفراغ عن أصل الصدور بمقتضى دليل السند من غير حاجة إلى دليل آخر أصلا.

و من هنا ظهر اندفاع توهم المصير - في النص و الأظهر مع الظاهر - إلى المرجحات من حيث جهه الصدور - أيضا -.

و توضيح اندفاعه أنها كالمرجحات الصدوريه مختصه بما إذا لم يمكن الجمع بين المتعارضين على وجه عرفي، و أما مع إمكانه - كما هو المفروض و المتحقق

ص: ٣٦٥

مع النص و الأظهر - فلا مساس لها بوجه.

و الحاصل: أنه مع وجود المرجح لأحد المتعارضين من حيث الدلاله لا مورد للمرجحات الصدوريه و لا للمرجحات من حيث جهه الصدور أصلا، إذ معه لا تنافى بينهما عرفا حتى يلتجأ إلى الترجيح بإحدى الجهتين الأخيرتين.

و ما ذكرنا - في مطاوى بعض كلماتنا المتقدمه - من أن الترجيح من حيث الدلاله مقدم على الترجيح من حيث الصدور أو من حيث جهه الصدور ليس المراد به أنه إذا دار الأمر في مورد بين الترجيح من حيث الدلاله و بين الترجيح من حيث الصدور أو (١) من حيث جهه الصدور يقدم الترجيح من حيث الدلاله حتى ينافى ذلك العدى ذكره في هذا المقام من أنه مع وجود الترجيح من حيث الدلاله لا - مورد لغيره أصلا، بل المراد به إنما هو تقديمه على غيره بالنظر إلى نوع المتعارضين لا آحاده و أشخاصه.

و من هنا ظهر - أيضا - فساد قياس المرجح من حيث جهه الصدور في الظاهرين على المرجح من حيث الدلاله في النص أو الأظهر مع الظاهر، من حيث عدم المصير فيهما - أيضا - إلى المرجحات من حيث الصدور معللا - بأن الأصل في الخبرين

المتعارضين المفروض اجتماعهما لشرائط الحجية التعبد بصدور كليهما كما هو الحال ثمه.

و توضيح الفساد أنه مع وجود المرجح من حيث الدلالة لا مورد للمرجحات الصدوريه أصلا، لاختصاصها بما لم يمكن الجمع بين المتعارضين عرفا و مع وجوده لا شبهه في إمكانه، و الأخذ بالمرجحات من حيث جهه الصدور دون المرجحات الصدوريه مبنى على اختصاصها بموارد فقد المرجحات من حيث جهه الصدور و هو غير معلوم.

١- قد ورد في هامش النسخه في هذا المقام هكذا: (و ذلك في مثل حروف الإيجاب صح).

ص: ٣٦٦

و يدفعه- أيضا- أن دعوى أن الأصل في الخبرين الصدور إن كانت مع قطع النظر عن ورود دليل على اعتبارهما فهي متضح الفساد، إذ معه يكون الأصل عدم الصدور حتى في النص و الظاهر و الأظهر- أيضا-.

و إن كانت بالنظر إلى دليل اعتبارهما الذي هو غير أخبار الترجيح أو التخيير و هو الدليل الأولى فهي مسلمه في النص و الظاهر، و الظاهر و الأظهر، دون الظاهرين، لأن مؤداه إنما هو التعبد بكل خبر على وجه التعيين و هو غير ممكن في الظاهرين معا، لأدائه إلى التعبد بالمتناقضين لو تعيدنا الشارع بمدلوليهما معا- أيضا- أو إلى الإجمال على تقدير عدم تعبد بمدلوليهما معا فلا يزيد التعبد بصدورهما معا على عدم التعبد بصدورهما فائده، فيلغى التعبد بصدورهما معا على وجه التعيين مطلقا، و التعبد بأحدهما معينا دون آخر لا- يقتضيه ذلك الدليل، لفرض دخولهما فيه على حد سواء، و التعبد بكليهما تخيرا ليس من مدلوله، مع أن المدعى التعبد بصدور كليهما معا و قد عرفت ما فيه.

هذا بخلاف خبرين يكون أحدهما نصا أو أظهر، إذ لا مانع فيهما من التعبد بصدور كليهما معا و التعبد بمدلوليهما حسبما تقتضيه القواعد، و لا- يرد حينئذ اللغويه المذكوره في الظاهرين، لأن مقتضى القاعده إنما هو كون النص و الأظهر شارحين للظاهر فمدلول النص و الأظهر هو ظاهراهما الأوليان و مدلول الظاهر ما يبقى له بعد التصرف فيه بهما، و من المعلوم أنه على تقدير التعبد بذينك الخبرين يترتب عليهما تلك المداليل، و على تقدير عدم التعبد بهما لا يترتب عليهما شئ منها. فتظهر الفائده بين التقديرين، فهي الفارقه بين المقامين.

و- أيضا- لا معنى للتعبد بصدور خبر يتعين طرحه لخلوه عن الفائده، و لذا لا يشمل أدله اعتبار الخبر لخبر يتعين حمله على التقيه على تقدير صدوره.

لا يقال: إن نظير هذا وارد على التعبد بصدور خبر ظاهر معارض للنص

ص: ٣٦٧

أو الأظهر، لأنه يجب طرح ظاهره على تقدير التعبد بصدوره.

لأننا نقول: المحذور إنما هي اللغويه الناشئه من عدم الفائده، و من المعلوم أن غايه ما هناك هي عدم التعبد بظاهر ذلك الخبر،

لكن لا يلزم منه خلو التعبد به عن الفائدة رأساً لأنه على تقدير طرح ظاهره يؤخذ بمؤوله و يكون دليلاً و حجه على إثبات معناه المؤول إليه و هو من الفوائد المهمه.

فإن قلت: إن ما ذكر من لزوم اللغويه على تقدير التعبد بصدور ما يتعين حمله على التقيه يلزمكم بعد مساواه الخبرين الظاهرين فى المرجحات الصدوريه، لأن عدم التعبد بصدور واحد منهما و إن كان مقتضى الأصل الأولى لكنه مخالف للإجماع، لقيامه على التعبد بأحدهما لا محاله، و التعبد بأحدهما بالخصوص دون الآخر ترجيح بلا مرجح، لفرض مساواتهما فى المرجحات من حيث الصدور، فيجب التعبد بصدور كليهما معاً، فيلزم التعبد بما وافق منهما العامه الذى يجب حمله على التقيه، فيلزمكم الكثر على [ما] فررتم منه بالأخره.

قلنا: مقتضى الكليه المستفاده من أخبار الترجيح هو الترجيح بكل مزيه موجه لأقربيه موردها إلى الحق أو أبعديته عن الباطل بالإضافة إلى فاقدها، و من المعلوم أنه مع فرض كون أحد الخبرين مخالفاً للعامه مع مساواته للموافق لهم فى سائر الجهات يكون هو أبعده عن الباطل، فيجب ترجيحه على الموافق لهم لذلك، فلا يلزم من مساواته له فى المرجحات الصدوريه التعبد بكليهما معاً، لأنه مبنى على عدم المرجح، و قد عرفت أن مخالفه العامه مرجحه.

فإن قلت: معنى طرح الموافق للعامه إنما هو حمله على التقيه، و من المعلوم أنه لا يعقل بدون التعبد بأصل صدوره، لأن صدوره تقيه متفرع على أصل صدوره فيجب التعبد بصدوره - أيضاً - فعاد المحذور لذلك.

قلنا: معنى طرحه ليس ما ذكر، بل إنما هو التعبد بالمخالف دون رأساً.

و بعبارة أخرى: المراد به إنما هو عدم التعبد بالموافق للعامه رأساً و من

ص: ٣٦٨

أصله، لا التعبد بصدوره تقيه.

و بعبارة ثالثة: الغرض أنه إذا دار الأمر بين خبرين أحدهما مخالف للعامه و الآخر موافق لهم مع فرض مساواتهما فى سائر الجهات، فنحن إنما نتعبد بالمخالف و لا نتعبد بالموافق أصلاً لا بعدم صدوره من أصله و لا بصدوره تقيه (١).

١- انتهت النسخه الأصلية، و بعدها توجد صفحه أخرى ناقصه بحسب المطلب غير قابله للاستفاده و كتب فى آخرها: أنا الراجى على روزدرى.

ص: ٣٦٩

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحه

البراءه- الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى ٧

البراءه- الفرق بين التخصيص و الحكومه ١٣

البراءه- صور الاشتباه فى الشبهه الحكميه ١٥

البراءه- الاستدلال بآيه نفى التكليف عليها ١٧

البراءه- الاستدلال بآيه نفى التعذيب عليها ٢٠

البراءه- رد الاستدلال بآيه نفى التعذيب ٢٥

البراءه- الاستدلال بآيه قُلْ لا أَجِدُ و غيرها ٢٦

البراءه- الاستدلال بحديث الرفع ٢٩

البراءه- الاستدلال بالحسد و معصيه و غيرهه ٣٧

البراءه- الاستدلال بصحيحه عبد الرحمن ٣٩

البراءه- فى الاستدلال بالسنة ٤٤

البراءه- فى الاستدلال بالإجماع و العقل ٥٢

البراءه- فى الاستدلال بالعقل ٥٥

البراءه- الاستدلال بالاستصحاب ٦١

البراءه- الاستدلال على الاحتياط بالكتاب و السنة ٦٣

البراءه- بيان العلاج بين ما دل على البراءه و الاحتياط ٦٨

البراءه- الجواب عن الروايات الداله على الاحتياط ٧١

البراءة- مفاد أدله الاحتياط ٧٦

البراءة- الشبهه المحصوره و أحكام أقسامها ٨٢

البراءة- التفصيل بين ما يعم البلوى و غيرهه ٩٥

البراءة- رجحان الاحتياط و وجوب التعليم ٩٧

البراءة- جريان أصاله الحل فى مورد الشك ١٠١

البراءة- وظيفه الجاهل عند عدم إفتاء المجتهد بالاحتياط أو البراءه ١٠٤

البراءة- عدم استناد الحلية إلى أصاله الحل ١٠٧

البراءة- التمسك بقوله (لا يحل مال) فى الشبهه الموضوعيه ١١١

البراءة- إيراده على الحرّ العاملى ١١٣

البراءة- رجحان الاحتياط ١١٥

البراءة- بيان رأى المحدث الحرّ العاملى ١١٩

البراءة- تحقيق كلام المحقق الأسترآبادى ١٢٠

البراءة- اخبار من بلغه ١٢٢

البراءة- بيان موارد مشروعيه الاحتياط ١٣٠

البراءة- اختصاص أدلتها بالشك فى الوجوب التعيينى و عدمه ١٣٢

فى التعادل و الترجيح ١٤٧

التعارض بين الحكم الواقعى و الظاهرى ١٤٩

ميزان الحكومه و الورود ١٧٦

الفرق بين الدليل الحاكم و المخصص ١٧٨

الوجوه المتصوره فى اعتبار الأصول ١٨١

كيفية الجمع بين الأمارات و الأصول ١٨٤

جريان ورود و الحكومه فى الأصول اللفظيه ١٩٠

تعليق حجه العام على عدم القرينه ١٩٣

قاعده: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ١٩٥

ص: ٣٧١

الموضوع الصفحه

بيان منشأ التعارض بين الخبرين ٢٠٨

عدم شمول الأدله لصوره التعارض ٢١١

تأسيس الأصل الأولى فى المتعارضين و المتزاحمين ٢١٥

الفرق بين صوره تعارض الطريق المعبر و اشتباهه بغيره ٢٢٠

تبعيه المدلول الالتزامى للمطابقى ٢٢٢

تأسيس الأصل الثانوى فى المتعارضين و المتزاحمين ٢٢٦

مفاد الاخبار عند التعارض ٢٣٥

حكم الترجيح عند تعارض الاخبار ٢٤٧

أدله القول باستحباب الترجيح و الجواب عنها ٢٤٩

المختار و الدليل فى حكم الترجيح ٢٥٦

عدم ثبوت التخيير مع احتمال وجوب الترجيح ٢٥٨

تأسيس الأصل فى الواجبين المتزاحمين ٢٦٠

كلام السيد الصدر فى مفاد الاخبار و التحقيق فيها ٢٧٣

التعدى عن المرجحات و عدمه ٢٨٨

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَظَلُّونَ وَالَّذِينَ لَا يَظَلُّونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ١٤٢٦ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثها فى أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرنا أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمة فى برامج إلكترونية وجاهزة فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة 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 النبى عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق فى المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوزات العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحث للمصادر والمعلومات
الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات في مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً في الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

