



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرما
عليكم يا صابغين

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

خلاصة
عبدك الأصغر

تأليف
سيد محمد باقر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خلاصه عمده الاصول آیه الله خرازی

کاتب:

محسن خرازی

نشرت فی الطباعة:

موسسه در راه حق

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
١٥	خلاصه عمدہ الاصول آیه الله خرازى المجلد ١
١٥	اشاره
١٥	هويه الكتاب
٢٠	الأمر الأول: فى تعريف علم الاصول و موضوعه
٢٠	اشاره
٢٠	الجهه الأولى: فى تعريف علم الاصول
٢٢	الجهه الثانيه: فى تعريف موضوع كل علم
٢٤	الجهه الثالثه: فى تمايز العلوم
٢٤	الجهه الرابعه: فى موضوع علم الأصول
٢٨	الأمر الثانى: فى الوضع
٢٨	اشاره
٢٨	المقام الأول: فى حقيقه الوضع
٢٨	اشاره
٢٩	عدم الحاجه إلى الالتزام و التعهد فى الوضع
٢٩	تحليل الوضع و الدلاله
٣١	التنزيل و الهويه
٣١	المقام الثانى: فى أقسام الوضع
٣٦	الأمر الثالث: فى مصتحح الاستعمالات المجازيه
٤٠	الأمر الرابع: فى استعمال اللفظ فى اللفظ
٤٢	الأمر الخامس: فى أنّ الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها من حيث هى
٤٦	الأمر السادس: فى وضع الهياه قائمه على المركبات
٥٠	الأمر السابع: فى علائم الحقيقه و المجاز
٥٠	اشاره

٦٣	ثمره العلامات
٦٤	الأمر الثامن: في تعارض الأحوال
٦٤	اشاره
٦٤	دوران الأمر بين الحقيقه و غيرها
٦٦	دوران الأمر بين نفس الاحوال غير الحقيقه
٧٢	الأمر التاسع: في الحقيقه الشرعيه
٧٨	الأمر العاشر: في الصحيح و الأعم
٧٨	اشاره
٩٢	أدله الصحيحى
٩٦	أدله الأعمى
٩٨	أسامى المعاملات:
١٠٣	تبصره:
١٠٦	الأمر الحادى عشر: في الاشتراك
١٠٨	الأمر الثانى عشر: في إستعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد
١٠٨	اشاره
١١٢	وهم و دفع:
١١٦	الأمر الثالث عشر: البحث فى المشتق
١١٦	اشاره
١٢٤	المختار
١٢٥	استدلال الأعمى
١٢٦	تنبيهات:
١٢٦	التنبيه الأول: فى بساطه المشتق والمراد منها
١٢٩	التنبيه الثانى: فى الفرق بين المبدأ والمشتق
١٢٩	التنبيه الثالث: فى ملاك الحمل
١٣٠	التنبيه الرابع
١٣١	التنبيه الخامس

المقصد الاول: فى الاوامر	١٣٢
اشاره	١٣٢
الفصل الأول: فيما يتعلّق بماده الأمر	١٣٤
اشاره	١٣٤
الوجه الأولى:	١٣٤
الوجه الثانى:	١٣٤
الوجه الثالث:	١٣٥
الوجه الرابع: إنه يقع البحث فى المقامين:	١٣٦
المقام الأول: فى مفهوم الطلب و الإراده	١٣٦
المقام الثانى: فى حقيقه الكلام النفسى و الطلب النفسى بناء على ما ذهب إليه الأشاعره و أدلتها	١٣٦
الفصل الثانى: فيما يتعلّق بصيغه الأمر	١٤٢
اشاره	١٤٢
المبحث الأول: فى تحقيق معنى صيغه الأمر	١٤٢
المبحث الثانى: فى كيفية استفاده الوجوب من صيغه الأمر	١٤٤
المبحث الثالث: فى الجمل الخبرية المستعمله فى مقام الطلب و البعث	١٤٦
المبحث الرابع: فى التعبدى و التوصلى	١٤٧
اشاره	١٤٧
المقام الأول: فى تعريف التعبدى و التوصلى	١٤٧
المقام الثانى: فى إمكان أخذ القربه فى متعلّق التكليف و عدمه	١٤٧
اشاره	١٤٧
وجوه الامتناع فى مقام الأمر	١٤٧
وجه الامتناع فى مقام الامتنال	١٥٠
تصحيح أخذ قصد القربه بتعدد الأمر	١٥١
تصحيح القربه بأخذ دواعى التقرب	١٥١
المقام الثالث: فى الأخذ بالإطلاق عند الشكّ فى اعتبار قصد القربه فى واجب و عدمه	١٥٣
المقام الرابع: فى الأصل العملى عند فرض عدم جريان مقدّمات الإطلاق	١٥٤

١٥٥	المبحث الخامس: فى حمل الأمر على النفسى و العينى و التعيىنى
١٥٥	المبحث السادس: فى الأمر عقيب الحظر أو توهمه
١٥٦	المبحث السابع: فى المره و التكرار
١٥٦	اشاره
١٥٧	المقام الأول:
١٥٧	المقام الثانى:
١٥٨	المقام الثالث: فى المراد من المزه و التكرار
١٥٩	المقام الرابع: فى تبديل الامتثال بالامتثال
١٦٠	المقام الخامس: فى الامتثال بالأزيد
١٦٠	المقام السادس: فى عدم اختصاص النزاع بالأمر الوجوبى
١٦٠	المقام السابع: فى الفرق بين النواهى و الأوامر
١٦٠	المبحث الثامن: فى الفور و التراخى
١٦٢	الفصل الثالث: فى الاجزاء
١٦٢	اشاره
١٦٥	تحقيق المقام فى الأجزاء و عدمه
١٦٥	الموضع الأول:
١٦٦	الموضع الثانى:
١٦٦	المقام الأول: فى إجزاء الأوامر الاضطرارىه
١٦٦	اشاره
١٦٨	كيفيه دلالة الأوامر الاضطرارىه على الإجزاء
١٧٠	مقتضى الأصل
١٧١	المقام الثانى: فى إجزاء الاصول و الامارات الظاهريه
١٩٠	الفصل الرابع: فى مقدمه الواجب و الحرام
١٩٠	اشاره
١٩٠	المقام الأول
١٩٠	المقام الثانى

١٩٠	المقام الثالث
١٩١	المقام الرابع
١٩١	المقام الخامس
١٩٢	المقام السادس
١٩٣	المقام السابع: فى تقسيمات المقدمه
١٩٣	اشاره
١٩٤	تبصره
٢٠٢	المقام الثامن: فى تقسيمات الواجب
٢٠٢	اشاره
٢١١	مقتضى الأصل
٢١٢	ومنها تقسيمه إلى نفسى و غيرى
٢١٩	تنبيهات:
٢٢٣	المقام التاسع: فى تبعيه وجوب المقدمه عن وجوب ذيها
٢٢٤	المقام العاشر: فى ما هو الواجب فى باب المقدمه
٢٢٤	اشاره
٢٢٤	دليل المشهور
٢٢٤	دليل اعتبار القصد
٢٢٧	دليل اعتبار الإيصال
٢٣١	اعتبار حال الإيصال
٢٣٢	الثمره بين القولين
٢٣٣	تذنيب فى كيفيه استكشاف الحكم الكلى الفقهي
٢٣٤	تأسيس الأصل
٢٣٤	أدله وجود الملازمه
٢٤٠	مقدمه المستحب
٢٤٠	مقدمه الحرام أو المكروه
٢٤٢	الفصل الخامس: فى أنّ الأمر بالشىء هل يستلزم النهى عن ضده أم لا؟

٢٤٢	إشاره
٢٤٣	المقام الأول: في الضد الخاص
٢٤٥	المقام الثاني: في الضد العام
٢٤٥	إشاره
٢٤٧	مقتضى الأصل
٢٤٨	ثمره المسأله
٢٥٠	الترتب
٢٥٤	التنبيهات:
٢٦٠	الفصل السادس: في جواز الأمر مع انتفاء الشرط و عدمه
٢٦٢	الفصل السابع: في متعلق الأوامر و الطلب
٢٦٦	الفصل الثامن: في أنه بعد نسخ الوجوب
٢٦٨	الفصل التاسع: في تصوير الوجوب التخييري
٢٧٢	الفصل العاشر: في تصوير الواجب الكفائي
٢٧٤	الفصل الحادي عشر: في الموشع و المضيق
٢٧٨	الفصل الثاني عشر: في دلالة الأمر بالأمر
٢٨٠	الفصل الثالث عشر: في الأمر بعد الأمر
٢٨٢	المقصد الثاني: في النواهي
٢٨٢	إشاره
٢٨٤	الفصل الأول: في مفاد مادّه النهي و صيغته و هنا مباحث
٢٨٤	المبحث الأول: في مادّه النهي
٢٨٤	المبحث الثاني: في صيغه النهي
٢٨٤	المبحث الثالث: في معنى النهي
٢٨٥	المبحث الرابع:
٢٩٢	الفصل الثاني: في جواز اجتماع الأمر و النهي و عدمه في شيء واحدٍ ممّا ينطبق عليه العناوين كعنوان الصلاه و عنوان الغصب
٢٩٢	إشاره
٣٠٥	بين المختار و مقدماته:

٣٠٧	تصور اجتماع الأمر و النهى فى العبادات المكروهه
٣٠٩	تنبيهات:
٣١٨	الفصل الثالث: فى أنّ النهى هل يكشف عن الفساد أو لا ؟
٣١٨	اشاره
٣٢٢	تنبيه فى مجموعتيه الصّحه و الفساد و عدمها
٣٢٥	المختار فى المسأله
٣٢٥	المقام الأوّل: فى العبادات
٣٢٦	المقام الثانى: فى المعاملات
٣٣٢	المقصد الثالث: فى المفاهيم
٣٣٢	اشاره
٣٣٤	الفصل الأوّل: فى تعريف المفهوم و المنطوق
٣٣٨	الفصل الثانى: فى دلالة الجملة الشرطيه على المفهوم و عدمها
٣٣٨	اشاره
٣٥٥	بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس و عدمه
٣٥٦	بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيه معرفات أو مؤثرات
٣٦٠	مقتضى الأصل فى الشك فى تداخل الأسباب
٣٦١	مقتضى الأصل فى الشك فى تداخل المسببات
٣٦٢	الفصل الثالث: فى مفهوم الوصف
٣٦٢	اشاره
٣٦٧	هنا تفصيلان:
٣٧٠	الفصل الرابع: فى مفهوم الغايه
٣٧٤	الفصل الخامس: فى مفهوم الحصر
٣٨٢	الفصل السادس: فى مفهوم اللقب و العدد
٣٨٤	الفصل السابع: فى مفهوم العله و الحكمه المنصوصين
٣٨٤	اشاره
٣٨٤	المقام الأوّل: فى العله المنصوصه

- المقام الثاني: في الحكمه المنصوصه - - - - - ٣٨٥
- المقصد الرابع: في العام و الخاص - - - - - ٣٨٨
- اشاره - - - - - ٣٨٨
- الفصل الأول: في تعريف العام - - - - - ٣٩٠
- اشاره - - - - - ٣٩٠
- الأمر الأول: في تعريف العام الأصولي - - - - - ٣٩٠
- الأمر الثاني: في أقسام العمومات - - - - - ٣٩١
- الأمر الثالث: في منشأ هذا التقسيم - - - - - ٣٩٢
- الأمر الرابع: في خروج أسماء الأعداد عن العمومات - - - - - ٣٩٢
- الأمر الخامس: أن أداه العموم مثل لفظه «كلّ» موضوعه في اللغة لإفاده خصوص العموم، و مقتضى ذلك - - - - - ٣٩٣
- الأمر السادس: في تأسيس الأصل - - - - - ٣٩٣
- الأمر السابع: في كيفيته دلالة نفى الطبيعه و اسم الجنس و التكره على العموم - - - - - ٣٩٥
- الأمر الثامن: في أن اللام في الجمع هل تفيد العموم أو لا؟ - - - - - ٣٩٦
- الفصل الثاني: في حجّيه العام المخصّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المبين - - - - - ٣٩٨
- الفصل الثالث: في حجّيه العام المخصّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل - - - - - ٤٠٠
- الفصل الرابع: في جواز العمل بالعام قبل الفحص و عدمه - - - - - ٤٠٢
- الفصل الخامس: في عموميه التكاليف و الخطابات لغير الموجودين و الحاضرين - - - - - ٤٠٤
- اشاره - - - - - ٤٠٤
- ثمره البحث عن تعميم الخطابات - - - - - ٤٠٧
- الفصل السادس: أن تعقب العام بضمير لايراد منه إلّا بعض أفراد العام، هل يوجب تخصيص العام، أو يوجب الإجمال أو لا؟ - - - - - ٤١٠
- الفصل السابع: في تعارض المفهوم مع العموم - - - - - ٤١٤
- اشاره - - - - - ٤١٤
- المقام الأول: في أنواع المفهوم - - - - - ٤١٤
- اشاره - - - - - ٤١٤
- أقسام المفهوم الموافق: - - - - - ٤١٤
- المقام الثاني: في تقديم المفاهيم الموافقه - - - - - ٤١٥

٤١٧	المقام الثالث: في المفهوم المخالف
٤٢٠	الفصل الثامن: في الاستثناء المتعقب للجمل
٤٢٠	اشاره
٤٢٠	المقام الأول: في مقام الثبوت
٤٢١	المقام الثاني: في مقام الاثبات
٤٢٦	الفصل التاسع: في وجه تقديم الخاص على العام
٤٢٨	الفصل العاشر
٤٣٠	الفصل الحادي عشر: في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد
٤٣٢	الفصل الثاني عشر: في الدوران بين التخصيص و النسخ
٤٣٨	المقصد الخامس: في المطلق و المقيد و المجمل و المبين
٤٣٨	اشاره
٤٤٠	الفصل الأول: في تعريف المطلق
٤٤٠	اشاره
٤٤١	أسماء الأجناس:
٤٤٢	أعلام الأجناس:
٤٤٣	المعزف باللام:
٤٤٤	النكره:
٤٤٨	الفصل الثاني: في مقدمات الإطلاق
٤٤٨	اشاره
٤٥١	بقي شيء
٤٥١	تنبيهات:
٤٥٨	الفصل الثالث: في كيفيته الجمع بين المطلق و المقيد
٤٦٤	الفصل الرابع: في المجمل و المبيّن
٤٦٦	المقصد السادس: في الامارات و الحجج المعتمده شرعا او عقلا
٤٦٦	اشاره
٤٦٨	الباب الأول: في القطع

٤٦٨	اشاره
٤٦٨	الفصل الأول: فى القطع، و يقع البحث فيه من جهات
٤٦٨	اشاره
٤٦٩	هنا أقوال:
٤٧٤	تنبيه فى حقيقه الحكم و مراتبه
٤٧٩	التنبيهات:
٥٠١	تعاضد الدين و العقل البديهي
٥٠٢	الملازمه بين الحكم العقليّ و الشرعى
٥٠٥	موارد النهى عن العمل بالقطع
٥١٤	الفصل الأول: فى أنّ التعبد به ممكن ذاتاً و لامحذور فيه
٥١٦	الفصل الثانى
٥١٨	الفصل الثالث
٥١٨	اشاره
٥٢٩	إمكان التعبد بالأصول
٥٣٠	الفصل الرابع: فى تأسيس الأصل
٥٣٤	فهرس الموضوعات
٥٥٠	تعريف مركز

خلاصه عمده الاصول آیه الله خرازی المجلد ۱

اشاره

سرشناسه: خرازی، سید محسن، ۱۳۱۵ -

عنوان و نام پدید آور: خلاصه عمده الاصول / تالیف محسن الخرازی؛ تصحیح علی رضا الجعفری

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، ۱۴۱۵ ق. = ۱۳۷۶

مشخصات ظاهری: ۲ ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۲۲ ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۷ ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۰ ق. = ۱۳۸۸).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/خ ۴ ع ۸ ۱۳۷۶

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۲۹۹۴

ص: ۱

هویه الكتاب

العنوان... خلاص عمده الاصول (ج ۱)

الموضوع... اصول الفقه

تأليف... آيه الله السيد محسن الخرازي

باهتمام... السيد عليّ رضا الجعفري

نشر... مؤسسه در راه حق

الطبع... الأولى

المطبع... ولي عصر (عج)

العدد... ١٠٠٠

ص: ٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوه و السلام على سيدنا محمد و آله الطاهرين و اللعنه على اعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين

أما بعد فقد رتبت هذه الخلاصه كعمده الاصول على مقدمه و مقاصد ان شاء الله تعالى اما المقدمه ففي بيان امور:

الأمر الأول: في تعريف علم الاصول و موضوعه

أشاره

و يقع الكلام فيه من جهات:

الجهه الأولى: في تعريف علم الاصول

و للقوم هنا تعاريف لاتخلو عن المناقشات و نلخصها كما يلي:

١ - تعريف المشهور و هو «العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه» وفيه انه لا يتم طرداً بعد شموله لسائر القواعد الممهده لذلك كالقواعد المنطقيه و الرجاليه و الأدبيه لعدم اختصاص القواعد الممهده المذكوره بالمسائل الاصوليه مع انها من المبادئ لا من مسائل علم الاصول ولا عكساً بعد عدم جامعيتها لما لاستكشاف فيه بالنسبه إلى الأحكام الشرعيه كالحكم بالتخير عند

ص:٥

دوران الأمر بين المحذورين أو الحكم بالاحتياط عند العلم الإجمالي و غير ذلك فان الحكم العقلي في مورد دوران الأمر بين المحذورين بالتخير أو حكم العقل بالاحتياط عند العلم الإجمالي لا يكشف عن الحكم الواقعي الآخر في هذا الحال و هكذا الأصل الشرعي في مورد الشك كإصالة الحليه لا كاشفيه له بالنسبه إلى الواقع مع انها من المسائل الأصوليه.

٢ - تعريف صاحب الدرر و هو العلم بالقواعد الممهده لكشف حال الأحكام الكليه الواقعيه المتعلقه بأفعال المكلفين سواء تقع في طريق العلم بها كما في بعض القواعد العقليه أو تكون موجه للعلم بسقوط العقاب كذلك فإن القواعد المذكوره كلها إذا انضمت إلى صغرياتها فالنتيجه الحاصله تنفع بحال حكم شرعي آخر وراء نفسها إمّا لكونها طريقاً علمياً لثبوتها أو لاثبوتها و إمّا سبباً لتنجزه أو لا تنجزه، و فيه انه لا يتم طرداً بعد عدم اختصاص القواعد الممهده بالمسائل الأصوليه لان سائر العلوم أيضاً قواعد ممهده لكشف حال الأحكام الكليه الواقعيه فيرد عليه ما أورد على تعريف المشهور من عدم كونه طارداً.

٣ - تعريف صاحب الكفايه و هو «صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» و فيه انه لا يتم طرداً لأنّ قوله: ينتهي إليها في مقام العمل يشمل جميع القواعد الفقهيّه كقاعده الفراغ و إصالة الصحه هذا مضافاً إلى انه يوجب أن يكون فن الاصول فنين اذ تمايز العلوم بتمايز الاغراض عند صاحب الكفايه.

٤ - تعريف مصابيح الأصول و هو «العلم بالقواعد لتحصيل العلم بالوظيفه الفعلية في مرحله العمل» و فيه انه غير تام أيضاً لأنه غير شامل للمباحث الأصوليه التي تكون نتيجه البحث فيها منفيّه كحجيّه القياس و الإجماع المنقول و غيرهما.

٥ - تعريف تهذيب الأصول و هو «القواعد الآليه التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكليّه الفرعيّه الإلهيّه أو الوظيفه العمليّه» و هو أحسن ما في الباب اللهمّ إلما أن يقال إنّ تعدّد الغرض يوجب تعدّد العلم بناء على مختار صاحب الكفايه من أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض و عليه فلامناس من أن يفرض غرض جامع بين الغرضين كتحصيل الحجّه على الحكم الشرعيّ حتّى لا يلزم تعدّد علم الأصول فافهم.

٦ - تعريف المختار و هو أنّ علم الأصول «علم بالقواعد التي يمكن أن تقع تلك القواعد كبرى للشكل القياسي الذي رتب لتحصيل الحجّه على الأحكام التي غير تلك القواعد سواء كانت معذّره أو منجزه» و هو تامّ إذ بقولنا: يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسي الذي رتب لتحصيل الحجّه الخ يخرج سائر العلوم من النحو و الصرف و المنطق و غيرها لأنّ نتيجتها لاتقع كبرى للشكل القياسي المذكور بل بعضها يكون من المبادئ و الصغريات للكبريات الاصوليه كالبحث عن ظهور الأوامر في الوجوب فانه من صغريات كبرى حجيه الظهور و أيضاً بقولنا لتحصيل الحجّه على الحكم يخرج جميع القواعد الفقهيّه لأنها تفيد نفس الحكم لا الحجّه على الحكم كما لا يخفى.

الجهه الثانيه: في تعريف موضوع كل علم

ولا يخفى عليك أنّ قضايا العلوم مركبه من الموضوع و المحمول و من المعلوم أنّ كلّ محمول عارض لموضوعه و حيث أنّ الموضوع مندرج تحت الموضوع الجامع الكليّ فعارضة عارض للموضوع الجامع الكليّ بواسطه عروضه لنوعه.

وحيث أنّ العوارض على أنحاء؛ منها: العارض الذاتي الذي يعرض لذات الموضوع من دون وساطه شيء كقولنا في الأصول: الظهورات حجّه.

ومنها: العارض الذي يعرض لذات الموضوع بواسطه شيء كعروض الرفع لفاعل كقولنا: «كلّ فاعل مرفوع»، بواسطه عروضه لآخر الكلمه فالفاعل مرفوع من باب

توصيف الكل بوصف جزئه و ليس ذاتياً له و إنما فليس الفاعل بتمام أجزائه مرفوع كما هو واضح بل الرفع عارض ذاتي لآخر الكلمه و عارض غير ذاتي للفاعل و هكذا في سائر موارد الإعراب و كعروض عوارض الأنواع بالنسبه إلى جنسها فإن عروض عوارض الأنواع بالنسبه إلى جنسها بواسطه أنواعه و ليس ذاتياً له.

و معلوم أنّ كل واحد من الأثناء المذكوره يكون من أغراض مدوّن العلوم فلاوجه لإخراج العارض بالواسطه إذا كان موردادض لغرض مدوّن العلم.

و عليه فتخصيص موضوع كلّ علم بما في المنطق من «أنه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه» لا يخلو عن المناقشه و النظر بعد كون عروض المحمولات للموضوع الجامع بواسطه عروضها لأنواعه و كون العوارض بالنسبه إلى جنس الأنواع أعرافاً غريبه و بعد ما عرفت من أنّ الإعراب عارض لآخر الكلمه ذاتاً و مع ذلك و مع ذلك يكون من عوارض الفاعل و المفعول و نظائرها.

والقول بأنّ الموضوع هو العنوان الانتزاعي من موضوعات المسائل لا- أنه كليّ يتخصّص في مراتب تنزله بخصوصيات تكون تلك الخصوصيات واسطه في عروض محمولاتها له كما في تعليقه الإصفيهانّي قدس سره عدول عمّا مرّ من إمكان تصوير الموضوع الكليّ الجامع لموضوعات المسائل مثل عنوان «ذات الحجّه في الفقه» أو «ما يصلح لأن يحتجّ به على الأحكام الكليّه في الفقه» فحديث الانتزاع خروج عن الفرض.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنّ المحمولات في النحو لا- تكون أعرافاً ذاتيه لموضوعات مسائله أيضاً بل تحمل عليها من باب توصيف الكل بوصف جزئه.

وممّا ذكر يظهر ما في دعوى أنّ اللازم هو صدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقاً حقيقياً بلا مجاز لا- أن تكون الأعراف أعرافاً ذاتيه بالمعنى المصطلح بل

بحيث لا يرى اللاحق لاحقاً لغيره و إن كان بالنظر الدقيق ذا واسطه فى العروض و بعباره اخرى يكون الوصف وصفاً له بحال نفسه لا بحال متعلقه.

وذلك لما عرفت من أنّ حمل محمولات الأنواع على جنسها بواسطة الأنواع من المجاز كما أنّ حمل الإعراب على الفاعل أو المفعول مع أنّه عارض لآخر الكلمه من باب المجاز و ليس الوصف وصفاً له بحال نفسه كما لا يخفى.

و ممّا ذكر يظهر أيضاً أنّ تفسير العوارض الذاتيه بما لا واسطه له فى العروض كما فى الكفايه لا يكفى فى تصحيح تعريف موضوع كلب علم بأنّه الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه لما عرفت من أنّ المحمولات عوارض لموضوعاتها بواسطة عروضها للأنواع أو بواسطة عروضها لآخر الكلمه فالأولى هو أن يقال فى تعريف الموضوع لكلب علم بأنّه الذى يبحث فيه عن عوارضه المقصوده سواء كانت ذاتيه أو غريبه حقيقته أو مجازيه. فالمعيار هو أن يكون العوارض مقصوده لمدوّن العلم فلا تغفل.

الجهه الثالثه: فى تمايز العلوم

و اختلف فيه على أقوال و آراء و المختار انه بالموضوع و تفصيل ذلك بذكر امور:

١ - إنّ التمايز بين العلوم يكون بالموضوع الجامع الذى لا يندرج تحت جامع آخر و عليه فيندرج موضوع كلّ باب أو كلّ مسأله من علم تحت موضوع واحد بحيث تكون محمولات القضايا أعراضاً لذلك فلا يرد على كون تمايز العلوم بالموضوع ما أورده صاحب الكفايه من أنّ لزمه هو كون كلّ باب بل كلّ مسأله من كلّ علم علماً على حدّه. لان موضوعات أبواب النحو أو مسائلها ككون الفاعل مرفوعاً أو المفعول منصوباً تندرج تحت موضوع واحد جامع كلّى كالكلمه و الكلام من حيث قابليتهما للإعراب و البناء بحيث يصحّ حمل المرفوع أو المنصوب على الكلمه كما يصحّ حملهما على الفاعل و المفعول.

٢ - لاجابه فى التمايز بين العلوم إلى ضميمة وحده الغرض لحصول التمايز بالموضوع وحده بل مع حصول التمايز بالموضوع الكلى الجامع على النحو المذكور فلا يبقى إجمال حتى يرتفع بالأمر المترتب على مسائل العلم و أبوابه من الغرض فالتمايز بالموضوع مقدّم رتبه على التمايز بالغرض.

٣ - لامجال لدعوى التمايز بنفس القضايا و المسائل مع تقدّم التمايز بنفس الموضوع الجامع. و الاستدلال بأنّ بعض العلوم كعلم الجغرافيا لم يكن فى ابتداء الأمر إلّا قضايا قليلة قد تكملت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسّس المدوّن مشخّصاً حتى يجعل البحث عن أحواله أصدق شاهد إذ العلم بأوضاع الأرض من جبالها و مياهها و بحارها و بلدانها لم يتيسّر إلّا بمجاهده الرجال قد قام كلّ على تأليف كتاب فى أوضاع مملكته الخاصّه به حتى تمّ العلم، مندفع بأنّ كلّ علم له موضوع و إن كان قضاياه فى أوّل الأمر قليلة و لعلّ موضوع علم الجغرافيا هو أوضاع الأرض من جبالها و مياهها و بحارها و بلدانها و معادنها و نحوها و إن لم يتمكّن الباحث عن تبين جميع موارد الموضوع المذكور. و هكذا موضوع علم الفقه هو طبيعه الأفعال التى تتعلّق بها الأحكام الخمسه و كلّ حكم وضعى يرجع إلى الأحكام التكليفيه التى تكون أعراضاً لطبيعه الأفعال فمثل اشتغال الذمّه بالضمان يرجع إلى وجوب الأداء و هكذا النجاسات ترجع إلى وجوب الاجتناب عنها.

ثم ان قصورنا عن تعريف الجامع الكلى بالنسبه إلى بعض العلوم كالفن الاعلى لا يكشف عن عدم وجود الموضوع الجامع له بل اللازم فى نحوه هو التعبير بالكلى الذى اتحد مع موضوعات مسائله ثم السعى نحو استكشاف الموضوع على نحو يعم موضوعات جميع المسائل عدا ما لا يمكن ادراجه فى الموضوع إلّا استطراداً و بالجمله

فمع حصول التمايز بالموضوع الجامع الكلّي يرتفع الإجمال فلا يبقى مورد للتمايز بالمسائل أو الأغراض فلا تغفل.

الجهه الرابعه: فى موضوع علم الأصول

وتلخص الكلام فيما يلى:

١ - موضوع علم الأصول هو «ما يصلح للحجّيه على الأحكام الكلّيه الفقهيّه» إذ مرجع التعاريف كالعلم بالقواعد الممهّده كما ذهب إليه المشهور أو العلم بالقواعد التى يمكن أن تقع كبرى للشكل القياسى الذى رتب لتحصيل الحجّه على الحكم الكلّي الفقهي كما هو المختار أو العلم بالقواعد الآليه التى يمكن أن تقع فى كبرى استنتاج الأحكام الكلّيه الفرعيّه الإلهيّه أو الوظيفه العمليّه كما أفاده سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره و غير ذلك، إلى العلم بما يصلح للحجّيه على الأحكام الكلّيه الفقهيّه وهذا ينطبق على جميع موضوعات المسائل كالخبر و الشهره و الخبرين المتعارضين و الاستصحاب و اصاله البرائه و اصاله التخيير و المفاهيم و غير ذلك لأنّ كلها مما يصلح للحجّيه على الحكم الكلى الفقهي فالموضوع لعلم الأصول هو ذات الحجّه و ذات الحجّه لا يختص بالأدله الأربعة و لذلك يشمل موضوع علم الأصول لما لا يبحث عن أحوال الأدله الأربعة كالبحث عن العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيد لأنّها ممّا يصلح للحجّيه على الأحكام الكلّيه الفقهيّه مع أنّها ليست من مختصات الأدله الأربعة فلا وجه لدعوى استطراد هذه المباحث.

و حيث كان الموضوع هو ما يصلح للحجّيه فكلّ شىء تدعى حجّيته و إن لم تساعده الأدله يشمله موضوع علم الأصول كالقياس و الاستحسان لأنّه أيضاً ممّا يصلح للحجّيه فلا وجه لدعوى استطراد هذه المباحث نعم لو قلنا بأنّ الموضوع فى علم الأصول هو ما يكون حجّه فعليّه كان القياس و نحوه خارجاً عن موضوع علم الأصول و لكن عرفت

أن الموضوع هو ما يصلح للحجّيه على الأحكام الكليّه الفقهيّه و لا وجه لتقييد الحجّيه، بالفعلّيه كما يظهر من نهايه الأصول.

و عليه فموضوع علم الأصول يشمل جميع القواعد الكليّه المبحوث عنها في علم الأصول كحجّيه المفاهيم نعم البحث عن مدلول أدوات العموم أو المشتقات و نحوهما يكون من صغريات الظهورات فالبحث عنها ليس بحثاً اصولياً بل يكون من المبادئ فإنّ كبرى هذه الظهورات و هي حجّيه الظهورات تقع في الشكل القياسى لاستنتاج الأحكام الكليّه.

٢ - و لا يخفى عليك أنّ بعد اتضاح أنّ موضوع علم الأصول هو ما يصلح لأن يكون حجّيه على الأحكام الفقهيّه الكليّه، لأمجال لأن يجعل الموضوع هو الحجّيه التى نعلم بوجودها إجمالاً فنبحث عن تعيّناتها و أفرادها كما في نهايه الأصول و إلّا فبعد انحلال الحجّيه المعلومه إجمالاً بعدّه من موارد الحجج التفصيليّه فلا يصحّ البحث عن صلاحية الموارد الأخرى لكونها حجّيه على الأحكام و المعلوم خلافه فالموضوع هو ما يصلح للحجّيه و هو ينطبق على جميع القواعد المبحوث عنها في علم الأصول عدا موارد تكون من المبادئ كالبحث عن الأدوات أو المشتقات و نحوهما كما عرفت.

ص: ١٢

الأمر الثاني: فى الوضع

أشاره

والكلام فىه يقع فى مقامات:

المقام الأول: فى حقيقه الوضع:

أشاره

و لا يخفى عليك أن الصادر من الواضع هو تعيين اللفظ للمعنى على وجه يصحح الاستعمال فيه من غير اعتماد على تعيينه لمعنى آخر و هذا التعيين كتعيين الأب و الجد مثلا لفظاً خاصا للوليد فى الأعلام الشخصيه.

نعم اللازم فى واضع الأعلام الشخصيه و واضع اللغه أن يكونا فى موضع و محل من الاعتبار حتى يعتنى بوضعهما و يتبع و عليه فصلاحيه الاتباع تكون من الشرائط للاتباع الخارجى إذ بعد العلم بتخصيص الواضع الذى يصلح للتبعيه عنه لفظاً لمعنى يحصل الأنس بين اللفظ و المعنى و إن لم يتحقق الاتباع الخارجى بعد و هذا التخصيص و التعيين يؤول فى الحقيقه إلى اعتبار الواضع الارتباط و الاختصاص بين طبيعه لفظ خاص و طبيعه معنى خاص و الاختصاص و الارتباط أمر اعتبارى يحصل بفعل الواضع.

ثم لا يذهب عليك أن حيثيه الارتباط المذكور بين اللفظ و المعنى هو عين دلالة اللفظ على معناه و الانتقال منه إليه من دون حاجه إلى الالتزام بأن حقيقه الوضع تعهد ذكر اللفظ عند اراده تفهيم المعنى لأن كيفية الدلاله و الانتقال فى الألفاظ و سائر الدوال كنصب العلام للفرسخ و غيره على نهج واحد.

فهل ترى تعهداً من ناصب العلم على رأس الفرسخ بل ليس هناك إلّا وضعه عليه بداعى الانتقال من رؤيته إليه فكذلك فيما نحن فيه.

عدم الحاجة إلى الالتزام و التعهد في الوضع

ولا يخفى أنّ اعتبار الاختصاص و الارتباط بين طبيعه اللفظ و طبيعه المعنى أمر مقدور بواسطه تعيين اللفظ على المعنى ممن شأنه ذلك من دون حاجه إلى شىء آخر كالاتزام و التعهد بأنّه متى أراد معناً و تعقله و أراد افهام الغير تكلم بلفظ كذا حتى إذا التفت المخاطب إلى هذا الاتزام ينتقل إلى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللفظ منه.

ودعوى أنّ الاتزام و التعهد المذكور لازم في اسناد المعنى إلى المتلفظ مندفعه بأنّ اسناد المعنى إلى المتلفظ من الأمور المتأخره عن الوضع و لامجال لتفسير الوضع بما يتأخر عنه هذا مضافاً إلى أنّه يكفى في الاسناد المذكور إليه أصاله عدم اللغويه و اصاله الاراده الاستعماليه كما أنّ أصاله الحقيقه تصلح في اسناد المعنى الحقيقى إليه دون سائر المعانى و أيضاً غرض الوضع و إن كان هو قصد التفهيم و ابراز المقاصد بالألفاظ إلّا أنّه حكمه الوضع و ليس دخيلاً في قوام الوضع و حقيقته و مما يبعد الاتزام و التعهد المذكور أنّ لازم ذلك عدم تمشى الوضع ممن يعلم أنّه لا يبتلى بالاستعمال حتى يتعهد بالتعهد المذكور و هو كما ترى فتحصل ان الوضع في الالفاظ هو تعيينها علامات لنفس المعانى و الغرض من ذلك هو تفهيم المعانى بالفاظها و عليه فالموضوع له هو مسمى الالفاظ لاراده التفهيم و لا المعانى المراده كما لا يخفى.

تحليل الوضع و الدلاله

ثم إنّ ما اخترناه في حقيقه الوضع يرجع إلى أنّ الواضع يعين لفظاً لمعنى لحصول الاختصاص و الارتباط بينهما و هو أمر اعتبارى فالوضع هو تعيين اللفظ بازاء المعنى و التعيين فعل مصدرى صادر من الواضع و الاختصاص و الارتباط أمر اعتبارى

يحصل في وعاء الاعتبار بالتعيين المذكور كالملكية الحاصلة بفعل الموجب في بعض العقود كالبيع فالوضع أمر تكويني و هو التعيين و الاختصاص أمر اعتباري قد يعبر عنه بالدلالة الشأنيه اذ بعد اعتبار وجود هذه الرابطه بينهما يكون الأمر بحيث إذا علم المخاطب بأحدهما ينتقل إلى الآخر.

فمن علم به و ارتكز في نفسه أنّ الواضع اعتبر الاختصاص و الارتباط بين اللفظ و المعنى متى سمع اللفظ انتقل منه إلى المعنى و حصلت الدلاله الفعلية.

و قد عرفت أنّ الوضع فعل الواضع و هو التسميه و بعد فعل الواضع و علم السامع أو المخاطب بذلك يحصل الانتقال من اللفظ إلى المعنى من جهة العلم بالملازمه الاعتباريه فالتعيين فعل تكويني و أمّا الارتباط و الاختصاص أمر اعتباري اعتبره الواضع عند اجتماع الشرائط كسائر الاعتبارات.

و دعوى أنّ الوضع هو قرن مخصوص بين تصور اللفظ و تصور المعنى بنحو اكيد لكلي يستتبع حاله إثاره احدهما للآخر في الذهن مندفعه بأنّ الواضع لم يكرّر الوضع حتى يتحقق الاستجابه المذكوره من جهة التكرار تكويننا نعم يساعد ذلك الوضع التعيّن في أنّ كثرة التلفظ بلفظ خاص و اراده معنى خاص منه و لو مع القرنيه توجب الأّنس و الملازمه بينهما تكويننا في الأذهان بحيث إذا سمع أحدهما انتقل إلى الآخر.

ولكن الوضع التعيّن ليس بوضع حقيقه لأنّ الوضع بمعناه المصدرى ليس إلّما هو تعيين اللفظ للمعنى و تخصيصه به و الوضع بمعنى حاصل المصدر يكون نفس الارتباط الاعتباري الحاصل بتعيين الواضع و أمّا الوضع التعيّن فهو ليس إلّما اقران تصور اللفظ مع تصور المعنى في الاستعمالات المتكرره تكويننا بحيث يحصل القرن و الأّنس بينهما تكويننا على نحو يتداعى تصور أحدهما تصور الآخر و تسميته بالوضع مسامحه.

وقد عرفت أنّ الوضع هو تعيين اللفظ للمعنى لاعتبار الاختصاص و الارتباط بينهما و لاتنزيل فى ذلك بين اللفظ و المعنى بحيث يجعل اللفظ وجوداً لفظياً للمعنى و لاشاهد له عدا ما استشهد به عليه من سرايه القبح و الحسن من المعنى إلى اللفظ مع أنّها لازم أعم لأنّ السرايه معقوله أيضا بناء على كون اللفظ علامه على المعنى ألا ترى أنّ العلم المنصوب لاعلام الغزاء يوجب الحزن مع أنّه لاتنزيل فيه.

وبالجمله الارتباط المذكور بين اللفظ و المعنى و بين العلم المنصوب لاعلام الغزاء أو لحدّ الفرسخ او غير ذلك يكون من الملازمات الاعتباريه و من المعلوم أنّ حكم الملازمه الاعتباريه كحكم الملازمه الواقعيه فكما أنّ الانتقال من أحد المتلازمين الواقعيين إلى الآخر من جهه الملازمه الواقعيه لا من جهه التنزيل و الهوهويه كذلك فى الملازمه الاعتباريه.

وعليه فما حكى عنهم من جعل اللفظ وجوداً لفظياً للمعاني محمول على العنايه نعم من آثار الارتباط و الاختصاص بين اللفظ و المعنى هو المرآتيه و الحكايه عن المعنى ولكنها ليست هى غير الدلاله الفعلية كما لا يخفى.

المقام الثانى: فى أقسام الوضع

١ - الوضع باعتبار نفس اللفظ ينقسم إلى أربعة

الأول: أن يلاحظ الواضع طبيعه لفظ معين بمادّته و هيأته ثمّ يضعها بإزاء المعنى بحيث لا يحتاج فى تعيين مصاديقه للمعنى إلى وضع آخر و ذلك واقع شائع فالوضع حينئذٍ باعتبار اللفظ عامّ و الموضوع و هو نفس اللفظ أيضاً عامّ.

الثاني: أن يلاحظ الواضع مصاديق طبيعه اللفظ المعين بمادته و هيأته بواسطه نفس طبيعه اللفظ ثم يضع خصوص مصاديقها للمعنى حينئذ يكون الوضع عاماً و الموضوع خاصاً و هذا غير واقع إذ لاجابه إليه بعد إمكان الأول.

الثالث: أن يلاحظ شخص لفظ خاص و يضعه للمعنى فالوضع خاص و الموضوع أيضاً خاص و هو فاسد فإن لازمه هو عدم وضع سائر أفراد طبيعه اللفظ و إنما تكون مشابهه للموضوع و الموضوع لفظ خاص من هذه الطبيعه و هو كما ترى.

الرابع: أن يلاحظ الواضع شخص لفظ خاص ثم يجعله وجهاً للطبيعه الكلّيه من هذا اللفظ ثم يضع الطبيعه الكلّيه للمعنى فيكون الوضع خاصياً و الموضوع عاماً و هو غير ممكن لأنّ الشخص لا يحكى إلّا عن حصّه من الكلّي و عليه فلا يكون وجهاً للطبيعه الكلّيه فالوضع الشائع هو القسم الأول فمن يسمّى ابنه علياً يرى طبيعه لفظ عليّ بمادته و هيأته ثم يضعها لابنه.

٢ - الوضع باعتبار المعنى يقسم أيضاً إلى أربعة: فإنّ الواضع إمّا أن يلاحظ طبيعه المعنى العامّ و يضع اللفظ في قبالة كأسماء الأجناس و إمّا يلاحظ هيأه شخص خاصّ و يضع اللفظ له كأسماء الأعلام و الأشخاص و لاريب في وقوعهما و شيوعهما.

و إمّا يلاحظ الواضع طبيعه المعنى العامّ و يضع اللفظ في قبالة مصاديق تلك الطبيعه و هو أمر ممكن لأنّ العامّ من وجوه المصاديق و معرفه وجه الشئ معرفته بوجه.

فالوضع حينئذ يكون عاماً و الموضوع له خاصاً و يصير من المشتركات اللفظيه لأنّ المشترك اللفظي عبارته عن كون لفظ واحد موضوعاً لمعاني متعدده سواء كان بوضع واحد أو بأوضاع متعدده.

و إمّا يلاحظ الخاصّ و يريد أن يضع اللفظ للعامّ و لكنّه غير ممكن فإنّ الخاصّ بما هو خاصّ لا يمكن أن يكون وجهاً للعامّ و لا سائر الأفراد لأنّ الخاصّ حصّه من العامّ و لا غير.

٣ - ربما يشكل فى إمكان القسم الثالث من أنحاء أقسام الوضع باعتبار المعنى بأن عنوان العام كالإنسان لا يحكى إلا عن حيثه الإنسانيه دون ما يقارنها من العوارض و الخصوصيات لخروجها عن حريم المعنى و الحكايه فرع الدخول فى الموضوع له و الاتحاد الخارجى بين حيثه الإنسانيه و المقارنات لا يصح حكايه عنوان العام عنها و إلا لزم أن تكون الأعراض حاكيه عن جواهرها و هو كما ترى.

و بالجمله أن المشخصات غير داخله فى مفهوم العام و عليه فكيف يحكى مفهوم العام عنها مع أن الحكايه فرع الدخول فلا يمكن أن يكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً.

ولكن يمكن أن يقال: إن الفردية للعام تتحقق بنفس تحصيل الطبيعه من دون حاجه إلى المشخصات و العوارض و لو كانت غير منفكّه عن الحصص و اللزم فى الوضع العام و الموضوع له الخاص هو ملاحظه الحصص المحققه فى الخارج دون سائر المشخصات و الجامع الكلى الذى يحكى عن حصصه يكفى للحكايه عن الحصص لأنه وجهها.

٤ - و من مصاديق القسم الثالث الوضع فى المعانى الحرفيه و أسماء الإشارات و الموصولات.

لأن المعانى الحرفيه جزئيات حقيقته ربطيه مصداقيه متحققه بتبع الطرفين و ليس لها كالمعانى الاسميّه جامع كلى ينطبق على أفراده و إلا لزم الخلف فى اندكايتها و عليه فالوضع فيها يكون من باب الوضع العام و الموضوع له الخاص خلافاً لما ذهب إليه فى الكفايه حيث جعل الإسم و الحرف متحدان فى المعنى و الآليه و الاستقلال من أنحاء الاستعمال مع أن الآليه و الاستقلاليه من ذاتيات المعانى و الفرق بين الإسم و الحرف فرق جوهرى و ذاتى و ليس من ناحيه الاستعمال لأن المعانى الحرفيه معان مندكّه فى الأطراف دون المعانى الإسميه و هكذا الأمر بالنسبه إلى أسماء الإشاره.

فإنها إمّا موضوعه لنفس الإشاره أى إيجادها إلى الحاضر من دون كون المشار إليه داخل فى معناه و إن توقفت الإشاره على حضور المشار إليه حقيقه أو حكماً كتوقف الإشاره الخارجيه بالأصبع و نحوها على حضور طرف الإشاره.

و مثلها أسماء الضمائر فإنها وضعت لنفس الإشاره إلى الغائب أو إلى المخاطب أو إلى المتكلم و مجرد توقفتها على الطرف الغائب أو المخاطب أو المتكلم لا يكون دليلاً على دخول الأطراف فى حقيقتها فى الصور المذكوره أعنى وضع أسماء الإشاره أو أسماء الضمائر لنفس الإشاره يكون الوضع فيها كالوضع فى المعانى الحرفيه لأن الإشاره الموجد به أسماء الإشاره أو أسماء الضمائر جزئيه. فالوضع عامّ و الموضوع له خاصّ.

و إمّا موضوعه لنفس المعانى عند الإشاره الخارجيه أو الذهنيه فالأمر أيضاً كذلك فإنّ المعانى المشار إليها معان جزئيه و يكون الوضع فيها عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و مما ذكر يظهر: حكم أسماء الموصولات أيضاً فإنها إمّا موضوعه لإيجاد الإشاره إلى المبهم المتعقب بصفه ترفع الإبهام و من المعلوم أنّ الإيجاد ليس بكلّى بل جزئى.

و إمّا موضوعه لنفس المبهم المتعقب بالصفه مع الإشاره فيكون المشار إليه جزئياً و على كلّ تقدير يكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

٥ - ذهب صاحب الكفايه إلى أنّ الجمل الإنشائيه و الجمل الإخباريه كليهما متحدتين فى المعنى الموضوع له و المستعمل فيه و إنّما الاختلاف بينهما فى الدواعى فإنّ الدواعى فى الإنشائيه هو إيجاد المعنى و فى الخبريه هو الحكايه عن وجود المعنى ولكنّ الدواعى خارجه عن حريم المعنى.

و لا يخفى عليك أنّ ما ذهب إليه خلاف الوجدان فإنه لو كان كذلك لاحتاج كلّ واحد منهما إلى قرينه معيّنه و لا تكون الجمله ظاهره فى أحدهما بدون القرينه المعينه مع أنّا نرى ظهور الجمله فى الخبريه من دون حاجه إلى القرينه المذكوره و إرادته الإنشاء

محتاجه إلى القرينه و ليس ذلك إلما لكون الجملة المشتركة كقولنا بعت و أجرت موضوعه للإخبار و قصد الحكايه كما أن الجملة المختصه بالإنشاء كقولنا اضرب و أكرم ظاهره فى الإنشاء و قصد الإيجاد.

ثم إنَّ الجمل الإنشائيه حيث كانت آله للإيجاد لا للحكايه كما هو المشهود و لذا لا تتصف بالصدق و الكذب فالموجد بها ليس إلما الجزئيات كما توجد بالحروف و أسماء الإشارات النسب الجزئيه و الإشارات الجزئيه و عليه فلا مجازفه فى إلحاق الجمل الإنشائيه بأسماء الإشارات و الضمائر و المعانى الحرفيه فى كون الوضع فيها عاماً و الموضوع له خاصاً إذ حقيقه ما يوجد بها معان جزئيه و لا حكايه للجمل الإنشائيه عن الموجود الخارجى حتى يصح باعتبار ذلك توصيفها بالصدق و الكذب نعم تدلّ الجمل و الصيغ الإنشائيه بدلاله الاقتضاء على أنّ المتكلم بها مريداً لما أوجده بها و لكن من المعلوم أنّ هذه الدلاله دلالة الاقتضاء التى حكم بها العقل و لا تكون مستفاده من اللفظ حتى تكون الجملة حاكيه عنها بل يمكن أن يقال إنَّ الجمل الخبريه و إن كانت حاكيه ولكن وضع هياتها يكون من باب الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ لأنّ الحكايه التى تكون داخله فى حريم المعنى ليست معنا مستقلاً كمعانى الأسماء بل هى أمر كالمعانى الحرفيه و لذا لا يلتفت المخبر إلى نفس الحكايه بل يلتفت إلى المخبر به فنفس الحكايه كالإشاره من الجزئيات و المفروض أنّ وضع هياها الجمل الخبريه لنفس الحكايه فالوضع فيها أيضاً عامّ و الموضوع له خاصّ.

الأمر الثالث: في مصحح الاستعمالات المجازية

١ - حسن الاستعمالات المجازية تابع للطبع لا- للوضع لشهاده الوجدان بحسن الاستعمال فيما يناسب ما وضع له ولو مع منع الواضع عنه و استهجان الاستعمال فيما لايناسبه ولو مع ترخيص الواضع و لغفله الواضع كثيراً ما عمّا يناسب ما وضع له فلا معنى لأن يكون حسن الاستعمال تابعاً لوضع الواضع و لأنّه لو كان حسن الاستعمال بالوضع لزم أن يكون المهملات التي اريد بها النوع أو الصنف أو المثل في مثل «ديز مهمل» موضوعه مع أنّها ليست بموضوعه.

و لأنّه لو احتاج الاستعمال المجازي إلى إجازة الواضع و وضعه شخصاً أو نوعاً لم يكن ذلك الاستعمال استعمالاً مجازياً بل كلّ مورد مع الوضع فيصير الألفاظ مشتركة لفظية و هو كما ترى.

ربما يقال لا مجال للنزاع المذكور بعد إمكان الالتزام بما نسب إلى السكاكي لأنّ التصرف حينئذ يكون في الأمر العقلي و هو جعل ما ليس بفرد للمعنى فرداً له ادعاء و عليه فاللفظ لا يستعمل في غير معناه حتّى يكون مجازاً في الكلمه.

وأجيب عنه بأنّ كلام السكاكي كان أولاً- في خصوص الاستعاره لا- عموم المجازات و ثانياً أنّه ليس باستعمال حقيقي إذ الاستعمال الحقيقي هو الذي يكون الدلاله فيه على

المعنى بنفسه لا- بالقرينه و على ما ذهب إليه السكاكي ليست الدلاله بنفسه و عليه فللنزاع فى كون حسن الاستعمال من جهه
الوضع أو الطبع باق على حاله.

ربما يقال إن صاحب الوقايه ذهب فى عامه المجازات إلى أنّ الألفاظ لم يستعمل إلّما فيما وضع له غايه الأمر ما هو المراد
استعمالاً غير ما هو مراد جداً. و عليه فاللفظ مستعمل فى معناه الموضوع له و لا مجال للنزاع المزبور.

وفيه أولاً: أنّ ما ذكره لا يعمّ جميع المجازات لعدم الإراده الاستعماليه للمعنى الموضوع له فى استعمال اللفظ فى النوع و الصنف
أو المثل فضرب مثلاً- فى قولنا: «ضَرَبَ فعل ماضٍ» استعمل فى النوع لا فى معناه الموضوع له و إلّا لما كان مبتدأ إذ الأفعال
لا تصلح لأن تكون مبتدأ مع أنّ استعمال اللفظ فى النوع أو الصنف أو المثل من الاستعمالات المجازيه.

وثانياً: أنّ ذلك نحو تصرّف فى اللفظ إذ اللفظ الموضوع لمعنى لو خلى و طبعه لانطبق على مصاديقه الحقيقيه و كانت مراده
بالاراده الجديه فصرف اللفظ عن هذا الطبع يوجب خروج اللفظ عمّا يقتضيه طبع الوضع و لذا تحتاج إلى القرينه و من المعلوم
أنّ كلّ دلاليه تحتاج إلى القرينه ليست بدلاله حقيقيه و بالجمله للنزاع المذكور مجال سواء قلنا بالتصرّف فى ناحيه المراد كما
ذهب إليه صاحب الوقايه أو قلنا بالتصرّف فى ناحيه المستعمل فيه كما ذهب إليه السكاكيّ أو قلنا بالمجاز فى الكلمه كما ذهب
إليه المشهور لأنّ كلّها موجب للخروج عن طبع الوضع.

٢- إنّ المراد من الطبع الذى يكون من مصحّحات الاستعمالات المجازيه هو طبع نوع المستعملين فى كلّ لغه لا بعض الآحاد و
الشواذّ و هو يعرف باستقراء استعمالات و النظر فى الطريقه الجاريه فى المحاورات.

٣- لا- دليل على حصر العلاقات في المذكورات في علم المعاني و البيان لإمكان زياده علاقه اخرى يحسنها طبع نوع المستعملين. ثم إنه قد يكون نوع العلاقه و مع ذلك لا- يحسن الاستعمال ألا- ترى أن علاقه الكلّ و الجزء من العلاقات و مع ذلك لايجوز استعمال الرجل مكان اليد و يقال «على الرجل ما أخذ حتى يؤدى» مع أنه يصح ان يقال «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» فمنه يعلم أن مجرد وجود نوع العلاقه لايكفى بل يحتاج المورد إلى استحسانه من نوع المستعملين كما لا يخفى.

٤- إن الاستعمالات الكنائيه تكون من المجازات و إن استعمل اللفظ في موارد ما فيما وضع له إذ المقصود بالأصالة منها ليس معانيها الحقيقيه و لذا تحتاج إلى القرينه و من جملتها استعمال المركبات مع إرادته المعاني المجازيه كاستعمالهم: «أراك تقدّم رجلاً و تؤخر اخرى» في من تردّد في الأمر و لم يعزم على شيء فإنّ معناه الحقيقيّ هو الإخبار عمّن يكون في الخارج كذلك و استعماله في المتردّد في الأمور محتاج إلى القرينه و قد عرفت أنّ كلّ دلالة محتاجه إلى القرينه ليست بدلاله حقيقيه. و ممّا ذكر يظهر أنّه لا وجه للاستدلال بمثل المركبات المذكوره على كون الاستعمال فيما إذا انطبق المعنى على الفرد الادّعائى حقيقياً.

الأمر الرابع: في استعمال اللفظ في اللفظ

١ - استعمال اللفظ في النوع أو الصنف أو المثل أمر ممكن يحسن عند طباع المستعملين كقولنا «ضَرَبَ فعل ماضٍ» و من المعلوم أنّ المسند إليه و المبتدأ ليس هو الفعل إذ الفعل لا يخبر عنه و لا يسند إليه بل المراد منه هو نوع من ضَرَبَ لاجنسه بقريته محموله و اللفظ مستعمل فيه.

وهكذا يصحّ أن نقول «انّ زيداّ الواقع بعد فعل اسند إليه كقولنا ضَرَبَ زيداً فاعل» و «زيداً الواقع بعد فعل يقع عليه نحو ضَرَبْتُ زيداّ مفعول» و ليس ذلك إلّا استعمال لفظ الزيد في صنف من زيد.

و أيضاً يصحّ استعمال اللفظ في مثل الملفوظ و لعلّ من هذا الباب القراءه للقرآن الكريم فإنّها حكاية عن مثل ما تُلَفِّظ به و نزل على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و يلحق بقراءه القرآن قراءه الأشعار و نحوها لأنّها من هذا الباب إلّا إذا أنشدها ارتجالاً.

٢ - هل يجوز استعمال اللفظ في نفسه أم لا؟ ذهب في الفصول إلى أنّه غير معقول لاتحاد الدالّ و المدلول و اجيب عنه بكفايه التعدّد الاعتباريّ حيث أنّ اللفظ من حيث أنّه صادر عن لافظه دالّ و من حيث أنّ نفسه مراد كان مدلولاً.

اورد عليه بأن عنوان الصادرية و ما قاربها أمر متزع بعد صدور اللفظ فكيف يكون أمراً مصححاً للاستعمال الواقع قبله.

هذا مضافاً إلى أنه يستلزم الجمع بين اللحاظين المختلفين في شيء واحد لأن اللفظ عند الاستعمال لا يلاحظ إلا آتياً و المعنى حيث لا يراود إلا استقلالياً لزم أن يكون نفس اللفظ أيضاً مقصوداً استقلالياً فيجتمع اللحاظ الآتية و الاستقلالية في لفظ واحد و هو نفس اللفظ.

و عليه فقد يقال يرجع استعمال اللفظ في نفسه إلى إيجاد صورته الموضوع في ذهن السامع لينتقل منه إلى نفس الموضوع وفيه ان حمل بعض الاطلاقات على باب الالتقاء غير شائع و يمكن أن يقال كما في تعليقه الإصفهاني بأن المتكلم في مثل «زيد ثلاثي» تصوّر الموضوع و المحمول و المراد من تصوّر الموضوع تصوّر ماهية اللفظ الموضوع الذي يكون متعلقاً للإرادته و الشوق و حيث أن ماهية اللفظ غير الوجود الخارجي و الذهني فالتكلم استعمال اللفظ الخارجي الموجود أو اللفظ الذهني الموجود فيه في ماهية المتصوّر و يقول زيد لفظ أو زيد ثلاثي.

فالاستعمال في المقام كسائر الاستعمالات استعمال في المعنى و هو ماهية اللفظ و لا شاهد للتفرقة بين استعمال اللفظ في نفسه و سائر الاستعمالات بعد امكن تصوّر المعنى بالوجه المذكور فالاستعمال في نفس اللفظ أمر ممكن بل شائع و بابه باب الاستعمال للمغايرة الموجوده بين الوجود الخارجي أو الذهني و بين ماهية المتصوّر في الذهن فلا يلزم من استعمال الوجود الخارجي لللفظ في ماهية المتصوّر منه اتحاد الدالّ و المدلول و لا يلزم لإرجاع الاستعمال إلى الإيجاد أو إلقاء صورته الموضوع مع فرض إمكان الاستعمال بمعناه الجاري في سائر المقامات و لا يلزم اجتماع اللحاظين المختلفين في شيء واحد بعد تعدّد الدالّ و المدلول فلا تغفل.

الأمر الخامس: في أنّ الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها من حيث هي

١ - ولا يخفى عليك أنّ الموضوع له للألفاظ هو نفس المعاني الواقعيّة من دون تقييدها أو تقييدها بشيء آخر كالإرادة لما عرفت من أنّ الوضع هو تعيين اللفظ في مقابل نفس المعنى و اعتبار الاختصاص والارتباط بينهما ممّن يعتنى بوضعه و اعتباره و يشهد لذلك انسباق نفس المعاني من الألفاظ الموضوعه عند سماعها من ناطق بها من دون حاجة إلى احراز إرادته تلك المعاني و عليه فلا دخاله لشيء آخر بنحو من الأنحاء كالإرادة و العلم و نحوهما في الموضوع له فلفظ الماء مثلاً يدلّ على نفس المائع السيّال الخاصّ لا المائع المعلوم أو المائع المراد أو المائع المقصود و إن سلّمنا أنّ غرض الواضع هو قصد التفهيم و إبراز المقاصد بالألفاظ لا خطور المعنى كلّما يخطر اللفظ ولو بسماع من لافظ بلا شعور فالغرض هو تهيئه مقدّمات التفهيم و إبراز المقاصد و هذا الغرض بضميمة أصله الحقيقيه و غيرها يتمّ من دون حاجة إلى الالتزام بكونه دخيلاً في قوام الوضع و حقيقته.

فالإرادة سواء كانت بمعناها الحرفي أو الاسميّ لا تدخل لها في المعنى الموضوع له كما لا دخل للتصوّر أو العلم فيه و غرض المتكلّم أيضاً من التكلّم هو إفادة ذوات المرادات لا بما هي مرادات بل بما هي نفس الحقائق و يشهد له غفله المتكلّم و السامع عن مراديتها في كثير من الأحيان كما لا يخفى.

و حمل مراديه المعاني على ما ذهب إليه صاحب الدرر في حقيقه الوضع من التزام الواضع و من تبعه بأنه متى أراد المعنى الخاص و تعلق غرضه بإفهام الغير ما فى ضميره تكلم باللفظ الكذائى مندفع بما مرّ فى بيان حقيقه الوضع من أنه لا حاجه إلى الالتزام المذكور بعد إمكان اعتبار الاختصاص و الارتباط بنفس تعيين الواضع لفظاً لمعنى معيّن و جريان أصاله الحقيقه و أصاله تطابق الإراده الجديّه مع الإراده الاستعماليّه.

٢ - إنّ الدلاله الفعلية على قسمين أحدهما التصوريّه و ثانيهما التصديقيه و الدلاله التصوريّه لا تتوقّف إلّا على العلم بالوضع و لا دخل للإراده فيها و لذا إذا سمع اللفظ الموضوع من الساهى أو النائم دلّ على معناه بالدلاله التصوريّه إذ الدلاله التصوريّه الفعلية ليست إلّا الانتقال من اللفظ إلى المعنى و هو حاصل بالسماع من دون حاجه إلى إرادته المتكلم الإفهام أو التفهيم من استعماله.

ومما ذكر يظهر صحه ما نسب إلى المعروف و المشهور من أنّ الدلاله الفعلية التصوريّه تابعه للوضع لا- للإراده و أنّ الدلاله التصديقيه الفعلية تتوقّف على الإراده التصديقيه كدلاله هيأه الجمله الاسميّه كقولنا زيد قائم و الفعلية كقولنا قام زيد على النسبه التامه الخبرية إذ المقصود من الجمل التامه إلقاء المعنى أى النسبه إلى المخاطب ليصدق بوقوعها كما يدلّ ظاهرها على تصديق المتكلم بها ما لم يقرن قرينه على الخلاف و لكن الدلاله التصديقيه الفعلية متأخره عن الوضع برتبتين و هى الوضع و العلم به و اشتراط شىء فى المتأخر لا يوجب دخله فى المتقدم.

٣ - ثمّ إنّ الإفهام و التفهيم من أفعال المتكلم و هما على قسمين تصوّريّ و تصديقيّ. و التصوريّ متوقّف مضافاً إلى العلم بالوضع على إرادته الاستعمال بتيّه الإفهام التصوريّ فإنّ الإفهام لا- يتحقّق إلّا باللفظ الموضوع المستعمل و من المعلوم أنّ الاستعمال

لا يتحقق بدون قصد المتكلم و التصديقي من الإفهام يتوقف مضافاً إلى ذلك على الإرادة التصديقيه كما هو ظاهر هياها الجمل الفعلية و الاسمي التامه إلا- أن الإفهام و التفهيم أيضاً متأخران عن الوضع فتوقفهما على إرادته الاستعمال في التصوريه و على الإراده الجدیه في التصديقيه لا يستلزم مدخليه الإراده في الوضع أو الدلاله التصوريه الفعلية لأن مدخليه شيء في المتأخر لا يوجب اعتباره في المتقدم فلا تغفل.

٤- فالمحصّل من نفس الوضع هو الدلاله التصوريه التي توجب إحضار المعاني في الأذهان و أمّا دلاله اللفظ على كون ذلك مراد المتكلم فهي محتاجه إلى أمر آخر كأصالة الحقيقه و أصالة تطابق الإراده الاستعماليه مع الإراده الجدیه فحمل اللفظ على كونه مراداً للمتكلم يحتاج إلى جريان أصل آخر و لا يستفاد من الوضع حتّى يعدّ من القواعد الوضعيه.

٥- و من ثمرات المبحث المذكور أنه إن قلنا بأنّ الألفاظ موضوعه للمعاني المراده فإذا انتفى المراديه بوجه من الوجوه صارت الألفاظ مجازاً لانتفاء المركب بانتفاء أحد أجزائه و لذلك قال في تحرير الأصول أنّه إذا استعمل اللفظ في المعنى بقصد التفهيم كان ذلك على وفق الوضع و كان حقيقه و إذا استعمل فيه لا بهذا الوجه و من دون هذا القصد كان مجازاً لاستعماله في غير المعنى الموضوع له. (١)

ص: ٢٩

١- (١) تحرير الأصول، ج ١، ص ٥١.

الأمر السادس: فى وضع الهىأه قائمه على المركبات

١ - إن المركبات لها هىأه اخرى وراء هىآت مفرداتها تدلّ باعتبارها على معانٍ تصديقيه و هى غير مداليل المفردات كزيد و قائم فى زيد قائم فإن المفردات مع قطع النظر عن هىأه القضيه المركبه التامه لاتدلّ إلاً على المعانى التصوريه و مفاد القضيه المركبه التامه هو الهوهويه التصديقيه كزيد هو القائم و القائم هو الزيد أو النسب التصديقيه فى مثل القضايا الشرطيه كالحكم بترتب وجود النهار على طلوع الشمس فى مثل قولهم «إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود».

أو الفوائد الخاصه كحصر الموضوع فى المحمول أو بالعكس و مثل قولنا إنمأ زيد قائم أو إنمأ قائم زيد أو غير ذلك من المعانى التصديقيه التى لاتدلّ عليه المفردات مع قطع النظر عن الهىأه التركيبيه و خصوصياتها و هو شاهد على كون هذه الأمور مستفاده من هىأه المركبات التامه و عليه فدعوى الوضع الآخر لهىأه المركبات بما هى زائده على مفرداتها مادّه و هىأه لإفاده المعانى التصديقيه أمر يشهد له الوجدان السليم و من الممتنع عاده عدم وضع لفظ لتلك المعانى التصديقيه فى اللغات الرائجه فى أقطار الأرض مع كثره الابتلاء بها.

٢ - إنَّ الهيآت المفيدة للمعاني التصديقيّة قائمة على المركّبات و ليست متّحده مع هيأه المفردات لأنَّ هيأه المفردات قائمه بموادّها و هيأه المركّبات قائمه بالمجموع فاختلف المحلّ شاهد على اختلاف الهيأتين.

فهياه المركّبات غير هيأه المفردات و اختلافهما يوجب اختلاف المداليل فمداليل المفردات بمادّتها و هيأتها هي مداليل تصوّريّه بخلاف مداليل هيأه المركّبات فإنّها مداليل تصديقيّه فلكلّ وضع على حده فلايكفى وضع كلّ واحد منهما عن الآخر.

٣ - ممّا ذكر يظهر أنّ المراد من هيأه المركّبات هيأتها القائمه على القضيّه المركّبه دون موادّ المفردات و الهيآت المختصّه بها و عليه فلا وجه لتفسير هيأه المركّبات بهيأه مجموعها من الموادّ و هيآت المفردات و الهيآت القائمه على القضيّه المركّبه بمعنى أنّ لقضيّه زيد قائم وضعاً آخر يكون لفظ زيد بمنزله جزء الكلمه فى ذلك الوضع إذ وجدان كلّ أحد يشهد ببطلان هذا الكلام مضافاً إلى لزوم اللغويّه و التكرار.

فهياه المركّبات العارضه على القضيّه المركّبه أمر وراء وضع المفرد و هيأته و لا يستغنى عنها إذ وضع المفردات و هيأتها لايفى بصدق القضيّه التامه التى يصحّ السكوت عليها لأنّ معانى المفردات معانٍ تصوّريّه و تعدّد المعانى التصوّريّه لا يستلزم القضيّه التامه التى يصحّ السكوت عليها.

فتحصّل أنّ فى المركّبات أوضاعاً متعدّده أحدها وضع المفردات بمادّتها وضعاً شخصيّاً إن كانت من الجوامد و وضعاً نوعيّاً إن كانت من المشتقات و ثانيها وضع هيآت المفردات وضعاً نوعيّاً و ثالثها وضع هيآت المركّبات علاوه على وضع المفردات بمادّتها و هيأتها المختصّه بالمفردات و هى التى تفيد المعانى التصديقيّه.

٤ - و لا يخفى عليك أنّ الأوضاع الثلاثه المذكوره فى القضايا لا تختصّ بالقضايا الخبريه كزيد قائم بل هى محقّقه فى القضايا الإنشائيّه كقولنا اضرب زيداً إذ لا وجه له

بعد كون اضرب مركباً من الفعل و الفاعل و ليس بمفرد و هو بعث للمخاطب نحو الضرب و يكون في قوّه أن يقال أبعثك نحو الضرب فالقضيّه مركبه تامّه لصحّه السكوت عليها كما لا وجه لتخصيصها بالقضايا الاسميه لأنّ قولنا ضرب زيد إن لوحظ كلّ جزء منه منحازاً عن جزء آخر فهو ليس بجمله تامّه و لا يصحّ السكوت عليه و ان لوحظ كلّ جزء منه مرتبطاً مع الآخر فهو جمله تامّه كالجمله التامّه الاسميه و لا فرق بينهما في إفاده المعانى التصديقيه التي توجب صحّه السكوت عليها.

١ - علائم الحقيقه و المجاز متعدده؛ منها: تنصيب الواضع كالأباء بالنسبه إلى أسامى أولادهم أو الحكومه بالنسبه إلى أسامى الشوارع أو الأذقه أو المخترعين بالنسبه إلى أسامى ما اخترعوه لأنهم هم الواضعون ويكونون أعرف بفعلهم من غيرهم.

ومنها: النقل المتواتر لكيفيه الوضع فإن التواتر يفيد العلم وهو حجّه بل يلحق به الشيع المفيد للعلم. ربما يقال: إنه لا مناقشه فيه إلما في وجوده ولكنه لا وقع لها بعد ملاحظه كثره الألفاظ التي تكون كذلك كلفظه الماء والتراب والبرد والحزّ والجنّ والإنس وغيره. فيما اذا استندوا في معانيها للمستعلم بالإخبار عن الوضع لا بالتبادر وغيره.

ومنها: تنصيب مهره الفن كقول اللغوى إذا كان خبره تشخيص الحقيقه و المجاز و الدليل عليه هو بناء العقلاء على حجّيه قول أهل الخبره لا الانسداد إذلا انسداد مع وجود الطرق الأخر و لا الخبر الواحد لتقييده بالعداله و التعدد أللهم إلّا أن يقال دليل اعتبار أخبار الآحاد هو بناء العقلاء و البناء ثابت على حجّيه أخبار الثقات و لا ملزم لاعتبار العداله و لا دليل على اعتبار التعدد إلّا في بعض الأبواب كباب الشهاده و التمسك بموثقه مسعده بن صدقه «الأشياء كلّها على ذلك حتى تستبين أو تقوم بها البيئه... الحديث» لاعتبار التعدد منظور فيه لاحتمال أن يكون المقصود من البيئه هو معناها اللغوى لا معناها الاصطلاحى فحينئذ يصح الاعتماد على أخبار الثقات فى

تعيين معنى اللغة ولكن الإشكال فيه أنه ليس بنفسه علامه للحقيقه والمجاز بل يرجع إلى سائر العلائم كالتبادر عند المستعملين أو تنصيب الواضع أو غيرهما وعليه فلا يكون أخبار الثقات فى عداد سائر العلائم هذا بخلاف ما إذا كان حجّيته من باب كونه من أهل الخبره فإنّه حينئذ يكون فى عداد سائر الطرق ولاحاجه إلى العداله ولا إلى التعدّد فى الرجوع إلى المتخصّص كما لا يخفى. ثم إنّ تنصيب أهل الخبره حجّه تعيينه مادام لم يعارضه قول مثله وإلا فإن أمكن الجمع تعيين وإلا فإن كان التعارض بين النفى والإثبات تعيين القول بالإثبات ما لم ينقضه الآخر بما يترجّح به عليه لأن مرجع الإثبات إلى الاطلاع ومرجع النفى إلى عدم الاطلاع غالباً وإلا فالتعويل عند العقلاء على ما كان الظنّ معه أقوى كالمعتضد بالشهره أو بأكثرية اطلع نقلته أو حداقتهم أو نحو ذلك.

أمّا ولو تعارض أقوال مهرة الفنّ من دون ترجيح لأحد المتعارضين على الآخر فالحكم هو التسايط كما هو القاعده فى تعارض الأمارات والطرق. أللهمّ إله أن يقال إنّ التسايط مع التعارض و عدم الترجيح فيما إذا كان المقصود من المراجعه إلى الأمارات والطرق هو إدراك الواقع لا- الأخذ بالحجّه وإلهما فالحكم هو التخيير كما نقول به فى تعارض أقوال أصحاب الفتاوى وذلك للفرق بين أخبار العدول والثقات وبين الأخذ بالفتوى فإنّ المقصود فى الأوّل هو الأخذ بجميعها لإدراك الواقع بخلاف الثانى فإنّ الاخذ بجميع الفتاوى ليس بواجب وإنّما الواجب هو الأخذ بفتوى واحد منهم لتحصيل الحجّه.

وهكذا نقول فى المقام: إنّ المقصود من الرجوع إلى أهل الخبره هو الأخذ بالحجّه وهى حاصله بالأخذ بقول واحد منهم وليس المقصود هو الأخذ بأقوال جميع أهل

الخبره كما لا يخفى وعليه فمفاد أدلّه حجّيه أقوال أهل الخبره فى اللغات هو الحجّيه التخيريّه عند التعارض وعدم الترجيح.

ثمّ إنّ ظاهر الفصول هو تقييد جواز الرجوع إلى أهل الخبره بما اذا لم يكن طريق آخر كالتبادر إلى معرفه حقايق الألفاظ ومجازاتها وإلّا فلا سبيل إلى التعويل فيه على النقل لأنّه فى حكم التقليد مع التمكن من الاجتهاد.

وفيه أنّ ذلك صحيح فيما إذا لم يتوقّف الاجتهاد على الفحص والتتبع والمؤنه وإلّا فيجوز الرجوع فى المقام على قول أهل الخبره كما يجوز لمن تمكن من الاجتهاد أن يقلّد فيما لم يجتهد بداعٍ من الدواعى.

ومنها: الاستعمال المجرد عن قرائن المجاز فإنّه شاهد على أنّ المستعمل فيه هو الحقيقه وإلّا لزم أن يكون الاستعمال المذكور غلطاً وهو لا يناسب حكمه المستعمل (بكسر الميم).

وعليه فإذا راينا لفظاً استعمل فى المحاورات العرفيه فى معنى من دون ضمّ قرينه المجاز إليه كان ذلك شاهداً على أنّ معناه هو ذلك وحينئذٍ إن لم نحتمل النقل فنحكم بكونه موضوعاً له وأما مع احتمال النقل فنحكم بذلك بضميمه أصاله عدم النقل.

و لافرق فيما ذكر بين كون موارد الاستعمال متّحداً أو متعدداً ونحكم فى صورته التعدّد بالاشتراك اللفظى بين المعانى المتعدّده.

و لاضير فى ذلك احتياج كلّ واحد إلى القرينه المعينه فإنّها ليست قرينه المجاز ولعلّ طريقه أئمه اللغه ونقله المعانى هى ذلك فعن ابن عباس الاستناد فى معنى الفاطر إلى مجرد الاستعمال وكذا عن الاصمعيّ فى معنى «الدهاق» فكذا الحال فىمن عداهم فإنهم لا زالوا يستشهدون فى إثباتها إلى مجرد الاستعمالات الوارده فى الأشعار وكلمات

العرب ويشبتون المعانى اللغويّه بذلك و لازالوا ذلك ديدناً لهم من قدمائهم إلى متأخريهم كما لا يخفى على من له أدنى خبره بطريقتهم.

ولذلك لا- مانع من أن يقال إنّ الأصل فى الاستعمال هو الحقيقه فيما إذا لم يكن مصحوباً بقرينه من القرائن وعلائق المجازيّه وإليه مال العلامه الشعرانيّ قدس سره فى حاشيه مجمع البيان.

وقد عرفت أنّ مقتضى الأصل المذكور هو الحقيقه من دون فرق بين كون موارد الاستعمال متّحده أو متعدّده إذ ملاك الحمل على الحقيقه هو صون الكلام عن الغلطيّه وهو موجود فى كلتا الصورتين فلاوجه لدعوى اختصاص الأصل المذكور بما إذا كانت موارد الاستعمال متّحده كما فى هدايه المسترشدين.

والاستدلال لاختصاص الأصل المذكور بما إذا كانت موارد الاستعمال متّحده بترجيح المجاز على الاشتراك خروج عن محلّ الكلام لأنّ المفروض فيما إذا لم يكن الاستعمال مصحوباً بقرينه من قرائن المجاز و دار الأمر بين الاشتراك والغلط لخلوّ الاستعمال عن العلاقات المجازيّه فالاستعمال فى المتعدّد مع خلّوه عن قرائن المجاز شاهد الاشتراك صونا لكلام الحكيم عن اللغويّه والغلطيّه.

ثمّ إنّ ذلك الأصل لا يكون مشروطاً بالفحص والتتبع عن موارد الاستعمال إلحاقاً له بالخطاب الشرعيّ حيث إنّّه لا يكون دليلاً للفقيه إلّا بعد بذل الجهد والفحص عن المعارض.

وذلك لأنّ الاستعمال المجرّد عن العلاقات المجازيّه لا يحتاج فى شهادته على كون المستعمل فيه هو الموضوع له للفظ إلى التتبع والتفحص عن سائر موارد استعماله و قياسه بالخطاب الشرعيّ فى غير محلّه لأنّ حجّيه الدليل الاجتهادىّ متوقّفه على الفحص والتتبع عن المخصّص والمقيّد والشرط وغيره فلا يمكن الأخذ بمدلول الدليل الاجتهادىّ

إلّا بعد الفحص المذكور ولكن شهادة الاستعمال المجرد في المقام لا يتوقف على أى شئ آخر كما لا يخفى فلا وجه لما في الفصول من اشتراط ذلك الأصل بالتتابع عن سائر موارد استعماله و ممّا ذكر يظهر أيضاً لزوم حمل ما اشتهر من أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقيه والمجاز على موارد اخرى التي لا تكون اللفظ مجرّداً عن العلائق المجازيّه لما عرفت من أنّ المقام لا احتمال فيها للمجازيّه بعد فرض كونه خالياً عن أى علاقه من العلائق المجازيّه فلا مورد لكون الاستعمال أعمّ من الحقيقيه والمجاز بعد عدم احتمال المجازيّه كما لا يخفى.

وعلى ما حقّقناه في المقام يظهر أنّ الأصل في الاستعمال المجرد عن العلائق المجازيّه هو الحقيقيه ولاضير في التعبير عن ذلك بأصالة الحقيقيه أيضاً لأنّه أحد معانى أصاله الحقيقيه كما ربما يقال ويراد بها أنّ المتكلم أراد المعنى الحقيقيّ فيما إذا علم المعنى الحقيقيّ تفصيلاً وجهل المراد فيحمل على المعنى الحقيقيّ عند التجرد عن القرائن والعلاقات المجازيّه لظهوره فيه ورجحانه ولأنّ مبنى المحاورات عليه فلا تغفل.

ومنها: التبادر وهو انسباق المعنى من حاقّ اللفظ فقط من دون حاجه إلى قرينه اخرى حاله كان أو مقالته ومن المعلوم أنّه دليل على كون المعنى المذكور هو الموضوع له إذ لا سبب لهذا الانسباق إلّا الوضع بعد فرض عدم دخل قرينه اخرى على هذا الانسباق.

ولا يذهب عليك أن التبادر المذكور ليس هو التبادر الإطلاقيّ الحاصل بمعونه مقدّمات الحكمه فإنّه ليس من حاقّ اللفظ ولذلك قالوا إنّ تبادر الوجوب النفسى والعينى والتعينيّ من إطلاق صيغه الأمر ليس علامه لكون الصيغه حقيقه فيها فإنّ تبادر الأمور المذكوره ليس من حاقّ اللفظ بل مستفاده من مقدّمات الحكمه فالتبادر المذكور ليس علامه للحقيقه كما أن تبادر المعنى المجازيّ بسبب احتفاف اللفظ بالقرينه لا يكون دليلاً على الحقيقيه وهذا هو الفرق بين المعنى الحقيقيّ والمجاز المشهور فإنّ في الثانى

لابدّ من ملاحظه الشهره وهى قرينه على التجوّز بخلاف المعنى الحقيقى فإنّ التبادر فيه لا يحتاج إلى القرينه ومما ذكر يظهر الفرق أيضاً بين المنقول والمجاز المشهور فإنّ فى المنقول يتبادر المعنى من المنقول من دون حاجه إلى ملاحظه قرينه اخرى بخلاف المجاز المشهور فإنه يحتاج إلى ملاحظه الشهره كما عرفت.

لايقال: إنّ التبادر المستفاد من حاقّ اللفظ مشترك بين الوضع التعينى الذى يدلّ على كون المستعمل فيه هوالموضوع له والوضع التعينى الذى لا يكون وضعاً فى الحقيقه إذ الوضع على ما عرفت هو تعيين اللفظ للمعنى ولا تعين فى التعينى.

لأننا نقول: إنّ تبادر المعنى من حاقّ اللفظ بضميمه أصاله عدم النقل يكون دليلاً على أنّ المعنى المتبادر منه هو الموضوع له فى أصل الوضع وهذا الأصل من الأصول العقلائيه التى تثبت بها المعنى الأصلى كما أنّ السيره قائمه على إجراء أصاله عدم النقل فيما إذا شكّ فى أنّ المعنى شرعى أم لا.

هذا كلّ فيما إذا علم استناد التبادر إلى حاقّ اللفظ وأمّا مع احتمال وجود القرينه أو قرينته الموجود فالظاهر من الكلمات أنّ التبادر لا يكون علامه للحقيقه لعدم إحراز استناده إلى حاقّ اللفظ وعدم بناء على أصل آخر لإحراز استناد المذكور نعم اكتفى فى هدايه المسترشدين بالظنّ بانتفاء القرينه كالظنّ بالاستناد وإن انضمّ إليه بعض القرائن مستدلاً بوجود البناء عليه.

وفيه أنّ مورد البناء هوالظنون الحاصله من حاقّ الألفاظ وأمّا إذا توسطّ شىء آخر غير الألفاظ كأصاله عدم القرينه أو عدم قرينته الموجود فهو متفرّع على إحراز جريانه وهو أول الكلام.

ولكنّ الانصاف أنّ البناء على عدم وجود القرينه عند الشكّ فى وجودها والأخذ بظهور اللفظ ثابت وإن احتمل استناد الظهور إلى القرينه.

ولذلك لم يعطل عرف العقلاء فى تشخيص معانى الألفاظ فيما إذا أخذ وهامن المستعملين بمجرّد احتمال وجود القرينه وليس ذلك إلّا لجريان أصاله عدم القرينه عند الشكّ فيه كما نصّ عليه فى نهايه النهايه والفصول وأستاذنا المحقّق الداماد قدس سره ويشهد له ندره العلم بالاستناد إلى حاقّ اللفظ فى استعمال أهل اللسان إذ احتمال الاستناد إلى القرينه موجود فى كثير من الموارد فلو لم يكن بناء على أصاله عدم القرينه لاختلّ الأمر فى تشخيص المعانى الحقيقيه من طريق التبادر.

ثمّ إنّ التبادر وقع محل شبهه وإشكال من جهات مختلفه و أجابوا عنها منها أنّ التبادر موقوف على العلم بالوضع فاذا كان العلم بالوضع موقوفاً على التبادر لزم الدور و اجيب عنه بان المقصود ان علم الجاهل بالوضع موقوف على تبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع فالموقوف عليه غير الموقوف فلا دور و منها ان التبادر مسبوق بالارتكاز وهو حاصل بالاستعمال المجرد من أهل اللسان أو تنصيب الواضع أو تنصيب مهره فنّ الحقيقه ومن المعلوم أنّ هذه الأمور علائم الحقيقه قبل التبادر فلا تصل النوبه إلى أن يكون التبادر علامه للحقيقه مع أنّه لا يحصل إلّا بتقدم تلك الأمور.

أللهمّ إلما أن يقال: إنّ التبادر من اللوازم الخاصه لوجود الحقيقه فاذا تحقّق التبادر كان ذلك ملازماً لوجود الحقيقه وعليه فلا مانع من جعل التبادر علامه للحقيقه وإن كان رتبه علاميه الاستعمال المجرد أو تنصيب الواضع أو تنصيب مهره فنّ الحقيقه متقدّمه عليه و لا بأس بتعدّد العلامه فى عرض واحد أو مع اختلاف الرتبه إذ ربما يفيد بعضها لمن التفت إليه ولم يلتفت إلى غيره من العلائم وإن كان موقوفاً عليه بحسب الواقع فلا تغفل.

ومنها: صحّه الحمل وعدم صحّه السلب والمراد من صحّه الحمل هو أن يتصوّر الموضوع الذى اريد كشف حاله ويحمل المحمول بماله من المعنى الارتكازى عليه فلو

كان حمله عليه صحيحاً كشف ذلك عن كون المعنى المذكور هو معنى لفظ الموضوع وإلّا لم يصحّ الحمل.

والمقصود من عدم صحّ السلب أنّ حين يكون حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازيّ على المعنى الذى اريد كشف حاله صحيحاً لا يصحّ سلب اللفظ عنه فإذا كان حمل إنسان مثلاً بما له من المعنى الارتكازيّ على زيد فى قولهم زيد إنسان صحيحاً لا يصحّ سلب الإنسان من زيد فيعلم من ذلك أنّ زيداً من مصاديق الإنسان و أفراده الحقيقيه للزوم الاتّحاد الوجوديّ فى الحمل الشائع الصناعى فصحّ الحمل أو عدم صحّ السلب من دون قرينه من قرائن المجاز علامه الحقيقيه إذ لا تكون هذه إلّا من جهه كون الموضوع من المصاديق الحقيقيه للمحمول أو متّحداً مع مفهوم المحمول كما فى الحمل الأوّل كقولهم الإنسان حيوان ناطق كما أنّ عدم صحّ الحمل وصحّ السلب علامه المجاز كما لا يخفى. ثمّ إنّ الظاهر أنّ المراد بصحّ الحمل وعدم صحّ السلب أن يكونا كذلك عند نفسه لا عند غيره وإلّا يرجع هذه العلامه إلى علائم اخر كتخصيص أهل اللغه واللسان إذ العلم بهما لا يحصل حينئذٍ إلّا بتصريح الغير فيرجع إلى تنصيصهم أو التبادر عندهم أو غير ذلك.

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ ملاك العلاميه هو اتّحاد المصداق مع الكلّى فى الوجود أو اتّحاد المفهومين مع عدم قرينه من قرائن المجاز.

ومما ذكر يظهر أنّه لا وقع لما اورد عليه بأنّه لا يصحّ سلب شىء من المفاهيم المتّحده فى المصداق عن بعض آخر كالإنسان والضاحك مع أنّ شيئاً منهما لم توضع بإزاء المفهوم الآخر ولا يكون حقيقه فيه و ذلك لأنّ الكلّيين المساويين كالإنسان و الضاحك لا اتّحاد مفهوميّ بينهما كى يكون الحمل ذاتياً و لا اتّحاد وجوديّ بينهما كاتّحاد الكلّى مع مصداقه حتى يكون عدم صحّ السلب دليل الحقيقه إذ ليس وجود الإنسان بما هو

وجود وجوداً للضحك كزيد و للانسان بل يتصادقان في وجود واحد والفرق أن زيداً لا وجود له إلا وجود الإنسان متشخصاً بالمتشخصات فيعلم منه أن المعنى الموجود بوجود زيد هو معنى الإنسان بخلاف المعنى الموجود بوجود الضحك فإنه ليس معنى الإنسان و لا يكون وجود الضحك بما هو وجود وجوداً للانسان و وجوداً للضحك وإن تصادقا على وجود واحد.

و عليه فعدم دليبه عدم صحه السلب في مثل الكليين المساويين على كون معنى الإنسان هو الضحك وبالعكس ليس إلا لعدم وجود الملا-ك وهو اتحاد وجودي كاتحاد الكلي مع مصداقه فلا تغفل وأيضاً ينقدح مما ذكر أنه لا وقع لما قيل من أن الحمل الذاتي لا يكشف إلا عن اتحاد الموضوع والمحمول ذاتاً ومغايرتهما اعتباراً و لانظر في ذلك إلى حال الاستعمال و ان حمل الحيوان الناطق على الإنسان حقيقي أو مجازي وكذلك صحه الحمل الشائع الصناعي لا تكشف إلا عن اتحاد المحمول مع الموضوع خارجاً لأن الملا-ك في صحه الحمل الشائع هو الاتحاد في الوجود الخارجي وأما أن حمل لفظ المحمول على نحو الحقيقه أو المجاز فهي لا تدل عليه.

وذلك لما عرفت من أن الاتحاد بين الموضوع والمحمول مع تجرد اللفظ عن القرينه يكون علامه ودليلاً على أن استعمال لفظ المحمول في الموضوع حقيقه لا- مجرد الاتحاد الذاتي أو الوجودي و لامجرد الاستعمال فاذا رأى المستعمل صحه الحمل مع تجرد اللفظ عن القرينه يكفي ذلك في حكمه بكون اللفظ حقيقه فيه إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج إلى إقامه قرينه المجاز والمفروض هو عدمه.

فاتحاد الموضوع مع المحمول مفهوماً مع تجرده عن قرينه المجاز في مثل «الإنسان حيوان ناطق» أو اتحاد المعنى المتقرر في مرتبه ذات الموضوع كزيد مع مال للمحمول من

المعنى كالإنسان في «زيد إنسان» مع تجرّده عن قرينه المجاز شاهد على أنّ الحمل فيه حقيقه فلا تغفل.

وأيضاً يظهر ممّا ذكر أنّه لاوجه لما يقال من أنّ التحقيق أن الاستكشاف واستعلام الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل وسلبه فيكون إسناده إلى الحمل أو سلبه في غير محلّه، توضيح ذلك أنّ الحاكم المستعلم بحمله لا بدّ أن يتصوّر الموضوع أولاً. بما له من المعنى الارتكازيّ حتّى يجده متّحداً مع المعنى المشكوك فيه في مفهومه ثمّ يحمل المحمول المتصوّر على الموضوع المعلوم حملاً. أوّلياً ولولاً. ذلك لما كان لحكمه وزن و لاقيمه وعندئذٍ إذا وجدته في عالم التصوّر متّحداً معه قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى ولم يبق لتأثير صحّحه الحمل في رفع الستر مجال.

وأما الحمل الشائع فلا. يكون علامه إلّا إذا كان شائعاً ذاتياً لكونه كاشفاً عن المصداق الحقيقي كما في قولنا البياض أبيض لا عرضياً وحينئذٍ إن كان المستعلم مردّداً في كون الحمل ذاتياً أو عرضياً لم يكن له استكشاف الوضع من مجرّد الحمل وإن كان عالمياً بكونه حملاً. ذاتياً وأنّه من قبيل حمل الكلّي على بعض مصاديقه الحقيقيه فقد علم المعنى قبل الحمل إذ العلم بكونه مصداقاً حقيقياً ذاتياً مستلزم للعلم بكونه موضوعاً للطبيعه المطلقه. انتهى

وذلك لأنّ تصوّر الموضوع والمحمول إجمالاً يكفي في صحّحه الحمل ولا يلزم أن يكون تصوّرهما تفصيلاً بل يجوز أن يحصل التفصيل بالحمل وعليه فلانفاه بين أن يكون الموضوع أو المحمول قبل الحمل متبادراً في أصل معناه وبين أن لا يعلم حدوده بالتفصيل إلّا بالحمل ولذلك يمكن أن لا يعلم باتّحادهما قبل الحمل فإذا رأى صحّحه حمل المحمول على الموضوع حدث له العلم التفصيليّ بحدود المعنى مثلاً إذا شككنا

فى حدود معنى الصعيد فإذا رأينا صحّحه حملة على الحجر وغيره ممّا عدا التراب علمنا بالتفصيل حدود معناه وارتفع الشكّ.

هذا مضافاً إلى أنّ وجدان الاتّحاد فى عالم التّصوّر لا يمكن إلّا بالحمل أيضاً كالحمل فى القضيّة الملفوظة إذ القضيّة الذهنيّة قبل التّلفظ بها كالقضيّة الملفوظة تفيد حمل المحمول على الموضوع وعليه فلا مورد لقوله «وعندئذٍ إذا وجدته فى عالم التّصوّر متّحداً معه قبل حملة فقد علم بوضع اللفظ للمعنى ولم يبق لتأثير صحّحه الحمل فى رفع الستر مجال».

ثمّ لا يخفى عليك مغايره صحّحه الحمل وعدم صحّحه السلب مع علامته سابقه وهى الاستعمال المجرّد فإنّ الحمل فى المقام حاصل من المستعلم بخلاف الاستعمال المجرّد فإنّه حاصل من أهل المحاوره نعم ربما يتّحد استعمالهم مع حمل الشىء على شىء بصوره القضيّة من دون قرينه المجاز وفى هذه الصوره يتّحد صحّحه الحمل مع استعمال المجرّد فلا تغفل.

ربما يفصّل بين الحمل المتداول على ألسنه اللغويّين كحمل أحد اللفظين المترادفين بماله من المعنى على الآخر مثل قولهم «الغيث هو المطر» وبين الحمل الأوّلّى المستعمل فى الحدود المشتمل على حمل الذاتيات على الذات مثل قولهم «الإنسان حيوان ناطق» بدعوى أنّ فى الأوّل يمكن استكشاف وضع اللفظ للمعنى المعلوم عند من استعمل هذا الحمل دون الثانى فإنّ مفهوم «حيوان ناطق» مفهوم مركّب مفصّل وبما أنّه كذلك يمتنع أن يكون هو مفهوم الإنسان لأنّ مفهوم كلّ لفظ مفرد بسيط مجمل.

اجيب عنه بأنّ الغرض من الحمل ليس إثبات وضع اللفظ لذلك المفصّل بل لماهيته بسيطه يكون هذا المفصّل حدّاً لها بحيث إذا انحلت رجعت إليه.

ومنها: الاطراد وعدمه والا- متن فى تعريفه هو أن يقال إنه إذا اطرّد استعمال لفظ فى أفراد كلّى بحيثيه خاصّه كالإنسان باعتبار الإنسانيّه فى افراده كالبكر وخالد وغيرهما

من أفراد الكلّي مع القطع بكون الكلّي في جميع الموارد غير موضوع لكل فرد على حده كان ذلك دليلاً على وجود علاقه الوضع بين الافراد و بين ذلك الكلّي و علم أنّ الكلّي موضوع للطبيعي من المعنى و استعماله في الأفراد استعمال حقيقي لا مجازي إذ نوع علائق المجاز ليست مطّرده والاطراد دليل علاقه الوضع وهي كليّه مطّرده دون نوع علائق المجاز ألا ترى أنّ علاقه المجاز في اطلاق الأسد على الرجال الشجاع هو الشجاعه و نوع تلك العلاقه كالمشابهه ليست بمطّرده وإلا لزم أن يطلق الأسد على مطلق مصاديق الشجاع كالنمله الشجاعه والبقّه الشجاعه مع أنّه ليس كذلك فنوع العلاقه في المجاز ليس مطّرداً بخلاف علاقه الوضع كما عرفت. و قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد المراد من عدم الاطراد في المجازات عدمه باعتبار نوع العلائق المذكوره و اما باعتبار الخصوصيات التي يصح معها الاستعمال فالمجاز أيضاً مطرد فأنّه يصح استعمال الاسد في كل من له مشابهه له في الشجاعه قال بعض الاعلام أيضاً قد يطلق على المرق الرقيق الماء في موارد الطعن على صاحبه مثلاً و قد لا يطلق عليه الماء في جميع الموارد كما اذا لم يكن عند المكلف ماء للوضوء او الغسل و كان عنده المرق فانه لا يقول عندي ماء و هذا بخلاف ماء الكوز و نحوه فانه يطلق عليه الماء في جميع الموارد.

و كيف كان فقد قال المحقّق الإصفهانيّ قدس سره في تعريف الاطراد هو ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلّي على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفرديّه من المعاني الحقيقيّه لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلّي كذلك أم لا- فإذا وجد صحّه الإطلاق مطّرداً باعتبار ذلك الكلّي كشف عن كونه من المعاني الحقيقيّه لأنّ صحّه الاستعمال فيه وإطلاقه على أفراده مطّردا لا بدّ أن تكون معلوله لأحد الأمرين إمّا الوضع وإمّا العلاقه وحيث لا اطراد لأنواع العلائق المصحّحه للتجوّز ثبت الاستناد إلى الوضع فنفس الاطراد دليل على الحقيقه

وإن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقة كما أنّ عدم الأطراد في غير مورد يكشف عن عدم الوضع له وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة لأن الوضع عله صحة الاستعمال مطّرداً.

وهذه العلامة علامه قطعیه لو ثبت عدم اطراد علائق المجاز كما هو المعروف والمشاهد في جملة من الموارد.

ربما يقال إنّ التبادر علامه لوجود الوضع وصحة السلب علامه لاستناد التبادر أو صحة السلب إلى حاقّ اللفظ ورافع استنادهما إلى قرينه حاقّه بالكلام ولو بمثل الانصراف الإطلاقيّ حيث أن الاستقراء في موارد الاستعمال سلباً أم إيجاباً ربما يكشف بحكم ارتكاز الذهن أنّ فهم المعنى سلباً أم إيجاباً مستند إلى نفس اللفظ لا قرينه اخرى كما أنّه قد يستفاد هذه الجهة من أمر آخر بحيث لا يحتاج إلى استقراء موارد.

وفيه أنّ ذلك صحيح فيما إذا كان تبادر المعنى محرزاً وشكّ في استناده إلى حاقّ اللفظ أو غيره وأما إن لم يكن اللفظ متبادراً في المعنى وكان اللفظ ذا احتمالين أو احتمالات فالأطراد في أحدهما أو أحدها دليل كونه حقيقة فيه فحينئذٍ لا وجه لجعل الأطراد علامه للعلامه بل هو بنفسه يكون علامه الحقيقة فلا تغفل.

ثمّ إنّ هذه العلامة تختصّ بالكليّات دون غيرها فإنّ الأطراد في غير الكليّات جار في غير الحقيقة أيضاً فاطراد الأعلام منقوض باطراد شخص مشابه زيد الشجاع بالأسد أو صنفها كمشابهه الرجل الشجاع فإن كان إطلاق الأعلام مطّرداً كان إطلاق الأسد على زيد الشجاع أو على الرجل الشجاع أيضاً مطّرداً فالأطراد لا يختصّ بالأعلام حتّى يكون علامه للحقيقة هذا بخلاف الكليّات وأنواع العلاقات فإنّ الأطراد مختصّ بالكليّات مطلقاً سواء كانت كليّات شموليه أو كليّات بدليه وأما نوع العلاقة فقد عرفت أنّه لا يطرد إذ لا يصحّ إطلاق الأسد على النملة الشجاعه أو البقّه الشجاعه فاطراد لفظ الأسد في أفراد الحيوان المفترس دليل على كونه حقيقة في الحيوان المفترس بخلاف أفراد الشجاع فإنّ

لفظ الأسد لا يطرّد إطلاقه في جميع أفرادهِ وعليه فإطلاقه على بعض أفرادهِ دون بعض آخر دليل على كون إطلاقه على الشجاع مجازاً فلا تغفل.

ثم إنّ الظاهر أنّ المراد من الأطراد هو الأطراد عند أهل اللسان دون المستعلم فإنّه إنّ صحّ عنده الحمل وأذعن بذلك فمن حمل واحد يستنتج المقصود لدخوله تحت عنوان صحّ الحمل ولا يحتاج إلى تكرّره وأطراده وإن لم يصحّ أولم يدرك صحّته فتكرّره لا يجديه شيئاً.

أللهمّ إلما أن يقال: أنّ الإذعان ربما لا يحصل بالحمل مرّه بل يحتاج إلى تكرّر الحمل وعليه فالتكرير قد يجديه في بعض الأحيان ولا يختصّ الأطراد بالأطراد عند أهل اللسان فافهم.

ثمره العلامات

ربما يقال إنّ العلامات المذكوره على فرض تماميتها لا ثمره لها إلّا بناء على أصاله الحقيقه تعديداً فحينئذ لو استكشفنا أنّ لفظاً بواسطه إحدى هذه العلامات حقيقه في معنى يمكن الأخذ به وإن لم يكن له ظهور فيه بواسطه احتفائه بما يصلح للقريبته على خلافه.

ولكنّ التحقيق هو أنّ الأخذ دائر مدار وجود الظهور وهو موضوع الحجّيه سواء كان مستنداً إلى حاقّ اللفظ أو إلى القرينه وعليه فلا حاجه إلى إثبات كونه حقيقه فيه أو مجازاً كما أنّه لو لم يكن ظاهراً فيه لم يجز الأخذ به سواء قامت العلامه على الحقيقه أو لم تقم انتهى.

وفيه أنّ العلامات المذكوره موجه للظهور فيما لم تكن قرينه في الكلام فالظهور ناش منها ومعه كيف يستغنى منها وعليه فالبحث عن العلامات بحث عن محقّقات الظهور ومقوماته وأصاله الحقيقه وأصاله عدم القرينه من الأصول العقلانيه اللفظيه التي تفيد الظهور لأنّها من الأمارات العقلانيه ولا بناء لهم فيما لا- تفيد الظهور وعليه ففرض قيام الأصول اللفظيه مع عدم حصول الظهور النوعي كما ترى.

١ - الأحوال العارضة على الألفاظ الموضوعه فى مقام الاستعمال مختلفه: و تنقسم إلى مشترك وغير مشترك ومنقول وغير منقول وحقيقه ومجاز وإضمار وغير إضمار واستخدام وغير استخدام ومطلق ومقيد وعامّ وخاصّ.

أمّا الأوّل فباعتبار تعدّد الوضع وعدمه وأمّا الثانى فباعتبار بقائها على الوضع الأوّل وعدمه وأمّا الثالث فباعتبار استعمالها فيما وضع له وعدمه وأمّا الرابع فباعتبار التقدير وعدمه وأمّا الخامس فباعتبار اتّحاد ما يراد من اللفظ مع ما يراد من الضمير وعدمه وأمّا السادس والسابع فباعتبار اقتران معناها بخصوصيّة زائده وعدمه.

دوران الأمر بين الحقيقه وغيرها

٢ - لا إشكال فى جواز المصير إلى إحدى هذه الأحوال وترتيب آثارها عند قيام أماره معتبره عليها وأمّا إذا لم تقم قرينه على إحديها فمقتضى الأصل هو عدم هذه الأحوال من الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والاستخدام والتقييد والتخصيص فيما إذا دار الأمر بين الحقيقه وإحدى أو الأزيد من الأحوال المذكوره وذلك لأنّ الأصل هو عدم الاشتراك وعدم النقل وقد يعبر عن هذا الأصل بالأصل الوضعى لأنّ به يتعيّن حال الوضع من التعدّد وعدمه ومن النقل وعدمه. وهكذا مقتضى الأصل عند الشكّ فى إرادته الحقيقه والمجاز هو عدم إرادته المجاز وقد يعبر عن الأصل المذكور بأصالة الحقيقه.

ومقتضى الأصل عند الشك في الإضمار وعدمه أو الاستخدام وعدمه هو عدم الإضمار وعدم الاستخدام.

ومقتضى الأصل عند الشك في التقييد والتخصيص بعد الفحص هو الإطلاق والعموم.

فكل هذه الأحوال منفية بالأصول المذكورة ولا يرفع اليد عن المعنى الحقيقي المطلق باحتمال هذه الأحوال.

٣ - تلك الأصول من الأصول العقلية التي تدور مدار بنائهم عليها إذا لم يكن في الكلام ما يصلح للقريته وإلا فلا مجال لإحداها.

٤ - هل يشترط في جريان أصاله عدم النقل أن يكون الشك في أصل النقل أم لا يشترط بل تجرى فيما إذا علم بالنقل وشك في تقدمه على الاستعمال وتأخره؟

ذهب بعض إلى الاشتراط مطلقاً وذهب آخر إلى عدم الاشتراط مطلقاً وثالث إلى التفصيل بين العلم بتاريخ الاستعمال فلا تجرى والأوسط هو المختار وذلك لأن بناء العقلاء على أنهم لا يرفعون اليد عن الحجج إلا بقيام الحجج على خلافها ومن المعلوم أن وضع الواضع معتبر ومتبع في تعيين اللفظ للمعنى وحصول الارتباط بينهما ما لم يثبت العدول عنه فتعيين الواضع حجه على الارتباط بينهما ولا يرفع اليد عن تلك الحجج إلا بقيام الحجج على العدول كما هو مقتضى البناء المذكور فكما لا يرفع اليد عنها بمجرد احتمال النقل كذلك لا يرفع اليد عنها بالعلم الإجمالي بالنقل والشك في التقدم والتأخر بالنسبة إلى الاستعمال وعليه فيتحقق الشك في ارتفاع الوضع الأول حال الاستعمال وبناء العقلاء على عدم رفع اليد عن الحجج بلا حجه ومقتضى هذا البناء هو الحكم ببقاء الوضع الأول حال الاستعمال فكما أن العلم بالنقل في الآتي لا يضر بجريان أصاله عدم النقل قبل حصول النقل لتحقق أركانها من العلم بالحجج والشك في الارتفاع حال الاستعمال فكذلك العلم الإجمالي بأصل النقل والاستعمال والشك في التقدم

والتأخر لا يمنع عن جريانها لتتحقق أركانها من العلم بالحجّه والشكّ في ارتفاعها حال الاستعمال.

و مع جريان أصاله عدم النقل يبقى ظهور اللفظ في معناه الحقيقيّ ولا ينثلم هذا الظهور بالعلم الإجماليّ بوقوع النقل والشكّ في التقدّم والتأخر بعد حفظ أركان أصاله عدم النقل من العلم بالحجّه والشكّ في ارتفاعها حال الاستعمال فدعوى انثلام الظهور لا وجه لها بعد جريان أصاله عدم النقل كما لا يخفى.

وتوهم المعارضه بين أصاله عدم النقل مع استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد فاسد لأنّ استصحاب عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع الجديد حيث لا أثر شرعيّ له فهو مثبت هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّم جريانه فهو لا يعارض مع الأماره والمفروض أنّ أصاله عدم النقل من الأمارات العقلانيه و لا يقاس أصاله عدم النقل بالأصول التبعديّه فتحصل أنّه لا فرق في جريان أصاله عدم النقل بين الأقسام فتجرى سواء كان الاستعمال معلوماً أو مجهولاً لأنّ رفع اليد عن الوضع الأوّل في جميع الصور رفع اليد عن الحجّه بلا حجّه فلاوجه للقول بعدم الجريان مطلقاً كما لاوجه للتفصيل و لا تغفل. فتحصل ان عند الشكّ في الحقيقه و غيرها يقدم اصاله الحقيقه.

دوران الأمر بين نفس الاحوال غير الحقيقه

٥ - إذا دار الأمر بين نفس الأحوال كما إذا دار الأمر بين النقل والاشتراك وبين المجاز والاشتراك وبين الإضمار والاشتراك وبين التخصيص والاشتراك بناء على أنّ التخصيص مجاز وبين المجاز والنقل وبين المجاز والإضمار وبين التقييد و التخصيص بناء على كونهما من المجازات وغير ذلك فقد ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً من أنّ النقل أولى من الاشتراك لاتحاد المعنى في النقل دائماً فيحصل الفهم بخلاف المشترك و المجاز أولى من الاشتراك لان اللفظ إن تجرّد عن القرينه حمل على الحقيقه

وإلّا فعلى المجاز والإضمار أولى من الاشتراك لأنّ صحّته مشروطه بالعلم بتعيينه بخلاف المشترك والتخصيص أولى من الاشتراك لأنّه خير من المجاز والمجاز أولى من النقل لا فتقار النقل إلى الاتّفاق عليه بين أهل اللغه إلى غير ذلك.

إلّا أنّها مع اجمالها وجوه استحسانيه لا اعتبار بها إلّا إذا كانت موجه لصيروره اللفظ ظاهراً فيه فبناء العقلاء على ظاهره واما إذا لم تكن موجه للظهور تعارضت الأحوال ويصير اللفظ مجملاً. إذ المعنى الحقيقي لم يرد على المفروض ولا ترجيح لإحدى الأحوال المتعارضه على الأخرى أللهم إلّا أن يدعى وجود البناء فى بعض موارد تعارضها على تعيين إحدى الأطراف كما قال فى مقالات الأصول إذا دار الأمر بين النقل وغير الحقيقه السابقه (كالاضمار) فأصالة عدم النقل يحرز البقيه.

وفيه: أنّ أصالة عدم النقل معارضه مع أصالة عدم التقدير عند دوران الأمر بين النقل والإضمار لأنّ كلّ واحد منهما من الأصول اللفظيه و عليه البناء فالإجمال باقٍ على حاله وكما قال أيضاً إذا دار الأمر بين الاشتراك وبقيته الأحوال العارضه على خلاف الحقيقه فمقتضى أصالة عدم تعدّد الوضع يثبت سائر الأحوال.

وفيه أيضاً أنّه إن كان الاستعمال غير مقرون بقريته سائر الأحوال فالمتعين هو الاشتراك لما مرّ من أنّ الاستعمال المجرد علامه الحقيقه مطلقاً سواء كان المستعمل فيه متحداً أو متعدداً وإلّا لزم أن يكون الاستعمال غلطاً وهو لا يصدر عن المتكلم الحكيم وإن كان الاستعمال مقروناً بقريته سائر الأحوال فهو مجاز ولا مجال لاحتمال الاشتراك والدوران بينه وبين المجاز نعم لو كان مع ما يصلح للقريته بحيث شكّ فى كونه حقيقه أو مجازاً لم يكن الاستعمال مجرداً حينئذٍ حتّى يحمل على الحقيقه ولم يعلم قريته الموجود حتّى يحمل على المجاز فيمكن حينئذٍ إثبات المجاز بأصالة عدم تعدّد الوضع إن كانت أصلاً عقلائياً فافهم و اذا دار الأمر بين التخصيص و النقل او الاشتراك قال

سيّدنا الاستاذ سيره العقلاء تكون على تقديم التخصيص على النقل او الاشتراك و قد يكون بنائهم على الاجمال و عدم ترجيح أحدهما على الآخر كما في دوران الأمر بين المجاز و الاضمار نظير قوله عليه السلام «في خمسه من الابل شاه» إمّا أنّ المراد منه ظرفيه مجازيه بمعنى انه يجب في خمسه من الابل شاه فخمسه ابل ظرف مجازي لوجوب الشاه و إمّا فيه إضمار بمعنى أنّه يجب في خمسه ابل مقدار شاه و الثمره بينهما تظهر في شركه الفقراء مع من عليه الحق في الابل بمقدار الشاه من السهم او انه يجب على من عليه الحق اعطاء شاه.

ثمّ إنّّه إذا دار الأمر بين التقييد والتخصيص فقد يقال إن كان أحد الدليلين عامّاً اصولياً والآخر إطلاقاً شمولياً كقوله أكرم العلماء حيث إنّّه عامّ اصولي مقدّم على قوله لا- تكرم الفاسق في مادّه الاجتماع أي العالم الفاسق والسّرّ في ذلك أنّ شمول العامّ الأصولي لمورد الاجتماع بالوضع وشمول الإطلاق الشمولي بالإطلاق ومقدّمات الحكمه ومن تماميه مقدّمات الحكمه عدم قرينه على التقييد ويكفي في القرينيه شمول العموم لمورد الاجتماع بالوضع من دون اشتراطه بشيء.

وهكذا الأمر إن كان أحدهما عامّاً اصولياً والآخر إطلاقاً بدلياً فلو قال أكرم عالماً وقال أيضاً لا تكرم الفاسق فشمول الإطلاق البدلي لمورد الاجتماع أي العالم الفاسق بالإطلاق وشمول العامّ الأصولي له بالوضع فيكون مانعاً عن تحقّق الإطلاق.

والحقّ بذلك أيضاً الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي كما إذا قال أكرم عالماً فإنّه إطلاق بدلي وقال أيضاً لا تكرم الفاسق فإنّه إطلاق شمولي لانحلال النهي إلى قضايا متعدّده حسب تعدّد أفراد موضوعه أي متعلّق متعلّقه كقوله لا تشرب الخمر أو كقوله لا تكرم الفاسق وعليه فتقييد الإطلاق البدلي مقدّم على تقييد الشمولي وإن كان كلاهما بمقدّمات الحكمه. لأنّ جريان مقدّمات الحكمه في الإطلاق البدلي مشروط بشرط وهو

تساوى أقدام الأفراد فى انطباق صرف الوجود عليها و الاطلاق الشمولى فى طرف المعارض يخرج هذا الفرد الذى هو مورد الاجتماع عن كونه متساوى الأقدام مع ساير الأفراد فى انطباق صرف الوجود عليه لابتلائه بالحكم المنافى مع هذا الحكم بخلاف الجريان فى الإطلاق الشمولى فإنه ليس مشروطاً بشرط لأن الإطلاق الشمولى عبارته عن تعلق الحكم بوجود طبيعته الساريه وهذا المقدار مشترك بين العام الاستغراقى والإطلاق الشمولى.

فالعام الأصولى مقدّم فى جميع الصور على الإطلاق سواء كان شمولياً أو بدلياً كما أنّ الإطلاق الشمولى مقدّم على الإطلاق البدلى إذ دار الأمر بينهما و يكفى للقرينه شمول العموم أو شمول الاطلاق للمانع عن تحقق الاطلاق فى طرف آخر.

يمكن أن يقال أولاً: إنّ المعتبر فى تحقق الإطلاق والظهور الاستعمالى هو عدم البيان المتصل لا ااعم منه و من المنفصل إذ مع الاتصال لا ينعقد الظهور فيتقيد انعقاد الظهور بعدم البيان أو القرينه هذا بخلاف البيان المنفصل فإنّ ظهور كلّ منعقد فيدور الأمر بين الظهورين ويتقدّم الأقوى منهما إن كان وإلا فيتعارضان فلاوجه لتقديم العام الاصولى على غيره لتحقيق الظهور فى الطرفين فيما اذا كان البيان منفصلاً نعم لامانع من ان يقال ان الظهور فى طرف الاطلاق الشمولى اقوى من الظهور فى طرف الاطلاق البدلى ولعلّ منشأ ذلك هو توقّف الإراده الجديّه على الفحص والتتبع و ملاحظه القيود ولكن ذلك لا ينافى انعقاد الظهور الاستعمالى قبل الفحص والتتبع كما لا يخفى.

وثانياً: إنّ التفرقه بين الإطلاق البدلى والإطلاق الشمولى مع تقيد كلّ واحد منهما بجريان مقدمات الحكمه كما ترى لمساواتهما فى ملاحظه الشرط المذكور وعدمه.

وثالثاً: أنّ التقييد والتخصيص ليسا عند المتأخرين من أحوال الألفاظ إذ لا يلزم من تقييد المطلق أو تخصيص العام مجاز في الكلمه لأنّ التصرف في ناحيه المراد لا المستعمل فيه كما حققه سلطان العلماء قدس سره وعليه فعدهما من أحوال الألفاظ مسامحه.

وعلى فرض التسامح لا يختص الدوران بهما لإمكان الدوران أيضاً بين التخصيصين كما إذا كان المتعارضان عامين من وجه فالتصرف في كلّ طرف تخصيص فحينئذٍ لا ترجيح لأحدهما على الآخر إلّا إذا كان فيه أمر يوجب قوّه الظهور بالنسبه إلى الآخر كما إذا كان أحدهما وارداً في مورد السؤال عن فرد يجتمع فيه العنوانان فلا بدّ وأن يخصّص الآخر لأنّ تخصيص المورد مستهجن فإذا سئل عن جواز إكرام زيد العالم الفاسق وقيل في الجواب: «أكرم العلماء» وصدر أيضاً قبلاً أو بعداً: «لا تكرم الفساق» فلا بدّ وأن يقدم عموم «أكرم العلماء» ويخصّص به عموم «لا تكرم الفساق» وإن كان بينهما عموم من وجه.

وإلّا إذا كان أحد العامين من وجه له أفراد قليلة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع يكون إلقاء العام قبيحاً فاللزام هو تخصيص دليل آخر به لا العكس.

وإلّا إذا كان أحد العامين في مقام التعريف و التحديد فيقدم على الآخر ويكون قرينه على التصرف فيه وإن لم يكن أخصّ منه عنواناً وذلك من جهه صيرورته كالنصّ بواسطه كونه في مقام التحديد كما إذا كان في مقام ذكر موارد ممنوعيه الاحترام و قال لا تكرم الفساق فهو مقدم على اكرم العلماء.

وهكذا الأمر فيما إذا دار الأمر بين التقيدين سواء كان الإطلاق شمولياً أو بدلياً بعد ما عرفت من انعقاد الظهور مع انفصال القيد فإنهما يتعارضان و لا ترجيح بينهما إلّا بأمثال ما ذكر في دوران الأمر بين التخصيصين فلا تغفل. قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد إذا دار الأمر بين التخصيص و النقل و الاشتراك كان بناء العقلاء على تقديم التخصيص

على النقل او الاشتراك و قد يكون بناؤهم على الاجمال و عدم ترجيح احدهما على الآخر كما فى دوران الأمر بين المجاز و الاضمار نظير قوله عليه السلام «فى خمسة من الابل شاه» إمّا ان المراد منه ظرفيه مجازيه بمعنى انه يجب فى خمسة من الابل شاه فخمسه ابل ظرف مجازى لوجوب شاه و إمّا فيه اضمار بمعنى انه يجب فى خمسة ابل مقدار شاه و الثمره بينهما تظهر فى شركه الفقراء مع من عليه الحق فى الابل بمقدار الشاه من السهم او انه يجب على من عليه الحق اعطاء شاه و غيرها من الثمرات و لاوجه لتقديم احد الاحتمالين على الآخر.

فتحصّل انه اذا احرز قوه الظهور بجهه من الجهات فى طرف فلااعتبار بغيره و ان وافقه بعض الاستحسانات المذكوره فى ترجيح بعض الاحوال على بعض و يشهد له بناء العقلاء.

و اذا لم تحرز قوه الظهور فى طرف فلاوجه لتقديم التقييد على التخصيص و لاتقديم تخصيص على تخصيص و لا تقديم تقييد على تقييد فيما اذا دار الأمر بين التخصيصين او التقييدين وعليه فيتعارضان ويتساقطان فى ماده الاجتماع كما لا يخفى.

١ - إنَّ الوضع التعينيّ يكون على قسمين أحدهما أن يصرّح الواضع بإنشاء العلقه والارتباط بين لفظ ومعنى وثانيهما أن يستعمل الواضع لفظاً في معنى بداعي إنشاء الارتباط والعلقه بينهما من دون أخذ قرينه وعلاقه من القرائن والعلائق المجازيه وهما أمران واقعان من الواضعين ألا ترى أنّ الوالد الواضع قد يصرّح بجعل العلقه والارتباط بين لفظ إبراهيم مثلاً وولده ويقول سمّيته إبراهيم وقد لا يصرّح بذلك وإنما يستعمل لفظ إبراهيم في ولده بقصد إنشاء العلقه والارتباط بينهما ويقول مثلاً لخدمه جنّتي يا إبراهيم.

و لا وقع بعد وقوعهما للإشكال في إمكان الثاني باستلزامه الجمع بين اللحاظين في شيء واحد فإنّ الحكايه والدلاله مقصوده في الاستعمال على الوجه الاملّي والمعنى الحرفي إذ الالتفات يكون بالمعنى الاسميّ نحو نفس المعنى دون اللفظ ودلالته وحكايته هذا بخلاف الوضع فإنّ الحكايه فيه مقصوده على وجه الاستقلال لأنّ حقيقه الوضع هو جعل اللفظ لمعنى بحيث يحكى به عنه عند الاستعمال وهو متوقّف على ملاحظه اللفظ والمعنى وجعل الارتباط والعلقه بينهما ومن البين أنّ الجمع بينهما في لحاظ واحد جمع بين اللحاظين.

وذلك لأنّ استعمال اللفظ في المعنى على نحو استعمال اللفظ الموضوع في معناه من دون إقامة قرينه وعلاقه من علائق المجاز يدلّ بدلاله الاقتضاء على إنشاء العلقه

والارتباط بين اللفظ والمعنى بالاستعمال إذ بدونه لا يمكن هذا الاستعمال الخاص كما أنه إنشاء بيع المبيع من ذى الخيار على نحو بيع سائر أملاكه يدلّ بدلاله الاقتضاء على إنشاء الفسخ بنفس البيع إذ بدونه لا يمكن البيع مجدداً لما باعه قبلاً.

وعليه فللاستعمال جهتان طوليتان من جهة يدلّ على إنشاء الارتباط والعلقه ومن جهة يدلّ على المعنى ويحكى عنه فلا يلزم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلاليّ في شيء واحد.

وإليه يؤول ما أفاده المحقق الإصفهانيّ قدس سره من أنّ التحقيق أنّ إنشاء الوضع حقيقه بمعنى جعل اللفظ بحيث يحكى بنفسه بجعل لازمه وهو جعله حاكياً فعلاً بنفسه معقول فالحكايه وإن كانت مقصوده وملحوظه آلياً في الاستعمال إلّا أنّها مقصوده بالاستقلال في مرحله التسبب إليها بإنشاء لازمها وجعله انتهى و الأسهل هو ما أفاده سيدنا الاستاذ المحقق الداماد من ان التحقيق في الجواب ان اللفظ حين الاستعمال لم يلاحظ إلّا بلحاظ إلى غايه الأمر انه قبل الاستعمال لا بد للمستعمل من لحاظ كل من اللفظ و المعنى مستقلاً ثم استعمال اللفظ في المعنى ضروره انه مادام لم يتصور المستعمل بالفتح و المستعمل فيه كيف يستعمله في المعنى فاذا تصور اللفظ يتوجه إلى انه غير مرتبط إلى المعنى ف يريد ان يجعل بينهما الارتباط بان يضع اللفظ لذلك المعنى و حينئذٍ يستعمل اللفظ في المعنى و يجعل استعماله الذي هو فعل منه (ل اللفظ المستعمل) دالاً على الوضع بالدلاله الالتزاميه العقليه فان المستمع يحكم بانه لو لم يجعل هذا اللفظ لهذا المعنى لم يصح استعماله فيه و حيث انه استعماله و لا يتحقق منه الخطاء و الغلط فلا بد و ان يكون في مقام الوضع فاللفظ لم يستعمل إلّا في ذلك المعنى و لم يلاحظ حين الاستعمال و الاداء إلّا بلحاظ الإلي الا انه لاحظته قبل الاستعمال بلحاظ الاستقلاليّ و جعل نفس الاستعمال (أى فعله) آله للانشاء و الوضع فتدبر فانه دقيق.

٢ - هل يقع الوضع بقسميه من الشارع أم لا؟ لم يعهد منه عليه الصلاه والسلام أن يصرح بجعل العلقه والارتباط بين لفظ ومعنى وعليه فالوضع التصريحي غير ثابت وأما الوضع الاستعمالي فلا يبعد دعواه في مثل استعمال ألفاظ العبادات كالصلاه في معانيها الشرعيه من الأركان المخصوصه والأجزاء المعينه المعتبره في شرع الإسلام فإن استعمال الشارع تلك الألفاظ فيها من دون إقامه قرينه وعلاقه من العلائق المجازيه لا- يكون إلما لإيراده وضعها لخصوصها و إلما لزم الخطاء و الغلط و هو لا يصدر عن الشارع ولا ينافي ذلك كون ألفاظ العبادات معلوم المفهوم لدى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه ومعاصريه من الكفار والأقوام فإنهم كانوا يفهمون معانيها بلا معونه قرينه لأن إرادته الأركان المخصوصه والأجزاء المعينه المعتبره في شرع الإسلام لا تساعد المعاني المعهوده لها في السابق لأنها إما أركان مخصصه بالشرع السابق والمعلوم عدم إرادتها وإلما المعاني الكليه كالعطف والميل القابله لانطباقها على غير الأركان والأجزاء المعتبره في شرعنا وهي أيضاً غير مراده باستعمالها.

اللهم إلما أن يقال: المقصود من تلك الألفاظ هو معانيها الكليه المعهوده ولكن تدل على الأركان والأجزاء المعتبره في شرعنا من جهه تعدد الدال والمدلول فلا يثبت بنفس الاستعمال، الوضع التعيني الاستعمالي نعم لأبأس بأن يقال إن كثره إفاده الخاص بدالين في مقام الطلب و بيان الخواص والآثار والحكايه والمحاورات المتعارفه توجب اختصاص اللفظ بالمعنى الخاص في أيام قلائل ومنع بلوغ الكثره في لسان الشارع ومتابعيه إلى حد يوجب الاختصاص مكابره واضحه.

فالانصاف هو الحكم بوقوع الوضع التعيني الاستعمالي من الشارع المقدس كما تشهد له كثره الاستعمالي هذا مضافاً إلى الوضع الاستعمالي التعيني كما تدل عليه الروايات

المستفيضه والمتواتره الدالّه على استعمال النبي صلى الله عليه وآله وسلم كلمه أهل البيت فى أهل بيت النبوه وهم الخمسه الطيبه والأئمّه الطاهرين عليهم السلام فلا تغفل.

٣- إنّ ثمره البحث المذكور تظهر فى لزوم حمل الألفاظ الواقعه فى كلام الشارع بلا- قرينه على معانيها اللغويّه لو لم نقل بالحقيقه الشرعيّه التعيينيه أو التعيينيه كما تظهر فى لزوم حملها على معانيها الشرعيّه إن قلنا يثبت الحقيقه الشرعيّه سواء كان التعيينيه أو التعيينيه إن علم تأخر الاستعمال عن الوضع الشرعيّ كما لا يخفى ولذا نقول بأنّ المراد من كلمه أهل البيت فى لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّه الأطهار عليهم السلام هو أهل بيت النبوه بعد علمنا بأنّه صلى الله عليه وآله وسلم خصصها بهم وضعا استعمالياً كما هو الظاهر أو صارت منصرفه إليهم بكثرة الاستعمال فيهم مع تعدّد الدالّ والمدلول فى عهده صلى الله عليه وآله وسلم وهذا لا كلام فيه وإتّما الكلام فيما إذا لم يعلم بتأخر الاستعمال ذهب فى الكفايه فى هذه الصوره إلى أنّ أصله عدم الاستعمال ليكون متأخراً عن الوضع الشرعيّ تكون معارضه مع أصله عدم الوضع الشرعيّ ليكون متأخراً عن الاستعمال هذا مضافاً إلى أنّه لا دليل على اعتبارها تعديداً إلّا على القول بالأصل المثبت ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشكّ و أصله عدم النقل إنّما كانت معتبره فيما إذا شكّ فى أصل النقل لافى تأخره فتأمل.

ولعلّ وجه التأويل هو ما مرّ فى الفصل السابق من جريان أصله عدم النقل مطلقاً سواء علم بأصل النقل أو لم يعلم لوجود ملاك جريانه وهو بناء العقلاء على عدم جواز رفع اليد عن الحجّه ما لم يعلم بالحجّه الناقضه لها قال سيّدنا الاستاذ أصله عدم النقل أصل عقلايى فان الوضع السابق حججه عندهم لا يرفعون اليد عنه إلّا بعد العلم بالوضع الثانى سواء فى ذلك الشكّ فى أصل النقل او فى تأخره و انكاره فى الثانى مكابره.

وعليه فمع جريان أصاله عدم النقل حملت ألفاظ العبادات وغيرها ممّا ثبتت فيها الحقيقه الشرعيه في صوره عدم العلم بتاريخ استعمالها على معانيها اللغويه دون المعاني الشرعيه والذي يسهل الخطب أنّ تلك الألفاظ ظاهره في المعاني الشرعيه في أكثر الموارد ولذلك صرح غير واحد بعدم الثمره للبحث عن هذه المسأله أصلاً فإنّ ألفاظ الكتاب و السنه الواصلتين إلينا يداً بيد معلومتان من حيث المراد فلا شكّ في المراد الاستعماليّ منهما ولا يتوقّف في حملهما على المعاني الشرعيه.

قبل أن ندرس أدله الصحيحى والأعمى نقدّم امورا.

١ - إنه لاشبهه فى تآتى الخلاف و إمكان النزاع على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه أو المتشرّعه فى أنّ ألفاظ العبادات الواقعه فى لسان الشارع أو المتشرّعه هل هى أسام لخصوص الصحاح من العبادات أو الأعمّ منها و أمّا بناء على عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه و المتشرّعه فربما يقال إنه لامجال للنزاع لأنّ الطرفين إتفقوا على وقوع الاستعمال فى الصحيحه و الفاسده مجازاً بلاكلام كقولهم صلاه الحائض و صوم الوصال و صيام العيدين فى قبال صلاه المختار و صومه لليوم الشرعى.

اجيب عن ذلك بأنّ مجرّد وضوح كون الاستعمال فى كلّ واحد من الصحيحه و الفاسده مجازاً لا ينافى جريان النزاع على تقدير عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه بعد اختلاف مراتب المجازات فيصحّ أن ينازع فى أنّ المجاز الغالب فى لسان الشارع هل هو الصحيح على وجه يحمل عليه اللفظ عند وجود الصارف عن المعنى الحقيقى أو هو الأعمّ.

فيمكن أن ينازع فى أنّ أقرب المجازات أو أشيعها هل هو الصحيح أو الأعمّ فإذا احرز أنّ الأشيع هو استعمالها فى الصحيح أو الأعمّ فلا- حاجه إلى إحراز بناء الشارع لوجود بناء العقلاء على تقديم الأقرب و الأشيع لأنّ ثبوتهما كافٍ فى التعيين و دعوى الإجمال و التردّد لامجال لها.

٢ - إن لفظي الصحيح و الفاسد لهما إطلاقان أحدهما بالنسبه إلى المركبات التكويتيه و ثانيهما بالنسبه إلى المركبات الاعتباريه كالمعاملات و العبادات فإذا اطلقا على المركبات التكويتيه كان معناهما انهما مشتملين على الوجودين المضادين لأنهما حينئذٍ كيفيتان وجوديتان عارضان للشئ في الوجود الخارجي باعتبار اتصافه بكيفيه ملائمه لطبيعته النوعيه فيقال بطيخ صحيح بالملاك المذكور كما أنه إذا اتصف بكيفيه منافره أو بأثر لايرقب من نوعه يقال بطيخ فاسد لمرارته أو فساده فالتقابل بينهما تقابل التضاد.

و إذا اطلقا على المركبات الاعتباريه كان معناهما كمعنى التام و الناقص فالصحيح هو الجامع للأجزاء و الشرائط و الفاسد هو الذي لايجتمع فيه الأجزاء و الشرائط فالتقابل بينهما تقابل العدم و الملكه ألا ترى أنهم يقولون هذه المعامله صحيحه و تلك فاسده مع أن المعامله الفاسده هي التي لا تجتمع فيه الأجزاء و الشرائط و لايزيد عليه بوجود ضد و هكذا يكون الإطلاق في العبادات فإن إطلاق الفاسد عليها نوعاً من جهة فقدان الأجزاء أو الشرائط لاوجود الأضداد و عليه فلفظي الصحيح و الفاسد من الألفاظ المشتركه و الشاهد عليه أنه لا حاجه في استعمالهما في التام و الناقص إلى ملاحظه العلاقه أو تخيل وجود المنافر و ليس ذلك إلا لكونهما من الألفاظ المشتركه و المراد من لفظي الصحيح و الفاسد في عنوان البحث أعني أن ألفاظ العبادات هل هي أسام لخصوص الصحيحه أو الأعم منها هو المعنى الثاني.

فالصحيحه بمعنى التماميه و يقابلها الفساد و هو بمعنى عدم التماميه و تقابلهما تقابل العدم و الملكه لتقابل التضاد و لاختلاف بين الفقهاء و المتكلمين و علماء الأخلاق و النفس في أن الصحه بمعنى التماميه و الفساد بمعنى عدمها و إنما اختلفوا في ذكر محققاتهما و لوازمها و عليه فتفسير الصحه بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقته

الشريعة الموجبه لصدق الطاعه و استحقاق الثواب كما عن المتكلمين أو بالمقرّبين أو المعراجيه كما عن علماء الأخلاق لايكشف عن تعدّد المعنى بل هذه الأمور من لوازم التماميه أو محققاته. كما لا يوجب اختلاف مصاديق التماميه أو محققاته بحسب اختلاف الحالات كالسفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار و غيرها تعدّد المعنى لأنّ الاختلاف فى المصاديق لافى معنى التمام إذ كلّ صلاح مشروع فى كلّ حال تامّه و ليست بناقصه فصدق التامّه على كلّ يشهد على أنّ المعنى واحد و الاختلاف فى ناحيه المصداق فلا تغفل.

ثمّ إنّ الصّحّه و الفساد أمران إضافيان لما سيأتى من منع دخاله الشرائط التى تتأتى من قبل الأمر كقصد القربه و جواز الامتثال الإجمالى مع امكان الامتثال التفصيلى أو الشرائط العقلية المحضه مثل اشتراط كون المأمور به غير مبتلى بالمزاحم الأهمّ أو غير منهى بالفعل فالمراد من الصحيح هو الجامع للأجزاء و الشرائط فى نفسه و يقابلها الفاسد و هو الذى ليس كذلك وهذا أمر عرفى لصدق الصحيح على المركبات التوليدية فيما إذا كانت واجده لأجزائها و شرائطها فى نفسها كالسيّاره من دون لزوم اجتماع شرائط تأثيرها من وجود البترول أو السائق و عدم وجود المزاحم و ليس هذا إلّا لما عرفت من عدم دخاله غير أجزائها و شرائطها فى نفسها فى إطلاق الصّحّه.

ثمّ إنّّه ربما يكتفى فى عنوان البحث عن ذكر الصّحّه و الفساد بذكر عنوان آخر فيقال إنّ البحث فى تعيين الموضوع له فى الألفاظ المتداوله فى الشريعة أو فى تعيين المسمى لها أو فى تعيين الأصل فى الاستعمال فيها ولكنّه لا تستغنى عنهما و لافتر عن البحث عن معناهما إذ يقع الكلام حينئذٍ فى أنّ المراد من الموضوع له و المسمى له ماهو؟ فلا بدّ من ذكر الصحيح و الفاسد بالحمل الأوّلى أو الشائع الصناعى كعنوان الجامع للأجزاء و الشرائط.

٣ - يمكن تصوير الجامع المركب على القول الصحيحى بأن يقال إن الصحيح هي المهية الجامعه للأجزاء و الشروط التي لها دخل في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها عليه.

والملاحظ في هذا التعريف هو عنوان الأجزاء والشروط على إبهام من دون تعيين لنحو الأجزاء و الشروط و عليه فيشار بهذا التعريف إلى جميع الذوات المركبه المختلفه بحسب الأجزاء والشروط كما يشهد له عدم الحاجه إلى إعمال عنايه و ملاحظه علاقته في إطلاق الصلاه على صلاه غير المختارين.

فمهيته الصلاه بالمعنى المذكور حاكيه عن جميع أنواع الصلوات الصحيحه لأن كل صلاه صحيحه واجده للأجزاء و الشروط الدخيله في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها عليه و يصدق هذا العنوان الجامع عليه و يؤيده عموم قوله عليه السلام: الصلاه لا تترك بحال الوارد في مورد الصلاه الناقصه العذريه و تؤهم كون الإطلاق على الصلوات العذريه من باب التوسع لاوجه له بعد مساعده الارتكاز على كون الإطلاق فيه بنحو الإطلاق في سائر المقامات.

وهذا المعنى العام مشترك بين جميع أفراد أنواع الصلوات الصحيحه و هو كافٍ في تصوير الجامع على القول الصحيحى و لاوقع لما يقال من أن الجامع المركب لا يتصور و إلا لزم الخلط بين الصحيح و الفاسد لأن كل ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً و فاسداً.

و ذلك لأن الخلط لا يزم فيما إذا فرض الجامع المذكور مركباً من الأجزاء والشروط الشخصيه كالمؤلف من أربع ركعات إذ صلاه المسافر في أغلب الأمكنه ركعتان فالأربعه بالنسبه إليه فاسده و المؤلفه من الثنائيه بالنسبه إلى المسافر صحيحه و لكن بالنسبه إلى الحاضر فاسده.

وأما إذا فرض الجامع المذكور مركباً من الأجزاء و الشرائط الدخيله فى ترتب ما هو الباعث على الأمر بها من دون اعتبار نوع خاص أو صنف خاص من الأجزاء و الشرائط فلايشمل الفاسده حتى يلزم الخلط لأنّ مصاديق هذا العنوان الجامع ليست إلّا الأفراد الصحيحه لأنها هى التى تكون جامعه للأجزاء و الشرائط المذكوره دون الأفراد الفاسده.

وهذا التعريف أجد ممّا أفاده المحقق الإصفهانيّ قدس سره من أنّ الوضع بإزاء سنخ عمل مبهم فى غاية الإبهام بمعرفيه النهى عن الفحشاء فعلاً و غيرها من الخواصّ المحققه له بمراتب الصحيحه فقط.

كما أنّه أجد أيضاً ممّا أفاده الفاضل الإيروانيّ من أنّه اسم لعدّه أجزاء ثابت لها الأثر الخاصّ كالنهى عن الفحشاء فلايتّجه عليه شىء فبهذا الأثر يشار إلى الذوات المركبه المختلفه بحسب الأجزاء و الشرائط المؤثره فى هذا الأثر.

وجه الأجوّديه هو أنّ تفسير الصلاه بسنخ عمل خلاف الظاهر من معناها المرتكز فى أذهان عرف المتشرّعه إذ الصلاه هى مهيه جامعه للأجزاء و الشرائط الدخيله فى ترتب ما هو الباعث على الأمر بها عليه.

كما أنّ الإشاره إلى الأفراد بالأثر كما أفاده فى نهايه النهايه لايناسب تصوير الجامع المركب فإنّ الجامع يحكى عن الأفراد من دون حاجه إلى أخذ الأثار. و كيف كان فالأجزاء كلّها معتبره فى الجامع المذكور بنحو الإبهام و أمّا الشرائط فما لم تتأتّ من قبل الأمر فهو معتبر و أمّا المتأتّى من ناحيته فلامدخليه له فى الجامع المذكور إذ ليس دخيلاً فى الباعثيه على الأمر بها لأنّ المفروض هو كونه عارضاً على الأمر فلايكون باعناً إليه كما لادخل للشرائط العقليه كخلوها عن المزاحمات و عليه فالجامعيه و الصحه فى المركبات تكون بالإضافه إلى الأجزاء و الشرائط المعتبره فيها فى نفسها كما لا يخفى.

٤ - ذهب صاحب الكفايه بعد ما لم يتصوّر الجامع المركّب إلى انه يمكن تصوير الجامع البسيط على القول الصحيحى بأن يقال إنّ الاشتراك فى الأثر كالاتهاء عن المنكر أو المعراجيه يكشف عن الاشتراك فى جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذلك الجامع و عليه فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاه مثلاً بالناهيه عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما انتهى.

لايقال: إنّ الاستكشاف المذكور يبنى على القاعده الفلسفيّه و هى أنّ الواحد لايصدر إلّا عن الواحد مع أنّ القاعده المذكوره مربوطه بالواحد الشخصىّ دون الواحد النوعىّ لجواز استناده إلى المتعدّد كالحراره الواقعه إحدى جزئياتها بالحركه و اخرى بالشعاع و اخرى بالغضب و اخرى بملاقاه النار و عليه فالأفراد الصحيحه مشتركه فى النهى عن الفحشاء و هو الواحد النوعىّ و هو على ما ذكر لايكشف عن وحده المؤثّر إذ لعلّ ذلك الواحد النوعىّ مستند إلى المتعدّد فالاشتراك فى الأثر النوعىّ لا يكشف عن الاشتراك فى جامع واحد.

لأنّ نقول: إنّ مقتضى السنجيه بين العلّه والمعلول هو امتناع صدور المعلول الواحد النوعىّ عن الفواعل المفيضه المتكثّره نوعاً و عليه فإذا كانت المعاليل متّحده بالنوع و إن كانت متكثّره بالشخص تكشف عن كون الفواعل المتعدّده مشتركه فى نفس الكمال الذى يكون واحداً بالنوع و عليه فيصحّ استكشاف الاشتراك فى جامع واحد بالاشتراك فى الأثر إن قلت إنّ جهه النهى عن الفحشاء و المنكر واحده بالعنوان لاواحد بالذات و الحقيقه و الواحد بالعنوان لايكشف إلّا عن واحد بالعنوان و هو عنوان الناهى عن الفحشاء والمنكر و إن كانت ذات المنكر فى كلّ مرتبه مبانته للمنكر الذى تنهى عنه مرتبه اخرى و عليه فلايكشف تأثير الصلاه بمراتبها المختلفه كما و كيفا فى الانتهاء عن الفحشاء عن وحده حقيقته ذاتيه بين مراتب الصلاه.

قلت: إنّنا نمنع المباشته بين أفراد النهى و الانتهاء عن المنكرات فإنّها تشترك فى جامع النهى و الانتهاء و معه كيف لا يكشف عن اشتراك الصلوات فى حقيقه واحده و لو نوعاً.

هذا مضافاً إلى أن كشف الواحد بالعنوان عن الواحد بالعنوان كافٍ فى مسأله الوضع و لاجاه إلى كشف الوحده الحقيقه الذاتيه بين مراتب الصلاه.

لا يقال: إنّ أثر الصلاه كثير إذ كونها ناهيه عن الفحشاء غير كونها عمود الدين و هكذا فلو كانت الآثار صادرة عن الصلاه لزم أن يكون فيها حيثيات متكثره حسب تكثر تلك الآثار و عليه فلا تكشف تلك الآثار المختلفه عن جامع واحد و إرجاع جميع الآثار إلى معنى واحد وهو الكمال الحاصل للمصلّى بسبب عمله القربى تحّرض على الغيب.

لأننا نقول: إنّ الآثار المذكوره بعضها يكون من لوازم بعض آخر و فى طولها مثلاً مع إقامه الدين باقامه الصلاه ترتفع الفحشاء و المنكرات بحذايرها و عليه فليست بين الآثار مباينه.

هذا مضافاً إلى أنّ تكثير حيثيات فى الصلاه لا ينافى بساطه حقيقه الصلاه كما لا ينافى إطلاق المعلوم و المعلوم على البسيط مع بساطته و عليه فتكثر حيثيات المستكشفه عن اختلاف الآثار لا ينافى بساطه المؤثر فتحصل أنّ دعوى إمكان استكشاف تصوير الجامع البسيط بوحدته الآثار غير مجازفه فتأمل والوجه فى التأمل أنّه خلاف الظاهر من لفظ الصلاه فان المنسبق منها هو المهيه الجامعه للأجزاء و الشرائط وهو مركّب وليس ببسيط فإن اراده المؤثر أو الناهيه أو غير ذلك من لفظ الصلاه خلاف الظاهر.

أضف إلى ذلك أيضاً أنّ استكشاف المؤثر البسيط من وحده الآثار إنّما يصحّ إذا اختصّت الآثار بأفراد الصلاة و أمّا إذا عمّت سائر أفراد العبادات أو احتمل عمومها لها أو لبعضها فلا يستكشف من وحده الآثار إلّا الجامع بين جميع العبادات دون خصوص الصلاة.

وأيضاً أنّ لازم كون معنى الصلاة أمراً بسيطاً كالمؤثر هو عدم صحّ استعمال لفظ الصلاة مثلاً في نفس الجامع الذي هو مهية تركيبه من الأجزاء و الشرائط بلاعنايه مع أنّه كما ترى.

على أنّ وحده الأثر لو دلّت إنّما تدلّ على وجود جهة جامعه لاعلى أنّها مسمّى لفظ الصلاة و بينهما بون بعيد.

و عليه فمع إمكان تصوير الجامع المركّب و ظهور اللفظ فيه لاتصل النوبه إلى الجامع البسيط كما لا يخفى.

٥ - لا إشكال في جريان البراءه على تقدير تصوير الجامع المركّب على القول الصحيحى لانطباق الجامع بين الأفراد الصحيحه على الأجزاء الموجوده في الخارج أعنى المركّب الخارجى كانطباق الكلّى على أفراده إذ مفهوم الجامع المركّب ليس بمطلوب إلّا باعتبار وجوده الخارجى ولو كان بمعنى وجوده الخارجى اللافراغى و عليه فالمركّب الخارجى من حيث اتّحاده مع الكلّى و انطباق الكلّى الجامع عليه يكون تعلّقاً للإراداه حقيقه فإذا انحلّ المركّب الخارجى إلى متيقّن المراديه و مشكوك المراديه تجرى البراءه في المشكوك لان الشك يكون بالنسبه إليه شكّا في ثبوت الحكم و الإراده و لذا ذهب أكثر من قال بالجامع بين الأفراد الصحيحه إلى البراءه.

٦ - لو لم نقل بإمكان تصوير الجامع المركّب على القول الصحيحى و قلنا بتصوير الجامع البسيط فهل تجرى في المشكوك البراءه أم لا؟ ربما يقال إنّ مسمّى لفظ الصلاة

و هو عنوان الناهى عن الفحشاء مفهوم مبيّن وقع فى حيز الأمر لمكان القدره على إيجاده بالقدره على إيجاد معنونه و حيث أنّه مفهوم مبيّن لاينحلّ إلى معلوم و مجهول حتّى تجرى البراءه فى المشكوك و انحلال مطابقه إلى معلوم و مجهول أجنبيّ عن انحلال متعلّق التكليف لأنّه ظرف السقوط لاطرف الثبوت.

يمكن الجواب عنه: بأنّ الجامع البسيط ليس بنفسه مع قطع النظر عن وجوده فى الخارج متعلّقاً للأمر و مطلوباً إذ الماهيّة بنفسها ليست إلما هي و لايتعلّق الطلب بها بل الماهيّة بعنوان مرآيتها عن الخارج و مصاديقها و لو بنحو الوجود اللافراغىّ تكون مطلوبه و مأموراً بها و عليه فالخارج المفروض و هو الوجود اللافراغىّ يدور أمره بين المعلوم و المشكوك فتجرى البراءه فى المشكوك و ليس المراد من الخارج هو الخارج المأتىّ به حتى يقال إنّ ظرف السقوط لا- الثبوت فعنوان الناهى عن المنكر ينطبق يقينا على الأقلّ من الأجزاء المعلومه المفروضه وجودها بنحو الوجود اللافراغىّ لأنّ الناهى عن المنكر لا يخلو من تلك الأجزاء و إنّما الكلام فى الزائد عليها و هو الأكثر فتجرى البراءه فيها لأنّها مشكوكه.

و لايقاس المقام بموارد الشبهات الموضوعيّة التى لايجوز الاكتفاء بها فى الامثال كما إذا قيل جئنى بماء فأتىّ بمشكوك المائيه لأنّ مع الإتيان بها شكّ فى وقوع الامثال لعدم معلوميه تطبيق الواجب على المأتىّ بها هذا بخلاف المقام فإنّ تطبيق الواجب البسيط على الأقلّ معلوم لمدخليته فى تحقّق الناهى سواء كان الناهى هو الأقلّ بالخصوص أو الأكثر و إنّما الشكّ فى الزائد عليه. ولو سلّم أنّ الواجب لاينطبق على الخارج و الخارج يكون محصلاً له فحيث كان المحصّل أمراً شرعيّاً و بيانه بيد الشارع فمع الشكّ تجرى البراءه فى الأجزاء المشكوكه فإنّها لو كانت واجبه بينها الشارع ولو

بينها لوصل إلينا و حيث لم يصل البيان إلينا فالأصل هو العدم فالأظهر هو جريان البراءه مطلقاً سواء كان الجامع مركباً أو بسيطاً و سواء انطبق على الخارج أولاً.

٧- و أما على تقدير القول بالأعمّ فيمكن تصوير الجامع بوجه:

منها أنّ لفظ الصلاه مثلاً موضوع لمهية مركبه من معظم الأجزاء بنحو الإبهام بمعنى أنّ الأجزاء فى مفهوم الصلاه مأخوذه بنحو الإبهام كأخذها فى مفهوم البيت و الدار أو السياره أو الطائره فكما يصدق عنوان «الدار» مثلاً على ما بينى للسكونه من أى موادّ وبأيه هياه كانت فكذلك يصدق عنوان «الصلاه» على مصاديق معظم الأجزاء فى دائره الأجزاء الخاصه من التكبيره و الركوع و السجود و القراءه و الدعاء و التشهد و القيام و التسبيح و السلام بأيه هياه تركيبيه و إن اختلفت الهيات التركيبيه بالنقص و الزياده.

و ليس ذلك إلّا لكون لفظ الصلاه و لفظ الدار موضوعين لهياه ماو أجزاء ما فى دائره الأجزاء الخاصه مع كونها لا بشرط عن الزياده و لذا يصدق على كلّ معظم الأجزاء كما يصدق على جامع الأجزاء أيضاً لكونه لا بشرط عن الزياده.

و ليس الموضوع له هو مفهوم معظم الأجزاء بما هو مفهوم حتى يرد عليه أنّ لازمه هو ترادف لفظ معظم الأجزاء مع لفظ الصلاه و هو بديهى الفساد.

كما ليس الموضوع له هو مصداق مفهوم معظم الأجزاء معينا حتى يلزم أن يكون إستعماله فى غيره مجازاً أو أن يكون مصداقه مردداً حتى يلزم التبادل فى ماهية العباده و أجزائها مع أنّ الذاتى لا يختلف و لا يتخلف.

بل الموضوع له هو نفس الهياه الصلاتيه المركبه من معظم الأجزاء على نحو الإبهام بما هى مرآه إلى الأجزاء و المصاديق فلا يلزم من ذلك الترادف و لا المحذورات الأخر لأنّ كلّها ناشئه من الوضع للمفهوم بما هو مفهوم أو للمصاديق الخارجيه بنحو التعيين أو الترديد.

و حيث إنّ الموضوع له مفهوم كَلِّي بما هو مرآه إلى مصاديقه يصدق على جميع مصاديقه كصدق سائر المفاهيم الكَلِّيّه فالقول بأنّ الموضوع له هو مصداق هذا المفهوم بنحو الكَلِّي في المعين أو أنّ الموضوع له هو أحد الأمور من أربعه أجزاء أو خمسّه أو ستّه على البدل غير سديد لما عرفت من كَلِّيّه المفهوم و صدقه على جميع مصاديقه نحو صدق سائر المفاهيم الكَلِّيّه.

و أمّا صدق الصلاه على فاقد معظم الأجزاء كصلاه الغرقى فإن لم نقل بأنّ الإشاره تقوم مقام المعظم و باعتباره يكون صدق الصلاه عليها صدقاً حقيقياً لأنّ معظم كلّ شيء بحسبه فهو مجاز لفقدان معظم الأجزاء و صحتّها بعنوان الصلاه شرعاً إلحاق حكمي كما لا يخفى.

ومنها: أنّ ألفاظ العبادات أسماء لأجزاء معلومه كالأركان الأربعة في الصلاه من التكبيره و الركوع و السجود و الطهاره فجميع أفراد الصلاه أعني الصحيحه المشتمله على الأركان و الزائده عليها و الفاسده المقتصره عليها و الزائده عليها تكون من حقيقه الصلاه و يطلق على جميعها لفظ الصلاه على وجه الاشتراك المعنويّ.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره على ما حكى عنه بأنّ لازم هذا القول هو انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان و إن اشتملت على بقيه الأجزاء (انتهى موضع الحاجه).

والإشكال وارد على هذا الجامع من جهه تقييد الأجزاء بالمعلومه و أمّا إذا أخذها مبهمه ولو من بين الأجزاء المعلومه كما مرّ في الوجه الأول فلا يرد عليه الإشكال المذكور كما لا يخفى.

ثمّ إنّنا أغمضنا عن ذكر خلاصه سائر الوجوه لأنّها إمّا راجعه إلى الوجه الأول أو راجعه إلى الاشتراك اللفظي الذي يكون أجنبيّاً عن تصوير الجامع المعنويّ بين الصحيح و الفاسد فلا تغفل.

٨ - ثمره النزاع على المعروف هو إجمال الخطاب على قول الصحيحى دون قول الأعمى فلا يجوز الرجوع إلى إطلاق الخطاب فى الأوّل لرفع الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيته لأنّ مرجع الشكّ فىهما إلى الشكّ فى وجود ماله المدخلىه فى قوام الموضوع له و معه يؤول الشكّ إلى الشكّ فى صدق الموضوع و التمسك بالدليل عليه تمسك به فى الشبهات الموضوعيه و هو باطل هذا بخلاف قول الأعمى فإنه يجوز له التمسك بالإطلاق الذاتى فيما إذا لم يكن الشكّ فيما له دخل فى انحفاظ الذات و كانت مقدّمات الإطلاق تامه لأنّ مع انحفاظ الذات فالشكّ يكون فى أمر لا دخاله له فى قوام المتعلّق فيرفع الشكّ بأصالة الإطلاق فى ناحيه المتعلّق.

فإن كان إطلاق فى صلاه الجماعه و قلنا بالوضع للأعمّ و شككنا فى جواز اقتداء أحد المجتهدين المختلفين فى الرأى أو المقامدين للمجتهدين المختلفين بالآخر مع العلم بإتيان خلاف رأيه و عدم جوازه يمكن الأخذ بإطلاق الدليل و رفع الشكّ عن اعتبار الموافقه فى الرأى و العمل.

و دعوى أنّ الثمره المذكوره مبتنيه على وجود الإطلاقات و هى مفقوده كما ترى بعد وجود الإطلاقات الوارده فى أجزاء الصلاه كالتشهد و الركوع و السجود من حيث التوالى أو الطمأنيه أو الموافقه فى الرأى و العمل فى الجماعه أو غير ذلك هذا مضافاً إلى إطلاقات المخترعات الشرعيه الرائجه فى الأمم السابقه كالمعاملات الرائجه فى الأقوام و الملل فكما يكون للأدله الوارده فى المعاملات إطلاق إمضائى فكذلك الأمر فى الإطلاقات الوارده فى العبادات الرائجه فى الأمم السابقه.

لا يقال: إنّ متعلّق الأوامر الشرعيه ليس الحصّه الفاسده و لا الجامع بينها و بين الحصّه الصحيحه ضروره أنّ الشارع لا يأمر بالحصّه الفاسده أو الأعمّ منها و عليه فالأعمى أيضاً كالصحيحى فإنّ المسمى و إن كان عنده أعمّ ولكن بحسب أمر الشارع و إرادته يكون

مقيّدا بالصّحّه فإذا كان الفاسد خارجاً عن دائره المتعلّق فالمتعلّق معنون بضدّ الخارج و هو الصحيح و عليه فلا يجوز التمسّك بالإطلاق في المشكوك الجزئيّه أو الشرطيّه لأنّه تمسّك بالإطلاق في الشبهات المصداقيه كما لا يجوز التمسّك بدليل الخاصّ المفيد لإخراج الفاسد فإنّ التمسّك به تمسّك به في الشبهات الموضوعيّة.

لأنّنا نقول: - كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره على ما حكى عنه - إنّ تعنون المطلق أو العامّ بضدّ الخاصّ أمر صحيح (1) ولكنّه ليست الأفراد الخارجه عن حقيقه الصلاه معنونه بالفساد حتى تعنون المطلق أو العامّ بضدّه و هو الصّحّه إذ مثل قوله عليه السلام «لاصلاه إلّا بفاتحه الكتاب» لا يفيد إلّا خروج ذلك من حقيقه الصلاه و متعلّق الحكم غايته أنّ المتعلّق بعد خروجه متعنون بعدم مثل هذا المورد.

نعم مثل هذا المورد معنون بالفساد بعد اتّصافها بالخروج فكونه فاسداً موقوف و مترتب على خروجه ولذلك لا يوجب خروجها عن المتعلّق تعنون المطلق بضدّ الفساد لأنّه في حال الخروج لا يكون معنونا بالفساد و عليه فالمتعلّق لا يكون معنونا بالصحيح حتى يشكّل التمسّك به في الموارد المشكوكه.

هذا مضافاً إلى أنّ الاستعمالات الشرعيّه لا تنحصر فيما إذا كانت مأمورا بها حتى يقال إنّ المأمور به لا يمكن أن يكون فاسداً لإمكان أن يستعمل ألفاظ العبادات بعنوان لموضوع لحكم آخر ففي هذه الصوره لا يكون لفظ العباده مأمورا به فيمكن التمسّك بإطلاقه مثلاً إذا دلّ الدليل على صحّه الإقتداء لصلاه العادل فعلى الصحيح لا يجوز

ص: ٧٥

١- (١) ولا يخفى عليك ان الشيخ ذهب في مطارح النظائر، ص ١٦٣ الى عدم إمكان أخذ الصّحّه و الفساد في متعلق الاراده و الأمر لانهما من العناوين المتأثيه من قبلهما ولذا صرح بجواز الأخذ بالاطلاقات في الموارد المشكوكه فراجع و سيأتي ان شاء الله في ص ٤٥٤ ما ينفع في المقام.

الاعتداء إلماً بمن احرزت صحّته صلاته ولو بالأصل و على الأعمى تصحّ الصلاة خلف الغير ولو لم يوافق في العمل بعد إتيانه بمسّمى الصلاة هذا.

والحقّ أن يقال: إنّ ما ذهب إليه المعروف من إجمال الخطاب على الصحيحى و عدمه على الأعمى منظور فيه فإنّ إجمال الخطاب فيما إذا كان القائل بالصحيح قائلاً بالوضع لأفراد الصحيح بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص فحيث لم يعلم أنّ الصحيح ما هو لم يعلم أنّ الصلاة ما هي و أمّا على تصوير الجامع سواء كان بسيطاً أو مركّباً فهو مبين و لا إجمال فيه و مجرد عدم جواز التمسك به فى الموارد المشكوكه لا يوجب إجمالاً فى المفهوم و إلّا فإما من عامّ إلا و له شبهات موضوعيّة فيصير كلّ عامّ مجملاً بعدم شموله للموارد المشكوكه مع أنّه كما ترى. فلاوجه لجعل الإجمال ثمره الصحيحى و عدمه ثمره الأعمى بل الثمره فى المقام هو أن يقال: إنّ البحث عن الوضع للصحيح أو الأعمى يوجب حمل الألفاظ الشرعيّة على خصوص الصحيح على قول الصحيحى و على الأعمى على قول الأعمى و لا يختصّ الحمل المذكور بموارد أمر الشارع بالمتعلقات الشرعيّة بل هو جار فيما إذا كانت ألفاظ العبادات موضوعه للأحكام الأخر كالتخيير بين الحلق و التقصير لمن حجّ فى السابق فلو علم الحاجّ بفساد حجّه فى العام السابق كان التخيير المذكور على الأعمى دون الصحيحى و كما اذا نذر ان يعطى من صلى درهما فيجب عليه اعطائه لمن صلى ولو فاسداً فلا تغفل.

ثمّ إنّ تشخيص الموضوع له فى أسامى العبادات حيث يحتاج إلى مهاره فنّ علم الأصول إذ العرف لا يصل يده إليه بنفسه فلا مانع من عدّ هذه المسألة من المسائل الأصوليّة فان نتيجته هذه المسألة كمسأله الحقيقه الشرعيّة تقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعيّة مثلاً إذا ورد لفظ من ألفاظ العبادات فى متعلّق الأوامر أو فى موضوع

أحكام آخر نقول هذا من ألفاظ العبادات و حيث ثبت أنّ ألفاظ العبادات موضوعه لخصوص الصحيح فمدلولها خصوص الصحيح أو حيث أنّها موضوعه للأعمّ فمدلولها هو الأعمّ و قد يقال ان المسألة من مبادئ المسائل الفقهيّه فانه وقع الكلام في ان الفاظ العبادات هل تعدّ من المطلقات ليمن الأخذ باطلاقها فيما اذا وردت في الخطاب الشرعي أو لا و يمكن الجواب عنه بان تشخيص الموضوع له لاسامى العبادات على عهد مهرة فن الاصول و الا فالعرف لا يصل يده اليه فلا يكون خارجاً عن المسألة الاصوليه و إذا عرفت الأمور المتقدّمه فقد حان الوقت لملاحظه أدلّه الصحيحيّ وادله الأعميّ.

أدلّه الصحيحيّ

و قد يقال أنّ أدلّه الصحيحيّ متعدّده:

منها: التبادر بتقريب أنّه إذا قيل لك صلّيت الصبح أو صمت الجمعة أو توضّأت أو اغتسلت للصلاه لم ينصرف إلّا إلى الصحيحه و لا يحمل على الفاسده إلّاما بالقرينه و ذلك من أقوى الأمارات على كونها حقيقه في مهته هيأه الصلاه الجامعه للأجزاء و الشرائط.

اورد عليه بأنّه ليس كلّ تبادر أماره على الحقيقه بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخليه فإن انسب المعنى من اللفظ بمجرد إطلاقه من غير ملاحظه شيء من الأمور الخارجيه دلّ ذلك على خصوص الوضع له و أمّا إذا انضم إليه شيء آخر لم يكن ذلك دليلاً على كونه حقيقه فيه إذ لا ملازمه بين الفهم المذكور و الوضع.

ألا- ترى أنّ المتبادر من سائر العقود كالبيع و الإجاره و المزارعه و المساقات و غيرها إذا اطلقت هو الصحيحه مع أنّها تكون موضوعه للأعمّ.

و الشاهد لذلك صحّحه الجمع بين هذين القولين: رأيت فلانا يصلى، و لا يكون صلاته صلاه صحيحه و عدم صحّحه الجمع بين هذين القولين: رأيت فلانا يصلى و لا يصلى للمناقضه فى الثانى دون الأوّل، هذا دليل على أنّ المراد بالصلاه المطلقه فى قوله رأيت فلانا يصلى و لا يكون صلاته صلاه صحيحه هو الأعمّ من الصحيح و الفاسد و إلّا فلافرق بين الإطلاق و التقييد فى عدم جواز الجمع لوجود المناقضه فى صورتين لا يقال جملة و لا يكون صلاته صلاه صحيحه تصلح للقرينيه على ان المراد من قوله رأيت فلانا يصلى هو الأعمّ و إلّا فمع عدم القرينه يتبادر منه الصحيحه لأننا نقول الأمر كذلك لو كانت جملة و لا يكون صلاته صحيحه متصله بجملة رأيت فلانا يصلى ولكن الكلام فى الجملتين المنفصلتين و من المعلوم انه لامناقضه بينهما مع الانفصال فى الأوّل دون الثانى و هو شاهد على ان المراد من قوله فلانا يصلى هو الأعمّ لخصوص الصحيح.

و عليه فتبادر الصحيح من جهه استناد العمل إلى نفسه فى مثل قوله صلّيت الصبح أو صممت الجمعه أو من جهه تعلق الأمر فى مثل ايت بالصلاه و الصوم من القرائن الخاصّه و العامّه لا يرتبط بالوضع الشرعى.

هذا مضافاً إلى أنّ تبادر هذا المعنى عندنا من إطلاق لفظ العبادات مجزّدا عن القرائن الخاصّه و العامّه لا يكشف عن كونه كذلك عند الشارع بعد احتمال استعمال الشارع فيه بتعدّد الدالّ و المدلول و حصول التبادر فيه بعد ذلك بتكرّر الاستعمال و الإطلاق فيه إذ لأصل فى البين حتّى يتعيّن حال استعمال الشارع فلا تغفل.

و بالجملة فالظهور المذكور أعمّ من أن يكون من ناحيه الوضع أو تكرر الاستعمال فلا يكون دليلاً على كون ألفاظ العبادات موضوعه عند الشارع للمعانى الصحيحه.

ومنها: أنه ربما يقال إنَّ صحَّه السلب عن الأعمّ باختلال بعض الاجزاء أو الشرائط تدلّ على أنه موضوع لخصوص الصحيح و استدلّ له بأنّ ذلك ممّا يساعد له العرف و الاعتبار مضافاً إلى دلاله طائفه من الأخبار كقوله عليه السلام:

«لاصلاه إلّا بطهور» و

«لاصلاه إلّا بفاتحه الكتاب» لما تقرّر في محلّه من ظهور هذه التراكيب في نفي الحقيقه والماهيه ونفي الحقيقه و الماهيه يستلزم كون لفظ الصلاه مثلاً حقيقه في الصحيح و الجامع للاجزاء و الشرائط و إلّا فلامجال لسلب الحقيقه ونفيها باختلال بعض الاجزاء أو الشرائط ثم ان الخبر المحذوف في مثل لاصلاه الا بطهور هو الوجود بل ربما نسب إلى بعض المحقّقين أنّ «لا» غير محتاجه إلى الخبر فيكون العدم المستفاد منه عدما محموليا و هو أقرب لتسميته بنفي الجنس حيث أنّ المنفى هو نفي الجنس لا وجوده.

اورد عليه أولاً: بمنع مساعده العرف على صحّه السلب عن مطلق الفاسد ألا- ترى أنّ العرف لا ينفون أسامى المخترعات عنها بمجرد اختلال بعض أجزائها بل يطلقون عليها تلك الأسامى ما لم تكن فاقده لمعظم الأجزاء من دون حاجه إلى إعمال عنايه أو ملاحظه علاقه و ليس ذلك إلّا لكون إطلاقها عليها حقيقه.

و المفروض أنّ الشارع لم يسلك طريقه اخرى غير طريقه العقلاء في مخترعاتهم فكما أنّ المخترعين وضعوا أسامى مخترعاتهم لها من دون ملاحظه تماميتها للأجزاء و الشرائط فكذلك الشارع وضع أسامى عباداته و مخترعاته للأعمّ من الصحيح.

فدعوى صحّه السلب كما ترى. هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا مساعده عرف المتشرّعه في صحّه السلب فلا طريق لنا لإثبات كونه كذلك في صدر الإسلام لاحتمال صيرورته كذلك بعد ذلك بتعدّد الدالّ و المدلول و تكرر الاستعمالات عند المتشرّعه فلا يثبت بذلك الوضع الشرعى للصحيح.

و أمّا الاستشهاد بالأخبار المذكوره ففيه أن مع تبيين المراد لامعنى للأخذ بأصالة الحقيقه و الحكم بأنّ المستعمل فيه اللفظ هو معناه الحقيقى فإنّ مجرى أصالة الحقيقه إنّما هو عند الشكّ فى المراد و دوران الأمر بين المعنى الحقيقى و المجازى لافى ما إذا كان المراد معلوماً و شكّ فى كونه حقيقه أو مجازاً فإنّ فى مثله لابناء من العقلاء على الحمل على الحقيقه هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ استعمال هذه التراكيب فى نفي الصّحّه شائع فى الشرع بحيث لم يبق له ظهور عرفى فى نفي الماهيه و عليه فشيوع استعمال هذه التراكيب فى نفي الصّحّه مجازاً أو فى نفي الحقيقه ادّعاء بداعى نفي الصّحّه مانع من ظهورها فى نفي الحقيقه حقيقه فالمقصود من هذه التراكيب نفي الصّحّه باختلال بعض الشرائط و الأجزاء لانفي الحقيقه حتى تدلّ صحه سلبها على ان اللفظ موضوع لخصوص الصحيح.

ومنها: الأخبار الدالّه على إثبات بعض الخواصّ و الآثار للمسمّيات كقوله عليه السلام «الصلاه عمود الدين» أو «معراج المؤمن» بدعوى أن هذه الأخبار تدلّ بحكم عكس النقيض على أنّ ما لا يوجب المعراج ليس بصلاه فيختصّ موضوع له للفظ الصلاه بالصلاه الصحيحه.

وفيه أولاً: أنّ ذلك مبنى على أن يكون تلك الخطابات وارده فى مقام بيان أحكام تلك العبادات على وجه الإطلاق و هو غير معلوم.

وثانياً: أنّ الصحيح فى أمثال تلك الأخبار معلوم بقيام القرينه لباستعمال اللفظ فيه و هو الحكم المذكور فيها كقولنا العالم يقتدى به فإنّ لفظ «العالم» مستعمل فى الأعمّ من العادل ولكن المعلوم هو إرادته العادل بقرينه حمل المحمول عليه.

ومنها: حكمه الوضع بدعوى أنّها تقتضى اختصاص الوضع بالمركب التام لوجود الحاجه إلى ذلك كثيراً.

وفيه: منع حصر الحاجة فيه لعدم ندره الحاجة إلى استعمال ألفاظ المركبات في غير التام أيضاً ثم ان مع وجود الحاجة في غير التام أيضاً لاوجه لتخصيص غير التام بالفاقد لشرائط التأثير بل يعمّ الفاقد لبعض الأجزاء أو الشرائط الداخلة أيضاً بعين الملاك.

أدله الأعمى

وأما أدله الأعمى فهي أيضاً متعدّده ذهب العلامة على المحكى في غير موضع من النهايه و ولده فخر المحققين في محكى الأيضاح و الشهيد الثانى و الشيخ البهائى إلى القول بالأعم و استدلوا لذلك بوجوه:

الأول: التبادر: بدعوى أنه لايتبادر من ألفاظ العبادات إلّا معظم الأجزاء.

وفيه: أن التبادر غير معلوم الاستناد إلى حاقّ اللفظ ولو سلّم أمكن أن يكون إطلاقيا و حاصلًا من كثره الاستعمال فلايدلّ التبادر المذكور على كونه كذلك فى صدر الإسلام.

الثانى: حكمه الوضع: فإنها كما تقتضى الوضع للمركبات التامه فكذلك تقتضى الوضع للأعم منها لوجود الحاجة إلى الإفاده و الاستفاده بالنسبه إلى كليهما و لاوجه لاختصاص الوضع بأحدهما مع كثره الحاجة فى كليهما فكما أنّ بناء المخترعين ليس على اختصاص أسامى مخترعاتهم بالكامل منها فكذلك يكون بناء الشارع لعدم اتّخاذه طريقا آخر لإفاده مراداته فألفاظ المركبات موضوعه للأعم.

و المقصود من الأعم مع وسعه أطرافه كما يظهر من ملاحظه ألفاظ المخترعات هو معظم الأجزاء لأنه الذى يصحّ إطلاقها عليه من دون عنايه.

الثالث: صحّ سلبه عن خصوص الصحيح تدلّ على أنه مجاز فى خصوص الصحيح و حيث لم يكن خصوص الفاسد أيضاً متبادراً يستكشف من ذلك أنّ الموضوع له هو الأعم منهما.

وفيه: أتى لنا بإثبات وجود ذلك في صدر الإسلام و عهد الشارع و لعلّه صار هكذا بالإطلاق و الاستعمال في مرور الزمان و لأصل حتّى يثبت ذلك.

الرابع: صحّحه تقسيم ألفاظ العباده إلى الصحيحه والسقيمه بدعوى أنّه لو لاوضعها للأعمّ لزم تقسيمها إلى نفسها و إلى غيرها و فيه أنّه لو سلم ذلك فأتى لنا بإثبات ذلك في عهد الشارع.

الخامس: صحّحه تقييد أسامي العبادات بالصحّحه و البطلان بدعوى أنّه لو لاوضع تلك الألفاظ للأعمّ لزم التناقض فيما إذا تقيدت بالفاسده و التكرار فيما إذا تقيدت بالصحّحه.

يرد عليه ما اورد على الوجه الثالث و الرابع.

السادس: إطلاق أسامي العبادات على الأعمّ في جملة من الأخبار كقوله عليه السلام

«لاتعاد الصلاة إلّا من خمس» بدعوى أنّ المستعمل فيه في قوله عليه السلام:

«لاتعاد الصلاة» أعمّ و إلّا لزم أن يكون الاستثناء منقطعاً و هو خلاف الأصل. و فيه أنّ مجرد الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة.

السابع: أنّه لو كانت ألفاظ العبادات أسامي للصحيحه لزم فيما إذا نذر أو حلف أن لا يصلى في مكان مكروه أو مباح من وجود الشىء عدمه و بطلان التالى قاض ببطلان المقدّم (إلخ). بيان الملازمه انه على القول بالصحيح يكون متعلق الحلف أو النذر في كلام الحالف هو الصحيح فيصير منها عنه لحصول الحث بفعله و النهى يقتضى الفساد فيكون متعلق النذر أو الحلف فاسداً و ذلك يوجب عدم تعلق الحلف أو النذر بها فلزم من تعلق النذر أو الحلف به عدم تعلق الحلف أو النذر به. بخلاف ما إذا كانت ألفاظ العبادات للأعمّ فأنّه لا يلزم من تعلق الحلف به محذور.

وفيه أن الفساد إنما يقتضى عدم تعلق الحلف أو النذر به إذا كان المتعلق مع قطع النظر عن الحلف أو النذر فاسداً كما إذا كان المحلوف على تركه فعل الصلاة بدون الركوع مثلاً.

و أما الفساد الذى جاء بواسطة تعلق الحلف أو النذر بتركه فهو لا يقتضى عدم تعلق الحلف به بل هو مؤكّد لتعلقه لأنّ الفساد حاصل بالتعلق فلا ينافى تعلقه به.

هذا مضافاً إلى أنّ هذا النقض يرد على الأعمى أيضاً لو كان الناذر قاصداً للصحيح كما هو الغالب فالمحذور المذكور من لوازم إرادته الصحيح لا القول بالصحيح.

فتحصّل ممّا مرّ إمكان تصوير الجامع على كلا القولين و أنّ الأقوى هو الأعم أخذاً بدليل الحكمه فلا تغفل.

أسامى المعاملات:

هنا امور: الأول: فى تحرير محلّ النزاع و المعروف هو عدم جريان النزاع فى كون الفاظ المعاملات موضوعه للصحيح أو الأعمّ بناء على وضع أسامى المعاملات للمسببات لأن أمره يدور بين الوجود و العدم فإنّ الشرع إن وافق العرف فى اعتبار شىء تحقّق المسبّب كموافقه الشرع مع العرف فى اعتبار الملكيه بالبيع الغير الربوى و إن خالفهم كنكاح المحارم أو البيع الربوى فلا يتحقّق المسبّب الشرعى و عليه فالمسببات الشرعيه أمرها بين الوجود إذا وافق الشرع العرف فى اعتبار شىء و بين العدم إذا لم يوافق فى الاعتبار و من الواضح أنّ اعتبار كلّ معتبر لا واقع له و راء نفسه فالاعتبار الشرعى قائم بالشارع كما أنّ الاعتبار العرفى قائم بالعرف فإذا تسبّب الشخص بما جعله الشارع سبباً لاعتباره فقد أوجد الملكيه الاعتباريه الشرعيه بالتسبب و لاحاله منتظره بعد حصول الملكيه الشرعيه بعلتها التامه الشرعيه و إن لم يتسبّب بما جعله الشارع سبباً فالملكيه الشرعيه لم توجد بعدم سببها و إن حصل الملكيه العرفيه.

لا يقال: إنّ التملك العرفي المسببي سبب بالإضافه إلى الملكيه الشرعيه فإذا ترتب عليه الملكيه الشرعيه كان ذلك مناط الصّحه وإلّا فهو مناط فساد.

لأننا نقول: نحن نمنع ذلك إذ لاسببته بين التملك العرفي المسببي و التملك الشرعي حتى إذا ترتب الأثر كان صحيحاً و إذا لم يترتب عليه كان فاسداً بل التملك العرفي كالتملك الشرعي أمر اعتباري يكون أمره بيد معتبره ففي مورد الربا مثلاً حكم الشارع بعدم وقوع النقل و الانتقال أصلاً لابقوع النقل و الانتقال العرفي و نفي الأثر و إلّا لزم اللغويه و هو لا يصدر عن الشارع الحكيم نعم القابل للتأثير و عدمه هو الأسباب دون المسببات عرفيه كانت أو شرعيه.

و أمّا ما يقال من صّحه اتّصاف المسبب بالصّحه و الفساد إذا كان المراد من المسبب هو الاعتبار النفساني القائم بالمعتبر بالمباشره فإنّ هذا الاعتبار إذا كان من أهله فيتّصف بالصّحه حتى عند العقلاء و إذا كان من غير أهله كالمجنون فيتّصف بالفساد.

ففيه أولاً: أنّا لانسلم كون الاعتبار المذكور مسبباً عن سبب بعد فرض عدم دخاله شيء وراء الاعتبار النفساني. وثانياً: أنّ الاعتبار النفساني الشخصي ليس سبباً لاعتبار العرفي أو الشرعي لعدم وجود رابطة العليّه و المعلوليه بينهما بل الشارع أو العرف يعتبر ان الملكيه الشرعيه أو الملكيه العرفيه عند تسبب الشخص بما جعله العرف أو الشارع سبباً لاعتبار الملكيه و لادخاله لاعتبار الشخص في الاعتبار العرفي أو الشرعي كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ الأقوى هو ما ذهب إليه المعروف من عدم مجال للنزاع إن كانت أسامى المعاملات أسام للمسببات بخلاف ما إذا كانت موضوعه للأسباب فإنّ للنزاع في أنّ المراد منها هو خصوص الصحيحه أو الأعمّ مجالاً.

الثاني: أن بعد معلوميته أن محلّ النزاع هو الأسباب والمسببات ربما يدعى أن أسامي المعاملات موضوعه لخصوص الصحيحه منها و أن الموضوع له هو العقد المؤثر التام والاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا-يوجب الاختلاف المعنوي بل الاختلاف في المحققات.

وفيه: أن صدق أسامي المعاملات على غير الصحيح من دون عناية و ملاحظه علاقته كبيع المرهون و بيع السفينه بضميمه أصاله عدم النقل شاهد على كونها موضوعه للأعم فاختلاف شرائط تأثير السبب بين الشرع و العرف لا يضرّ بصدق وجود السبب عرفا و عليه فالموضوع له هو ذوات الأسباب لا الصحيح المؤثر التام و المفروض عدم تصرف الشارع في المسمى من حيث التسميه.

الثالث: أن بعد استعمال ألفاظ المعاملات في الأسباب والمسببات تكون ألفاظ المعاملات مشتركه بينهما بالاشتراك اللفظي لعدم وجود الجامع بين الأسباب اللفظيه و المسببات الاعتباريه.

و لوجه لتخصيص الاستعمال الحقيقي بالمسببات بدعوى الارتكاز على أن المراد من «بعت دارى لكذا» و نحوه ليس إلّا وقوع المبادله.

و ذلك لاستعمالها أيضاً في الأسباب من دون عناية ألا ترى صحه القول بأن زيدا باع ملك أخيه فيما إذا باعه من دون إذنه فصدق البيع على إيجاد السبب ولو مع عدم وجود ما اعتبره في تأثيره شاهد على كونه مستعملاً في السبب دون المسبب إذ لا مسبب في هذا الفرض و هكذا نرى صحه نهى النبي صلى الله عليه و آله و سلم عن بيع الغرر مع انه ليس إلّا بيع السببي و هكذا.

الرابع: في الأخذ بإطلاق الخطابات عند الشك في اعتبار شيء شرعاً ولا-يخفى عليك أنه بناء على المختار من أن أسامي المعاملات موضوعه للأعم من الصحيح العرفي من

الأسباب لا إشكال في الأخذ بإطلاقها لصدقها عليها عرفاً بعد الشك في دخل شيء كعربيه الصيغه شرعاً ومع صدق الصحيح العرفي يتحقق موضوع الإمضاء الشرعي فيؤخذ بإطلاقه اللفظي عند احتمال مدخلية شيء شرعاً. وهكذا يكون الأمر إن قلنا بأنها موضوعه للأعم من الصحيح العرفي من المسببات بعين الملاك.

و أما إذا قيل أنها موضوعه للصحيح و المؤثر الواقعي فلا يجوز التمسك بإطلاقها اللفظي عند الشك في اعتبار شيء لأنه تمسك بالعام في الشبهات الموضوعية لاحتمال دخل المشكوك في تأثيره واقعاً.

نعم يمكن التمسك بالإطلاق المقامي إن يقال: إن المولى بعد ما كان في مقام بيان الحكم الشرعي و إنفاذ السبب شرعاً و لم يعين محققاً و لامصداقاً لما هو الموضوع لحكمه فذلك كاشف عن عدم تعيين مصداق خاص لموضوع حكمه شرعاً و عليه فصدق الصحيح العرفي يكفي في إثبات كونه مؤثراً واقعاً بالإطلاق المقامي ولكن الإطلاق المقامي لايجري إلماً فيما كان كذلك في عصر الشارع و أما إذا لم يكن ذلك بأن كان مستحدثاً و لاسابقه لصدق أسامي المعامله عليه عرفاً كعقد التأمين و نحوه فلامجال للإطلاق المقامي أيضاً هذا بخلاف الإطلاق اللفظي فإنه مأخوذ على نحو القضية الحقيقية كقوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) ١ و غيره، فلا تغفل.

لا يقال: إن الأخذ بالإطلاق اللفظي أو المقامي فرع كون أدله الإمضاء إمضاء للأسباب لاالمسببات و هو غير ثابت لوضوح اتجاه أدله الإمضاء من الآيات و الروايات إلى إمضاء المسببات إذ الحلية في قوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) ٢ ثابتة لنفس المبادله و الملكيه في مقابل تحريمها ولامعنى لحليته نفس الصيغه أو حرمتها و هكذا وجوب الوفاء في

قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) ثابت للملكية و المبادله فإنّ الوفاء الإنهاء و الإتمام و من المعلوم أنّه لايتعلّق بنفس العقد لأنّه أنّى الحصول فلابقاء له بل لايدّ و أن يتعلّق بماله قابليته البقاء و الدوام و هو ليس إلّما نفس المسبّب و عليه فإذا شكّ في حصول مسبّب خاصّ كالمعاطات مثلاً فمقتضى الأصل هو عدم حصوله و الاقتصار على القدر المتقين إلّا إذا كان له سبب واحد فإنّ إمضاء مسبّبه يستلزم إمضاء سببه و إلّا لكان إمضاء المسبّب لغوا و كذا مقتضى الأصل هو عدم حصول المسبّب فيما إذا لم يكن في البين قدر متقين و كان نسبة المسبّب إلى الجميع من الأسباب على حدّ سواء إذ لايمكن الحكم بإمضاء بعض دون بعض.

لأنّنا نقول: أوّلاً: إنّنا نمنع اختصاص أدله الإمضاء، بالمسبّبات، لظهور قوله تعالى: (لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) ١ في المنع عن الأكل بسبب باطل و جوازه بسبب صحيح و من المعلوم أن المسبّب الباطل لاوجود له حتّى يمكن المنع عن الأكل بسببه فإذا كان المنع عن الأكل متوجّها إلى السبب كان المراد من (تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) بقرينه المقابله هو خصوص السبب أو السبب مع المسبّب.

ولظهور قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) في القرارات الإنشائية والإيجاب والقبول لاالمسبّب منها و لأقلّ أن يكون المراد السبب والمسبّب كليهما.

و الاستدلال بتعلّق وجوب الوفاء لكون المراد هو خصوص المسبّب في غير محله لأنّ وجوب الوفاء من توابع العقد بحدوثه فيكون قابلاً للوفاء إلى الأبد لا من توابع بقاء العقد.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا اختصاص أدله الإمضاء بإمضاء المسبّبات فلايذهب عليك أنّ الدليل بإطلاقه على إمضاء كلّ فرد من أفراد المسبّب في العرف يدلّ بالملازمه و دلّاله

الاقضاء على إمضاء كل سبب يتسبب به في العرف إليه و إلا كان إطلاق دليل المسبب مقيداً بغير ذلك السبب الذي يدعى عدم إمضائه أو لا يكون له إطلاق و هو خلاف الفرض فالرجوع إلى الإطلاقات اللفظية لآمانع منه على جميع التقادير نعم لو شك في اعتبار شيء عرفاً في تأثير بعض الأسباب العرفية لآمجال للرجوع إلى إطلاق إمضاء المسببات العرفية أو إطلاق إمضاء الأسباب العرفية لأن الشك يرجع إلى الشك في صدق الموضوع كما لا يخفى.

تبصره:

١ - إن الشرائط على قسمين: أحدهما: ما يكون دخيلاً في قوام الشيء و متعلق الأمر. وثانيهما ما يكون متأبياً من ناحيه الأمر أو غيره من العوارض كالخلو عن العناوين المتراحمه فما له المدخلية في الصدق هو الأول دون الثاني فمن ذهب إلى أن أسامى العبادات موضوعه لخصوص الصحيح منها جعل القسم الأول من الشرائط دخيلاً في صدق الصحيح دون القسم الثاني فما يتأتى من ناحيه الأمر خارج عن ذلك كما هو الظاهر من الشيخ حيث قال في تعريف الصحيح هو المهية الجعليه الجامعه للأجزاء و الشرائط التي لها مدخل في ترتب ما هو الباعث على الأمر بها و من المعلوم ان قصد الامثال و نحوه خارج عما يعتبر في صدق الصحيح ضروره أنه في مرتبه متأخره عن الأمر فكيف يعقل أخذها في المسمى و في متعلق الأمر و من الواضح أن المراد من الوضع للصحيح أو الأعم هو الوضع لما هو واقع في حيز الأمر.

ثم إن المراد من الشرائط في القسم الأول هو الخصوصيه الحاصله في الشيء بسبب الشرائط ككون الصلاه مع الطهاره أو مقرونه مع الستر و هكذا و من المعلوم أن تلك الخصوصيه ليست خارجه عن الشيء و الخارج هو ما يوجب الخصوصيه كنفس الطهاره أو الستر و عليه فتلك الشرائط أعنى الخصوصيه الحاصله بسبب الشرائط كالأجزاء

داخله فى مهية العباده و لذا يصحّ الفرق بين الأجزاء و نفس الشرائط بأنّ الأجزاء من المقومات و نفس الشرائط من المقدمات لما عرفت من دخاله الخصوصية الحاصلة فى مهية العباده دون موجبها و أسبابها.

٢ - إنّ خصوصيات بعض أفراد المهية من المزيه أو النقصان كالشرائط و الأوصاف المندوبه أو المكروهه كوقوع الصلاه فى المسجد أو فى الحمام لا يوجب مزيه أو نقصاناً فى ملاك ماهية المأمور بها فإنّ الطبيعه باقيه فى تلك الموارد كسائر الموارد و إنّما الفرق من ناحيه الامتثال أو عدمه بالنسبه إلى خطاب آخر كخطاب «صلّ فى المسجد» أو «لاتصلّ فى الحمام» فطبيعه الصلاه لاتكون فى تلك الموارد أقصر أو أزيد ملاكاً من الصلاه التى اتى بها فى غيرهما بل هى هى و إنّما الفرق يكون فى امتثال سائر الخطابات و عدمه و عليه فلاوقع لما قيل من أنّ العباده المكروهه أقلّ ثواباً لما عرفت من أنّ قلّه الثواب أو زيادته من ناحيه الامتثال و عدمه بالنسبه إلى خطابات اخر فإسناد قلّه الثواب إلى الطبيعه المأمور بها كالصلاه ليس على ما هو عليه كما لا يخفى.

٣ - إنّ الصلاه مثلاً من المخترعات الشرعيه اسم للهياه التركيبية من الأجزاء و الشرائط الدخيله فى باعثيه المولى نحو الأمر بها و عليه فالطبيعه لا تحكى إلّا عمّا يكون مأخوذاً فيها شطراً أو شرطاً فالأجزاء النديه كالقنوت خارجه عن حقيقه مسمى الصلاه لصدقها على فاقدها كما هو الشأن فى كلّ شخص من المشخصات الفرديه فإنّه خارج عن حقيقه المسمى كالإنسان و لو كانت تلك الأجزاء أو المشخصات عند الضميمة مورد انطباق المسمى لكون أجزائه و شرائطه مأخوذه بنحو اللابشرط لا «بشرط لا» فكما يصدق إنسان على زيد بما هو زيد لا مجرداً عن الخصوصيات الفرديه فكذلك يصدق عنوان الصلاه على واجد الضميمة النديه ولكن ذلك لا يكون دليلاً على دخولها

فى حقيقه مسمى الصلاه اؤ الانسان لصدق عنوان الانسان اؤ الصلاه على فاقد المشخصات الفرديه.

وعليه فوجود الجزء الاستجابى لا يكون دخيلاً فى الصّحه كما لا يكون فقدانه موجبا للفساد و مزيتها اؤ منقصتها لا تسرى إلى حقيقه المسمى إلما من باب «زيد أبوه قائم» و العنايه و المجاز و القول بأنّ المسمى فى المخترعات الشرعيه هى معان بسيطه مشككه كالتخضع فينتزع مرتبه كامله منها عن جميع الأجزاء الواجبه و المستحبّه و مرتبه منها تنتزع عن الأجزاء الواجبه بضميمه بعض الأجزاء الندييه و مرتبه منها تنتزع عن الأجزاء الواجبه فقط، مردود بعد ما عرفت من أنّ المسمى هو الهياه التركيبيه من الأجزاء و الشرائط الدخيله فى باعثيه الأمر لا العناوين البسيطه.

فاذا عرفت خروج الأجزاء الندييه عن حقيقه المسمى فلو لاشبهه الزياده فى الصلاه لأمكن القول بأن الرياء فى الأجزاء الندييه لا يضرّ بصّحه الصلاه لأنّ الرياء يوجب فساد الجزء الاستجابى لا الطبيعه المأمور بها ولكن حيث يصدق عنوان الزياده فى الصلاه فهو يقتضى البطلان فى المركبات الشرعيه التى منع عن الزياده فيها فتدبر جيّداً.

الأمر الحادى عشر: فى الاشتراك

فتحصّل: أنّ الاشتراك فى الألفاظ ممكن لضعف الوجوه التى أقاموها للامتناع بل هو واقع لشهاده عدم تبادل معنى بالخصوص من المعانى فى مثل الأعلام الشخصيه المشتركه و فى مثل «القرء» و «العين» من أسامى الاجناس و هكذا، يدل عليه عدم صحّه السلب بالنسبه إلى معنيين أو أكثر فإنّ عدم التبادر و عدم صحّه السلب ليسا إلّا لجهه اشتراك الألفاظ المذكوره لمعان مختلفه. بل لابعده فى دعوى وجوب الاشتراك بعد تناهى الألفاظ و عدم تناهى الأعلام الشخصيه و المعانى الكليه الشامله للاختراعات و الاعتباريات و الانتراعات لمسيس الحاجه إليه كما لا يخفى.

يقع الكلام في مقامات:

المقام الأول: في محلّ النزاع و هو ما إذا استعمل لفظ واحد في معنيين مستقلّين أو المعانى المستقلّه بحيث يكون الاستعمال الواحد بمنزله الاستعمالين أو الاستعمالات و يكون كلّ واحد من المعنيين أو المعانى مراداً على حiale و استقلاله دون ما إذا استعمل اللفظ في مجموع المعنيين كالعامّ المجموعىّ أو أحدهما لابعينه كالفرد المرّد أو الجامع بينهما أو بين المعانى كالكلّى لأنّ المستعمل فيه في أمثال هذه الموارد ليس متعدّداً و يكون خارجاً عن محلّ النزاع.

المقام الثانى: في وجوه الامتناع و هى على قسمين:

أحدهما: الوجوه العقليه منها: أنه لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظ اللفظ وجهاً و فانياً في المعنيين أو الأزيد إذ بعد كون اللفظ آله و وجهاً لمعنى و النظر بالذات إلى المعنى يستحيل أن يكون آله لحاظ لمعنى آخر و إلّا لزم اجتماع المثليين في شىء واحد.

وفيه: أنّ الاستعمال من باب العلامه و الدلاله لا الفناء و عليه فلامانع من أن يجعل لفظ واحد موضوع للمعانى المختلفه علامه لأزيد من معنى واحد في عرض واحد من دون حاجه إلى تكرار اللفظ أو لحاظه في كلّ استعمال لحاظا عليه و

حديث فناء اللفظ في معناه لا واقعته له و مجرد كون النظر إلى المعاني بالأصالة نوعاً دون الألفاظ لا يكون قرينه على جعل اللفظ فانياً في معناه كما أنّ سرايه الحسن و القبح من المعاني إلى الألفاظ لا يكون شاهداً على الفناء المذكور لإمكان كون ذلك من جهة الارتباط الأكيد الحاصل بين اللفظ و المعنى بالوضع بل اختيار لغة من بين اللغات أو مراعاة فصاحتها حين الاستعمال ينافى دعوى الفناء كما لا يخفى.

ومنها: أنّ حقيقته الاستعمال هو إلقاء المعنى إلى الطرف بإلقاء اللفظ و هذا لا يمكن إلّا بأن يكون اتّحاد بين اللفظ والمعنى و حيث أنّ هذا الاتّحاد ليس حقيقياً لأنّ اللفظ من مقوله و المعنى غالباً من مقوله اخرى فلا بد أن يكون اعتبارياً و إن شئت فسمه بالهو هويّة الاعتباريّة أو الوجود التنزيلى للمعنى و لهذا قالوا للشىء أربعة أنحاء من الوجودات و عدّوا منها الوجود اللفظي فإذا كان حقيقته الاستعمال كذلك فكيف يمكن أن يعتبر وجود واحد لطبيعي اللفظ وجوداً لهذه الماهيّة و وجوداً آخر لماهية اخرى.

وفيه أولاً: أنّ الاستعمال ليس إلّا التكلّم بالدالّ على المعنى بحسب الوضع أو بحسب القرائن لا القاء المعنى باللفظ في الخارج و عليه فاعتبار وجود اللفظ وجوداً للمعنى أو اعتبار الهوهويّة و التنزيل بينهما خارج عن حقيقته الاستعمال و يحتاج إلى مؤونه زائده و لا التفات للمتكلّم إليه و لا شاهد و لا دليل عليه.

وثانياً: أنّ الوجود التنزيلى ليس إلّا بالاعتبار لا بالذات و الحقيقه و عليه فتعدّد الموضوع له أو المستعمل فيه و جعل اللفظ الواحد مرآة لتلك المعاني بالمواضع الاعتباريّة لا يستلزم كون شىء واحد حقيقيّ ذا وجودين أو ذا وجودات إذ الوجود الإعتباري لا يوجب التكثر في الوجود الواقعي بل هو يحتاج إلى تكثر الاعتبار و هو خفيف المؤونه إذ الاعتبار في تكثره وسعته و ضيقه و عمومه و خصوصه تابع لنظر المعبر فيجوز له أن ينزل أمراً واحداً منزله أمرين أو امور و يترتب عليه آثار المتعدّد فلا تغفل.

ومنها: أنّ حقيقه الاستعمال ليست إلّا عباره عن إيجاد المعنى باللفظ و إلقائه إلى المخاطب خارجاً و من هنا لا يرى المخاطب إلّا المعنى فإنّه الملحوظ أوّلاً و بالذات و اللفظ ملحوظ باتبعه و فان فيه.

ولازم ذلك أنّ استعمال اللفظ في الأزيد من معنى على نحو الاستقلال يوجب تعلق اللحاظ الاستقلاليّ بكلّ واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلّا فيه و النفس لاتستطيع على أن تجمع بين اللحاظين المستقلّين في آن واحد و المستلزم للمحال محال لامحاله.

وفيه أوّلاً: ما عرفت من منع كون الاستعمال من باب إيجاد المعنى باللفظ و مجرد كون الغرض من الاستعمال هو تفهيم المعانى لا يستلزم أن يكون باب الاستعمال من باب إيجاد المعانى لحصول الغرض بتكلم الدوالّ و استماعها بعد العلم بعلقه الوضع بين الدوالّ و المعانى.

وثانياً: أنّنا نمنع عدم استطاعه النفس للجمع بين اللحاظين المستقلّين أو اللحاظات المستقلّه في آن واحد ألا ترى أنّ الواضع يلاحظ عنواناً عامّاً مرآه للأفراد و يضع اللفظ بإزاء كلّ واحد من الأفراد بحيث يكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً فكما أنّ هذا الأمر ممكن في حقّ الواضع فكذلك يكون في حقّ المستعمل فيجوز له أن يلاحظ عنواناً عامّاً مرآه للمعانى المتعدّده فيستعمل اللفظ الواحد فيها بحيث يصير كلّ واحد منها مستعملاً فيه.

وثانيهما: الوجه الأدبيّ: منها: أنّ اعتبار الوحده في الموضوع له أو الوضع يمنع عن جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد لا حقيقه و لا مجازاً أمّا الحقيقه فواضح و أمّا المجاز فلاّنه مثل الحقيقه في أنّه لايجوز التعدى عما حصلت الرخصه فيه من العرب بحسب نوعه و المفروض أنّه لم تثبت الرخصه منهم في هذا النوع من الاستعمال.

وفيه أولاً: أنه لاوجه لدعوى اعتبار الوحدة في الموضوع له لأنّ الموضوع له اللفظ هو نفس ذوات المعاني من دون تقييدها بالوحده و وضع الألفاظ لمعانيها في حال الانفراد لا- يقتضى عدم جواز استعمالها في غير حال الانفراد ما لم تكن الحال المذكوره مأخوذه فيها إذ غايته أنّ المعنى الآخر لا يكون موضوعاً له اللفظ بهذا الوضع و لا يستلزم أن لا يكون اللفظ موضوعاً له بوضع آخر.

هذا مضافاً إلى أنه لا دليل على لزوم مراعاة خصوصيات عمل الواضع لأنّ اللازم تبعيته الواضع في مجعولاته لافى خصوصيات عمله.

وثانياً: أنّ الاستعمال بنحو المجاز لا يتوقّف على الترخيص لعدم انحصار مجوّزات الاستعمالات المجازية في العلاقات المشهوره بل يصحّحه وجود ما يستحسنه الطبع.

ومنها: أنّ الاستعمال في الأكثر من معنى واحد مجاز في المفرد دون التثنيه و الجمع لأنّ المفرد اخذ فيه قيد الوحده فاستعماله في الأ-كثر يوجب إلغاء قيد الوحده فيكون مستعملاً في جزء المعنى بعلاقه الكلّ و الجزء و هو مجاز. هذا بخلاف التثنيه و الجمع فإنّهما في قوه التكرير بالعطف و حيث لا يعتبر فيهما أزيد من الاتّفاق في اللفظ يجوز استعمالهما في الأزيد من معنى واحد كما يشهد له صحّه التثنيه و الجمع في الأعلام مع مغايرتها في المعنى.

وفيه أولاً: ما عرفت من منع اعتبار الوحده في الموضوع له لافى المفرد و لافى التثنيه و الجمع فاستعمال المفرد في الأكثر لا يوجب استعمال اللفظ في جزء المعنى كما لا يكون كذلك في التثنيه و الجمع.

وثانياً: أنّ التثنيه و إن كانت لإفاده الاثنيّيه و الجمع لإفاده الجماعه مطلقاً سواء كانت من جنس واحد أو أجناس مختلفه ولكن إرادته المعاني المتغايره منهما لا يوجب

استعمالهما فى الأ-كثراً أصلاً لأن هياه التثنيه و الجمع إنما تدلّ على إراداه المتعدّد ممّا يراد من مفرد هما فىكون استعمالهما و إراداه المتعدّد من معانيهما استعمالاً لهما فى معنى واحد كما أنّه كذلك إذا استعمالاً و اريد المتعدّد من معنى واحد منهما و ليس ذلك إلّا لكون التثنيه و الجمع لإفاده المتعدّد ولو من الأجناس المختلفه و عليه فلا فرق بين استعمال اللفظ فى التثنيه و الجمع و إراداه المتعدّد من معنى واحد و بين استعماله فيهما و إراداه المتعدّد من معانيهما المختلفه لأنّ صيغه الجمع و التثنيه مستعملتان فى كلتي الصورتين فى معنى واحد و هو إراداه المتعدّد ممّا يراد من مفردهما و هذا المعنى يصدق فى الصورتين و عليه فلو اريد من العينين فرد من الجاربه و فرد من الباكيه لم يستعمل لفظ العينين فى الأزيد من معنى التثنيه كما إذا اريد من العينين فردان من الجاربه نعم لو اريد من لفظ العينين فردان من الجاربه و فردان من الباكيه كان من استعمال العينين فى الأزيد من المعنى فإن ثبت الاشتراك فهو على نحو الحقيقه بعد ما عرفت من عدم دخاله قيد الوحده لافى المفرد و لافى التثنيه و الجمع و إلّا فهو استعمال مجازيّ كما لا يخفى.

فتحصّل أنّه لا مانع عقلاً و نقلاً عن جواز الاستعمال فى أكثر من معنى واحد.

وهم و دفع:

ربما يتوهم أنّ الأخبار الداله على أنّ للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد. ويمكن دفعه بأنّ إراداه البطون ليس من باب استعمال اللفظ فيها و إرادتها منه لاحتمال أن يكون من لوازم المعنى و صدق البطون من جهه خفائها و عليه فاللفظ لم يستعمل فيها حتّى يوجب استعمال اللفظ فى الأ-كثراً من معنى واحد أو لاحتمال أن يكون المراد من البطون أنّ للمعاني و المداليل الكليّه القرآنيه مصاديق خفيّه مستوره عن

الأذهان قد اطلقت عليها الألفاظ القرآنيّة كما اطلقت على مصاديقها الظاهريّة و عليه فاللفظ لم يستعمل إلّا في مفهوم واحد كلّيّ أو لاحتمال أن يكون المراد من البطون هو الإشارات التي استفيدت من الحروف المقطّعه أو حروف الأبجد أو التركيبات الخاصّه من الحروف كالمهموسه و غيرها.

المقام الثالث: في ثمره البحث: و لا يخفى عليك أنّ بعد فرض إمكان استعمال للفظ في الأكثر من معنى واحد فإن احرز أنّ متكلمًا في مقام البيان لجميع المعاني التي يكون اللفظ مشتركاً فيها و جب حمل اللفظ المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه بعد ذلك الإحراز فإذا قال: أحسن زيدا، و نعلم أنّه أراد إحسان كلّ زيد من أصدقائه و جب حمل زيد الذي كان مشتركاً بين عدّه من أصدقائه على إرادته جميع معانيه و استعماله في الأزيد من معنى واحد و هذا الإحراز هل يحصل بمجرد إطلاق الكلام و عدم ما يعين بعض المعاني أم لا يحصل، ذهب بعض إلى الأول بدعوى أنّ هذا الاستعمال على فرض جوازه حيث كان بنحو الحقيقه و المفروض عدم وجود قرينه معينه فلامحاله يكون المراد هو الجميع نظير العمومات المحموله على جميع الأفراد عند عدم القرينه على الخصوص و يشكل ذلك بأن ارتكاز العقلاء يكون على الخلاف عند عدم قيام قرينه فإنهم لا يحملون اللفظ المشترك على جميع معانيه و كيف كان فإن حمل اللفظ المشترك عند الإطلاق على جميع معانيه فثمره البحث واضحه و إلّا فلا-ثمره عدا ما يمكن أن يقال من أنّ جواز استعمال اللفظ في الأ-كثر من معنى واحد يوجب الاستغناء عن التقدير و مجاز الحذف في مثل قوله تعالى: (اللَّهُ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ) إلى قوله: (كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ...) الآية فإنّ قوله: «كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ» شاهد على أنّ المراد من السجود المسند إليه غير السجود المسند إلى غيره إذ الخضوع التكويني لا يختص بالكثير بل

جميع أفراد الانسان و غيره يكونون خاضعتين بالخضوع التكويني و عليه فمعنى السجود مختلف باختلاف الموارد تكويني باعتبار غير ذوى الشعور و تشريعي خاص باعتبار ذوى الشعور فمن ذهب إلى عدم جواز استعمال لفظ السجود فى الأزيد من معنى واحد اضطرّ إلى تقدير يسجد عند قوله: «كثيّر من الناس» مع أنه لا حاجة إليه بعد جواز استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد و عليه فلا يخلو هذا البحث عن الثمره كما لا يخفى.

يقع الكلام في مقامات:

المقام الأول: في تحرير محلّ النزاع: وقد اختلفوا في أن إطلاق المشتقّ على من انقضى عنه المبدأ في حال انقضاء المبدأ هل يكون حقيقه أم لا؟

المقام الثاني: أن المسأله لغويّه لاعقلية لأنّ النزاع يكون في تعيين حدود الوضع و أنه لخصوص المتلبّس أو الأعمّ منه و أمّا النزاع عقلاً في امكان إطلاق المشتقّ على من زال عنه المبدأ بعد تلبّسه به و عدمه فلا مورد له لوضوح أنّ المعنى الانتزاعيّ تابع لمنشأ انتزاعه حدوداً و بقاءً و المنشأ مفقود بعد الانقضاء فالانتزاع بدون منشأ الانتزاع غير معقول كما أنّ وجود المعلول بدون العلّه غير معقول. هذا مضافاً إلى أنّ الاستدلال للمختار بالتبادر و عدم صحّه السلب و نحوهما ممّا يكون من علائم الحقيقه و المجاز ممّا يشهد على أنّ البحث لغويّ لاعقليّ.

المقام الثالث: أنّ البحث ليس في مبادئ المشتقات و موادّها فإنّ المرجع فيها كتب اللغه و لا في كيفيّة اشتقاق المشتقات فإنّ المرجع فيها هو علم التصريف، بل البحث في معرفه معانيها من حيث أوضاعها النوعيّة و هي معاني هيأتها الكليّة الطارئه على مواردّها.

المقام الرابع: أنّ المشتقات المبحوثة عنها في المقام هي التي لها ذوات و تحمل عليها ويحكم باتّحادها معها لامطلق المشتقات حتى التي لا تحكى عن الذوات ولا يجرى عليها كالأفعال و المصادر مزیده كانت أو مجردة إذ النزاع في أنّ إطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ في حال الانقضاء حقيقه أم لا فرع وجود الذات و حمل المشتق عليها و لا ذوات و لا حمل و لا اتحاد في المصادر و الأفعال. ثمّ إنّ المشتقات المحموله على الذوات على قسمين: أحدهما: ما كان لكل واحد من مادته وهيئته وضع خاصّ مستقلّ كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات وهي التي تسمى بالمشتقات المصطلحه و ثانيهما: ما ليس كذلك كالجوامد التي كانت منتزعه باعتبار أمر خارج عن مقام الذات و جاريه عليه كعنوان الزوج فعنوان المشتق في المقام يعمّ كلاهما لعموم الملاك من الجريان والحمل على الذات فللبحث عن كونها موضوعه للذات المتلبس أو الأعمّ مجال كما لا يخفى.

المقام الخامس: أنّ المشتقات المبحوثة عنها في المقام لا يختصّ بأسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهه بل تعمّ غيرها من المشتقات كصيغ المبالغه و اسم المكان و اسم الزمان بل تشمل المشتقات من أسماء الأعيان كلابن و تامر و تمار و عطار ونحوها لعموم اقتضاء الأدله إذ كلّ هذه الأوصاف ممّا له زوال فإذا زالت كان إطلاقها على الذوات المتّصفه بها حقيقه إن وضعت للأعمّ من المتلبس بها و مجازاً إن وضعت لخصوص المتلبس بها والقول بأنّ اسم الآله حقيقه فيما اعدّ واستعدّ للآليه و الاستعداد لا يكون ممّا يزول عن الآله بل هو ثابت من أول وجودها إلى أن ينهدم هيئتها رأساً فلامجال حينئذٍ للبحث في كون إطلاق اسم الآله عند انقضاء الاستعداد حقيقه أو مجازاً إذ مع زوال الاستعداد لا يبقى ذات الآله حتى يبحث عن إطلاق اسمها و عدمه ممنوع بمنع زوال الذات بزوال الاستعداد ألا ترى أنّ مع كسر بعض أسنان المفتاح زال

عنه استعداد الفتح ولم يزل ذات المفتاح فيصحّ البحث عن كون إطلاق اسم المفتاح عليه حينئذٍ حقيقه أو مجازاً كما أنّه لا وقع للقول بخروج صيغ المبالغه عن محلّ النزاع بدعوى أنّها موضوعه للاتّصاف بما يكثر صدور المبدأ عنه وهذا المعنى فى صيغ المبالغه كالجلاد أمر ثابت لا يزول عنه حتّى يبحث بعد الزوال عن كون إطلاقه عليه حقيقه أو مجازاً وذلك لاعتبار دوام اتّصافه بكثره صدور المبدأ عنه فى إطلاق صيغ المبالغه فمع عدم دوام ذلك يجرى البحث المذكور فيها أيضاً.

ثمّ لا يخفى أنّ محلّ البحث هو العناوين التى لم تنقلب عن الوصفية إلى الاسميه وإلّا فلا ينسب منها إلّا ذات تلك الحقائق لا المبادئ رأساً وعليه فإذا اطلق بعض العناوين من باب الاسميه لا الوصفية كالمسجد سليمان على بلد من بلاد الفارس فهو خارج عن محلّ البحث.

المقام السادس: أنّ النزاع فى مسأله المشتقّ يكون فى أنّ الوضع النوعى للهيئه أنّه يخصّ أو يعمّ من دون اختصاص بماده دون مادّه و التحقيق أنّ وضع الهيئات نوعى و عامى لا شخصى مثلاً هيئه افعال وضعت لمعنى وهيئه مفعول وضعت لمعنى وهكذا ولا يختص بمورد دون مورد.

وعليه فحيث أنّ زنه الفاعل وضعت نوعياً لاتّصاف خاصّ من غير نظر إلى المواد وخصوصيات المصاديق بطل القول بخروج الناطق والممكن وما اشبههما ممّا ليس له معنون وذات باق بعد انقضاء المبدأ عنها إذ قد عرفت أنّ النزاع فى هيئه الفاعل و نحوه عنون بعنوان عامّ و مقتضاه ادخال هيئه هذه الموارد فى مورد النزاع أيضاً ولا يكون وضع الهيئات باعتبار المواد متكرراً ومتعدّداً.

وعدم جريان النزاع فى الموارد المذكوره من جهه عدم إمكان بقاء الذات فيها مع زوال المبدأ لا يوجب عدم جريانه فى كلّى الهيئه فانه كافل لإدخالها تحته.

المقام السابع: أنّ جريان النزاع فى اسم الزمان مورد الاختلاف ذهب بعض الأعلام إلى خروجه عن محلّ النزاع بدعوى أنّ الذات المعترف فى اسم الزمان و هو نفس الزمان لاقابليته له للبقاء حتّى يقع النزاع فى صدق الاسم عليه حقيقة بعد الانقضاء حسب ما هو الشأن فى سائر المشتقات.

وأجيب عنه بأن المتصرّم مثل الزمان باق بنظر العرف ولذا حكموا ببقاء الموضوع فى استصحاب الزمان كاستصحاب اليوم أو الليله لو شكّ فى بقاءه مع أنّ وحده الموضوع فى القضيّه المتيقّنه والقضيّه المشكوكة معتبره فى الاستصحاب.

وليس حكمهم بقاء المتصرّم مسامحى بل هو دقّى وإلّا لم يجر الاستصحاب كما لا يخفى و عليه يكون اليوم العاشر من المحرّم الذى قتل فيه سيّد الشهداء الحسين بن علىّ عليهما السلام له حدوث و بقاء كالأشياء القارّه فإذا كان اليوم فى ساعه منه متلبساً بالمبدأ و هو القتل و فى ساعه اخرى بعد الاولى غير متلبس به بل كان منقضيًا يصدق عليه فى الساعه الثانيه أنّ ذات اليوم كانت متلبساً بهذه الحادثه والآن انقضى عنها المبدأ مع بقاء الذات نعم إطلاق المقتل على غير اليوم العاشر من تلك السنه التى قتل فيها الحسين عليه السلام يكون مجازاً على كلّ حال سواء قلنا بأنّ المشتقّ حقيقه فى الأعمّ أولاً لأنّ إطلاق المقتل على اليوم العاشر فى سائر السنوات من باب المماثله كما أنّ صدق المقتل على يوم العاشر لا يستلزم صدقه على سائر الأيام والليالى من تلك السنه لأنّ لليوم حدّاً ينتهى بمجىء ليله والعرف كما يدرك الوحده الاتصاليه لليوم فكذلك يدرك تصرّمه و تقضيّه بمجىء الليل فإذا وقعت واقعه فى اليوم لا يرى زمان الوقوع باقيا عند مجىء الليل أو سائر الأيام.

فيهذا الاعتبار يمكن أن يقع النزاع في اسم الزمان كـمقتل الحسين عليه السلام هل يكون موضوعاً لخصوص زمان وقوع الحادثه الذي يتّصف بوصف القتل و تلبس به أو للأعمّ منه حتّى يشمل سائر ساعات ذلك اليوم.

المقام الثامن: أنّ خروج العناوين الغير الاشتقاقية كعنوان الماء و الإنسان عن محلّ النزاع لا كلام فيه و انما الكلام في وجه الخروج و لعله من جهة أنّ تلك العناوين منتزعه عن الذات بما هو ذات عرفا فإذا انتفى الذات عرفا فلامجال لبقاء العنوان عرفا حتّى يبحث عن كون إطلاقه حقيقه أو مجازاً لأن الامور الانتزاعية تابعه لمنشأ الانتزاع و عليه فمع تبدل الماء بشيء آخر أو الإنسان بالتراب لا يصحّ النزاع في أنّ صدق الماء على ذلك الشيء الآخر أو صدق الإنسان على التراب هل هو حقيقه أو مجاز لعدم بقاء الذات بحكم العرف كما لا يخفى والمعيار هو الحكم العرفي و لاحاجه إلى الحكم العقليّ بأنّ فعلية الشيء بصورته لابمادته حتّى يرد عليه أنّ النزاع في المقام لغويّ لاعقليّ الا ان يراد من ان شيئيه الشيء بصورته لا بمادته معناه العرفي فلاشكال.

المقام التاسع: أنّ وجه دخول المشتقات الغير الاصطلاحية في محلّ النزاع هو اشتراكها مع المشتقات الاصطلاحية في الملاك فإنّ بقاء الذات في المشتقات الاصطلاحية كما يكون موهما لصدق الوصف عليها بعد زوال تلبسها بمبدهه فكذلك يكون بقاء الذات في المشتقات الغير الاصطلاحية موهما لذلك وهذا الملاك ليس في سائر الجوامد لأنّ الذات فيها منعدمه عرفا بانعدام عناوينها فلايبقى الذات حتّى يكون موهما لصدق الوصف عليها و عليه فالفرق بين الماء و الإنسان و بين الزوجه و الرقّ و الحرّ و اوضح إذ الذات في مثل الزوجه و نحوها محفوظه بعد زوال تلبسها بالزوجيه بخلاف الماء و الإنسان فإنّ الذات منعدمه بانعدام الماء و الانسانيه عرفا.

وممّا ذكر يظهر أنّ المراد من المشتقّ في موضوع البحث هو كما في الكفايه مطلق ما كان مفهومه و معناه جارياً على الذات و منتزعاً عنها بملاحظه اتّصافها بعرض كالاعراض المتأصله مثل السواد و البياض و نحوهما التي لها حظ من الوجود و لو في ضمن المعروض أو بعرضيّ كالفوقيه و التحتيه و الزوجيه و الحريه و نحوهما من الامور الانتزاعيه التي ليس لها حظّ من الوجود إلّا لمنشأ انتزاعها.

المقام العاشر: أنّ الأوصاف المشتقّه كأسماء الأجناس في عدم دلالتها على الزمان لابنحو الجزئيه و لابنحو القيديه سواء كان المراد من الزمان زمان النطق أو زمان التلبس أو زمان الجرى و الحمل.

وعليه فالمراد من الحال في عنوان المسأله و هو أنّ المشتقّ حقيقه في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّه و ما انقضى عنه هو الفعلية و الاتّصاف أي أنّ المشتقّ حقيقه في خصوص المتّصف بالمبدأ أو الأعمّ منه.

وذلك لأنّ البحث في المشتقّ إنّما هو في المفهوم اللغويّ التصوريّ و من المعلوم أنّ زمان الجرى و الحمل و زمان النطق و النسبه الحكميه متأخّر عن زمان الوضع فلايحتمل دخاله تلك الأزمنه في الوضع المتقدم.

ويؤيّد ذلك اتّفاق أهل العرييه على عدم دلالة الاسم على الزمان و منه المشتقّات و أمّا اشتراط عمل اسمى الفاعل و المفعول بالدلاله على زمان الحال أو الاستقبال بالقرينه المقرونه لاينافى عدم دلالتها عليه بالوضع.

وحيث لاتدلّ الأوصاف المشتقّه على الزمان يكون مثل زيد كان قائماً بالأمس أو سيكون ضارباً حقيقه مع أنّه لو كان زمان النطق مأخوذاً فيها لكان مجازاً لاحتياجه إلى التجريد.

فالمشتقات التصوريّة كالجمل الاسميّة لاتدلّ على الأزمنة بنفسها هذا بخلاف الأفعال فإنّ هيئته الماضي والمضارع تكونان ظاهرتين في السبق و اللحق الزمانين و لذا يكون مثل زيد ضرب غدا أو يضرب أمس غلطا و عليه فهيئه ضرب تدلّ على الحدث السابق وهيئه يضرب تدلّ على الحدث اللاحق.

المقام الحادي عشر: أنّ مبادئ المشتقات مختلفه منها ما يكون من قبيل الأفعال الخارجيه التي يكون انقضائها برفع اليد عنها كالقيام و نحوه ومنها ما يكون من قبيل الاستعداد أو القوّه أو الملكة التي لا يكون انقضائها إلّا بزوال الاستعداد أو القوّه أو الملكة كالاجتهاد ومنها ما يكون من قبيل الحرفه التي يكون انقضائها بالإعراض عنها كحرفه الخياطه و التجاره فمادام لم يتركها و لم يعرض عنها فالتلبس فعلى و إن لم يشتغل بها فعلاً بجهه من الجهات.

هذا الاختلاف يستفاد من ألفاظ المشتقات بمفهومها التصوريّة مع قطع النظر عن الجرى و الحمل فإذا عرفت اختلاف المبادئ فالتلبس و الانقضاء في كلّ واحد منها بحسبه ففي الأوّل يكون التلبس بالحدوث و الانقضاء برفع اليد وفي الثاني يكون التلبس بحصول الاستعداد أو القوّه أو الملكة ولم يزل هذا التلبس إلّا بزوال هذه الأمور وفي الثالث يكون التلبس بأخذ تلك المبادئ حرفه أو صنعه و الانقضاء بتركها و الإعراض عنها فالتلبس فعلى مادام لم يعرض عنها و إن لم يشتغل بها فعلاً بجهه من الجهات و كيف ما كان فلا يوجب اختلاف المبادئ اختلافاً في دلالة المشتقات بحسب الهيئه و لا تفاوتاً في الجهه المبحوث عنها فإن كان المشتق حقيقه في من تلبس بالمبدأ فهو كذلك في جميع الأنحاء المذكوره كلّ بحسبه.

المقام الثاني عشر: أنّه إذا شكّ في أنّ الموضوع له في المشتقات هو المتّصف بعنوان بعض صفاته من دون شرط بقاء الاتّصاف حتّى يكون أعمّ أو مع اشتراط بقاء الاتّصاف

حتى يختص بالمتلبس بالمبدأ فمقتضى الأصل اللفظي هو الأول إن كان الإطلاق ذاتياً لحاظياً كما هو الحق فإن مجرد ملاحظته الحاكم أو الواضع المهيته اللابشرط التي تكون خاليه عن القيود والشروط كاف للسريان والإطلاق بعد كون المتكلم في مقام بيان موضوع حكمه سواء كان الحكم شرعياً أو وضعياً ولا حاجة إلى ملاحظه السريان والإطلاق هذا بخلاف الخاص أي المتلبس مع بقاء الاتصاف فإنه يحتاج إلى ملاحظه الخصوصيه و هي بقاء اتصاف الذات فتجرى فيه أصاله عدم الخصوصيه و لا تكون معارضة مع أصاله عدم ملاحظه الإطلاق بعد ما عرفت من أن الإطلاق ذاتي للحاظي ومعنى الإطلاق والسريان في المقام هو أن المشتقات كانت موضوعه للأعمم لالخصوص المتلبس بالمبدأ هذا كله بالنسبه إلى الأصل اللفظي.

وأما الأصل العملي ففيه تفصيل لأن الشك إن كان في حدوث الحكم بعد زوال العنوان الذي اخذ في الموضوع فالمرجع هو أصاله البراءه كما إذا فرضنا أن زيدا كان عالماً ثم زال عنه العلم وبعد ذلك يرد دليل على وجوب إكرام كل عالم فشككنا في وجوب إكرام زيد لاحتمال كون المشتق موضوعاً للأعمم فتجرى فيه اصاله البراءه.

وإن كان الشك في بقاء الحكم بعد حدوثه و ثبوته فالمرجع هو استصحاب البقاء كما لو كان زيد عالماً و أمر المولى بوجوب إكرام كل عالم ثم بعد ذلك زال عنه العلم و أصبح جاهلاً فلا محاله نشك في بقاء الحكم لاحتمال كون المشتق موضوعاً للأعمم فيجرى استصحاب بقائه بعد حكم العرف بأن الأوصاف من قبيل الأحوال فيقال إن زيدا كان إكرامه واجباً والآن كما كان. هذا بناء على عدم وجود دليل على أن المشتق حقيقه في المتلبس بالمبدأ و أمّا مع إقامه الدليل فلا مجال للأصل مطلقاً و سيأتي أن الدليل موجود في المقام.

الحقّ أنّ المشتقّ حقيقه في المتلبّس بالمبدأ لا الأعمّ ويدلّ عليه وجوه:

منها: تبادل المتلبّس من لفظ العالم و لو كان موضوعاً للأعمّ لصدق عليه و لو بعد الانقضاء و لتبادر منه الجامع بينهما و المعلوم خلافه و منها صحّحه سلب عنوان المشتقّ عمّن انقضى عنه المبدأ مثلاً اذا رأينا صحه القول بان زيداً ليس بعالم عند انقضاء المبدأ عنه كان ذلك دليلاً على اختصاص معنى العالم بالمتلبّس بمبدأ العلم.

ومنها: ارتكاز تضادّ الصفات المتقابله كتضادّ الأبيض مع الأسود مع أنّ المشتقّ لو كان موضوعاً للأعمّ لما كان بين الصفات المذكوره تضادّ لإمكان صدقهما معا على الذات في زمان واحد كالصفات المتخالفه لجواز إرادته الفعلّي من الأبيض و من انقضى عنه المبدأ من الأسود أو بالعكس إذ المفروض أنّهما موضوعان للأعمّ فإذا اجتمعا اريد منهما ما يمكن الجمع بينهما بالنحو المذكور.

ومنها: جواز الاستعمال المجرد عن القرينه في خصوص المتلبّس فإنّه يكشف عن كون اللفظ موضوعاً له وإلّا فلا يستعمله المتكلم الحكيم فيه من دون إقامة القرينه لكون الاستعمال المذكور غلطاً بناء على وضعه للأعمّ بعد فرض تجرّده عن جميع علاقات المجاز.

ثمّ إنّ تقدّم رتبه بعض هذه العلائم بالنسبه إلى البعض كتقدم الاستعمال المجرد عن القرينه على غيره لا يضرّ بإطلاق العلامه على جميعها باعتبار التلازم الموجود بينها لاسيّما إذا أمكن أن لا يلتفت المستمع أو المخاطب إلى الملزوم فهو بالتفاتة إلى اللازم أحرز الحقيقه كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ في مثل المضروب والمقتول لا يدوم الضرب والقتل بل انقضى عنه المبدأ و هو حدث الضرب و القتل و مع ذلك لا يصحّ سلبهما فعدم صحّحه السلب لا يكون شاهداً

على أنه حقيقه في المتلبس بالمبدأ لأننا نقول إن اريد بالقتل أو الضرب نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل ففيه أنه نمنع عدم صحّه السلب في حال انقضائهما لوضوح صحّه أن يقال أنه ليس بمضروب أو مقتول في الآن و صحّه السلب دليل على كونهما حقيقه في المتلبس بهما دون من انقضى عنه المبدأ. و إن اريد بهما معنى آخر و لو مجازاً كإرادته عدم الروح من القتل و الجراحه أو الإيلام من الضرب فالتلبس بهما يكون باقياً حتى حال انقضاء حدث الضرب و القتل و باعتبار بقاء التلبس بعدم الروح أو الجراحه و الإيلام لا يصحّ سلبهما.

ولكن ذلك يكون خارجاً عن محلّ الكلام إذ محلّ البحث هو إطلاق المشتقّ على من انقضى عنه المبدأ و في مثل المذكور لا ينقضى عنه المبدأ.

استدلال الأعمى

واستدلّ الأعمى بقوله تعالى: (قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) تبعاً للاستدلال به في الروايات على عدم لياقه من سبق منه الظلم لمنصب الإمامه و إن تاب و صار عادلاً و من المعلوم أنّ ذلك لا يكون موجهاً إلّا بأن كان المشتقّ موضوعاً للأعمّ من المتلبس بالمبدأ و إلّا فان كان المشتقّ موضوعاً لخصوص المتلبس فلامجال للاستدلال به في من انقضى عنه المبدأ.

وفيه: أولاً: أنّ الاستعمال في الأعمّ من المتلبس بقيام القرينه لا يكون دليلاً لكون المشتقّ حقيقه في الأعمّ والقرينه في المقام هي فخامه أمر الإمامه والخلافه بحيث لاتنالها يد من تلوث بلوث الظلم والمعصيه و لو آناً و تشهد على هذه الفخامه الامتحانات المقدماتيّه لإفاضتها مع كون إبراهيم عليه السلام نائلاً لمنصب النبوه و الخله هذا مضافاً إلى الروايات الداله على عدم لياقه من سبق منه الظلم لمنصب الامامه.

وثانياً: أنّ عنوان «الظالمين» مستعمل بلحاظ حال التلبس ولو آناً لابلحاظ حال الانقضاء كقولهم كان زيد ضارباً أمس لأنّ إبراهيم عليه السلام أجلّ شأننا من أن يسئل عن الله تعالى تلك الإمامه الشامخه بقوله ومن ذرّيتي بعد قوله عزّوجلّ: (إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا) لذرّيته الذين يكونون في جميع عمرهم من الظالمين أو الذين يكونون كذلك في حال إعطاء الإمامه وبعده فالمناسب له هو أن كان يسئلها للعادلين في جميع العمر أو في حال إعطاء الإمامه وبعده. فأجابه سبحانه وتعالى بنيل الذين لم يظلموا أصلاً لتلك الرتبه دون من صدر منهم الظلم في برهه من الزمن وعليه فلفظ الظالمين بالقرينه المذكوره مستعمل في حال التلبس لابلحاظ حال الانقضاء و الفرق بين الثاني و الأوّل ان استعمال المشتق في الأوّل يكون مجازاً في من انقضى عنه المبدأ بخلاف الثاني فان استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس يكون حقيقه و كيف كان فليس هذا الاستعمال دليلاً على كونه موضوعاً للأعمّ كما لا يخفى.

فلا وجه للاستدلال بالآيه الكريمه لإثبات أنّ لفظ المشتق حقيقه في الأعمّ مع ما عرفت من تبادل لفظ المشتق في المتلبس بالمبدأ واحتمال استعماله في الآيه على وجه لا ينافي ذلك فلا تغفل.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: في بساطه المشتق والمراد منها

الحق أنّ المشتق بحكم التبادر موضوع لأمر وحدانيّ وإن كان عند التحليل العقليّ مركّباً من أمرين ذات ونعت وذلك لعدم انطباق شيء في مرآه الذهن عند إدراك المشتق إلّا صورته علميه واحده سواء كان بسيطاً في الخارج كالأعراض كقولنا البياض أبيض أو مركّباً حقيقياً كالإنسان ونحوه من الأنواع المركّبه أو مركّباً اعتبارياً كالدار والبيت وغيرهما.

وهذه البساطه بساطه إدراكيه و لحاظيه و ملاكها وحده الصورة الإدراكيه سواء أمكن تحليلها إلى معان متعدده أم لا وعليه فالتحليل العقلي لا ينافي البساطه الإدراكيه و اللحاظيه فكما أنّ من نظر إلى النجم لا يرى في بدو النظر جسمًا و نوراً مرتبطين بل يرى معنونا بعنوان النورانيه كذلك من رأى ضارباً لا يرى في بدء النظر ذاتاً و ضرباً مرتبطين بل يرى معنونا بعنوان الضاربيّه الذي يعبر عنه في الفارسيه ب - «زننده» وإن جاز تحليله في مقام الشرح إلى ذات ثبت له الضرب و هذا أمر لا غبار عليه و هو المناسب للمقام لأنّ البحث هنا عن مفاهيم المشتقات لغه و عرفا.

و دعوى أنّ البحث لزم أن يكون في البساطه الحقيقيه و العقليه لا- الإدراكيه لأنّ البساطه الإدراكيه ممّا لا يكاد يشكّ فيها ذو مسكه بخلاف البساطه الحقيقيه فإنها قابله للبحث من حيث خروج الذات عن المشتقات و تمخضها في المبدأ و النسبه أو من حيث خروج الذات و النسبه عن المشتقات و تمخضها في المبدأ فقط و كون الفرق بين مدلول لفظ المشتقّ و مدلول لفظ المبدأ فرقاً اعتبارياً.

مندفعه بأنّ المباحث الفلسفيّه التي يبحث فيها عن حقائق الأشياء لا تساعد المفاهيم العرفيه و اللغويه المبحوثه عنها في مباحث الألفاظ فما ذكره السيد الشريف في مقام تعريف الفصل الحقيقيّ بحسب اصطلاح المنطقيين من ان المشتق عند المنطقيين خال عن الذات لا يرتبط بمقامنا من تعيين معاني المشتقات لغه و عرفا في الكتاب و السنه.

و كيف كان فالدليل على البساطه الإدراكيه هو التبادر المشهود بالوجدان عند إدراك المشتقات فإنّ لانفهم من مثل الضارب إلّا أمراً وحدانياً قابلاً للتحليل إلى معنون و عنوان صدور الضرب منه لامرْكياً من الشخص و صدور الضرب و لانفس المبدأ و العنوان من دون معنون كما يشهد له صحّه أخذ المشتقات موضوعاً في القضايا الحملية أو متعلّقاً

للحكم في القضايا الإنشائية كقولنا الضاحك إنسان أو صلّ خلف العادل أو صحّه جعل المشتقات محموله في القضايا الحملية كقولك زيد عالم.

لأنّ ملاك صحّه الحمل في الحمل الشائع هو الاتحاد في الوجود والاختلاف في المفهوم ولأرب في وجود هذا الملاك مع كون الموضوع له في المشتقّ هو المعنون دون نفس العنوان إذ لا اتّحاد بين الضحك و الإنسان والعلم والزيد.

لا يقال: صحّه حمل الموجود على الوجود أو المضىء على الضوء ونحوهما يدلّ على أنّ مفاد المشتقّ و معناه هو نفس المبدأ فقط و الذات و النسبه ليستا داخلتين في مفهومه أصلاً والفرق بين المبدأ والمشتقّ هو باعتبار المبدأ بشرط لا والمشتقّ لا بشرط.

لأنّ نقول: إنّ الإبهام المأخوذ في مفهوم المشتقّ حيث كان من جميع الجهات حتّى من حيث كونه عين المبدأ في الخارج يصحّ حمل الموجود على الوجود ونحوه حيث لم يعتبر في العنوان المذكور أن لا يكون عين المبدأ خارجاً فالأمر الوجداني المتبادر من المشتقّ كاف لصحّه الحمل هذا مضافاً إلى جواز تخيل المغايره بينهما وإن لم يكن بينهما مغايره حقيقه على أنّ المغايره المفهوميه تكفي في صحّه الحمل.

وبالجملة أنّ المشتقّ موضوع لمعنى بسيط إدراكاً وتصوّراً ولكنّه قابل للتحليل إلى الذات والمبدأ عقلاً فالقول بوضعه للمركّب ممنوع كالقول بأنّه موضوع للبسيط الذي لا يكون قابلاً للتحليل إلى الذات والمبدأ والدليل عليه هو التبادر و صحّه الإسناد والحمل و أما الاستدلالات العقلية للبساطه العقلية فهي أجنبيّه عن إثبات معانى المشتقات لغه و عرفاً بل هي مناسبه لتبيين معانى الفصول الحقيقيه بحسب اصطلاح المنطقيين مع ما فيه من النقص والإبرام.

التنبيه الثاني: في الفرق بين المبدأ والمشتق

و لا يخفى عليك الفرق بينهما بعد ما عرفت من أن المشتق موضوع لأمر وحداني قابل للتحليل العقلي إلى معنون مبهم وعنوان بخلاف المبدأ فإنه موضوع نفس العنوان ولذا يجوز حمل المشتق دون المبدأ بلا إعمال العناية إذ المعنون المبهم قابل للاتحاد مع الموضوع بعكس المبدأ فإنه غير الموضوع و لا اتحاد بينهما وعليه فالفرق بين المشتق والمبدأ فرق جوهري ناش من كونه الوضع و لا حاجه مع وجود الفرق الجوهري إلى الفرق الإعتباري مع ما فيه من الضعف هذا مضافاً إلى أن اعتبار المبدأ بشرط لا والمشتق لا بشرط بحسب الحمل لا يصح الحمل في المشتق بناء على عدم وجود الفرق الجوهري وعيته المشتق مع المبدأ لأن مثل العلم والحركة والضرب ونحوها مما يمتنع حملها على الذوات لا تصير قابله للحمل باعتبارها لا بشرط كما لا يخفى.

وكيف ما كان فمن صحه حمل المشتق يعلم أن لماده المشتقات معنى ولهيتها معنى آخر به صار قابلاً للحمل وهذا هو معنى التركيب الانحلالي.

التنبيه الثالث: في ملاك الحمل

و لا يذهب عليك لزوم اعتبار الاتحاد في صحه حمل شيء على شيء ولو كان الاتحاد من وجه إذ بدونه لا يصح الحمل لوجود المباينه المطلقة بين الموضوع والمحمول.

ثم إن الاتحاد على أنحاء منها أن يكون بحسب المفهوم كقولنا الإنسان إنسان بالضروره وهو الذي يعبر عنه بحمل الشيء على نفسه و لافائده فيه إلا دفع توهم إمكان سلب الشيء عن نفسه.

ومنها: أن يكون بحسب الهو هويّه بالذات والحقيقه وهو ملاك الحمل الأولي والمغايره حينئذ تكون بالاعتبار الموافق للواقع لا بالفرض كمغايره حيوان ناطق مع الإنسان بالإجمال والتفصيل وهو الذي يعبر عنه بالحمل الأولي الذاتي.

ومنها: أن يكون الأتحاد بحسب المصداق والوجود وإن كانا متغايرين بحسب المفهوم والحمل فيه يرجع إلى كون الموضوع من أفراد المحمول ومصاديقه كقولنا الإنسان قائم وهو الذى يعبر عنه بالحمل الشائع الصناعى ولا بد فيه من وجود واحد ينسب إلى الموضوع والمحمول ولا يعقل بدونه حمل أحد المتغايرين فى الوجود على الآخر وعليه فلو كان بين الموضوع والمحمول مغايره فى الوجود كقولنا زيد ضارب بناء على كون المشتق عين المبدأ أعنى الضرب فلا يصحّ حمله على زيد واعتبار لا بشرط فى المتغايرين فى الوجود لا يصحّ الحمل لعدم إيجابه تغييرا فى المتغايرين كما أنّ اعتبار المجموع واحداً وملاحظه الحمل بالإضافة إلى المجموع من حيث الهيئه الاجتماعيه حتى يكون الحمل بالإضافة إلى المتحدّين فى الوجود بنحو من الاعتبار لا يجدى فى رفع المغايره الحقيقيه الخارجيه وحصول الأتحاد فى الوجود الخارجى وعليه فلو كان المشتقّ عباره عن نفس المبدأ فاعتباره لا بشرط أو اعتبار المبدأ والذات شيئاً واحداً وملاحظه الحمل بالإضافة إلى المجموع لا يجدى فى صحّحه الحمل لأنّ الإعتبارات لا-توجب الأتحاد الحقيقيّ فى ظرف الحمل وهو الخارج فاللازم هو ما عرفت فى معنى المشتقّ من أنّه موضوع لأمر وحدانى قابل للانحلال وهذا الأمر الوحدانى أمر مبهم يقبل الحمل على الذات وهو أمر ينتزع عن مثل زيد بلحاظ قيام الضرب به قيام الفعل بفاعله أو العرض بموضوعه ومنشأ الانتزاع أمر واقعى لا اعتبارى كما لا يخفى.

التنبیه الرابع

أنّ المعيار فى صحّحه الحمل الشائع الصناعى كحمل المشتقّ على موضوع ليس إلّا مجرد تحقّق حيثيه المبدأ فى الخارج سواء كان قائماً بالموضوع بقيام الانضمامى كما فى صدق الأسود على الجسم أو كان قائماً بقيام انتزاعى كما فى صدق الفوق على شىء و كان منفردا

فى ذات الموضوع بنحو الجزئيه كما فى تقرّر الإنسانيه فى ذات الزيد المتشخص بالوجود أو كان متحداً مع الموضوع فى الوجود كما فى حمل الجنس على الفصل وبالعكس أو كان عين تمام ذات الموضوع كما فى صدق الأسود على السواد و الوجود على الوجود أو كان زائداً عليه أو غير ذلك من الخصوصيات المصداقيه فالمعتبر فى صحه الحمل هو إفاده المشتق مجرد تحقق حيثيه المبدأ و عليه فزياده العنوان على المعنون ليس من مدلول المشتق و إن كان من خصوصيات المصدايق غالباً.

و ممّا ذكر يظهر أنّ صدق المشتقّ فيما إذا كان عين الذات كصفاته تعالى ليس بمجاز بل هو حقيقه بعد عدم دلالة نفس المشتقّ على زياده العنوان على المعنون فكما أنّ صدق عالم على زيد حقيقه فكذلك يكون صدقه على الله تعالى مع أنّ العلم فيه سبحانه عين ذاته على مذهب الإماميه من دون حاجه إلى النقل أو القول بالمجاز و التغاير المفهومى فى صفات المبدأ المتعال مع الذات و إن كانا متّحدين فى الوجود و المصداق كاف فى صحه الحمل و إفادته.

التنبیه الخامس

إنّ مفهوم صفات الله سبحانه و تعالى و تطبيقها عليه ممّا يعرفه العرف لما عرفت من أنّ المناط فى صدق المشتقات ليس إلّا تعنون الذات بمعنويته تحقق المبدأ فيه من دون دخل للخصوصيات المصداقيه وهذا التحقق لا يحتاج إلى التعمّل والتأمل الخاصّ و إنّما الذى يحتاج إلى التأمل والتعمّل هو كيفيه التطبيق من العينيه أو زياده لا أصل التطبيق فإنّ تطبيق المفاهيم على مصدايقه و تبين معانى الألفاظ و معانيها بيد العرف و عليه فدعوى عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس كما ترى.

المقصد الاول: في الاوامر

اشاره

ص: ١١٧

إشاره

والبحث في جهات:

الجهه الأولى:

أنَّ الأمر على زنه الفلّس مشترك لفظيّ بين معانيها من الطلب الالزاميّ و الشىء أو الفعل أو الشأن على اختلاف الاقوال وعليه فمعنى الأمر جامدى و حدثى و متعدّد و الشاهد على تعدّد معنى الأمر المذكور مضافاً إلى التبادر هو اختلاف صيغ جمعه بالأوامر والأُمور إذ جمع الأمر بالمعنى الجامدى هو الأُمور و جمع الأمر بالمعنى الحدثى هو الأوامر وهكذا الاشتراك المعنوى في لفظه الأمر ينافيه الاختلاف المذكور لأن الاختلاف في الجمع حاك عن اختلاف المفردات في المعانى.

الجهه الثانيه:

أنَّ الحقّ هو اعتبار العلوّ في مفهوم الأمر من دون فرق بين كون العلوّ معنويّاً أو ظاهريّاً و الدليل عليه هو التبادر و صحّه السلب عن الطلب من المساوى أو السافل و أمّا الاستعلاء فهو غير معتبر في حقيقه الأمر و الشاهد له هو صدق الأمر على طلب العالى مع الغفله عن علوّه مع أنّ الاستعلاء لو كان دخيلاً لما صدق الأمر بدونه و هكذا

لا يتوقف صدق الأمر على نفوذ الكلمه لعدم مدخلية ذلك فى العلو الواقعى نعم لامعنى للعلو الظاهرى بدون نفوذ الكلمه.

الجهه الثالثه:

الإلزام والإيجاب معتبر فى مادّه الأمر و الدليل عليه هو التبادر و هو انسباق الإلزام من حاقّه مادّه الأمر كما أنّه متبادر من مرادفها فى لغه الفارسيّه و هو «فرمان» و لذا يصحّ به الاحتجاج و المؤاخذه على المخالفه مع الأمر.

ثمّ إنّ التعبير بالظهور الانصرافى أو الظهور الإطلاقى أو الظهور العقلىّ مكان تبادر المعنى من حاقّ اللفظ غير صحيح أو مسامحه. لأنّ الأوّل من جهه كثره الاستعمال لا من جهه حاقّ اللفظ والثانى من جهه مقدّمات الحكمه لا من جهه حاقّ اللفظ فقط و الثالث من جهه اللابديّه العقليّه بمقتضى قضيه العبوديه و الرقيه و هو لزوم الخروج عن عهدّه الخطاب ما لم ينصب قرينه على الترخيص فى تركه لا- من جهه دلالة اللفظ بنفسه و لعلّ منشأ هذه التعبيرات هو الخلط بين مادّه الأمر و بين صيغه الأمر أو جعل معنى مادّه الأمر هو مجرّد الطلب مع ما عرفت من أنّ معناه هو الطلب مع الإلزام لا صرف الطلب و إذا اتّضح ذلك فى مادّه الأمر كانت مادّه النهى أيضاً كذلك بقرينه المقابله فإنّ المتبادر منها هو الزجر عن الشىء على سبيل الإلزام والإيجاب.

ويتفرّع على ذلك أنّ الواجب فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو البعث نحو المعروف و الزجر عن المنكر على سبيل الإلزام والإيجاب إذ المأمور به فى مثل قوله تعالى «و أمر بالمعروف و أنّه عن المنكر» هو الأمر و النهى و هما البعث أو الزجر على سبيل الإلزام و الإيجاب و عليه فلا- يكفى فى الامتثال مجرّد الطلب كالاستدعاء أو الالتماس إذا احتيج إلى الأمر و النهى فلا تغفل.

المقام الأول: في مفهوم الطلب و الإراده

و لا يخفى عليك أنّ المتبادر من لفظه الإراده هي الصفه النفسائيه و من لفظه الطلب هو الفعل وهو التصدّي نحو تحصيل شيء في الخارج و الأوّل من مقوله الكيف النفسائي و الصفه النفسانيه من الامور الحقيقيه التي لا تقبل الوجود الانشائي و الثاني من مقوله الفعل و هو يقبل الوجوبي الانشائي و دعوى اتحادهما كما عن جماعه منهم صاحب الكفايه غير صحيحه لما عرفت من أنّهما مقولتان لامقوله واحده ثم إنّ الطلب هو التصدّي إمّا يكون بنفسه بأن يتصدّي بنفسه تحصيل شيء و يصدق عليه الطالب بسبب تصدّيه لتحصيل شيء و اما ان يتصدى لآتيان الغير شيئاً و هو على نوعين أحدهما هو ان يأخذ الطالب يدغيره ويسوقه نحو العمل و ثانيهما هو ان يقول لغيره «اضرب» أو «أمرك بالضرب» و كلاهما بعث و تحريك نحو العمل و يصدق عليهما عنوان الطلب فالطلب عنوان عام يصدق على الطلب الخارجيّ وعلى الطلب الإنشائيّ فلا وجه لتخصيص الطلب بأحدهما.

ثم لا يخفى عليك أنّ القول بتغاير الطلب والإيراده لا يؤول إلى ما ذهب إليه الأشاعره من الاعتقاد بالطلب النفسّي لأنّ الطلب عندهم من الصفات النفسائيه بخلاف ما قلناه فإنّ الطلب عنوان الفعل وهو مغاير مع الإراده التي تكون هي من الصفات النفسائيه.

المقام الثاني: في حقيقه الكلام النفسّي و الطلب النفسّي بناء على ما ذهب إليه الأشاعره و أدلتها

ولا يخفى عليك أنّهم ذهبوا إلى أنّ الكلام النفسّي في الأخبار و الطلب النفسّي في الأوامر أمر وراء الكلام اللفظي و هو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ويقال هو الكلام حقيقه و هو في الله عزّوجلّ قديم قائم بذاته تعالى وهو غير العبارات التي

نعترف بحدوثها وعدم قيامها بذاته تعالى والكلام النفسى لا يختلف دون الكلام اللفظى فإنه يختلف عباراته باختلاف الأزمنة و
الأمكنه و الأتوام و أيضاً الكلام النفسى أمر يغير مع العلم إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه كما يغير
الطلب النفسى فى الأوامر مع الإرادة أيضاً إذ قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبد هل يطيعه أو لا؟

ثم إن الدال على الكلام النفسى لا ينحصر بالألفاظ إذ ربما يدل عليه بالإشاره والكتابه و كيف كان فقد استدلوا على مختارهم
بأمور:

الأول: إن الدليل على أن الكلام النفسى مغاير مع العلم أن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه فالخبر هو
النسبه الحكيمه بين الموضوع والمحمول والمراد منها هو حكم النفس وإذعانها بها وهو غير انكشاف ثبوت شىء لشىء فالإذعان
بالوقوع المأخوذ فى الجمل الخبريه غير العلم الواقعى بوقوع النسبه ضروره أنه قد يخبر المتكلم وهو شاك بل قد يخبر وهو عالم
بعدم الوقوع فالمراد من الإذعان حينئذ هو عقد القلب على الوقوع جعلاً على نحو ما يكون القاطع معتقداً وهو الذى يعبر عنه
بالتجزم.

اجيب عنه بأن النسبه التى دلت الجمله عليها ليست شيئاً آخر وراء العلم إذ النسبه المتصوره بين المحمول والموضوع أعنى هذا
ذاك فى الخارج تقوم بالنفس لانفسها بل بصورتها فهى كالمعلومات الأخر من العلم الحصولى حيث أن قيامها قيام علمى لا
كقيام العلم مثل العلم بالنفس حتى لا يحتاج إلى الصوره.

والذى يجب على الأشعرى هو إثبات قيام شىء بالنفس بنفسه على حد قيام العلم الحضورى والإراداه لا على حد قيام المعلوم
بالعلم الحصولى، فإن هذا القيام لا يوجب صفه اخرى بالنفس حتى ينفع فى إثبات الكلام القائم بذاته تعالى وراء علمه وسائر
صفاته العليا.

فالخبر هو الكلام اللفظى ومدلوله هو النسبه أعنى «هذا ذاك» وهى كما عرفت هو

العلم الانفعاليّ و ثبوت شيء لشيء والنسبه المذكوره غير شؤونها من الإقرار و الإذعان فإنّ شؤونها من باب علم فعليّ قائم بالنفس قياماً صدورياً والنسبه من باب ثبوت شيء لشيء والانكشاف والعلم الانفعاليّ و مدلول الكلام هو النسبه التي تكون متعلّقه للإقرار والإذعان والجزم والتجزّم لا- نفس الإقرار والإذعان و الجزم و التجزّم إذ مدلوليه الوجود الحقيقي كالإقرار و الإذعان من دون وساطه وجه وعنوان أمر غير معقول لان المدلوليه ليست إلّا بحصوله في المدارك الادراكيه و الوجود لايقبل وجوداً آخر سواء كان العارض من سنخ المعروض أم لا- ودعوى إمكان التخلّص عنه بدلاله الكلام اللفظيّ على نفس مفهوم الاقرار و الإذعان لا بما أنّه موجود خروج عن فرض الأشعريّ فإنّه قائل بدلاله الكلام اللفظيّ على نفس الحكم والإقرار والإذعان بوجودها التكوينيّ من دون وساطه مفهوم و هو أمر غير معقول.

الثاني: إنّهُ ممّا يدلّ على أنّ الطلب النفسيّ أمر وراء الإراده هي نفس الأوامر الامتحتايّه لأنّها لا توجد بدون السبب والمفروض عدم الإراده فيها فلا بدّ من وجود صفة اخرى لتكون هي الباعثه إليها و هذه الصفة تسمّى بالطلب النفسيّ فإذا ثبت ذلك في الأوامر الامتحتايّه ثبت في غيرها بعدم القول بالفصل.

و اجيب عنه بأنّ السبب في الأوامر مطلقاً هو الإراده غايه الأمر أنّ المنشأ للأوامر الجدّيّه إرادته نفس المأمور به و في الأوامر الامتحتايّه إرادته إتيان مقدّماته بقصد التوصل بها إلى المأمور به.

وعليه فلا حاجه إلى الطلب النفسيّ في تحقّق الأوامر الامتحتايّه ونحوها.

هذا مضافاً إلى أنّ تحقّق صفة الإراده أو التمنيّ أو الترجّي في النفس قد يكون لتحقّق مبادئها في متعلقاتها كمن اعتقد المنفعه في ضرب زيد فتحققت في نفسه ارادته أو اعتقد المنفعه في الشيء مع الاعتقاد بعدم وقوعه فتحققت في نفسه حاله تسمّى

بالتنمى أو اعتقد النفع فى شىء مع احتمال وقوعه فتحققت فى نفسه حاله تسمى بالترجى وقد يكون تحقق تلك الصفات فى النفس لا من جهه متعلقاتها بل توجد النفس تلك الصفات من جهه مصلحه فى نفسها كإتمام الصلاه من المسافر فإنه يتوقف على قصد الإقامه عشره أيام فى بلد من دون مدخله لبقائه فى ذلك البلد بذلك المقدار وجوداً و عدماً ومع ذلك يتمشى قصد البقاء من المكلف مع علمه بأن ما هو المقصود ليس منشأ للأثر المهم.

فإذا صح تحقق الإراده لمنفعه فيها لا فى المراد فى الإراده التكوينيته صح ذلك فى الإراده التشريعيه لأنها ليست بازيد مؤمونه من الاراده التكوينييه ودعوى امتناع تعلق الإراده بالبقاء من غير مصلحه فى البقاء مندفعه بكفايه ترتب المصلحه على القصد المضاف إلى الإقامه ولا حاجه إلى وجود المصلحه فى نفس البقاء و عليه فلا امتناع فى تعلق الاراده بفعل الغير مع كون المصلحه فى نفس الاراده كما فى الأوامر الامتحانيه.

الثالث: إنهم استدلوا على مغايره الطلب النفسى مع الإراده بأوامر الكفار بالإسلام والإيمان والعصاه بالطاعه والامثال فإن هذه الأوامر خاليه عن الإراده الجدديه وإلما لزم تخلف المراد عن الإراده و هو محال ولكن مع ذلك توجد صفه نفسانيه اخرى غير الإراده فى هذه الأوامر وهذه الصفه تسمى بالطلب النفسى.

وأجيب عنه: بأن المحال هو تخلف المراد عن الإراده التكوينيته لا- الإراده التشريعيه و الإراده فى الأوامر المذكوره هى الإراده التشريعيه و هى تعلقت بإتيان الفعل مع وساطه اختيارهم وهذه الإراده جدديه من قبل المولى وليس مقتضاها هو صدور الفعل عنهم قهراً و إلا لزم الخلف كما لا يخفى.

و قد انقدح ممّا ذكر عدم تماميه استدلالاتهم على وجود الكلام النفسى فى الأخبار و وجود الطلب النفسى فى الأوامر.

تبصره: ولا يخفى أنّ البحث عن الجبر و الاختيار بحث كلامي لا يناسبه المقام ومع ذلك خرج أصحابنا الأصوليون عن المباحث الأصولية و بحثوا عنه.

ومجمل الكلام فيه أنّ الوجدان أدلّ دليل على اختياريه الأفعال إذ معيار الاختياريه هو التمكن من طرفي الفعل و الترك و هو موجود في أنفسنا بالوجدان.

وهذا التمكن من مواهب الله سبحانه تعالى وهو الذي يخرجنا عن المجبوريه وعن التفويض والاستقلال كما اشير إليه في الأخبار بأنه لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين.

وأما تعريف الاختياري بالمسبوقيه بالإرادة ففيه أنه منقوض بما يصدر من العشاق الذين لم يتمكنوا من الخلاف فإنهم لا يعدون لعدم تمكّنهم من الخلاف مختارين مع أنّ ما يصدر عنهم مسبوق بالإرادة فالصحيح أن يعرف الاختياري بما يصدر عن شخص مع التمكن من الخلاف وهو صادق على أفعاله سبحانه و تعالى مع كونها مستنده إلى صفاته وأسمائه الذاتيه الواجبه لوجود ملاك الصدق وهو التمكن والقدرة على الخلاف.

فوجوب قدره بالذات فيه تعالى أو وجوب التمكن بالغير فينا لا ينافي الاختيار.

ثمّ إنّ السعاده والشقاوه ليستا ذاتيتين بل هما مكسوبيتان باختيار العبد وإرادته فما يترأى في الأخبار من خلاف ذلك مأول أو مطروح لمنافاته مع اصول المذهب كما لا يخفى.

وفيه مباحثا

المبحث الأول: في تحقيق معنى صيغه الأمر

و أعلم أنّ التحقيق أنّ مفاد هيأه الأمر إيجاديّ لاحكائيّ فهي موضوعه لإنشاء البعث والإغراء نحو المأمور به والبعث والإغراء هو تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود وهو يوجد تاره بالتحريك الفعليّ الخارجيّ كأن يأخذ الطالب يد المطلوب منه ويسوقه نحو المطلوب ويوجد اخرى بالتحريك الإنشائيّ كقولك «افعل كذا» أو «آمر ك بكذا».

والدليل على أنّ مفادها هو ذلك تبادر الفرق بين «اضرب الانشائيّ وتضرب الخبري» إذ الأوّل لإيجاد البعث والثاني للحكاية ولذلك يتّصف الثاني بالصدق والكذب دون الأوّل لأنهما من أوصاف الحكايات لا الإنشاء والإيجاد.

ثم لا يخفى عليك أنّه ليس المراد من الإيجاد إيجاد شيء في عالم التكوين حتّى يقال إنّنا لانتصّر له معنى بل المراد هو إيجاد بعث اعتباريّ في دائره المولويّه والعبوديّه وهو بمكان من الإمكان فإنّه يقوم مكان البعث الخارجيّ بالجوارح من اليد أو الرجل وله نظائر في مثل حروف النداء والتضيض والتوبيخ وإنشاء العقود والمناصب ونحوها فإنّها موجدات بنحو من الإيجاد لا حكايات و لذلك لا يتفحص العقلاء في مثل هذه

الأمور عن الصدق والكذب بل يتفحصون عن الإرادة الجدّية ثم إنّ دلالة الإنشئات على الإرادة الجدّية تكون بدلاله الاقتضاء من باب أنّ هذه الأفعال لا تصدر عن الحكيم من دون إرادته جدّية لا بالدلالة اللفظية حتى تكون بالنسبة إليها حاكية ولذا يقال إنّ الأصل في الأفعال الصادرة عن الحكيم هو حملها على الجدّ حتى يظهر خلافه فالإرادة خارجة عن مدلول الصيغ ومفادها وإنّما تستفاد من بناء العقلاء على حمل أفعال الحكيم على الجدّ.

وينقدح ممّا ذكر أنّ إرادته البعث كسائر الدواعي من التهديد والإنذار والاستهزاء تكون خارجة عن مدلول الصيغ ومفادها لأنّها موضوعه لإيجاد البعث والإغراء نحو المأمور به والإرادة الجدّية مستفاده من الأصل العقلانيّ مادام لم تقم قرينه على الخلاف ومع قيام القرينه فلا- إرادته جدّية ولكنّ الصيغ استعملت في معناها من دون لزوم مجاز في الكلمة أو اشتراك لفظيّ فيها لأنّ صيغته افعال تستعمل في جميع التقادير في إنشاء البعث الذي وضعت له وإنّما اختلف الداعي لأنّه تارة هو الإرادة الجدّية للبعث والتحريك نحو المطلوب الواقعيّ وأخرى التهديد والإنذار وغيرهما بقيام القرينه، نعم لو قلنا بأنّ الصيغ موضوعه للحكاية عن الإرادة النفسية الجدّية لكان المعنى مختلفاً بحسب اختلاف الموارد ولزم المجاز فيما إذا لم تكن حاكية عن الإرادة النفسية الجدّية ولكن هذا المبني ضعيف ربّما يقال نعم لا مجاز في الكلمة لعدم استعمال الصيغ في غير الموضوع له ولكن يلزم خلاف الوضع إذ الواضع جعل الصيغ موضوعه لإنشاء الطلب بداعي البعث والتحريك جدّاً لا بداع آخر.

وفيه أنّ الدواعي والأغراض لا-توجب تقييداً في الوضع كما لا-توجب ذلك في المعاملات وعليه فدعوى اختصاص الوضع بالداعي الحقيقي كما ترى.

وبالجمله فكما أنّ تخصيص العمومات لا يوجب المجاز فيها مع أنّ الخاصّ قرينه

لرفع اليد عن أصله الإرادة الجدّية في العموم لعدم التصرف في الإرادة الاستعماليّة فكذلك في المقام فإنّ التصرف في الإرادة الجدّية لا في الإرادة الاستعماليّة.

ومما ذكر يظهر أنّه لا وجه لدعوى انسلاخ الصيغ الإنشائيّة كالترجّي والتمنّى عن معانيها إذا استعملت في كلامه سبحانه وتعالى بدعوى استحاله مثل هذه المعاني في حقّه عزّوجلّ وذلك لأنّ المتسحيل هو الحقيقيّ من الترجّي والتمنّى ونحوهما للزوم الجهل والعجز لا الإنشائيّ الاعتباريّ منها الذي يوجد بالصيغ المذكوره بدواع معقوله والمفروض أنّ الصيغ لا تدلّ إلّا على الإنشائيّ منها وعليه فمثل قوله تعالى (وَ مَا تَلْكَ بِبَيِّنَاتٍ يَا مُوسَى) ليس مستعملاً في الاستفهام الحقيقيّ حتّى ينافى علمه تعالى بل هو استفهام إنشائيّ استعمل بداعي إظهار المحبّه.

المبحث الثاني: في كيفية استفاده الوجوب من صيغه الأمر

وقد عرفت أنّ مقتضى التبادر هو وضع صيغه افعال لإيجاد البعث وإنشائه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ البعث من ناحيه المولى مع أنّ الاصل في الأفعال هو حملها على الجدّ يكون تمام الموضوع لحكم العقلاء بكون البعث المذكور حجّه على لزوم الإتيان ما لم تقم قرينه على الترخيص وجواز الترك.

كما أنّ البعث الخارجيّ باليد ونحوها من ناحيه المولى يكون موضوعاً لحكمهم بذلك.

ولذلك لا يتوجّه العقلاء إلى الاعتذار عن المخالفه باحتمال إرادته الندب مع الاعتراف بعدم قيام القرينه على الخلاف.

وعليه فالوجوب أمر ينتزع من البعث المذكور وحكم العقلاء بكونه حجّه على لزوم الإتيان به ما لم تقم قرينه على الترخيص في تركه.

كما أنّ الاستحباب أمر ينتزع من البعث المذكور مع قيام قرينه على الترخيص في تركه فالوجوب والندب أمران انتزاعيّان لا مدلولان لصيغ الأمر.

وعليه فدعوى تبادر الوجوب من حاقّ صيغته افعل كما ترى لما عرفت من أنّها جزء الموضوع لانتزاع الوجوب و جزء الآخر هو حكم العقلاء بكونه حجّة على لزوم الإتيان كما أنّ القول بأنّ الوجوب مستفاد من مقدّمات الحكمه غير سديد إذ ليس المراد من الوجوب هو الإراده حتّى يقال إنّها ذات مراتب فيمكن جريان المقدّمات لتعيين شديدها لما عرفت من أنّ مفاد الصيغه هو الأمر الإنشائيّ وهو ليس ذا مراتب بل أمر بسيط لا يختلف في الوجوب والندب هذا مضافاً إلى ان المفاهيم المشككه نحو مفهوم الاسود لا يحمل على شديد مرتبتها و الّا لزم حمل كل مطلق على اكمل افرادها و هو واضح البطلان كما لا وجه لدعوى انصراف الصيغه إلى الوجوب لما عرفت من أنّ مدلولها ليس إلّا إنشاء البعث. و لا إطلاق في مفاد الإنشائيات لأنّها كالمعاني الحرفيه من الأمور المشخصه الجزئيه فلامجال لدعوى الانصراف لأنّه متفرّعه على كون مفادها مطلقاً.

ثمّ ينقدح ممّا ذكر أنّه لا- حاجه في انتزاع الوجوب بعد بناء العقلاء على أنّ بعث المولى لا يترك بغير جواب إلى اقتران البعث بالمقارنات الشديده كضرب الرجل على الأرض وتحريك الرأس واليد ولذا لو لم يقترن بهذه الأمور انتزع الوجوب منه كما لا يخفى.

ثمّ إنّ البعث لا يختلف في الوجوب والندب لأنّه تحريك إنشائيّ نحو العمل وإنّما الاختلاف في جواز الترك الكاشف عن عدم الإراده الحتميه فالمستعمل فيه في الوجوب والندب واحد وهو إنشاء البعث وإنّما الاختلاف في الدواعي إذ الداعي في الوجوب هو الإراده الحتميه للإتيان بخلاف الداعي في الندب.

والشاهد له هو إمكان جمع الواجبات والمندوبات في عبارته واحده كقولهم اغسل للجمعه والجنابه من دون لزوم استعمال اللفظ الواحد في الأكثر من معناه أو تأويل الصيغه إلى معنى يصحّ أن يكون جامعاً وذلك لأنّ معنى الصيغه وهو إنشاء البعث واحد

فى الوجوب والندب والاختلاف فى الدواعى لا فى مفاد الهىأه فمع قىام القرىنه على الترخىص فى ترك غسل الجمعة ىرفع الىد عن ظهور الصىغه فى الوجوب بالنسبه إله دون غسل الجنابه.

المبعث الثالث: فى الجملى الخبرىه المستعمله فى مقام الطلب والمبعث

ولا ىخفى أن جماعه ذهبوا إلى أن الجملى الخبرىه المستعمله فى مقام الطلب مستعمله فى معناها من الإخبار وإئما التفاوت بينها وبين الجملى الخبرىه المستعمله فى مقام الإخبار بالدواعى إذ الداعى فى الخبرىه هو الإخبار والإعلام بثبوت الشىء لشىء بخلاف المستعمله فى مقام الطلب فإن الداعى فىها هو المبعث الحقىقى.

واستشكل فىه بأن لازم استعمال الجملى الخبرىه المستعمله فى مقام الطلب فى معناها من ثبوت الشىء لشىء هو الكذب كئىراً لكثره عدم وقوع المطلوب كئىراً ما فى الخارج.

وأجىب عنه بأنه إئما ىلزم ذلك إذا أتى بها بداعى الإخبار لابداعى المبعث فإذا جىئ بالنسب الخبرىه توطئه لإفاده أمر آخر لا ىكون المقصود الأصلى هو الإخبار فلا ىرد على ذلك باستلزام الكذب لو ارىد من قوله علىه السلام «ىعید» ونحوه الجملى المستعمله فى معناها لأن النسبه فى قولهم ىعید جىئ بها توطئه لإفاده إراده المبعث، والصدق والكذب ىلاحظان بالنسبه إلى النسبه الحكمىه المقصوده بالأصالة دون النسب التى جىئ بها توطئه لإفاده أمر آخر ولذا لا ىسند الكذب إلى القائل بأن زیداً كئىر الرماد توطئه لإفاده جوده وإن لم ىكن له رماد أو كان ولم ىكن كئىراً وإئما ىسند إله الكذب لو لم ىكن زید جواداً.

والإنصاف أن هذا القول لا ىخلو عن تكلف والأولى أن ىقال إن الظاهر من الجملى الخبرىه المستعمله فى مقام الطلب عرفاً فى مثل قولنا بعت وانكحت وىعید هو الإنشاء لا الإخبار بداعى الإنشاء والمبعث فهذه الجملى من الموجدات لا الحاكىات وحملها على الإخبارات بعید عن أذهان العرف وإن كان ممكناً كما عرفت.

ثم إنَّ كَيْفِيَّهٖ اسْتِفَادَهٗ الْوَجُوبِ مِنْهَا كَاسْتِفَادَهٗ الْوَجُوبِ مِنْ صِيغِ الْأَمْرِ وَعَلَيْهِ فَنَفَسُ الْبَعْثِ بِالْجَمْلَةِ الْخَبْرِيَّةِ كَالْبَعْثِ بِالصِّيغَةِ مَوْضُوعٌ لِحُكْمِ الْعُقْلَاءِ بِكَوْنِهِ حُجَّةً عَلَى لَزُومِ الْإِتْيَانِ فَيَنْتَزِعُ مِنْهُ الْوَجُوبَ فَلَا تَكُونُ الْجَمْلَةُ الْخَبْرِيَّةُ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْوَجُوبِ كَمَا لَا يَكُونُ الْوَجُوبُ مُسْتَفَاداً مِنْهَا بِمَقْدَمَاتِ الْحُكْمِ أَوْ بِالْإِنْصِرَافِ كَمَا مَرَّ تَفْصِيلاً ذَلِكَ فِي صِيغِ الْأَمْرِ.

المبحث الرابع: في التعبدى والتوصلى

إشاره

والمبحث فيه يقع في مقامات:

المقام الأول: في تعريف التعبدى والتوصلى

واعلم أنه يمكن تعريفهما بأنَّ التعبدى ما لا يسقط أمره ولا يحصل الامتثال به في حاقِّ الواقع إلَّا بإتيانه بقصد القربه والتوصلى ما يسقط أمره بنفس الإتيان كيفما اتفق من دون حاجه إلى حصول قصد القربه.

ويمكن أيضاً تعريفهما بأنَّ التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب ويسقط بمجرد وجوده والتعبدى هو ما لا يكاد يحصل الغرض بذلك بل لابد في حصوله وسقوطه من الإتيان به متقرباً به منه تعالى.

المقام الثانى: في إمكان أخذ القربه في متعلق التكليف و عدمه

إشاره

ذهب القدماء إلى الأوّل والمتأخرون إلى الثانى والحقّ مع القدماء لعدم تماميه أدلّه المانعين المتأخرين.

وجوه الامتناع فى مقام الأمر

منها: أنّ الأمر يتوقّف على تحقّق موضوعه بتمام أجزائه و شروطه توقّف العرض

على معروضه فلو كان قصد هذا الأمر مأخوذاً في الموضوع لزم الدور لعدم تحقق الموضوع بتمام أجزائه و شروطه التي منها قصد الأمر إلا بعد ثبوت الأمر فالأمر يتوقف على الموضوع والموضوع على الأمر و هو دور.

اجيب عنه: بأن المراد من التوقف إن كان توقفه عليه في الخارج فهو باطل ضروره أن الأمر لا يتعلق بالموضوع إلا قبل وجوده الخارجى وأما بعد وجوده الخارجى فيستحيل تعلق الطلب به لأنه تحصيل الحاصل وإن كان المراد توقفه تصوراً فهو مسلم ولكن لا يلزم منه الدور لأن الموضوع بوجوده الذهني متقدم على الأمر ولا ينافى ذلك كونه بوجوده الخارجى متأخراً عن الأمر ومتوقفاً عليه وبالجملة المتوقف على الأمر و هو الموضوع بوجوده الخارجى غير ما يتوقف الأمر عليه و هو الموضوع بوجوده الذهني وعليه فتوهم الدور ناشئ من خلط الذهن بالخارج.

ومنها: أنه يستحيل أخذ الأمر وكل ما ينشأ من قبله أو يضاف إليه في موضوع المأمور به، وجه الاستحالة هو تأخر الحكم من الموضوع رتبه مع أن اللازم في القيد والمقيد هو أن يكونا في مرتبه واحده بحيث يتمكن الأمر من النظر إليهما معاً بلحاظ واحد وطلب أحدهما مقيداً بالآخر والحكم لتأخره الرتبى لا يتصوره الذهن إلا بعد تصور موضوعه.

اجيب عنه: بأن تأخر الحكم رتبه عن الموضوع لا يمنع عن إمكان لحاظهما معاً ألا ترى أن السبب والمسبب يمكن ملاحظتهما معاً ولا يمنع عن ذلك التقدم والتأخر الوجودى بينهما وعليه فيمكن تصور الحكم بشخصه قبل وجوده وتصور الموضوع كالصلاه ثم يتقيد الموضوع كالصلاه بتصور الحكم إذ تصورهما في مرتبه واحده ولا تقدم وتأخر في تصورهما وإن كانا بحسب الوجود متقدماً ومتأخراً.

ومنها: أن تعلق التكليف بذلك المقيّد يوجب الجمع بين اللحاظ الآليّ والاستقلاليّ لأنّ الموضوع بقيوده لا بدّ وأن يكون ملحوظاً استقلالاً والأمر بما أنّه طرف لإضافه القيد المأخوذ في الموضوع لا بدّ من لحاظه أيضاً استقلالاً مع أنّ الأمر بما أنّه آله البعث إلى المطلوب لا يمكن لحاظه إلّا آله إليه.

اجيب عنه: بأنّ اللحاظين المتنافيين لم يجتمعا في وقت واحد إذ اللحاظ الاستقلاليّ مقدّم على اللحاظ الآليّ منها لأنّ الموضوع بتمام قيوده مقدّم تصوّراً على تعلق الأمر والبعث.

ومنها: أنّ فعلية الحكم متوقّفه على فعلية موضوعه فإذا كان الحكم نفس موضوعه أو جزءاً منه لزم توقّف فعلية الشيء على فعلية نفسه.

اجيب عنه: بأنّ فعلية الحكم متوقّفه على فعلية فرض وجود موضوعه وتقديره في الذهن وهو لا يتوقّف على فعلية الحكم خارجاً كما يقول المولى لعبده كلّ هذا لمحبتى أو لامرى فالطلب فعلى في فرض فعلية المحبه او الأمر ولا يتوقف الطلب و الحكم على فعليتهما في الخارج كما لا يخفى.

ومنها: أنّ الإنشاء حيث كان بداعى جعل الداعى فجعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب علّية الشيء لعليّته نفسه وهو محال للزوم تقدّم الشيء على نفسه.

وأجيب عنه: بعد مقدّمتين:

الأولى: أنّ الموضوع في المقام ليس إلّا الصلاه المتصوّره مع قصد أمرها والأمر إنشاء على ذلك المقيّد فالبعث إلى طبيعه الصلاه أمر بايجادها و تحصيلها.

والثانيه: أنّ الأمر ليس إلّا المحرّك والباعث الإيقاعى لا المحرّك الحقيقى والباعث التكوينيّ ولهذا ليس شأنه إلّا تعيين موضوع الطاعه من غير أن يكون له تأثير في بعث

المكلف تكويناً وإلماً لوجب اتفاق الأفراد في الإطاعة بل المحرك حقيقه ليس إلّا بعض المبادئ الموجوده في نفس المكلف كادراك استحقاق المولى للإطاعه فنسبه التحريك إلى الأمر يكون بضرب من العنايه و التشبيه.

بأنه إن أراد القائل من كون الأمر محرّكاً إلى محرّكته نفسه أنّ الأمر الإنشائي المتعلّق بالعنوان المقيّد موجب لذلك المحال فيه أنّ الإنشاء لا يحتاج إلى مؤونه زائده من تصوّر الطرفين.

وإن أراد أنّ الأمر المحرك للمكلف تكويناً محرّك حقيقه إلى محرّكته نفسه فهو خلاف ما عرفت من أنّ نسبه التحريك إليه بضرب من التشبيه و العنايه والمحرّك الأصلي هو بعض المبادئ الموجوده في النفس كإدراك استحقاق المولى للإطاعه أو الخوف من ناره و غضبه ومعرفه أنّ الإطاعه لا تحقّق لها إلّا بإتيان الصلاه المقيده فلامحاله يقوم بامثاله على نحو ما أمر.

وجه الامتناع في مقام الامثال

ومنها: أنّ متعلّق التكليف هو المقيّد وهو الصلاه بداعى الأمر إليها وليست الصلاه بنفسها متعلّقه للأمر حتّى يمكن الإتيان بها بداعى أمرها وحيث إنّ ذات المقيّد لا تكون مأموراً بها لأنّ الجزء التحليلي لا يتّصف بالوجوب أصلاً إذ المأمور به ليس إلّا وجوداً واحداً وهو المقيّد وهو يكون واجباً بالوجوب النفسى فلامجال لدعوى أنّ نفس الصلاه تكون مأموراً بها بالأمر بالصلاه مقيده بداعى الأمر بها.

وأجيب عنه بوجه:

أحسنها أن نقول: أنّا لانحتاج في الامثال و إيجاد الصلاه بداعى الأمر إلى تعلّق الأمر بذات الصلاه بل نفس الأمر بالمقيّد أو المركّب يدعو إليها أيضاً ويكفى أيضاً في مقربيتها

وعباديتها إتيانها بداعى هذا الأمر وذلك لأنه يكفى فى عبادته الأجزاء التحليلية والخارجية والمقدمات الوجودية والعلمية إتيانها بداعى الأمر المتعلق بالكل وبذى المقدمه فإنّ الأمر كما يكون داعياً إلى نفس متعلقه فكذلك يكون داعياً إلى كل ماله دخل فى تحقّقه من غير احتياج فى مدعويتها للأمر إلى تعلق أمر بها عليه.

فانقذح من جميع ما ذكر أنّ أخذ قصد القربة فى متعلق التكليف شرعاً ممكن ولا يلزم منه المحذورات المذكوره لا فى ناحيه التكليف ولا فى ناحيه الامتثال.

ثم لا يخفى عليك أنّه ذهب المانعون إلى تصحيح اعتبار أخذ قصد القربة فى متعلق التكليف بوجوه اخرى بعد فرض امتناع أخذه فى المتعلق بأمر واحد:

تصحيح أخذ قصد القربة بتعدد الأمر

أحدها: أنّه يمكن أخذ قصد القربة بتعدّد الأمر أحدهما بذات المتعلق وثانيهما بالإتيان به بداعى أمره المتعلق به.

ولامانع منه إذ لاحيله للمولى فى بيان كون مطلوبه عبادياً إلّا بذلك بعد فرض امتناع أخذ قصد القربة فى المتعلق بالأمر الواحد ويدلّ على وقوع ذلك وجود العبادات التى قامت الضروره والإجماع على اشتراطها بقصد القربة ولا مجال للتمسك باصل الاشتغال عند الشكّ فى عبادته أمر لاختصاص جريانه بما إذا لم يتمكّن المولى من البيان والمفروض أنّه متمكّن بتعدّد الأمر فإذا لم يبين وشكّ فى عبادته أمر تجرى أصاله البراءه ولا وقع لبعض الإشكالات فى هذا المقام.

تصحيح القربة بأخذ دواعى التقرب

ثانيها: أنّه يمكن أخذ دواعى التقرب فى المتعلق بمعنى اشتراط الإتيان بفعل بداعى حسنه أو بداعى كونه ذا مصلحه أو بداعى محبوبيته لله تعالى.

أورد عليه بأنّ اعتبارها في متعلّق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان إلّا أنّه غير معتبر فيه قطعاً لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال فإنّه يكشف عن تعلّق الأمر بنفس الفعل وإلّا يلزم اجتماع داعيين على فعل واحد أو كون داعي الأمر من قبيل الداعي على وهو خلف لفرض كفايه إتيانه بداعي الأمر بنفسه.

وأجيب عنه: بأنّ كفايه قصد الامتثال لا ينافي أخذ سائر الدواعي في المتعلّق تصحيحاً لقصد القربه فإنّ اعتبار سائر الدواعي يكون فيما إذا لم يأت بقصد الأمر وإلّا فمع إمكان قصد الأمر والإتيان به فلا حاجة في التقرب إلى الإتيان بسائر الدواعي حتّى يلزم الاجتماع المذكور أو الداعي على الداعي.

نعم يرد على أخذ الدواعي الثلاثة في متعلّق الأوامر ما اورد على أخذ قصد الأمر في المتعلّق ولكن يمكن الجواب عنه بالجواب كما في تهذيب الأصول.

ثالثها: أنّ العبادة عبارته عن إظهار عظمه المولى والشكر على نعمائه بما يستحقّ ويليق به وإظهار العظمه والشكر المذكور بما يستحقّ ويليق به مقرّب بالذات وعباده من دون توقّف على وجود الأمر أو قصد الأمر نعم لَمّا كان المكلف لا- طريق له إلى استكشاف أنّ المناسب بمقام هذا المولى تبارك و تعالى ما هو إلّا بإعلامه تعالى لا بدّ أن يعلمه أوّلاً ما يتحقّق به تعظيمه ثمّ يأمر به وعليه فالعبادة بهذا المعنى ليست ممّا يتوقّف تحقّقه على قصد الأمر حتّى يلزم محذور الدور.

اورد عليه بأنّ قصد التعظيم التبعديّ بالمعنى المذكور يؤول إلى قصد ما أمر به تبعداً ومعه لا يصحّ دعوى خلوّ العبادة عن قصد الأمر.

هذا مضافاً إلى ما فيه من عدم صحّ تفسير العبادة بمطلق إظهار العظمه والشكر فإنّ العبادة هي التألّه وهو التعظيم في مقابل الغير بعنوان أنّه ربّ وخالق سواء كان التعظيم

بما يكون تعظيماً ذاتاً كالسجده أو بما لا نطلع بكونه تعظيماً إلّا بالنصّ الشرعيّ كالصوم ونحوه من العبادات الشرعيّه.

رابعها: أنّ الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيّه وثبوت الداعى الالهىّ الذى يكون مورداً للمصلحه الواقعيّه وإن لم يكن قابلاً لتعلّق الأمر به بملاحظه الجزء الأخير للزوم الدور أمّا من دون ضمّ القيد الأخير فلا مانع منه ويكون ملازماً مع القربه وعليه فيقع الطلب به من دون ضمّ القيد الأخير.

لا يقال: إنّ هذا الفعل من دون ملاحظه تمام قيوده التى منها القيد الأخير لا يكاد يتصف بالمطلوبيّه فكيف يمكن تعلّق الطلب بالفعل من دون ملاحظه تمام القيود التى يكون بها قوام المصلحه.

لأننا نقول: الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيّه وإن لم يكن تمام المطلوب النفسىّ مفهوماً لكن لما لم يوجد فى الخارج إلّا بداعى الأمر لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داعٍ يصحّ تعلّق الطلب به لأنه يتحدّ فى الخارج مع ما هو مطلوب حقيقه فهذا الوجه يرجع إلى إمكان اعتبار قصد القربه بالعنوان اللازم وهو عنوان عدم الدواعى النفسانيّه كما لا يخفى.

المقام الثالث: فى الأخذ بالإطلاق عند الشكّ فى اعتبار قصد القربه فى واجب و عدمه

ولا يخفى أنّه لا إشكال فى جواز الأخذ بالإطلاق اللفظىّ سواء قلنا بإمكان أخذ قصد القربه فى المتعلّق أو لم نقل.

أمّا إذا قلنا بالإمكان فواضح وأما إذا لم نقل فإنّ التقييد المتّصل غير ممكن وأما المنفصل أو العنوان الملازم فهو ممكن فيجوز الحكم بإطلاق متعلّق التكليف وعدم تقييده بقصد القربه بمقدّمات الحكمه.

المقام الرابع: في الأصل العمليّ عند فرض عدم جريان مقدّمات الإطلاق

ولا يخفى عليك أنّ المراد من الأصل العمليّ إمّا هو البراءة العقليّة أو البراءة الشرعيّة.

أمّا الأولى فقد يمنع جريانها بدعوى أنّه لا بدّ عند الشكّ وعدم إحراز كون الأمر في مقام بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقلّ به العقل وهو ليس إلّا أصله الاشتغال لأنّ الشكّ ههنا في الخروج عن عهده التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها.

وفيه أنّ مع إمكان أخذ قصد الامتثال أو دواعي القربه في المتعلّق متّصلاً أو منفصلاً فلا فرق بين قصد الامتثال أو دواعي القربه وبين سائر القيود فكما أنّ مع الشكّ في سائر القيود عند عدم جريان مقدّمات الإطلاق تجري البراءة العقليّة فكذلك مع الشكّ في اعتبار قصد الامتثال و دواعي القربه تجري البراءة العقليّة ومجرّد عدم إمكان تقييد المأمور به متّصلاً بناء على امتناعه لا يوجب الفرق مع إمكان البيان مستقلاً.

و دعوى أنّ أصل الغرض معلوم والشكّ في حصوله بإتيان المأتى به من دون قصد الأمر أو دواعي القربه ومقتضى الاشتغال اليقينيّ هو الفراغ اليقينيّ مندفعه بأنّ الأغراض إن كانت حاصله بنفس ما وقع تحت دائره البيان فما هو واجب تحصيله هو ما تعلق به البيان من الأجزاء والشرائط ويتبعه الغرض في الحصول وإن كانت غير حاصله إلّا بضمّ ما لم تقم عليه حجّه فلانسلم وجوب تحصيله.

وأما الثانيه أعنى البراءة الشرعيّة فهي جاريه كالبراءة العقليّة بعد فرض عدم جريان مقدّمات الإطلاق.

و دعوى أنّه لا بدّ في عموم أدلّه البراءة الشرعيّة من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً وليس ههنا كذلك فإنّ دخل قصد القربه ونحوها في الغرض ليس بشرعيّ بل واقعيّ

ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك إلا أنّهما قابلان للوضع والرفع شرعاً فبدليل الرفع ولو كان أصلاً يكشف أنّه ليس هناك أمر فعليّ بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً بخلاف المقام فإنّه علم بثبوت الأمر الفعليّ مندفعه بأنّا لانسلم عدم إمكان أخذ قصد الأمر أو دواعي القرية في المتعلّق ولو منفصلاً.

هذا مضافاً إلى أنّه كيف يمكن دخاله شيء في الغرض ولا يمكن للمولى بيانه وإظهاره.

وعليه فلامحيص عن جريان أدلّة الرفع بعد إمكان وضعه في نظائر المقام.

المبحث الخامس: في حمل الأمر على النفسى والعينى والتعينى

ولا يخفى عليك أنّ بعث المولى إلى شيء عند العقلاء يكون تمام الموضوع لاحتجاجه على العبد في باب الإطاعة ولذا حكموا بأنّه لا يجوز له التقاعد عن المبعوث إليه باحتمال إرادته الندب وهذا البيان بعينه جار في المقام فإذا تعلّق أمر المولى بشيء يصير حجّه عليه بحيث لا يجوز للعبد أن يعدل عنه إلى غيره باحتمال إرادته تخير في متعلّق الأمر كما لا يجوز له الترك مع إتيان الغير باحتمال الكفائيه و لا التقاعد عن الإتيان باحتمال الغيريه مع سقوط الوجوب عن غيره الذى يحتمل كون الأمر المفروض مقدّمه له.

كلّ ذلك لما عرفت من بناء العقلاء فإنّهم يحكمون بأنّ البعث المذكور حجّه على لزوم الإتيان به بنفسه سواء أتى به الغير أو لم يأت وسواء سقط الوجوب عن الغير المحتمل كون ذلك مقدّمه له أو لم يسقط وسواء أتى بشيء آخر يحتمل أن يكون عدلاً لذلك أو لم يأت ومع قيام بناء العقلاء لا حاجة إلى الاستدلال بمقدّمات الحكمه حتّى يرد عليه الإشكالات وإن أمكن الجواب عنها كما عرفت.

المبحث السادس: في الأمر عقيب الحظر أو توهمه

ولا يخفى عليك إنّ وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهمه ظاهر في ارتفاع النهى السابق

و سرّ ذلك أنّه لما كان المفروض في المقام التفات كلّ من الأمر والمأمور إلى النهي السابق والتفات الأمر بالتفات المأمور إلى النهي السابق وإنّ حالته حاله انتظار الرخصة كان الأمر الوارد عقيب النهي ظاهراً ظهوراً نوعياً في الرخصة في الفعل ورفع النهي السابق.

نظير ما إذا استأذن الشخص الذي نهى عن شيء من الناهي في ارتكاب ما نهى عنه بقوله أفعله؟ فقال الناهي أفعّل.

فكما أنّ الاستيذان يوجب ظهور الأمر في مجرّد الرخصة وصرّفه عن الوجوب إليه بلا خلاف فكذلك حاله انتظاره للإذن والرخصة مع علم الأمر والتفاتة إليها توجب ذلك من غير فرق.

وحيث إنّ الأمر حينئذٍ يفيد مجرّد ارتفاع النهي فهو يجتمع مع الأحكام الأربعة الأخرى من الوجوب والندب والكراهة والإباحة الخاصّة.

فإن كان حال النهي قبل النهي معلوماً من الوجوب أو الاستحباب أو غيرهما وقلنا بجواز الاستصحاب فهو محكوم به بعد ارتفاع النهي.

وإلّا فأصالة البراءة تقتضي نفى احتمال الوجوب وتردّد الأمر بين البواقي. ثمّ إنّ هذا لا يختصّ بالأمر بل يشاركه فيه النهي الوارد بعد الأمر أو توهمه فإنّه أيضاً لا يدلّ إلّا على رفع الأمر السابق كما لو أمر الطبيب بملازمة شرب دواء في كلّ يوم ثمّ قال بعد مدّه مع حاله انتظار المأمور للإذن في الترك: لا تشربه فإنّه يدلّ على رفع الإلزام والوجوب فالنهي الوارد عقيب الأمر يفيد رفع الإلزام والوجوب وهو يجتمع مع الأحكام الأربعة الأخرى من الحرمة أو الندب أو الكراهة أو الإباحة الخاصّة ويتعيّن الحكم بالأصول الجارية في مورده فلا تغفل.

المبحث السابع: في المره و التكرار

إشاره

الكلام فيه يقع في مقامات:

ص: ١٤١

المقام الأول:

أن محل النزاع فيه هو هياها الأمر دون مادّه الأمر ودون مجموعهما لنصّ جماعه من الأصوليين عليه.

هذا مضافاً إلى تحرير أكثرهم النزاع في الصيغه وهي ظاهره في الهياها لو لم نقل بأنّها صريحه فيها، على أنّه لا كلام في أنّ المادّه كالضاد والراء والباء في مثل المصدر وهو الضرب لا تدلّ إلّا على الماهيه من حيث هي إذ لو كانت دالّه على المرّه والتكرار لزم أن تدلّ عليه كلّ صيغه تحتوى تلك المادّه باعتبار دلاله مادتها مع أنّه ليس كذلك فالبحت عن دلاله صيغه الأمر ترجع إلى البحت عن دلاله هياها الأمر.

المقام الثاني:

أنّ الحقّ هو عدم دلاله هياها الأمر على المرّه والتكرار لأنّ هياها الأمر موضوعه للبعث نحو وجود الطبيعه بنحو الوجود اللافراغى من دون دلاله على المرّه والتكرار هذا بناء على ما قرّر في محلّه من أنّ الطبيعه بما هي الطبيعه لا تكون مطلوبه ولا مراده فاللازم هو تعلّق البعث إلى وجود الطبيعه بالنحو المذكور وأمّا إذا قلنا بأنّ البعث متعلّق بنفس الطبيعه المهمله التي تكون مقسماً لاعتبارات الماهيه التي يعبر عنها باللابشرط المقسمى فالعقل يحكم بأنّ البعث يرجع إلى إيجاد ما يكون مدلولاً لذلك اللفظ لأنّ الطبيعه بالمعنى المذكور لا يمكن إرادتها لإهمالها وخلوّها من جميع الحيثيات وعليه فالإيجاد مستفاد من حكم العقل وليس داخلاً في الماهيه والطبيعه.

فلا- دلاله للهياها أيضاً على المرّه والتكرار نعم يتحقّق الامتثال بوجود الطبيعه أو بإيجادها في المرّه الأولى إذ بعد الإتيان بالطبيعه سقط الأمر وتحقّق الامتثال ولا مجال للامتثال الثاني كما لا يخفى.

المقام الثالث: في المراد من المرّه و التكرار

هل هو الدفعه والدفعات أو الفرد والأفراد والفرق بينهما واضح لاحتياج الدفعه والدفعات إلى تعدّد الأزمنه وتعاقبها بخلاف الفرد والأفراد.

ذهب في الفصول إلى أنّ المراد هو الدفعه والدفعات مستدلاً بالتبادر وبأنّ المراد لو كان هو الفرد والأفراد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمه للمبحث الآتى من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطبيعه أو بالفرد فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضى شيئاً منهما ولم يحتج إلى أفراد كلّ منهما بالمبحث كما فعلوه وأمّا لو اريد بها الدفعه فلا علقه بين المسألتين.

وفيه أنّ الأمر لو كان متعلّقاً بالطبيعه يجرى البحث المذكور في هذه الصوره أيضاً لأنّ الطبيعه لا يمكن وجودها إلّا في ضمن فرد ما فحينئذ يقع الكلام في أنّ المطلوب بالأمر هل هو الطبيعه بإيجادها في ضمن فرد أو أفراد أو الدفعه أو الدفعات.

و دعوى الفرق بين أن يكون المطلوب هو وجود الطبيعه كما هو الظاهر أو نفس الطبيعه وتقدير الإيجاد بحكم العقل بأنّ البحث في الأوّل لغوى وفي الثانى عقلى. لا يوجب أن يكون البحث تتمه للمبحث الآتى بعد جريانه في الصورتين ولو كان البحث على تقدير لغوياً وعلى تقدير عقلياً.

فالتحقيق أن يقع النزاع بكلا المعنيين.

فكلّ مورد تقوم فيه القرينه على إرادته الفرد أو الدفعه أو الأفراد أو الدفعات فلا- كلام ومع عدم قيام القرينه فإن كان إطلاق فالمرجع هو الإطلاق وهو يقتضى جواز الاكتفاء بالمرّه والدفعه إلّا أنّ الاكتفاء بهما ليس من جهه كونهما مأخوذتين في الهياه أو المادّه لما عرفت من عدم أخذهما فيها بل من جهه صدق الامتثال بإتيان الطبيعه مرّه أو دفعه ومع صدق الامتثال لا يبقى الأمر حتّى تحتاج إلى امتثال آخر.

وإن لم يكن إطلاقاً وشكاً في أنّ المطلوب هو الفرد أو الأفراد أو الدفعه أو الدفعات فالمرجع هو الأصل العملي وهو ليس إلّا أصاله البراءه عن تكليف الزائد فلا تغفل.

المقام الرابع: في تبديل الامتثال بالامتثال

ولا يخفى عليك أنّ بعد الإتيان بالمأمور به وسقوط الأمر لا مجال للامتثال الثاني بالنسبه إلى الأمر الأول الساقط لأنّ الامتثال متوقّف على الأمر والمفروض هو سقوطه بالامتثال الأوّل.

ولا فرق في ذلك بين أن نقول بدلاله الأمر على المره وضعاً أو بعدمها وتقدير الوجود أو الإيجاد في جانب المتعلّق بحكم العقل لسقوط الأمر المتعلّق بالطبيعه أيضاً بإتيان الفرد الأوّل فكما أنّ الأمر المتعلّق بالفرد يسقط بإتيان الفرد الأوّل فكذلك يسقط الأمر المتعلّق بالطبيعه إذ يتحقّق الطبيعه بالفرد الأوّل.

نعم لو علم بعد الإتيان بالفرد أو تحقّق الطبيعه أنّ للمولى أمر استحبابيّ بإتيان فرد أحسن ممّا أتى به لجاز أن يأتي بفرد آخر ولكنّه ليس إلّا الامتثال للأمر الثاني وليس من باب تبديل امتثال الأمر الأوّل بالامتثال الثاني بالنسبه إلى الأمر الأوّل وعليه يحمل جواز إعادته الفريضة المأتى بها منفرداً أو بالجماعه.

وأما الفرق بين ما إذا كان امتثال الأمر علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجرّده فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً وبين ما إذا لم يكن الامتثال علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى كما إذا أمر بالماء ليشرّب أو يتوضّأ فأتى به ولم يشرب أو لم يتوضّأ فعلاً فلا يبعد صحّحه تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله ففيه ما لا يخفى لأنّ الغرض من الأمر في نظير المثال هو التمكن من الشرب وهو حاصل بإتيان الماء فلا معنى لبقاء الأمر مع حصول الغرض فلا تغفل.

المقام الخامس: في الامتثال بالأزيد

و لإشكال في جوازه بعد كون إيجاد الطبيعه المأمور بها في ضمنها نحواً من الامتثال كإيجادها في ضمن فرد واحد إذ مقتضى إطلاق الطبيعه هو جواز الإتيان بها على نحوين.

ثم إنَّ وحده الامتثال وكثرته بوحده الطلب وكثرته لا- بوحده الطبيعه وكثرتها وعليه فالإتيان بعدّه أفراد عرضيه دفعه واحده لا يكون إلّا امتثالاً واحداً لا امثالات متعدده كما لا يخفى.

المقام السادس: في عدم اختصاص النزاع بالأمر الوجوبي

وذلك لوحده الملاك.

المقام السابع: في الفرق بين النواهي والأوامر

ولا يخفى أنّ كفيته الامتثال بين النواهي والأوامر مع وحده متعلقهما وهي الطبيعه بتقدير الوجود أو الإيجاد إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل و النهى هو الزجر عن وجود الفعل متفاوتة وهي ناشئه إمّا من جهة اختلاف حكم العقلاء بالنسبه إليهما إذ يحكمون بأنّ وجود الطبيعى ينعدم بعدم جميع الأفراد في النواهي ويتحقّق بوجود ما في الأوامر فامتثال الأمر بصرف وجود الطبيعه وامتثال النهى بترك جميع الأفراد على نحو الاستغراق.

أو ناشئه من جهة كثره الاستعمال فإنّ الأمر استعمل كثيراً ما عند مطلوبيّه صرف وجود الطبيعه بخلاف النهى فإنّه مستعمل كثيراً ما عند مبعوضيه الطبيعه بجميع أفرادها على نحو الاستغراق ولعلّه أقرب كما سيأتى تفصيله إن شاء الله في المباحث الآتية وعلى كلّ تقدير لا يحتاج إفاده النواهي للشيوخ والاستغراق إلى مقدّمات الحكمه.

المبحث الثامن: في الفور والتراخي

والحق أنّ البعث الإنشائي كالبعث الخارجى فكما أنّ البعث الخارجى يفيد الفوريه لانها مقترنه

بالبعث التكويني فكذلك البعث الاعتباري الإنشائي والفوريه المذكوره كالوجوب والندب من الأمور المنتزعه من البعث بحكم العقلاء من دون أن تكون مأخوذه في الهياه أو الماده.

إذ البعث من المولى كما يكون موضوعاً لحكم العقلاء بتماميه الحجه على لزوم الإتيان فانتزع من هذا الحكم عنوان الوجوب فكذلك يكون موضوعاً لحكمهم بالفوريه وعدم جواز التراخي فيه ما لم تكن قرينه على الخلاف. نعم أفاد بعض الأكابر ان هذا فيما اذا لم يؤخذ في متعلق البعث ما يدل على التوسعه كقول أحد لغيره جئني بكذا يوم الجمعة أو كقوله تعالى فعده من أيام أخر و إلا فاطلاق المتعلق يقدم على الفوريه المستفاده من نفس الأمر.

ثم إن مقتضى ما ذكر لزوم الإتيان بمتعلق الأوامر فوراً ففوراً بحيث لو عصى في الآن الأول لوجب عليه الإتيان به فوراً في الزمان الثاني وهكذا.

وذلك لما عرفت من أن البعث الإنشائي كالبعث الخارجي فكما أن البعث الخارجي مادام باقياً يكون موضوعاً عند العقلاء للفور فالفور فكذلك البعث الإنشائي القائم مقامه يكون موضوعاً لحكمهم بالفور فالفور.

وينقدح ممياً ذكر من أن الفور وهكذا الفور فالفور كالوجوب والندب أنهما ليسا داخلين في الهياه و لافي الماده لابلوضع ولا بنحو آخر بل يكونان من الأمور الانتزاعيه تبعاً لانتزاعيه الوجوب والندب.

ثم إن النزاع في الفور والتراخي و إن اختص بحسب كلماتهم بالأوامر الوجوبيه ولكن بعد ما ذكرناه في الأوامر الوجوبيه يظهر الحال في الأوامر الندبيه أيضاً لعدم الفرق بينهما في عدم كونهما من قيود الطلب أو الماده وإنما استفادان من حكم العقلاء بعد تحقق موضوع حكمهم بإنشاء البعث فلا تغفل.

هنا ملاحظات قبل الخوض فى تفصيله.

أحدها: أن هذه المسأله هل تكون من المسائل العقلية أو من المباحث اللفظية.

والتحقيق هو جواز كليهما لأن المسأله ذو حيتين:

الحيثه الأولى: أن أدله اعتبار الأوامر الظاهرية أو الاضطرارية هل تدل على توسعه موضوع الأوامر الاختيارية و الواقعية بنحو الحكومه أو لاتدل و عليه فاللازم هو ملاحظه لسان أدله الاعتبار فالنزاع حينئذ يكون لفظياً و من هذه الجبهه تكون المسأله من مباحث الألفاظ.

والحيثه الثانيه: أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى هل يقتضى سقوط الأوامر الواقعية لاشتمال المأتى به على المصلحه المقتضية للأمر أو لا يقتضى فاللازم حينئذ هو ملاحظه تأثير الإتيان فى سقوط الأوامر الواقعية و عدمه و من المعلوم أن هذا البحث حينئذ يكون عقلياً و يناسب المباحث العقلية و عليه فذكر المسأله فى مقامنا هذا ليس استطرادياً فلاتغفل.

ثانيها: نتيجة المسأله الأصولية كئيه وهل يلزم أن يكون مبانيها أيضاً كئيه أم لا. و الحق هو عدم لزوم ذلك إذ يكفى كئيه نفس المسأله فى إدراجها فى المسائل الأصولية

التي لا بد أن تكون كليته و إن استفيدت المسألة من الدليل الخاص الجزئي و عليه فلا وقع للإشكال في الأوامر الاضطراريه بأن مبناهما جزئي لا بتنائها على قوله التراب أحد الطهورين من حيث الإطلاق الملازم للإجزاء و عدمه بخلاف الأوامر الظاهريه فإن إجزائها و عدمه مبنيان على السببيه و الطريقيه.

هذا مضافاً إلى عدم اختصاص مبنى الأوامر الاضطراريه بقوله التراب أحد الطهورين بل قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور أو أنّ التقية ديني و دين آبائي و نحوهما من مباني الأوامر الاضطراريه كليته.

ثالثها: إنّ صاحب الكفايه ذهب إلى أنّ المراد من وجهه في عنوان البحث هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً و عقلاً لا خصوص الكيفيه المعتبره شرعاً و إلّا لزم أن يكون القيد توضيحياً هذا مع لزوم خروج التعبديات عن حريم النزاع لأنّ قصد القربه يكون من كيفيات الإطاعه عقلاً.

وفيه منع لزوم خروج التعبديات بناء على المختار من إمكان اعتبار قصد القربه في المأمور به شرعاً.

هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ القيد ليس توضيحياً بل مذكور لردّ عبد الجبار من السابقين فافهم.

رابعها: إنّ معنى الاقتضاء في عنوان البحث «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء أولاً» هو الاقتضاء الإثباتي إن كان النزاع في دلالة الأوامر الاضطراريه والظاهريه أو الاقتضاء الثبوتي بمعنى العليّه و التأثير إن كان النزاع في أنّ الإتيان بالمأمور به في الخارج هل يقتضى الإجزاء أولاً- لأنّ المأمور به خارجاً هو الذي يتحقّق به الغرض ومع تحقّقه حصلت عله سقوط الأمر الواقعي فالإتيان بالمأمور به الظاهري أو الاضطراري مؤثّر في رفع الأمر الواقعي.

وممّا ذكر يظهر أنّه لامجال لما فى تعليقه الإصفيهانى قدس سره من أنّ المعلوم أنّ المعلول ينعدم بانعدام علته لا أنّ القائم به الغرض عله لسقوط الأمر لأنّ الأمر عله لوجود الفعل فى الخارج فلو كان الفعل عله لسقوط الأمر لزم عليه الشىء لعدم نفسه فسقوط الأمر لتماّميه اقتضائه وانتهاء أمدّه.

وذلك لأنّ حديث انتهاء الأمد و انعدام المعلول بانعدام علته صحيح بالنسبه إلى إتيان المأمور به وأمر نفسه لا إتيان المأمور به بالأمر الظاهريّ أو الاضطراريّ بالنسبه إلى الأمر الواقعيّ إذ لا ينعدم أمد الأمر فى الثانى بإتيان الظاهريّ أو الاضطراريّ.

بل يحتاج رفعه إلى تأثير الإتيان بالمأمور به الظاهريّ أو الاضطراريّ فيه فالحقّ مع صاحب الكفايه حيث ذهب إلى أنّ معنى الاقتضاء هو العليّه والتأثير بناءً على النزاع فى أنّ الإتيان بالمأمور به يقتضى الأجزاء أو لا يقتضى و عليه فلاحاجه إلى تغيير عنوان البحث بأنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مُجزأً أولاً كما فى تهذيب الأصول.

خامسها: إنّ الأجزاء بحسب اللغه يكون بمعنى الكفايه و بحسب الاصطلاح يكون بمعنى إسقاط التعيّد بالإتيان أعاده كان أو قضاء و المعنى الثانى لأزم الكفايه ولاوجه لرفع اليد عن معناه اللغويّ ما لم تقم قرينه و عليه فالأجزاء فى عنوان البحث محمول على معناه اللغويّ.

سادسها: إنّ الفرق بين هذه المسأله و مسأله المرّه و التكرار واضح فأنّ البحث فى المقام بعد معلوميه مقدار المأمور به فى الواقع و عدم الإتيان به فى أنّ الإتيان بالأمر الظاهريّ أو الاضطراريّ مع كشف الخلاف يكفى عن الواقعيّ الذى لم يأت به أو لا يكفى و البحث فى مسأله المرّه و التكرار فى تعيين مقدار المأمور به و كمّيته و أنّ بعد الإتيان بالمأمور به الواقعيّ هل يلزم التكرار أو لا يلزم.

كما أنّ الفرق بين هذه المسألة و مسأله تبعيّه القضاء للأداء واضح فإنّ البحث في المقام في كفايه المأتيّ به عن الواقع بعد الإتيان بالمأمور به الظاهريّ أو الاضطراريّ و البحث في مسأله القضاء و الأداء بعد فوت المأمور به و عدم الإتيان به في الوقت في ثبوت القضاء و عدمه فلا تشابه بين المسألتين.

تحقيق المقام في الأجزاء و عدمه

ثمّ لا يخفى عليك أنّ بعد ما عرفت من المقدمات فتحقيق المقام في الأجزاء و عدمه يستدعيّ البحث في الموضوعين:

الموضع الأوّل:

إنّه لا- كلام في أجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره إذ الغرض من الأمر ليس إلّا هو إتيان المأمور به بما له من القيود و الشروط و مع الإتيان حصل الغرض و مع حصول الغرض ينتهيّ أمد البعث و الإراداه و لا موجب لبقائهما و إلّا لزم الخلف أو بقاء المعلول بدون علته.

و أنت خبير بأنّ المقصود من الأجزاء في هذا الموضع أنّ الإتيان بالمأمور به الواقعيّ يجزى عن أمره الواقعيّ و هكذا الإتيان بالمأمور به الاضطراريّ يجزى عن أمره الاضطراريّ أو الإتيان بالمأمور به الظاهريّ يجزى عن أمره الظاهريّ لا أنّ الإتيان بكلّ واحد منها يجزى عن الآخر فأنّه سيأتي الكلام فيه في الموضع الثاني إن شاء الله تعالى.

ومّا ذكر ينقدح أنّ مع سقوط الأمر لحصول الغرض لا مجال لتبديل الامتثال بامتثال آخر إذ الامتثال فرع بقاء الأمر و المفروض أنّ مع حصول الغرض يسقط الأمر و لا مجال للامتثال الثاني بالنسبه إلى الأمر الساقط.

ولذلك يحمل ماورد في المقام ممّا يتوهم أنّ المراد منه هو الامتثال عقيب الامتثال و مطلوبيّه الإعاداه على أمر لا ينافي ما يقتضيه حكم العقل فإنّ مطلوبيّه الإعاداه أعمّ من

بقاء الأمر السابق لامكان أن يكون ذلك من جهة الأمر الجديد الاستجابي و لا أقل من احتمال ذلك فلا يكون منافياً لما استقلّ العقل به من سقوط الأمر بالامتنال الأوّل و عدم معقولية الامتنال عقيب الامتنال فلاتغفل.

الموضع الثاني:

وفيه مقامان:

المقام الأوّل: في أجزاء الأوامر الاضطراريّة

إشاره

ولا يخفى عليك أنّه إن قلنا بأنّ الأمر الأوّل عامّ يشمل المضطرّ وغيره في عرض واحد و الأوامر الاضطراريّة تدلّ على تنويع العامّ المذكور في حال الاضطرار و إخراج الاضطرار عن تحت العامّ فالإجزاء في غايه الوضوح إذ ليس في حال الاضطرار إلّا أمر واحد و لا إشكال في أنّ الإتيان بالمأمور به بهذا الأمر يوجب سقوط الأمر المذكور و المفروض أنّه لا أمر آخر حتّى يبحث عن إجزائه عنه و عدمه.

وإن لم نقل بذلك فالأمر في حال الاضطرار غير الأمر الواقعيّ.

فيمكن البحث حينئذٍ عن أجزاء الاضطراريّ عن الواقعيّ و عدمه.

وقد أوضحنا قوّه الثاني بناء على المختار من أنّ المتبادر من الصلاه هي الهيئه التركيبيّه الجامعه للأجزاء و الشرائط الدخيله في باعثيه المولى نحو الأمر بها لأنّ الأمر الأوّل تعلّق بها لا الهيئه التركيبيّه المجمله أو المهمله لأنّ البعث نحو المهمل و المجمل لا يصدر عن الحكيم المتعال.

ومما ذكر يظهر أنّ المبعوث إليه في الأمر الأوّل هي الصلاه الكامله و هي صلوه المختار و حينئذٍ تدلّ الأدلّه الاضطراريّه على ما يقوم مقام الصلاه الكامله في حال الاضطرار و مقتضى ذلك هو تعدّد الأمر من الأمر الواقعيّ و الأمر الاضطراريّ هذا مضافاً إلى أنّ ذلك هو مقتضى لسان أدلّه الاضطرار كنفى الحرج و الضرر و رفع الاضطرار و التقية لأنّ لسانها

هو لسان الحكومه و معنى الحكومه هو النظاره إلى الأدله الأوليه و مقتضاها هو وجود الأحكام الأوليه و إلا لزم الخلف فى كون أدله الاضطرار ناظره إلى الأدله الأوليه.

ويشهد له أيضاً فتوى الأصحاب بصحة الوضوء أو الغسل الضرريين إذا أتى بهما جهلاً - وغفله مع أنه لو كان مقتضى أدله الاضطرار هو التنوع و إخراج مورد الاضطرار فلاوجه للصحة فى صوره الجهل و الغفله إذ لا - أمر و لامصلحه فيما إذا كانا ضرريين فالحكم بصحةهما فى حال الجهل و الغفله يدل على أن مفاد أدله الاضطرار ليس كمفاد أدله التخصيص التى تخرج الأفراد عن تحت مادّه العموم بحيث لا يبقى للعموم بالنسبه إليها اقتضاء بل مفادها هو التصرف فى هيئه الأوامر الأوليه بسقوطها عن الفعلية من باب الامتنان فى حال الجهل و الغفله حيث يكون الوضوء أو الغسل مشتملين على المصلحه و لهما الأمر الأولي فالإتيان بهما إتيان بالمطلوب الواقعي فللحكم بالصحة مجال كما أن فى صوره الإتيان بالتيمم و رفع الاضطرار فى الوقت يمكن النزاع فى كفايه التيمم عن الوضوء أو الغسل فى صحته ما أتى به من العبادات و عدمها هذا بخلاف ما إذا لم نقل بالتعدد فإن الإتيان بالتيمم مع أنه لا أمر إلا به يوجب الإجزاء قطعاً و لا مجال للنزاع فى الإجزاء و عدمه.

ثم إن النزاع يتبنى على شمول إطلاق أدله العمل الاختيارى لحاله طرؤ الاختيار بعد رفع الاضطرار و إلا فيكفى فى عدم وجوب الإعادة و القضاء عدم إطلاق الأدله الأوليه بالنسبه إلى حاله طرؤ الاختيار بعد رفع الاضطرار.

فبعد فرض إطلاق أدله العمل الاختيارى يقع النزاع بعد الإتيان بالاضطرارى و عروض حاله الاختيار فى الوقت عن أنه هل يجوز العمل الاضطرارى عن العمل الاختيارى أو لايجزى بل يلزم العمل الاختيارى بعد شمول إطلاق دليله لحاله طرؤ الاختيار بعد الاضطرار.

و أما ابتناء النزاع على ملاحظه الجهات الواقعيه من المصالح و المفسدات في المتعلقات و حصر الجهات الواقعيه في الأقسام الأربعة ففيه منع لامكان البحث والنزاع في كيفية اعتبار الأوامر الاضطراريه في أدلتها ولو لم نقل بتبعيه الأحكام للمصالح و المفاد في المتعلق.

هذا مضافاً إلى عدم إمكان الإطلاع نوعاً بالنسبه إلى الجهات الواقعيه فالإحاله إليها أحاله على المجهول.

كيفية دلالة الأوامر الاضطراريه على الإجزاء

ولا يذهب عليك تماميه دلاله أدله الأوامر الاضطراريه على الإجزاء بعد كون لسانها لسان التوسعه.

إمّا بالحقاق شيء بشيء كالحاق التراب بالماء في مثل قوله عليه السلام التراب أحد الطهورين فإنه يفيد التوسعه في الطهاره المشروطه بها العبادات فلاوجه بعد ذلك لعدم الإجزاء فإنه قد أتى بما هو تكليفه واقعاً كما سلك صاحب الكفايه هذا المسلك في الأصول الموضوعيه.

أو بالأمر بالباقي مع الاضطرار إلى ترك بعض الإجزاء أو الشرائط.

أو بالأمر بإتيان ما هو مضطرّ إلى فعله من الموانع أو القواطع كالأدله الوارده في مقام التقيّه.

إذ من المعلوم أنّ الأمر بما عدا المضطرّ إلى تركه يدلّ على عدم دخاله المتروك جزءاً كان أو شرطاً كما أنّ الأمر على الإتيان بما هو مضطرّ إليه من الموانع و القواطع يدلّ على عدم مانعيه ما أتى به ممّا اضطرّ إليه و ليس ذلك إلّا معنى الحكومه لأنّ المتفاهم العرفي من الأمر بالباقي أو الأمر بإتيان المانع و القاطع هو عدم مدخليه المتروك أو عدم مانعيه الماتى به من المانع و القاطع أو الأمر بتبديل كيفيه صلاه المختار

بكيفية أخرى كما ورد في صلاه المضطرّ والغريق فأنّ الظاهر ممّا ورد هنا أنّه في مقام بيان بدليّه الكيفيّة المذكوره عن صلاه المختار و ليس هذا إلّا معنى الحكومه.

بل يمكن أن يقال: إنّ لسان أدلّه نفى الحرج و الضّرر أيضاً لسان الحكومه بالنسبه إلى الإجزاء التي تكون ضروريّه أو الحرجيّة فأنّ مفادها هو سقوط ما تجرى فيه تلك الأدلّه عن الفعلية فمقتضى إطلاق جواز البدار و إتيان العمل هو كفايه ما أتى به عن الجامع للشرائط والإجزاء ويشكل ذلك بأنّ أدلّه نفى الحرج و الضّرر لا تتدلّ على الأمر بالباقي حتّى يكون أمراً مغايراً مع الأمر الأوّل و يقتضى الإجزاء بل غايه دلالتها هو نفى الضرر و الحرجي.

فاستفاده وجوب الباقي من الأدلّه الأوّليه ليست بأمر مغاير مع الأمر الأوّل حتّى يجرى النزاع في إجزائه عن الواقع وعدمه.

أللهمّ إلما أن يقال: إنّ المتفاهم العرفي من بقاء الأمر بالنسبه إلى العمل مع نفى الوجوب عن الضرر أو الحرجي هو كفايه المأتي به عن الجامع للشرائط و الأجزاء و هو كاف في الإجزاء و عدم وجوب الإعادة و القضاء و لا حاجه إلى دلاله دليل نفى الحرج أو الضّرر على وجوب الباقي فتدبر.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ الموضوع في الأوامر الاضطراريّه هو العذر والاضطرار في بعض الوقت لا العذر و الاضطرار المستوعب إذ الأمر الاضطراري في مقابل الأمر الواقعي لا يمكن إلّا إذا أمكن منه في بعض الوقت و إلّا فلا أمر اضطراري في المستوعب حتّى نبحت عن إجزائه عن الواقع.

ثمّ إنّ مع تماميّة دلاله الأدلّه الاضطراريّه على إجزاء ما أتى به عند الاضطرار في بعض الوقت عن الواقع لا مجال لاحتمال القضاء حينئذٍ إذ القضاء فيما إذا لم يأت بالواجب مطلقاً في الوقت و المفروض هو أنّ ما أتى به عوض عن الواقع في الوقت فلا تغفل.

ثمّ مع إهمال أدلّه الاضطرار تجب الإعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه إن قلنا بوحده حقيقه القضاء مع الأداء و إلّا فلا يجب القضاء فى خارج الوقت.

أمّا الإعادة فى الوقت بعد رفع الاضطرار فهى واجبه مع إهمال أدلّه الاضطرار بالنسبه إلى الإجزاء قضاء لإطلاق الأدلّه الأوّليه.

ودعوى أنّ الأمر الأوّلى ساقط عن الفعلية حال الاضطرار و لا علم بحدوثه بعد رفع الاضطرار فلاوجه لدعوى وجوب الاعاده بالأمر الأوّلى فى الوقت بعد رفع الاضطرار.

مندفعه بأنّ التكليف معلوم من أوّل الأمر فى الأفراد العرضية و الطوليه حال الاضطرار و حال رفعه و إنّما أسقطه الاضطرار فى خصوص حال الاضطرار و سقوطه فى غير حال الاضطرار متفرع على حكومه الأمر الاضطرارى على الأمر الواقعى و المفروض أنّ أدلّه الأوامر الاضطراريه مهمله و لا إطلاق لها و عليه فمع رفع الاضطرار لا وجه لرفع اليد عن إطلاق التكليف الأوّلى المعلوم من أوّل الأمر.

نعم لو كانت الأدلّه الأوّليه أيضاً مهمله فقد يقال بأنّ الأصل يقتضى البراءه ولكنّه أيضاً منظور فيه لأنّ الأمر يدور حينئذ بين احتمال وفاء الاضطرارى فى أوّل الوقت بمصالح الاختيارى فيكون مخيراً بين الاضطرارى فى أوّل الوقت والاختيارى فى آخره و احتمال أن لا يكون كذلك فيتعين الاختيارى و مرجع ذلك إلى دوران الأمر بين التعيينى و التخيرى فمقتضى القاعده فيه هو الاشتغال فاللازم حينئذ هو وجوب الإتيان بالاختيارى فى آخر الوقت و عدم الاكتفاء بالاضطرارى.

وأمّا القضاء فى خارج الوقت فإن قلنا بوحده حقيقه القضاء مع الأداء و تعدّد المطلوب من الواجب و الوقت فهو واجب فأنّه مقتضى العلم بمطلوبيه الإتيان بالعمل مطلقاً من دون دخاله للوقت فيه و حصول الشكّ فى الامتثال فيستصحب حينئذ وجوب

الإتيان به في خارج الوقت إذ المفروض أنه لم تدل أدلته الاضطرار على كفايه الإتيان بالاضطراري عنه.

وإن لم نقل بوحده حقيقه القضاء مع الأداء فلادليل على وجوب القضاء في خارج الوقت لعدم جريان الاستصحاب بعد عدم إحراز وحده الحقيقه ولا أمر جديد بوجوب القضاء في خارج الوقت فلا تغفل.

المقام الثاني: في أجزاء الاصول و الامارات الظاهريه

والكلام فيه يقع في امور:

الأمر الأول: في تحرير محل النزاع

والإنصاف أنه لا فرق بين كون الأمارات و الأصول قائمه على متعلقات التكليف و بين كونها قائمه على نفس التكليف فإن كلاًها في مقام بيان أن الواقعيّات تمثل بكذا و كذا و مقتضاه هو أن تكون مصالحها مسانحه لمصالح الواقعيّات من دون فرق بين مواردّها.

والقول بأنّ الأمارات و الأصول إذا كانت قائمه على نفس التكليف ليست ناظره إلى الواقعيّات فلا تكون مصالحها مسانحه لمصالح الواقعيّات و مع عدم المسانحه لا مجال للوفاء حتّى يبحث عن جزائها أو عدمه.

غير سديد بعد كون لسانها على ما عرفت أنّ الواقع المعلوم على سبيل الإجمال يمثل بالأماره أو الأصول فلا بدّ أن تكون مصلحه الأماره أو الأصول هو مصلحه الواقع لا سنخ آخر من المصلحه كي لا يغني إحرازه عن إحرازه و عليه فلا وجه لتخصيص محلّ النزاع بما إذا كانت الأمارات و الأصول قائمه على متعلقات التكليف.

نعم ربّما يدعى خروج بعض الموارد عن محلّ النزاع و لا بأس بالإشاره إلى ذلك.

منها ما إذا كان سبب الأمر الظاهريّ مجرد الوهم و الخيال كأن يقطع بوجود أمر واقعيّ ثمّ يكشف خلافه ففي مثله لا أمر فيظاهر الشرع و مجرد التوهم لا يستلزم وجود

الأمر الظاهري حتى يبحث عن إجزائه وعدمه وعليه فإذا استظهر المجتهد معنى من اللفظ وأفتى على طبقه استناداً إلى حجته الظهور ثم انكشف أنه لا ظهور للفظ في هذا المعنى بل هو مجرد وهم وخيال فلا واقع موضوعي له حتى يندرج في المقام.

ومنها: موارد التي تقوم الأماره أو الأصول في الشبهات الموضوعية كالبيته أو اليد و ما شاكلهما مما يجري في تنقيح الموضوع بدعوى أنّ هذه الموارد خارجه عن محلّ البحث لأنّ قيام الأماره أو الأصول لا يوجب قلب الواقع عمّا هو عليه والقائلون بالتصويب في الأحكام الشرعيه لا يقولون به في الموضوعات الخارجيه.

مع أنّ الإجزاء في موارد الأصول و الأمارات غير معقول إلّا بالالتزام بالتصويب فيها و من المعلوم أنّ التصويب في الأمارات و الأصول الجاربه في الشبهات الموضوعيه غير معقول بدهاء. أنّ البيته الشرعيه إذا قامت على أنّ المايح الفلانيّ خمر مثلاً لا توجب انقلاب الواقع عمّا هو عليه.

يمكن أن يقال: إنّ المقصود من جريان الأمارات و الأصول في الموضوعات هو ترتيب الآثار الواقعيه عليها في الظاهر لا تغيير الموضوعات و قلبها عمّا هو عليها في الواقع بحسب الوجود و غير خفيّ. إنّ تغيير الآثار و الأحكام الجزئيه كتغيير الآثار و الأحكام الكليّه فإن كان تغيير الأحكام الكليّه جازياً فكذلك الجزئيه و إن لم يكن ممكناً في الكليّه فكذلك في الجزئيه فلا وجه للفرق بينهما إلّا من جهه أنّ التصويب في بعض صورته مجمع على بطلانه في الأحكام الكليّه دون الموضوعات.

الأمر الثاني: في إجزاء الأصول الظاهريه

ذهب جماعه إلى أنّ الأصول الظاهريه كقاعده الطهاره والحليّه و الاستصحاب بناءً

على كونه أصلاً عملياً حاكمه بالنسبه إلى أدلّه الشرائط والأجزاء كقوله عليه السلام لاصلاه إلّا بطهور فقوله كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر يكون حاكماً على قوله لاصلاه إلّا بطهور و معمّماً له من جهه توسعه الطهاره و جعلها أعمّ من الواقعيّه و الظاهريّه.

و ذلك لأنّ الحكم بالطهاره مثلاً فى قاعده الطهاره حكم بترتيب آثارها ومنها الشرطيّه للعبادات فإذا ضمّ هذا الحكم إلى أدلّه الأجزاء والشرائط يستفاد منه عرفاً أنّ المقصود هو التوسعه فى الشرطيّه ومن المعلوم أنّ ضمّ غير الواقعي فى حال الشكّ إلى الواقعي ليس له كشف الخلاف فإذا أتى بالعمل مع هذا الشرط التعيديّ أتى به مع شرطه إذ المفروض أنّ الشرط أعمّ من الواقعيّ و الظاهريّ وعليه فأنكشف عدم الطهاره الواقعيّه لا يوجب انكشاف فقدان العمل لشرطه نعم يوجب ارتفاع موضوع الطهاره الظاهريّه من ذلك الحين فلاتبقى الطهاره الظاهريّه مع ارتفاع الجهل. و أمّا العمل فقد أتى به مع شرطه فى حال الجهل و هو الطهاره الظاهريّه و لا يقبل الخطأ ما فرض فيه الشرط أعمّ لأنّ الطهاره الظاهريّه معتبره واقعاً من حيث نفسها لا من حيث كونها طريقه إلى الطهاره الواقعيّه.

ثمّ إنّ القائل بالإجزاء و حكمه الأصول الظاهريّه على أدلّه الشرائط و الأجزاء يدعى أنّ ما هو نجس واقعاً يجوز ترتيب آثار الطهاره عليه فى ظرف الشكّ و من تلك الآثار إتيان الصلاه المشروطه بها لكن بلسان تحقّق الطهاره و لازمه تحقّق مصداق المأمور به لأجل حكومتها على أدلّه الشرائط والموانع.

وممّا ذكر يظهر الجواب عن النقوض الوارده فى المقام من أنّ لازم ترتّب جميع الأحكام الثابته للطاهر الواقعيّ على المشكوك هو الحكم بطهاره الملاقى للمشكوك طهارته بعد العلم بالنجاسه أو الحكم بنجاسه الملاقى للمشكوك نجاسته بعد العلم بالطهاره عند استصحاب النجاسه أو الحكم بصحّه الوضوء أو الغسل بماء قد حكم بطهارته ولو مع انكشاف النجاسه مع أنّ أحداً من الفقهاء لم يلتزم بذلك.

وذلك لأنَّ حكمه الأَصُول الظاهريَّة على أدلِّه اشتراط طهاره الماء فى حصول طهاره المغسول أو نجاسه المغسول أو صحَّه الوضوء أو الغسل وإن تقتضى الأحكام المذكوره ولكنَّها ثابتة مع انحفاظ الشكِّ.

فإذا زال الشكُّ انقلب الموضوع ومع انقلاب الموضوع لامجال للحكمه وعليه فيحكم بنجاسه الثوب الموجود المغسول بالماء الذى كشف نجاسته و بطهاره الثوب الموجود المغسول بالماء الذى يكون محكوماً بالنجاسه ثمَّ انكشف طهارته.

ويحكم بأعاده الوضوء أو الغسل مع انكشاف نجاسه الماء المشكوك.

نعم كلَّ عبادته أتى بها فى حال الشكِّ بالوضوء المذكور يحكم بصحَّتها لحكمه الأَصُول الظاهريَّة على أدلِّه اشتراط العباده بالطهاره فالعمل العباديُّ بعد الحكمه المذكوره أتى به مع شرطه لأنَّ المفروض أنَّ الطهاره المشروطه أعمُّ من الطهاره الظاهريَّة والعمل حين الإتيان مقرون بشرطه وهو كاف كما لا يخفى.

وينقدح ممَّا ذكر أيضاً الجواب عن نقض آخر وهو أنَّ لازم الإجزاء هو أنه لو توجَّه رجاء بماء محكوم بالنجاسه ظاهراً بالاستصحاب مثلاً- ثمَّ انكشف الخلاف كان وضوؤه باطلاً- إذ كما يفرض توسيع الشرطيه الواقعيَّة للطهاره كذلك ينبغى أن يفرض توسيع المانعيَّة للنجاسه.

وذلك لأنَّ الحكم بالمانعيَّة مادام كان الموضوع محفوظاً وأمَّا مع ارتفاع الشكِّ وظهور كون الماء طاهراً فى الواقع لا يبقى هذا الحكم ومع ارتفاعه بارتفاع موضوعه يمكن الحكم بصحَّه الوضوء من هذا الحين لوجود الملا-ك فيه مع فرض تمشى قصد القربه فيه نعم لو أتى بعمل مشروط بالطهاره قبل ارتفاع الموضوع كان مقتضى حكمه الأَصُول الظاهريَّة على أدلِّه الاشتراط هو الحكم بالبطلان لعدم كون العمل واجداً للشرائط تعبداً بسبب الحكمه المذكوره فلا تغفل.

وأما الإشكال في الإجزاء بأن هذه الحكومه هي حكومه ظاهرية مؤقتة بزمن الجهل بالواقع و الشك فيه و ليست بحكومه واقعیه لكي توجب توسعه الواقع أو تضييقه ونتيجه هذه الحكومه بطبيعته الحال ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف فإذا انكشف فلا بد من العمل على طبق الواقع ففيه أن الحكومه في موضوعها واقعیه لظاهرية فإن مثل قوله عليه السلام كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر ظاهر في أنه يجوز للمكلف ترتيب جميع آثار الطهاره على الشيء المشكوك فيه و من جملتها شرطيتها للصلاه فيكون مفاده جواز إتيان الصلاه في الثوب المشكوك في طهارته و ترتيب آثار الطاهر الواقعي على الشيء المشكوك فيه و حينئذ فالمتبادر من هذا الكلام و نحوه أن الصلاه في حق هذا الشخص عباره عما أتى به وأنه قد عمل بوظيفته الصلواتيه و أوجد الفرد المأمور به لا أنه عمل عملاً مردداً بين أن يكون صلاه و بين أن يكون لغواً بحيث تكون الصلاه باقيه في ذمته خصوصاً مع ملاحظه ان هذه الاصول تسهيلته و امتنانيه.

وبعبارة أخرى مفاده هو ترتيب آثار الطهاره على المشكوك فيه بلسان تحققها فيفهم منه عرفاً أن الصلاه المشروطه بالطهاره يجوز الإتيان بها في حال الشك بهذه الكيفيه و يكون المأتى به مع هذه الكيفيه مصداقاً للصلاه المأمور بها و واجداً لما هو شرطها و حصل به الامتثال و هو معنى الإجزاء.

لا يقال: إن هذا إذا لم ينكشف الواقع فإنه يقال لا معنى لانكشاف الخلاف هاهنا لأن الأصل ليس طريقاً للواقع يطابقه تاره و يخالفه أخرى مثل الأماره حتى يفرض فيه انكشاف الخلاف ثم ان هذا التقريب المذكور في قاعده الطهاره يأتي في الاستصحاب وقاعده التجاوز والفراغ وحديث الرفع أيضاً خصوصاً مع كون هذه الاصول تسهيلييه و امتنانيه فإن المكلف في جميع الموارد في صدد امتثال أمره تعالى بالصلاه التي أمر بها جميع المسلمين فالمتبادر من القواعد المذكوره عرفاً هو كون الفاقد صلاه حقيقه حكومه

لا أنه محتمل الصلاتيه بحيث لو استمر شكه إلى حين موته و كان فى الواقع جزءاً أو شرطاً كان تاركاً للصلاه أداءً وقضاءً وإن لم يستمر لم يكن صلاه وعمل عملاً لغواً.

فالأقوى هو القول بالاجزاء فى الأصول الظاهريه كما ذهب إليه سيدنا المحقق البروجردى وسيدنا الإمام المجاهد قدس سرهما تبعاً لصاحب الكفايه.

الأمر الثالث: فى اجزاء الأمارات عند كشف الخلاف باليقين

هنا جهات:

الجهه الأولى: فى اجزاء الأمارات بناء على الطريقيه

التقريب الأول: أن الأمارات كخبر الواحد و البيئه و أمثالهما و إن كانت بلسان حكايه الواقع ولكنّها بانفسها ليست أحكاماً ظاهريه بل الحكم الظاهريّ عباره عن مفاد دليل حجيه الأماره الحاكمه بوجوب البناء عليها و لسان أدلتها هى بعينها لسان أدله الأصول إذ ظاهر ما دلّ على اعتبار الأمارات هو قناعه الشارع فى امثال أوامره الصلاتيه مثلاً بإتيانها فيما قامت البيئه على طهارته و لازم ذلك سقوط الطهاره الواقعيه من الشرطيّه المنحصره فى هذه الصوره و كفايه الطهاره التى قامت البيئه عليها.

وعليه فالاختلاف بين الأصول و الأمارات ليس إلماً من جهه أنفسهما لا- من جهه دليل اعتبارهما و المعيار فى الاجزاء هو دليل حجيتهما لا أنفسهما.

والقول بأن الأماره تاره تكون عقلاييه ولم يرد من الشرع أمر باتباعها ولكن استكشفنا إمضاءها من عدم الردع وأخرى هذا الفرض مع ورود أمر إرشادى منه باتباعها و ثالثه تكون تأسيسيه شرعيه.

والظاهر خروج الفرض الأول عن محطّ البحث بل الثانى أيضاً لأنّ الأمر الإرشادى لم يكن أمراً حقيقه.

ص: ١٤١

والمتبع فيهما هو طريقه العقلاء لعدم تأسيس للشارع ولا إشكال في أنهم إنما يعملون على طبق الأمارات لمحض الكشف عن الواقع.

بل التحقيق عدم الإجزاء فيما إذا كانت الأماره تأسيسية لأن معنى الأماره هو الكشف عن الواقع وإيجاب العمل على طبقها إنما هو لمحض الكاشفية عن الواقع المحفوظ من غير تصرف فيه و انقلاب و إنما لخرجت الأماره عن الأمارية ولا يفهم العرف و العقلاء من دليل إيجاب تصديق العادل إلا ما هو المركز في أذهانهم من الأمارات لا انقلاب الواقع عمّا هو عليه بخلاف أدلّه الأصول.

وبالجمله أنّ الإجزاء مع جعل الأماره و إيجاب العمل على طبقها لأجل الكشف عن الواقع كما هو شأن الأمارات متنافيان لدى العرف و العقلاء.

غير سديد لما عرفت من أنّ المكلف الذى كان بصدد الامتثال بالنسبه إلى التكاليف الواقعيه و كان متحيراً فى هذا المقام إذا سهّل الشارع الأمر عليه بإيجاب العمل بالأصل والأماره يفهم من إيجاب العمل بهما أنه قنع فى مقام الامتثال بالواقعيات بالإتيان بما قامت عليه الأصول والأمارات وليس معنى ذلك إلا الإجزاء كما لا يخفى ومجرد كون الأمارات كاشفه بنحو كشف ناقص عن الواقعيات دون الأصول الظاهريه لا يوجب تفاوتاً فى التبادر المذكور والانفهام العرفي من أدلّه الاعتبار.

ولامنافاه بين كونها كاشفه والاكتفاء بها عند المخالفه ويشهد له صحّه تصريح الشارع عند جعل الاعتبار للأمارات بأن إعملوا بها وإن كانت مخالفه للواقع فلا أعاده فى الوقت و لاقضاء فى خارجه.

ثم لاوجه للفرق بين ما إذا كانت الأماره تأسيسية أو إمضائية فإنّ إمضاء الأماره فى مقام قبول ما قامت عليه الأمارات العقلانيه مكان تكاليفه الواقعيه يفيد أمراً زائداً على ما اعتبره العقلاء.

فإذا ظهر التخلف كان مقتضى قبوله أيها مكان الواقع هو الإجزاء هذا بخلاف ما إذا ورد إمضاء الشارع بعنوان محض الإرشاد إلى ما بنى عليه العقلاء فإنه تابع لما عليه العقلاء فلا تغفل.

وبالجملة فالحكم الظاهري في المقام هو الذي استفيد من أدله اعتبار الأمارات الحاكمة بوجوب العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع على مؤديها لا- نفس الأماره ومن المعلوم أن ظاهر أدله الاعتبار في الأمارات والأصول هو البناء على الوجود والتعبد به ومقتضى ذلك مع عدم حصول العلم والاطمئنان بوجود الواقع هو ترتيب جميع آثار الواقع على ما أدت إليه الأماره ومن جملتها الشرطيّه والمتبادر من ذلك هو قناعه الشارع في مقام الامتثال بإتيان ما أدت إليه الأمارات والأصول وهذا هو معنى الإجزاء.

والتقريب المذكور أصح من التقريب الثاني المحكي عن الميرزا الشيرازي قدس سره لوجود بعض المناقشات فيه كما عرفت.

وأيضاً لا يصلح التقريب الثالث لأن حديث الرفع لا موضوع له بعد وجود الأمارات إذ المراد منه هو رفع ما لا تقوم الحجّه عليه ومع وجود الأمارات تقوم الحجّه والقول بأن المراد هو رفع ما لا يحصل العلم الحقيقي به غير سديد لأنّ لازمه هو جريان حديث الرفع مع الأمارات وحصلت بينهما المناقضه لأنّ مفاد الأمارات هو وجود الأحكام الواقعيّه و فعليّتها و مفاد حديث الرفع هو عدم فعليّه الواقعيّات و دعوى المناقضه بين حديث الرفع والأمارات كما ترى و لم يلتزم به أحد.

الجهه الثانيه: في إجزاء الأمارات بناء على المنجزيه و المعذريّه

ربّما يقال إنّه لو قيل في الأمارات بجعل الحجّيه و مجرد المعذريّه و المنجزيه لم يكن وجه للإجزاء.

والمراد منه أن بناء على جعل المنجزية والمعذرية لامصلحه في المتعلق حتى تكون موجبه لإنشاء الحكم على أى تقدير ويقتضى ذلك الإجزاء بل الإنشاء بداعى تنجيز الواقع أو بداعى إيصال الواقع منبعث عن نفس مصلحه الواقع لاعن مصلحه أخرى وعليه فلا مقتضى للإجزاء.

وأجيب عنه أولاً: بأن مفاد الأخبار المستدل بها لاعتبار الآحاد من الأخبار هو وجوب العمل على طبق الآحاد من الأخبار تعديداً على أنها هو الواقع وترتيب آثار الواقع على مؤداها وليس فيها أى أثر من حديث جعل الوسطية والطريقية بل لاتكون الوسطية والطريقية قابله للجعل فإنها لاتنالها يد الجعل إذ الشيء لو كان واحداً لهذه الصفة تكويننا فلامورد لإعطائها إياه وإن كان فاقداً لها فلا يمكن إعطائها إياه لأنه لا يعقل أن يصير ما ليس بكاشف كاشفاً وما ليس بطريق طريقاً إذ الطريقية ليست أمراً اعتبارياً كالملكيه حتى يصح جعلها وهكذا إكمال الطريقية و تميم الكشف لا يمكن جعلهما فكما أن اللاكاشفيه ذاتيه للشك ولا يصح سلبه فكذلك النقصان فى مقام الكشف ذاتي للأمارات لا يمكن سلبها.

فما يناله يد الجعل فى أمثال ما ذكر هو إيجاب العمل بمفاد الآحاد من الأخبار والعمل على طبقها وترتيب آثار الواقع عليه نعم بعد التعبد بلسان تحقق الواقع وإلقاء احتمال الخلاف تعديداً يصح انتزاع الوسطية والكاشفيه.

وثانياً: إن المعذرية ليست أثراً للأماره فيما إذا خالفت للواقع بل هى أثر عدم وصول الواقع والجهل به سواء علم بخلافه أم لا و سواء قامت الأماره على خلافه أم لا.

فتحصّل: أنه لا جعل فى البين فالطريقية أو الحجية ليستا بمجولتين بل المستفاد من الأمارات والطرق هو ما عليه العقلاء من الاكتفاء بها فى مقام الاحتجاج و اللجاج و ترتيب آثار الواقع عليها.

وعليه فإذا استظهر منها كما مرّ أنّ الأمارات أو الطرق تكون ناظره إلى الواقع بلسان تبين ما هو وظيفه الشاكّ في الأجزاء والشرائط فهي حاكمه بالنسبة إلى الأدلّة الدالّة على الأجزاء والشرائط وموجبه لسقوط الواقعيّ عن الفعلية وكون ما أتى به منجزياً عن الواقع.

الجهة الثالثة: في أجزاء الأمارات و عدمه بناء على السببية

ولامجال للإجزاء إذا كان المراد من السببية أنّه تعالى لم يجعل حكماً من الأحكام قبل قيام الأمارات وتأديتها لعدم مقتض له من المصالح والمفاسد قبل قيام الأمارات ليكون منشأ لجعل الحكم بل المصلحة و المفسده تحدث بقيام الأمارات على الوجوب أو على الحرمة و الحكم مجعول بقيامها.

وعليه فالأحكام الواقعية هي نفس مفاد الأمارات و لا شيء غيرها حتى يقال بإجزاء مفاد الأمارات عنه عند تخالفها والمفروض هو الإتيان بمفاد الأمارات.

ولكنّ هذا المعنى للسببية ممّا يكون خلاف الضرورة المتسالم عليه عند الأصحاب من أنّ الأحكام مشتركة بين العالم و الجاهل.

وهكذا لا يعقل الإجزاء فيما إذا كان المراد من السببية هو انقلاب الأحكام الواقعية بنفس قيام الأمارات إلى مؤدى الأمارات بحيث لا يبقى في الواقع شيء لافعلاً و لاشأناً غير مؤدى الأمارات.

فإنّه بعد عدم وجود الأحكام الواقعية لامجال لكشف الخلاف إذ الأحكام الواقعية حينئذٍ أيضاً هي نفس مفاد الأمارات و المفروض هو الإتيان بها وحيث إنّ الأحكام الواقعية تختصّ بالعالمين بالأمارات فلاحكم بالنسبة إلى غيرهم و هو أيضاً خلاف الضرورة و المتسالم عليه بين الأصحاب من اشتراك العالم و الجاهل في الأحكام.

وأما إذا اريد من السببية أنّ بسبب قيام الأمارات تحدث في المؤدى مصلحه غالبه

على مصالح الواقعيه وهى موجبه لسقوط الواقعيه عن الفعلية فلا يكون مخالفاً للضرورة المتسالم عليها لثبوت الأحكام الواقعيه فى هذه الصوره وإنما انحصر الأحكام الفعلية فى مؤديات الأمارات و يكون لكشف الخلاف فى هذه الصوره مجال فبعد وجود الأحكام الواقعيه وإمكان كشف الخلاف يمكن أن يبحث فيها عن أجزاء الأمارات عن الأحكام الواقعيه و عدمه.

وهكذا يمكن تصوّر كشف الخلاف و إمكان الإجزاء فيما إذا أريد من السببىه أنّ العناوين الواقعيه بما هى مشتمله على المصالح و المفاسد ومحكومته بأحكام واقعيه ولم يكن أداء الأماره على خلافها موجباً لانقلاب الواقع مصلحه أو حكماً بل المصلحه الحادثه إنّما تكون فى سلوك الأماره و تطبيق العمل على طبقها والحكم الظاهريّ يثبت لهذا العنوان أعنى سلوك الأماره بما هو سلوك والمصلحه إنّما تكون فى سلوك الأماره بما هو سلوك و بهذه المصلحه يتدارك فوت مصلحه الواقع بقدر فوتها.

ففى هذه الصوره تكون الأحكام الواقعيه محفوظه ومع كونها محفوظه فلكشف الخلاف مجال وعليه فيجرى فيه بحث الإجزاء.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ السلوك ليس أمراً وراء العمل الذى يوجد المكلّف فهذه الصوره ترجع إلى الصوره السابقه.

ويلحق بها أيضاً ما قيل من أنّ المصلحه تكون فى نفس الأمر بالسلوك دون نفس السلوك و دون نفس المتعلّق فإنّ الواقعيّات حينئذٍ باقيه ومع بقائها على ما عليها يجرى فيه بحث الإجزاء.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه لا دليل على الإجزاء فى الفروض المذكوره فى السببىه لعدم مساعده إطلاقات أدلّه حجّيه الأمارات مع السببىه لظهورها فى الطريقيه وتحفظ

الواقعيّات و لو أغمضنا عن ذلك فالإطلاق المقامى فيها يكفى أيضاً لإثبات الإجزاء على السبب من دون حاجة إلى إثبات الإجزاء من ناحيه قبح تفويت المصلحه الواقعيّه مع عدم تماميّه عمومه و شموله فراجع.

فتحصّل: أنّ الأمارات بناء على الطريقيّه كما هو الحقّ تكون كالأصول الظاهريّه فى كونها مجزيه عن الواقع عند كشف الخلاف باليقين.

الأمر الرابع: فى إجزاء الأمارات بعد كشف الخلاف بغير اليقين

ويقع الكلام فى جهات:

الجهه الأولى: فى إجزاء الاجتهاد السابق بالنسبه إلى نفس المجتهد

بمعنى أنّه لو تبدّل الاجتهاد السابق إلى اجتهاد آخر يخالفه فهل يجزى الاجتهاد السابق أم لا؟ فالأقوى هو الإجزاء لما عرفت من أنّ مقتضى حكمه أدلّه اعتبار الأصول والأمارات بالنسبه إلى الأوامر الواقعيّه قبل حدوث الاجتهاد اللاحق هو تحقّق الامتثال بالنسبه إلى الطبيعه المأمور بها ومعه لا يبقى أمر واقعى حتّى يبحث عن سقوطه أو عدمه والاجتهاد اللاحق لا يدلّ على عدم حجّيه الأمارات والأصول فى ظرفها بل تدلّ على انتهاء أمدّها إذ المفروض فيما إذا لم يظهر بطلان الاجتهاد السابق كما توهم المجتهد الظهور مع أنّه لا يظهر أو توهم صحّه الروايه مع أنّه لا صحّه لها لأنّ فرض ظهور بطلان الاجتهاد السابق خارج عن محلّ الكلام لأنّ فى هذه الصوره لا أمر ظاهرىّ حتّى يبحث عن إجزائه وعدمه.

فالكلام فيما إذا تمّ الاجتهاد السابق فى ظرفه كما إذا أفتى على طبق العموم بعد الفحص اللازم عن مخصّصه و عدم الظفر به ثمّ ظفر به اتّفاقاً.

والقول بأنّ مدلول الحجّه اللاحقه يعمّ السابق حيث إنّها تحكى عن ثبوت مدلولها فى الشريعه المقدّسه من دون اختصاصه بزمن دون زمن آخر وبعصر دون عصر ولذا

وجب ترتيب الأثر عليه من السابق ولازم هذا هو أنّ العمل المأتمّى به على طبق الحجّج السابقه حيث كان مخالفاً لمدلولها باطل لعدم كونه مطابقاً لما هو المأمور به فى الواقع وهو مدلولها.

وكون الحجّتين تشتركان فى احتمال مخالفه مدلولهما للواقع لا يضّرّ بذلك بعد إلغاء هذا الاحتمال بحكم الشارع فى الحجّج الثانيه حسب أدلّه اعتبارها وعدم إلغائها فى الأولى لفرض سقوطها عن الاعتبار بقاء و من الطبيعى أنّ صرف هذا الاحتمال يكفى فى الحكم بوجود الإعادة أو القضاء بدهاءه أنّه لا مؤمن معه من العقاب فأنّ الحجّج السابقه و إن كانت مؤمنه فى ظرف حدوثها إلّا أنّها ليست بمؤمنه فى ظرف بقائها لفرض سقوطها عن الحجّجيه بعد الظفر بالحجّج الثانيه.

غير سديد لما عرفت من أنّ مقتضى صحّحه الحجّج فى ظرفها وكون لسان أدلّه اعتبارها هو الحكومه هو وقوع امتثال الطبيعه المأمور به فى ظرفها كسائر موارد التقبل المصدقاتى و مع تحقّق الامتثال لا يبقى أمر فى الواقع حتّى تدلّ الحجّج اللاحقه بالإعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه و تعميم مفاد الحجّج اللاحقه بالنسبه إلى ما سبق إنّما يجدى بالنسبه إلى ما لم يمثل و لم يتقبل لا بالنسبه إلى ما امتثله و تقبله الشارع و عليه فأدلّه اعتبار الأمارات و الأصول مؤمنه فى المقام كما لا يخفى.

ولافرق فيما ذكر بين كون الحجّج اللاحقه راجحه بالنسبه إلى الحجّج السابقه أو متساويه أو مرجوحه لأنّ مقتضى إطلاق أدلّه اعتبار الحجّج السابقه فى ظرفها و حكومتها بالنسبه إلى الأدلّه الأوّليه هو تحقّق الامتثال فى جميع الصور و إنّما الفرق بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه فلا تغفل.

وأيضاً لافرق فيما ذكر بين أن نقول بالطريقه أو السببيه وذلك لإطلاق أدلّه اعتبار الأمارات و الأصول و حكومتها بالنسبه إلى الأدلّه الأوّليه و مقتضاه هو تقبل المصدقات

الظاهرى مكان المصداق الواقعى فى حصول الامتثال وسقوط الأمر نعم لو كشف عدم وجود الأمارات و الأصول و كان هذا موجبا لتبدل رأى فلا كلام حينئذ فى عدم الإجزاء بعد عدم وجود الأوامر الظاهرية فلا تغفل.

الجهة الثانية: فى إجزاء عمل المقلد و عدمه عند تبدل رأى مجتهدة

ولا يخفى عليك أنّ ظاهر أدلّه اعتبار الفتاوى كقوله عليه السلام لأبان بن تغلب اجلس فى مسجد المدينة و أفت للناس فإنى أحب أن يرى فى شيعتى مثلك.

أو كقوله فى جواب من سئل عمّن أخذ معالم الدين (خذ) من زكريا بن آدم القمى المأمون على الدين و الدنيا و غير ذلك من الأخبار الكثيره هو الاكتفاء بفتوى المفتين من علماء الشيعة فى مقام الامتثال للتكاليف الواقعية بالتقريب الذى عرفت فى الأمارات و الأصول الظاهرية.

هذا مضافاً إلى إمكان الاستدلال هنا بالاطلاق المقامى فى مثل تلك الأدلّه إذ مع وقوع الاختلاف و تبدل رأى بين المفتين لم يرد شىء فى الأخبار يدل على وجوب الإعادة و القضاء فهو يدل على عدم وجوبهما وإلا لأشير إليه فى الأخبار على أنّ السيره المتشّعه من لدن صدر الإسلام تكون على عدم الإعادة و القضاء عند تبدل رأى.

ولافرق فى ما ذكر بين أن تكون الأمارات معتبره على الطريقيه أو السببيه فإنّ المعيار هو الاستظهار المذكور من أدلّه الاعتبار و الإطلاق المقامى و قيام السيره المتشّعه و هذه الأمور جاريه على كلّ تقدير من التقادير.

الجهة الثالثة: فى إجزاء عمل المقلد عند الرجوع عن الميت إلى الحيّ أو عند عدوله من الحيّ إلى الحيّ بناءً على جواز ذلك

والظاهر أنّ حكم المقام هو الذى عرفته فى المسائل المتقدمه إذ بعد حجّيه رأى المجتهد الأوّل فى ظرف التقليد عنه و دلالة أدلّه اعتباره على حكومه رأيه على

الواقعيّات كسائر الأمارات وسقوط الأوامر الواقعيّه تعديداً بإتيانها طبقاً لرأى المجتهد فلامجال للامثال بعد الامثال حتى يمكن الأخذ بإطلاق حجّيه رأى المجتهد الثانی.

هذا مضافاً إلى الإطلاق المقامى مع شيوع العدول عن الميّت إلى الحيّ أو من الحيّ إلى الحيّ.

وأيضاً تقوم السيريه على عدم الإعادة و القضاء و بالجمله فكما أنّ مقتضى إطلاق أدلّه اعتبار الخبرين المتعارضين والحكم بالتخير الاستمراريّ بينهما هو الحكم بالاجتراء إذا عمل بكلّ واحد منهما عند عدوله إلى الآخر فكذلك مقتضى إطلاق أدلّه اعتبار الفتاوى المختلفه التي تدلّ على الحجّيه التخييريّه هو الحكم بالاجتراء بكلّ واحد منهما إذا عمل به هذا مضافاً إلى دعوى لزوم الحرج و هو منفي في الاحكام.

الأمر الخامس: في مقتضى الأصل عند عدم إحراز كيفيّة حجّيه الأمارات من أنّها هل تكون بنحو الكشف و الطريقيّه أو الموضوعيّة و السببيّه

ويقع الكلام في المقامين:

المقام الأوّل: في مقتضى الأصل بالنسبه إلى وجوب الإعادة في الوقت و عدمه

وأعلم أنّ مقتضى ما قلنا من حكمه أدلّه اعتبار الأمارات و الأصول على الأدلّه الأوّليه مطلقاً سواء على الطريقيّه أو السببيّه هو عدم الشكّ في الإجزاء ومع عدم الشكّ لامجال للبحث عن مقتضى الأصل كما لا يخفى.

نعم لو لم نقل بذلك وفصّلنا في الإجزاء بين السببيّه و الكشف فاللازم حينئذٍ عند الشكّ في الطريقيّه أو السببيّه هو الرجوع إلى مقتضى الأصل.

ذهب في الكفايه إلى وجوب الإعادة مستنداً إلى أصاله الاشتغال إذ الاشتغال اليقينيّ يقتضى الفراغ اليقينيّ.

اورد عليه بأن بعد العلم بالخلاف تعلق العلم بحكم لم يكن حال ثبوته وعدم العلم به فعلياً لأن المفروض في هذا الحال هو قيام الأماره على خلاف الواقع.

وحيث إن العلم بالخلاف بعد العمل بالأماره لم يعلم ببقاء ما علم ثبوته حال قيام الأماره لاحتمال اجترأ ما أتى به عنه و عليه فلا أثر لتعلق العلم بالحكم بعد العمل بالأماره.

اجيب عنه بأنه يكفي استصحاب بقاء التكليف الواقعي الذي هو عبارته عن الإنشاء بداعي جعل الداعي الذي علم به بعد كشف الخلاف و حيث إن الحكم الاستصحابي و أصل فيصير فعلياً فينسب الفعلية بالعرض إلى الحكم الواقعي.

هذا مضافاً إلى أن حال العلم هنا حال الحجج الشرعيه بمعنى المنجز فكما أن قيامها يوجب تنجزه على تقدير ثبوته فكذلك العلم هنا تعلق بتكليف لو كان باقياً لكان فعلياً منجزاً.

اورد عليه أيضاً بأن المقام ليس من مورد قاعده الاشتغال بل من موارد أصاله البراءه حيث لا واقع بناء على السببيه بالمعنى الأول إذ الواقع يدور مدار الأماره و لا بالمعنى الثاني لأن الواقع ينقلب طبقاً لمؤدى الأماره و عليه فإذا شك في أن حجج الأماره على نحو السببيه أو الطريقيه فبطبيعته الحال لا يعلم باشتغال ذمته بالواقع إذا عمل بما أدت إليه الأماره ثم انكشف بطلانها و عدم مطابقتها للواقع.

وبعبارة أخرى أن الشك فيما نحن فيه وإن أوجب حدوث العلم الإجمالي بوجود تكليف مردد بين تعلقه بالفعل الذي جيئ به على طبق الأماره السابقه وبين تعلقه بالواقع الذي لم يؤت به على طبق الأماره الثانيه إلا أنه لا أثر لهذا العلم الإجمالي ولا يوجب الاحتياط.

وذلك لأن هذا العلم حدث بعد الإتيان بالعمل على طبق الأماره الأولى فلا أثر له بالإضافه إلى هذا الطرف فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه من الطرف الآخر.

بل الأمر يكون كذلك بناءً على السببىه بالمعنى الثالث إذ بعد قيام المصلحه السلوكيه بوجود الأمارات امتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعى بخصوص مافى الواقع لقبح الترجيح من دون مرجح بل الواجب حينئذ هو الجامع بين الواقع وما قامت الأماره المعبره عليه فينقلب الواقع عن التعيين إلى التخيير ومقتضى صيروره الواجب واجباً تخييرياً هو عدم تأثير العلم الإجمالى الحادث بعد الإتيان بالأماره الأولى وبعد عدم التأثير لامانع من الرجوع إلى أصاله البراءه.

ولا يخفى أنّ ما ذكر جئد بالنسبه إلى السببىه بالمعنى الأول و المعنى الثانى و أمّا بالنسبه إلى السببىه بالمعنى الثالث أى المصلحه السلوكيه منظور فيه لأنّ الأماره بناءً على السببىه بالمعنى المذكور فى طول الواقع لا فى عرضها إذ مفاد أدله اعتبار الأمارات بناء على المصلحه السلوكيه هو اعتبار التعيّد بها بعنوان أنّها وصول الواقع و عليه فلاوجه لدعوى انقلاب الواقع عن التعيينى إلى التخييرى إذ مجرّد كون المصلحه السلوكيه للتدارك لاينقلب الواقع عمّا هو عليه بعد كون ما يوجب التدارك ليس فى عرض المتدارك و عليه فالواقع باقٍ على ما هو عليه.

ف عند كشف الخلاف والعلم بالواقع و الإتيان بما أدت إليه الأماره و الشكّ فى الطريقته والسببىه بمعنى المصلحه السلوكيه يكون مقتضى القاعده هو لزوم الإعاده فى الوقت لأنّ مقتضى العلم بالواجب الواقعى و اشتغال الذمه به هو الفراغ اليقينى و المفروض أنّ الشكّ فى السقوط بعد الثبوت لاحتمال السببىه والتدارك فلاوجه لرفع اليد عن الواقع بمجرّد احتمال السقوط و التدارك.

المقام الثانى: فى مقتضى الأصل بالنسبه إلى وجوب القضاء وعدمه

وحكمه ظاهر ممّا تقدّم فى المقام الأول لأنّ مقتضى الأصل هو وجوب القضاء عند الشكّ فى أنّ اعتبار الأماره من باب الطريقته أو السببىه بالمعنى الثالث أى المصلحه

السلوكيه بناءً على وحده حقيقه القضاء مع حقيقه الأداء كما هو المختار فأنّ قاعده الاشتغال حينئذٍ تكفى لوجوبه إذ المفروض هو حصول العلم بمطلوبيه الواقع مطلقاً سواء كان فى الوقت أو فى خارجه سواء قلنا بالطريقه أو السببىه بالمعنى المذكور وإنما الشكّ فى السقوط بسبب الإتيان بمؤدى الأماره لاحتمال التدارك و مقتضى القاعده هو وجوب القضاء.

نعم لو كانت السببىه بالمعنى الأوّل و الثانى و دار أمر اعتبار الأماره بين الطريقيه و السببىه ليس من موارد قاعده الاشتغال بل من موارد أصاله البراهه حيث لا واقع بناء على السببىه بالمعنى الأوّل إذ الواقع يدور مدار الأماره و لا بالمعنى الثانى لأنّ الواقع ينقلب طبقاً لمؤدى الأماره و أيضاً تكون مقتضى القاعده هو البراهه عن وجوب القضاء لو لم نقل بوحده حقيقه القضاء مع الأداء و قلنا بأنّ القضاء فرض جديد و يحتاج إلى صدق عنوان الفوت فإنّ هذا العنوان غير محرز بعد احتمال اعتبار الأماره التى أتى بها من باب السببىه بالمعنى الأوّل أو الثانى دون المعنى الثالث إذ على السببىه المذكوره أتى بالعمل ولم يصدق عنوان الفوت.

ولاطريق آخر لإحراز عنوان الفوت و أصاله عدم الإتيان بالعمل لا يثبت عنوان الفوت لأنّه ليس عنواناً للترك و لعدم الفعل مطلقاً بل فيما إذا كان للشىء استعداد الوجود من حيث كونه ذا مصلحه فعليّه أو مأمور به واقعاً أو مبعوثاً إليه فعلاً. و الظاهر أنّ الفوت ليس مجرد عدم ما كان له الإمكان الاستعدادى للوجود من إحدى الجهات المزبوره بل هو عنوان ثبوتى ملازم لترك ما كان كذلك فى تمام الوقت المضروب له و إثبات الملازم بالأصل التبعديّ لادليل له.

الأمر السادس: أنّ مقتضى ما مرّ من أنّ المتبادر من أدلّه اعتبار الأمارات و الأصول الظاهريّه

هو الإجزاء و ترتيب آثار الواقع على كلّ عمل أتى به بالظنّ الاجتهادى تقليداً أو

إجتهداً هو عدم اختصاص ذلك بالشخص العامل بل يعمّ غيره فيجوز له أن يترتب آثار الواقع على ما أتى به الغير باجتهد أو تقليد ولو مع العلم أو الظنّ المعبر بمخالفته للواقع.

إذ بعد تماميه أدلّه الإجزاء علم بحكم الشارع تعبداً و حكمه بصحّه ما أتى به بأماره أو أصل من الأصول الظاهريّه.

فكما أنّ الآثار مترتبه على الصحّه الواقعيّه فكذلك تترتب على الصحّه التعبدية بعد كون لسان أدلّه اعتبار الأمارات و الأصول هو لسان الحكمه و ادراجها في الواقعيّات هذا مع الغمض عن الادله الخاصه و إلّا أمكن الاستدلال على عدم الاجزاء بصحيحه عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال قلت له رجل اسرته الروم و لم يصم شهر رمضان و لم يدر أى شهر هو قال يصوم شهراً يتوخاه (يتحرّى) و يحسب (و يحتسب) فان كان الشهر الذى صامه قبل (شهر - فقيه) رمضان لم يجزه و ان كان بعد (شهر - فقيه - تهذيب) رمضان اجزئه. (١) بدعوى ان دلالة هذا الحديث على عدم الاجزاء واضحة فان مع التحرى يحصل له ترجيح بعض الشهور على بعض فيكون وظيفته الظاهريه هو صوم ذلك الشهر فلو كشف ان مورد التجدى ليس بشهر رمضان بل هو واقع قبل شهر رمضان حكم بعدم اجزائه عن صوم شهر رمضان إلّا اذا كان الشهر المذكور واقعاً بعد شهر رمضان فحكم فيه بصحته قضاء لوقوعه بعده و كيف كان فيقتصر على موردها في تخصيص قاعده الاجزاء خصوصاً مع ملاحظه صحيحه زواره التى علل فيها بما يتعدى عن موردها و صحيحه الحلبي المشار اليها سابقاً التى تدلّ على الاجزاء عند التحرى.

ص: ١٧٤

١- (١) جامع الأحاديث، الباب ١٥ من أبواب كتاب الصوم، ح ٣٥٨، ج ٩، ص ١٤٥.

إشاره

و قبل الخوض في المقصود و يقع الكلام في مقامات:

المقام الأول

أنه لا تختص المقدمه المبحوث عنها بمقدمه الواجب بل تعم مقدمه الحرام أيضاً لعموميته ملاك البحث ضروره أن الملازمه إن كان ثابتة تكون بين مطلق الطلب و مقدماته سواء كان الطلب طلباً للفعل أو للترك.

المقام الثاني

أن المراد من المقدمه هو ما يتوقف ذو المقدمه عليه في الوجود أو الترك و عليه فلا تشمل المقارنات والمتلازمات لعدم توقف المقارن والمتلازم على المقارن و المتلازم الآخر.

وأما اعتبار الاستقلال في الوجود في المقدمه كما يظهر من بعض الأعلام فهو منظور فيه إذ لا دليل على ذلك مع ما نراه بالوجدان من دخول القيود كالإيمان في مثل أعتق رقبه في البحث مع عدم استقلال وجودها كما لا يخفى.

المقام الثالث

أن محل النزاع والاختلاف هو الوجوب أو الحرمة الشرعيه لا العقلية إذ اللابدييه العقلية لامجال لانكارها بداهه أن العقل إذ أدرك توقف الواجب أو الحرام على مقدماته استقل من دون تأمل بوجوبها و لامجال للنزاع فيه.

أنَّ المقصود من تبعيئه إرادته المقدمه لإيراده ذيهها أنَّ إرادته صارت منشأ لإيراده المقدمه بمادتها بعد الالتفات إلى أنَّ ذا المقدمه لا يحصل بدون المقدمات الواقعيه وحيث إنَّ الالتفات المذكور حاصل في جميع الموارد إجمالاً تحصل إرادته المقدمه بالفعل بتبع إرادته ذيهها و أنَّ توقّف تفصيل الإرادته بالنسبه إلى آحاد المقدمات على تشخيص أنَّ كل واحد منها ممّا توقّف عليه ذوها.

أنَّ المسأله من المسائل الأصوليه لا الكلاميه لأنَّ البحث فيها عن ثبوت الملازمه بين إرادته ذى المقدمه وإرادته المقدمه أو عن ثبوت دلالة وجوب ذى المقدمه على وجوب المقدمه وهذا أجنبى عن البحث الكلامى إذ البحث فيه يكون عن أحوال المبدأ والمعاد و أنَّ المقدمه هل تكون مستتبعه فعلاً و تركاً للثواب والعقاب أم لا.

ومن المعلوم أنَّ البحث فى المقام ليس من هذه الناحيه بل لامورد له لأنَّ وجوب المقدمه على القول به لا يستلزم امتثاله بنفسه ثواباً و لا عصيانه عقاباً غير ما يترتب على امتثال ذيهها و عصيانه.

وهكذا لا تكون المسأله فقهيّه فإنَّ الأصوليه ما به ينظر والمسأله الفقهيّه ما فيه ينظر وهذه المسأله هى التى تقع نتيجتها فى طريق الاستنباط وتكون ممّا به ينظر والمسأله الفقهيّه لا تقع كذلك بل هى ممّا فيه ينظر فإنَّها هى نفس الحكم ولا تقع فى طريق الاستنباط.

ثم لا يخفى عليك أنَّ المسأله الأصوليه هى ما يصلح للحجّيه على الحكم الكلى الفقهيّ و هو عنوان ينطبق على وجوب ذى المقدمه فإنّه ممّا يصلح لأن يكون حجّه على وجوب المقدمه بدعوى الملازمه العقليّه بين وجوبهما أو بدعوى الدلاله اللفظيه عليه ولا يضرب بذلك تعنون المسأله بعناوين أخرى من قبيل أنَّ الملازمه من عوارض

وجوب ذى المقدمه وبهذا الاعتبار يمكن إدراجها فى مبادئ الأحكام الفقهيّه لأن ملازمات الأحكام ومعانداتها تسمى بالمبادئ الأحكاميّة.

إذ لامناه بين كون المسأله باعتبار من المبادئ الأحكاميه وباعتبار كون نتيجه المسأله ممّا يصلح لأن تقع فى طريق الاستنباط يكون من المسائل الأصوليه.

وممّا ذكر يظهر أنّه لاوقع لما يقال من أنّ موضوع علم الأصول هو الأدله الأربعة و منها حكم العقل والمراد به كلّ حكم عقليّ يتوصّل به إلى حكم شرعيّ فلامحاله يجب أن يبحث فى الأصول عن لواحق القضايا العقلية المثبتة للأحكام الشرعيّه لاعن ثبوت نفسها ونفيها والبحث فى مسأله المقدمه إذا كان عن تحقّق الملازمه بين الوجوبين كان بحثاً عن نفس الحكم العقليّ لاعن عوارضه وعليه يصير البحث من المبادئ التصديقيه لوجود موضوع علم الأصول.

وذلك لأنّ إدراج أمثال هذه المسأله التى تنفع نتائجها فى إثبات الحكم الشرعيّ كسائر المسائل الأصوليه فى المبادئ التصديقيه كما ترى لأنّ هذه المسائل كنفس المسائل الأصوليه فى النتيجه فإنّ نتيجتها تقع فى طريق الاستنباط و عنوان ما يصلح لأن يقع فى طريق الاستنباط يشملها وإن لم يشملها ما عدّه بعض موضوعاً لعلم الأصول فلا تغفل.

المقام السادس

إنّ الظاهر أنّ المسأله عقليه لا لفظيه إذ اللازم فى الدلاله الالتزاميه هو أن يكون اللازم لازماً للمعنى المطابقيّ وما نحن فيه ليس كذلك لأنّ دلالة الأمر على كون متعلّقه مراداً للأمر ليس من قبيل دلالة اللفظ بل من قبيل كشف الفعل الاختيارى عن كون فاعله مريداً له هذا مضافاً إلى أنّ محلّ الكلام أعمّ من المدلول عليه بالدلاله اللفظيه.

إشاره

منها: تقسيمها إلى الداخليه والخارجيه

يقع الكلام في أمور:

أحدها: إنَّ المقدمه الداخليه هي التي تكون أجزاء و مقومات للمركبات كأجزاء الصلاه في المركبات الاعتباريه و أجزاء البيت و الدار في المركبات الصناعيه.

وأنَّ المقدمه الخارجيه هي التي تكون مغايره مع المركبات في الوجود و الماهيه كطبي الطريق بالنسبه إلى الحجّ مثلاً.

و لإشكال في كون المقدمه الخارجيه محللاً للنزاع وإتّما الكلام في المقدمه الداخليه فإنه ربّما يتوهّم خروجها عن حريم النزاع بتقريب أنّ الأجزاء بالأسر أي مجموعها عين المركب في الخارج ومعها فلامعنى للتوقّف حتّى يترشّح الوجوب منه إليه والمغايره الاعتباريه لا توجب مغايره وجود أحدهما لوجود الآخر.

ويمكن أن يقال: بمنع خروج المقدمه الداخليه عن محلّ النزاع فإنّ المقدمه هي كلّ واحد واحد من الأجزاء و الأفراد و المركب هو مجموع الأجزاء و الأفراد و المركب ممّا لا يتحقّق في الواقع و نفس الأمر إلّا بتحقّق كلّ واحد واحد من الأجزاء و الأفراد في الواقع و نفس الأمر إذ المراد من المركب هو ما يترتب عليه الغرض كفتح المصّر وغيره وهو يتقوّم بوجود المجموع.

وهو منشأ انتزاع عناوين للمجموع كعنوان الفوج أو القوم.

وكلّ واحد واحد من الأفراد و الأجزاء منشأ انتزاع المقدمه ولا يتوقّف وجودها على شيء آخر بل يكون وجود كلّ واحد ممّا يتوقّف عليه وجود ذى المقدمه إذ لا يمكن وجود المجموع بدون وجوده و عليه فالكلّ و الجزء لهما ملاكان في نفس الأمر ومعها

فإذا كانت حقيقه ذى المقدمه و المقدمه و ملاكهما متحققه فى الواقع و نفس الأمر فلامجال لأن تكون المقدمه الداخليه خارجه عن محلّ النزاع.

ثانيها: إنّ محطّ الإراده و الطلب هو الوجود الذهنيّ بما هو حاك عن الخارج لا الوجود الخارجيّ لأنّ الخارج ظرف السقوط لا ظرف الثبوت.

وعليه فالمطلوب والمراد هو الوجود العنوانيّ الذهنيّ سواء كان بسيطاً أو مركّباً.

فإذا لاحظ الأمر عنواناً مركّباً يترتب الغرض عليه كالفوج المترتب عليه فتح البلد كان كلّ واحد واحد من أفراد الفوج مندكاً و فانياً فى هذا العنوان و لذلك لم يتعلّق الإراده عند تصوّر العنوان المركّب إلّا بنفس العنوان المركّب و دعوه الناس إلى العنوان المذكور دعوه إلى مجموع الأجزاء والآحاد لعيته مجموع الأجزاء مع العنوان المذكور.

ولكن عرفت أنّ مجموع الأجزاء ليس مقدّمه للعنوان المذكور بل هو عين المركّب والمقدّمه هو كلّ جزء جزء و كلّ فرد فرد والوجدان شاهد على أنّ الأمر بعد ما رأى أنّ المركّب والمجموع لايتأتى إلّا بكلّ واحد واحد من الأجزاء والأفراد أراد كلّ مقدّمه لأجل إرادته المركّب ويكفى فى تعلّق الإراده الغيريه لحاظ كلّ واحد واحد إجمالاً بعنوان كونه ممّا يتوقّف عليه العنوان المركّب الواجب فتعلّق الإراده بها تبعاً لإرادته ذيهما.

ثالثها: إنّ مركّب الإراده فى الإراده النفسيه هو العنوان الذهنيّ الذى يكون مطابقه عين مجموع الأجزاء الذى يترتب عليه الغرض و مركّب الإراده فى الإراده الغيريه هو أيضاً عنوان ذهنيّ وهو المقدمه الحاكيه عن حقيقه خارجيه وهو ما لولاه لما كان المركّب المقصود فاختلف المركبان والمعتبر فى الإراده الغيريه هو عنوان المقدميه و لاجله إلى عنوان آخر من العناوين الذاتيه.

رابعها: إنه لايلزم من وجوب المقدمه الداخليه اجتماع الوجوب النفسى والغيرى فى شىء واحد لأنّ الوجوب النفسى متعلّق بالعنوان المطابق على مجموع الأجزاء الذى

يكون منشأ لانتزاع العنوان المترتب عليه الغرض كاليبت والدار والصلوه والحجّ ومن المعلوم أنّ المعنون المذكور ليس كلّ واحد واحد من الأجزاء ومع مغايره العنوانين والمعنوين فلامجال لتوهم اجتماع المثليين في شىء واحد بسبب وجوب المقدمه الداخليه وبعباره أخرى معنون عنوان المركب الاعتباري كالصناعي هو مجموع الأجزاء الذي يترتب عليه الغرض ومعنون عنوان المقدمه هو كلّ جزء جزء ممّا يتوقف حصول المركب عليه فاراده المجموع بما هو المجموع غير إرادته كلّ جزء جزء بما هو جزء.

ولاينافي ذلك كون كلّ جزء باعتبار اندكاه في المجموع موردا للإرادته النفسيه لأنه باعتبار وجوده في العنوان الإجمالي و الإراده الغيريه باعتبار وجوده التفصيلي فيكفي الاختلاف بالإجمال والتفصيل في رفع التنافي كما يشهد بذلك الوجدان في اجتماع الإرادتين في المركبات الصناعيه فإنّ الباني للبيت والدار له إرادته نفسيه بالنسبه إلى بناء البيت والبيت عنوان إجمالي لمجموع ماله دخل في تحقّق البيت في الخارج ومع ذلك يكون له إرادته بالنسبه إلى كلّ جزء جزء بتبع إرادته لمجموع الأجزاء الموسوم بالبيت فلا تغفل.

خامسها: في ثمره البحث ولا يخفى عليك أنّ مع اتحاد المركب مع أجزائه نوع اتحاد المجل مع المفصل ترجع إرادته العنوان ووجوبه إلى إرادته مجموع الأجزاء المعلومه ووجوبها قضاء للاتحاد والعيته وحيث إنّ الأجزاء المشكوكه لادليل على دخالتها في العنوان كما لادليل على إرادته ووجوبها أمكن جريان البراءه فيها لعدم تماميه البيان بالنسبه إليها من دون فرق في ذلك بين القول بوجوب كلّ جزء جزء بنحو الوجوب الغيري وبين القول بعدم الوجوب.

إذ العبد محجوج بمقدار ما قامت الحجّه عليه لأزيد ولأنقص والحجّه قامت على عنوان المركب وهكذا قامت على الأجزاء المعلومه لانهلال العنوان بالنسبه إليها وأما

غيرها من الأجزاء المشكوكه فلم يعلم انحلال العنوان بالنسبه إليها ولم يتم الحجّه عليها للشكّ في دخولها في العنوان فتجرى البرائه بالنسبه إليها و بعد فرض الاتّحاد لا تكون النسبه بين العنوان والأجزاء نسبه المحقّق إلى المحقّق (بالفتح) حتّى لا يكون مجال للبراءه لأنّ الشكّ حينئذٍ في المحصّل مع العلم بالتكليف بالمحصل (بالفتح) وهو مقتض للاحتياط. نعم إذا كان بيان المحصّل (بالكسر) وظيفه الشارع فتجرى البراءه فيه أيضاً.

بل عنوان المركّب في المقام عين الأجزاء و متحد معها لامتحصلاً منها.

وعليه فلا- وقع لما قيل من أنّ ثمره القول بالوجوب الغيريّ للأجزاء هو الاشتغال في مسأله الشكّ في الأقل والأكثر الارتباطيين وذلك لوجود العلم الإجماليّ بالتكليف و عدم صلاحية العلم التفصيليّ بمطلق وجوب الأقلّ من الغيريّ و النفسى للانحلال لتولّده من العلم الإجماليّ السابق عليه و تحقّق التنجّز في الرتبه السابقه.

وذلك لما عرفت أنّ مع الاتّحاد لامغايره إلّا بالإجمال و التفصيل و عدم المغايره يقتضى الانحلال كما لا يخفى.

تبصره

ولا يذهب عليك أنّ أجزاء المركّب مطلقاً سواء كان اعتباريّاً أو خارجيّاً من المقدمات الداخليه فإنّها داخله في حقيقه المركّب. ثمّ إنّ التقيّد بطهاره البدن أو باستقبال القبله أو بالطهاره عن الحدث يكون كالأجزاء من المقدمات الداخليه وهذه التقيّدات تكشف عن كون الصلاه هي الصلاه المتقيّده بتلك الشرائط وليست مطلقه.

نعم نفس الشرائط والقيود ليست من المقدمات الداخليه بل هي خارجه عن حقيقه المأمور به المركّب كما لا يخفى.

لوجود الملاك في المقدمات الخارجيه في الشرائط و القيود و هو المغايره في الوجود لتغاير وجود الطهاره مع التقيّد بها كتغاير الحجّ مع طي المسافه.

ثم إنّ المقدمات الخارجيه هي التي يتوقّف عليها وجود الأمور به في الخارج كتوقّف الحجّ على طي المسافه ولا فرق فيها بين أن تكون من العلل أو الأسباب أو نفس الشروط أو المعدّات فإنّ كلّها ممّا يتوقّف وجود الأمور به عليها و دعوى أنّ الأمر و الطلب لا مجال له بالنسبه إلى المسببات التوليديه لعدم كونها مقدوره.

فاللازم هو رجوع الأمر إلى الأسباب التي تكون مقدوره مندفعه بأنّ ملاك صحّه تعلق الأمر و الطلب هو المقدوريه و لا إشكال في كون المسبب مقدوراً بالقدرة على سببه و ملاك صحّه الأمر عند العقلاء هو كون الشئ مقدوراً ولو مع الواسطه فتدبر جيّداً. ومنها: تقسيمها إلى: العقليه و الشرعيه و العاديه.

والتوقّف بالفعل في جميع الأنحاء المذكوره عقلياً و إن كانت علّه التوقّف فيها مختلفه لأنّ العله في الأولى هو التكوين كتوقّف المعلول على وجود العله إذ لا يمكن المعلول بدون العله و العله في الثانيه هو الحكم الشرعيّ بدخاله شئ في مطلوبه ومراده ولذلك سمّيت بالشرعيه ولكنّ بعد الجعل والحكم الشرعيّ يكون المطلوب مقيداً ومشروطاً به ومع كون المطلوب مشروطاً يكون التوقّف عقلياً بالفعل أيضاً لعدم النيل إلى المطلوب الشرعيّ بدون المقدمه.

والعله في الثالثه عاديه من جهه إمكان النيل إلى ذيهها من طريق آخر ولكن مع عدم وجود طريق آخر وتوقّف النيل إلى ذي المقدمه إلى الطريق الموجود يتوقّف المطلوب على الموجود من الطريق كالصعود على السطح فإنّه متوقّف على نصب السلم ونحوه ولكنّه من جهه عدم التمكّن عاده من الطيران الممكن عقلاً وإلّا فلا يتوقّف على خصوصه

وبهذا الاعتبار سميت بالعادية ولكن التوقف على نصب السلم ونحوه عقلياً أيضاً ما لم يتمكن من طريق آخر ضروره استحاله الصعود بدون مثل نصب السلم عقلاً لمن لم يتمكن من الطيران فعلاً وإن كان الطيران ممكناً ذاتاً.

وحيث إن البحث في جميع الأنحاء المذكوره يكون في التوقف الفعلي فالبحت عقلياً لعدم إمكان النيل إلى ذى المقدمه بدونها عقلاً بالفعل من دون فرق بين أن يكون التوقف المذكور من جهه التكوين أو من جهه التشريع أو من جهه العاده.

ومنها تقسيمها إلى: مقدمه الوجود ومقدمه الصحه ومقدمه الوجوب ومقدمه العلم.

ولا يخفى عليك إمكان إرجاع مقدمه الصحه إلى مقدمه الوجود بناءً على إمكان أخذ قصد القربه في متعلق التكليف كما هو المختار لأن قصد القربه حينئذ يكون من مقدمات وجود الواجب إذ فقد شرط الصحيح أو وجود المانع يمنع عن وجود الواجب الصحيح المطلوب وعليه فما يوجب فقد الصحه يوجب فقد الوجود أيضاً.

وأما إذا قلنا بعدم إمكان أخذ قصد القربه في متعلق التكليف لا بأمر واحد ولا بأمر متعدد بل هو ممّا يعتبر عقلاً فقصد القربه لا يكون مقدمه لوجود الواجب بل هو مقدمه لتحقيق المسقط للإعاده والقضاء و معه يصح التقابل بين مقدمه الوجود وبين مقدمه الصحه.

ثم اعلم أن مقدمه الوجوب خارجه عن محطه الكلمات ولا حازه إلى البحث عنها إذ الكلام في وجود الملازمه بين وجوب ذى المقدمه ومقدماته يكون بعد الفراغ عن ثبوت الوجوب لذى المقدمه.

وأما المقدمات العلميه فيمكن تصوورها في مثل تعلم الأحكام الشرعيه لأن مع ترك التعلم يفوت الأحكام الواقعيه وعليه فيكون وجود التعلم من مقدمات وجوب الواجبات الواقعيه.

هذا مضافاً إلى أنه لو قلنا بوجوب قصد الوجه أو التمييز تفصيلاً لزم تعلّم الأحكام بالتفصيل بناء على ثبوت الملازمه بين وجوب ذى المقدمه ومقدماته لأنّ التعلّم يكون حينئذٍ من مقدمات وجود الواجب فتأمل.

ومنها: تقسيمها إلى: المتقدّمه والمقارنه والمتأخّره بالنسبه إلى وجود ذى المقدمه.

والأولى كأجزاء كلّ عقد عدى الجزء الأخير والثانيه كالقيود المقارنه للواجب كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه و الثالثه كأغسال الليليه اللاحقه المعتبره عند بعض فى صحّه صوم المستحاضه فى اليوم السابق أو الإجازه المتأخّره عن العقد الفضولى المعتبره فى صحّه العقد السابق بناء على الكشف.

ولا كلام فى المقارنه و إنّما الكلام فى غيرها فإنّه قد أورد عليه بأنّ المقدمه من أجزاء العلّه والمسلم فى أحكام العلّه هو لزوم تقارنها زماناً بجميع أجزائها مع المعلول وتقدّمها بالطبع عليه بحيث يصحّ تخلّل الفاء بأن يقال وجدت العلّه فوجد المعلول. وهذا الأمر مفقود فى المقدمه المتأخّره والمقدمه المتصرّمه.

وعليه فانخراص القاعده العقليه فى المتقدّمه أو المتأخّره يوجب حصر المقدمه المبحوثه عنها فى المقدمات المقارنه.

وأجيب عن ذلك بأمر:

الأول: إنّ المعتبر فيهما هو اشتراط لحاظهما لا اشتراط المتأخّر أو المتقدّم وهو مقارن فلا يلزم الانخراص.

ويرد على ذلك بأنّ المعتبر هو الوجود الخارجى فى مثل القدره على الامتثال فى صحّه التكليف أو مثل الإجازه المتأخّره فى صحّه العقد السابق لا- لحاظهما فالإشكال باقٍ على حاله لعدم معقوليه دخاله أمر متأخّر فى ثبوت أمر متقدّم ورجوع الأمر إلى اللحاظ فى بعض الموارد لا يرفع الإشكال فى سائر الموارد.

ودعوى أنّ موضوع الحكم الوضعي والمكلف به هو ما يكون متقدماً أو متأخراً بحسب الواقع على حادث خاص فالعقد الذي هو متقدّم بتبع الزمان على الإجازة تقدماً واقعيّاً موضوع للنقل ولا يكون مقدّماً عليها بواقع التقدّم التبعيّ إلا أن تكون الإجازة متحقّقه في ظرفها كما أنّ تقدّم الحوادث اليوميّه إنّما يكون على الحوادث الآتية لا على ما لم يحدث بعد من غير أن تكون بينها إضافه.

وموضوع الصّحّه في صوم المستحاضه ما يكون متقدّماً تقدّماً واقعيّاً تبعاً للزمان على أغسال الليليه الآتية والتقدّم الواقعيّ عليها لا يمكن إلّما مع وقوعها في ظرفها ومع عدم الوقوع يكون الصوم متقدّماً على سائر الحوادث فيها لا على هذا الذي لم يحدث والموضوع هو المتقدّم على الحادث الخاصّ.

والحاصل أنّ الموضوع هو التقدّم الحقيقيّ وهو حاصل تبعاً للزمان لا من ناحيه المتأخّر وإنّما يكشف عنه بعد وقوع المتأخّر أنّه متقدّم على المتأخّر.

مندفعه أيضاً بأنّ مرجع ذلك إلى أنّ المراد من الشرائط المتأخّره هو أنّها من كواشف الموضوع للحكم الواقعيّ أو المكلف به الواقعيّ ولا تأثير لها بنفسها فمثل الأغسال المأتيّ بها في الليله الآتية بعد صوم يومها السابق لا تأثير لها بل هي كواشف عن كون المؤثر هو تقدّم الصوم على الأغسال وهذا يوجب سقوط الشرائط عن الشرطيّه كما لا يخفى.

الثاني: إنّ جميع الأسباب والشرائط الشرعيّه معدّات لا العلل الإيجاديّه حتّى يلزم من تأثيرها قبلاً أو بعدا انخرام القاعده.

ويردّ ذلك أوّلاً: أنّ الأسباب و الشرائط الشرعيّه على أنحاء منها هي التي تكون مؤثره في فاعليّه الفاعل أو قابليّه القابل و اللازم فيها أن لا تنفكّ عن زمان التأثير إذ ما كان من الشرائط شرطاً للتأثير كان حاله حال ذات المؤثر وما كان شرطاً لتقريب الأثر كان حاله حال المعدّ.

وثانياً: إنّ دعوى المعدّيّه فى المقدمّات تامّه بالنسبه إلى الشرائط المتقدّمه وأما المتأخّره فهى معدومه فلامجال لعلّيه المعدوم ولو بنحو الإعداد بالنسبه إلى المتقدّم.

الثالث: إنّ الأحكام الشرعيّه بشئى أنواعها أمور اعتباريّة و لا واقع موضوعى لها ما عدى اعتبار من بيده الاعتبار و لاصله لها بالموجودات المتأصله الخارجيه أبدا حتّى تكون محكومه بحكمها.

ويردّ ذلك أنّ ذلك يلزم خلوّ جميع الشرائط و الأسباب الشرعيّه عن مطلق التأثير وهو ممّا يخالفه الارتكاز.

الرابع: إنّ الشرط هو وصف التعقّب وهو قائم بالعقد و موجود معه لا المتأخّر كالإجازة بالنسبه إلى العقد الفضولّى.

ويرد ذلك أنّ هذا مخالف لما هو الظاهر بل المقطوع به من الأدلّه من أنّ الشرط هو رضى المالك اذ على هذا ما هو الشرط و هو التعقّب ليس برضى المالك وما هو الرضا ليس بشرط كما لا يخفى.

الخامس: أنّ ما فرض مقتضياً ليس كذلك بالمباشره بل يوجد أثراً معيّناً وهو يبقى إلى زمان الشرط المتأخّر فبمجموعهما يكتمل أجزاء العله فلا يكون الشرط متأخراً حينئذ بل هو مقارن مع الأثر الباقي وهو المقتضى.

ويرد ذلك أنّه يوجب خروج المقتضى عن كونه مقتضياً ودخوله فى المعدّات والعلل المتدرّجه بالنسبه إلى وجود المقتضى المقارن مع الشرط المتأخّر.

هذا مضافاً إلى أنّ لازمته هو أنّ النقل والانتقال فى العقد الفضولّى المتعقّب بالإجازة حصل عند اكتمال الأجزاء من بقاء أثر العقد و حصول الإجازة لاجن العقد وهو لا يصحّح الكشف الحقيقى بنحو الشرط المتأخّر وهو كما ترى.

فتحصّل: أنّ الشرط المتأخّر لا تأثير له في المتقدّم ولو بنحو الإعداد ولكنّ الشرط المتقدّم يجوز تأثيره بنحو الأعداد في المتأخّر لا بنحو العلية فإنّه غير معقول.

وممّا ذكر يظهر أنّ البحث في المقدمات يكون في المقدمات المقارنه لا- المتقدّمه والمتأخّره إذ المقدمه من أجزاء العله و المسلم في أحكام العله هو لزوم تقارنها زماناً بجميع أجزائها مع المعلول وهذا الأمر مفقود في المتقدّمه والمتأخّره ولذا لزم توجيه ما ورد في ذلك.

مثلاً- ما ورد في المتقدّمه فليحمل على الإعداد كما أنّ ما ورد في المتأخّره فليحمل على كون لحاظه شرطاً أو على كونه من كواشف الموضوع للحكم الواقعيّ أو المكلف به الواقعيّ ولا تأثير له بنفسه.

فمثل الأغسال المأتي بها في الليله الآتيه بعد صوم يومها السابق لا تأثير لها بنفسها بل هي كواشف عن كون المؤثر هو تقدّم الصوم على الأغسال.

المقام الثامن: في تقسيمات الواجب

إشاره

منها تقسيمه إلى المطلق و المشروط

ويقع الكلام في مواضع:

الموضع الأوّل: في تعريفهما

والأقرب هو ما عرّفه العميدى من أن المطلق هو ما لا يتوقّف وجوبه على أمر زايد على الأمور المعتره في التكليف من العقل و العلم و البلوغ و القدره وأنّ المشروط هو ما كان وجوبه موقوفاً على أمر آخر أيضاً.

والمطلق بناء على هذا التعريف يقابل المشروط تقابل العدم والملكه وهو مساعد مع العرف كما لا يخفى.

الموضع الثاني: أنّ الشروط في القضايا الشرطيّه و إن كانت راجعه إلى الهيئه بحسب

القواعد العريية ولكنها منصرفه عنها إلى الماده بقريه الوجدان لأننا نجد بالوجدان أن الأرادة موجوده بالنسبه إلى المشروط قبل تحقّق الشرط والإنشاء الحقيقيّ تابع للإرادة النفسائيه فإذا كانت الإراده النفسائيه موجوده في النفس قبل تحقّق الشرط كان الإنشاء أيضاً كذلك فالإرادة والوجوب فعليّه ولا تعلق فيهما والشرط والقيّد شرط وقيّد للماده ولذا لافرق بين قوله صلّ مع الطهاره وقوله إذا كنت طاهرا فصلّ من جهه فعليّه الإراده وإنشاء الوجوب وإنّما الاختلاف بينهما من جهه أن القيد لازم التحصيل في الأوّل دون الثاني لإطلاق الماده في الأوّل دون الثاني.

وما ذكرناه لا يكون من جهه استحاله رجوع القيود والشرط إلى الهيئه بدعوى أن معنى الهيئه من المعاني الحرفيه فلا إطلاق فيها حتّى يصحّ تقييدها لإمكان أن يقال إنّ عدم إمكان التقيّد بعد وجود المعاني الحرفيه وأما تقييدها حال تحقّقها فلامانع منها كما لا يخفى.

بل يكون من جهه حكم الوجدان بالتقريب المذكور ومقام الإثبات يتبع مقام الثبوت.

وبالجملة فالمعنى المستفاد من الهيئه والمنشأ بها متحقّق بالفعل في فرض وجود الشرط و القيود من دون ابتنائها على تحقّقها و إنّما المتوقّف تأثيره في المكلف فلاحاله منتظره للإرادة والإنشاء بل هما موجودان بالفعل و إنّما باعتباريهما موقوفه على تحقّق الشرط و القيود فلا تغفل.

الموضع الثالث: أنّ النزاع يعمّ المقدمات الوجوديه للواجب المشروط كالمقدمات الوجوديه للواجب المطلق و لاوجه لتخصيص النزاع بالثاني لعموم الملاك لأنّ الملازمه الشرعيه إن كانت ثابتة فلا فرق فيها بين كون الواجب مطلقاً أو مشروطاً.

نعم لا يعمّ النزاع المقدمات الوجوديه و إلّا لزم التنافي لمنافاه تسبب وجوب الشيء إلى ايجاده مع فرض حصوله بطبعه لا بتسبب منه.

الموضع الرابع: انّ بناء على رجوع القيود والشروط إلى المادّه لا الهيئه هل تكون المقدمات الوجوديه متعلقه للطلب في الحال أم لا.

والحقّ أنّها تكون متعلقه للطلب في الحال على نحو تعلق الطلب بذيتها فإن كان ذو المقدمه واجباً في الحال فكذلك المقدمات ولكنّ حيث كان وجوب ذى المقدمه غير منجز أى لا يجب البدار إلى امتثاله قبل حصول الشرط كان وجوب مقدماته أيضاً كذلك لتبعيه وجوب المقدمات عن وجوب ذيتها في جميع الخصوصيات وعليه فالوجوب حاليّ وفعليّ ولكن لا فاعليّه له ما لم يتحقّق التنجز بوجود الشرط و حصوله.

الموضع الخامس: انّ الحقّ هو وجوب المقدمات المفوّته قبل حصول الوجوب فيما إذا علم بأنّ غرض الشارع على نحو لا يرضى بتركه و علم بتوقّفه على الإتيان بمقدماته المفوّته قبل الوقت بل لو كان المولى غافلاً عن مجيئ صديقه لكن يعلم العبد مجيئه و تعلق غرض المولى بإكرامه على تقدير مجيئه و توقّفه على مقدمات كذائيه يحكم العقل بإتيانها حفظاً لغرضه اللزومى و لا يجوز التقاعد عنه.

والوجوب المتعلق بالمقدمات المذكوره قبل الوقت وجوب فعليّ منجز كما لا يخفى.

الموضع السادس: انّ الظاهر هو وجوب تعلّم الأحكام حتّى في الأحكام المشروطه قبل حصولها.

أمّا في الأحكام المطلقه فلاستقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها إلّا مع الفحصّ و اليأس عن الظفر بالدليل على التكليف فيستقلّ بعده بالبراءه العقليّه والإتيان بها يتوقّف على تعلّمها في الغالب.

وأما في المشروطه فلما عرفت من وجوب مقدمات المفوّته فيما إذا علم أنّ الشارع لا يرضى بتركها مطلقاً ولم يسع الوقت للتعلّم بعد حصول الشرط.

هذا مضافاً إلى روايات خاصّه تدلّ على وجوب التعلّم والتفقه في الدين كموثقه أبى

جعفر الأحول عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقّوها.

ومرسله يونس قال سئل أبو الحسن عليه السلام هل يسع للناس ترك المسأله عما يحتاجون إليه قال: لا.

ومرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن مجذور أصابته جنابه فغسّله فمات فقال: قتلوه ألاً سألوا؟! فإن شفاء العي السؤال وغير ذلك من الأخبار.

ولكنها غير شامله لما يكون خارجاً عن محلّ الابتلاء فلا يجب تعلّم ما يكون خارجاً عن محلّ الابتلاء إلا من باب الواجبات الكفائيّه.

ثم ان الظاهر أنّ الوجوب المذكور إرشادي لا نفسي ولا غيري ولا نفسي طريقي.

ومنها: تقسيمه إلى المعلق والمنجز

ويقع الكلام في امور:

الأمر الأوّل: إنّهُ يصحّ تقسيم الواجب المطلق إلى المنجز والمعلق إذ امثال المطلق إما لا يتوقّف على أمر متأخّر فهو منجز، وإما يتوقّف على أمر متأخّر فهو معلق وعليه فلامانع من تقسيم الواجب إلى ثلاثه أقسام المطلق والمشروط والمطلق إلى المنجز والمعلق.

ولا يصحّ إرجاع الواجب المعلق إلى المشروط لا تصاف الفعل في الواجب المعلق بالمصلحه التامه الداعيه إلى التكليف به قبل تحقّق قيده فلامحاله تتعلّق به الإراده لتمام المقتضى وعدم المانع نعم امثاله لا يصحّ إلا بعد حصول قيده.

هذا بخلاف المشروط على مذهب المشهور فإنّ قبل تحقّق الشرط ليست المصلحه تامه وداعيه إلى التكليف به و على المختار و إن كان التكليف فيه قبل تحقّق القيد خارجاً فعلياً ولكنّه على فرض وجود القيد لا مطلقاً.

وعليه فلا وقع لما في الوقايه من إنكار المعلق و إرجاعه إلى المشروط معللاً بأن القيد قد يكون داخلاً في حيز الإراده وقد يكون خارجاً و الأول هو المطلق و الثاني هو المشروط و لاثالث لهما بحكم العقل لكي يثبت به الأقسام و يسمّى المعلق و حيث إنّ الزمان خارج عن قدره و القيود الخارجه عن قدره المكلف من قبيل الثاني لاستحاله التكليف بغير المقدور فالأوامر المتعلقة بقيد الزمان يكون من قبيل المشروط قطعاً.

وذلك لما عرفت من أنّ المنوط بوجود الزمان هو الامتثال لا المصلحه الباعثه على التكليف فإنّها تامّه و لا يتوقّف على وجود الزمان و لذا تكون الإراده بتبعها موجوده بالفعل و له الفاعليه.

هذا بخلاف المشروط فإنّ الطلب و الإراده في فرض حصول الشىء و لازمه هو إناطه الفاعليه بوجود الشىء في الخارج و الفرق بينهما ظاهر فلا وجه لإرجاع المعلق إلى المشروط كما لا وجه لإنكار المشروط و إرجاعه إلى المعلق لما عرفت من الفرق بينهما هذا مضافاً إلى أنّ بعض القيود لا يصلح لأن يكون قيداً للواجب كقول الطيب إن مرضت فاشرب المسهل فإنّ شرب المسهل لدفع المرض فلا يعقل أن يكون المرض دخيلاً في مصلحه شرب المسهل فتحصل أنّ الواجب على ثلاثه أقسام لأنّه إمّا مطلق أو مشروط و المطلق إمّا منجز أو معلق.

الأمر الثاني: في الإشكالات الوارده على ثبوت الواجب المعلق والجواب عنها و هي مختلفه.

منها: إنّ الإراده التامّه لاتنفك عن المراد فكذلك الإيجاب غير منفك عن الواجب و عليه فلا يمكن أن يتعلّق الإيجاب بأمر استقبالي للزوم التفكيك كما لا يخفى.

وفيه أولاً: إنّ الإراده تتعلّق بالوجدان بالنسبه إلى أمر متأخر استقبالي كما تتعلّق بأمر

حاليّ و يشهد له تحمّل المشاقّ في تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعيدة المسافه إذ ليس ذلك إلّا لأجل تعلق الإراده بالمقصود البعيد فإذا كان المقيس عليه ممكناً فالمقيس أيضاً كذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ الواجبات التدريجيّه يكون أجزائها تدريجيّه الحصول مع أنّه لا- إشكال في وجوب جميع هذه الأجزاء المتدرّجه قبل الإتيان بها فالوجوب المتعلّق بالجميع فعليّ مع أنّ الواجب و هي أجزاء المركّب استقباليّ و متدرّجه الوجود.

وثانياً: أنّ دعوى عدم إمكان تعلق الإراده بأمر استقباليّ يحتاج إلى برهان مستأنف ولم يقدّم عليه لو لم نقل بقيامه على إمكانه بعدما عرفت من قضاء الوجدان بوقوعه.

كيف و إرادته الله تعالى قد تعلّقت أزلاً- بإيجاد ما لم يكن موجوداً على الترتيب السببيّ و المسببيّ من غير إمكان التغيير و الحدوث في ذاته و إرادته.

ولا- يمكن أن يقال في حقّه تعالى كان له شوق ثمّ بلغ الشوق حدّ النصاب فصار إرادته إذ لا- تغيير و لا- تحوّل في ذاته سبحانه و تعالى.

وتوهّم أنّ الإراده هي التي لا تنفكّ عن تحريك العضلات فلا- يمكن تحقّق الإراده من دون تحريك العضلات مدفوع بأنّ الإراده لا- تكون ملازمه لذلك ألا ترى أنّا نريد في أذهاننا وجود أشياء مع أنّه لم يكن فيها تحريك العضلات وهكذا تكون المجزّئات مريده للأشياء مع أنّه لا معنى لتحريك العضلات بالنسبه إليهم وعليه فلا مانع من تعلق الإراده بأمر استقباليّ من دون تحريك للعضلات قبل حلول وقته من دون فرق بين الإراده التكوينيّه أو التشريعيّه.

ومنها: أنّه لا يعقل فعليّة الحكم قبل تحقّق فعليّة الموضوع بجميع ما اعتبر فيه من القيود و تحقّقه في الخارج ولا فرق فيه بين الموقّعات وغيرها إذ فعليّة الجميع متوقّفه على تحقّق الموضوع بقيودها وعليه فلا يعقل الواجب المعلق بحيث يكون الحكم فيه فعليّاً و الواجب استقباليّاً.

وفيه: أنّ القيود إن كانت راجعه إلى الهيئه ففعلية الحكم متوقفه على تحقق الموضوع بقيوده ولا يكون قبل تحقق الموضوع إلّا صوره الحكم و دعوى عدم تعقل فعلية الحكم قبل تحقق فعلية الموضوع صحيحه فى هذه الصوره.

وأما إذا كانت القيود راجعه إلى المادّه فالحكم مطلق و متعلق بالموضوع فإن كان القيد فعلياً وقابلاً للتحصيل فهو مطلق منجز كقوله صلّ مع الطهاره و إن لم يكن كذلك ولكن علم بمجيئه فهو مطلق معلق كقوله حجّ فى الموسم أو صلّ فى الظهر و يكون الحكم فيه فعلياً نعم يتوقف تنجزه على تحقق الموضوع فى الخارج و بالجمله أنّ الحكم فى القضايا الحقيقيه فعلية و إنّما تنجزه متوقف على تحقق موضوعها فى الخارج فقولهم المسافر يجب عليه القصر يدلّ على الحكم الفعلية و إنّما تنجزه متوقف على تحقق المسافر فى الخارج و لافرق فى القضايا الحقيقيه بين أن تكون الموقته أو غيرها والقضايا الحقيقيه قضايا حملية و إمكان إرجاعها إلى الشرطيه لا يوجب خروجها عن الحملية و من المعلوم أنّ ترتب الحكم فى القضايا الحملية على موضوعها فعلية وليس بتعليق كما لا يخفى.

الأمر الثالث: أنّ مقتضى ما مرّ من تصوير تعليق الوجوب هو ارتفاع الإشكال الذى يرد على الحكم بلزوم الإتيان بالمقدمه قبل إتيان زمان الواجبات الموقته فيما إذا فرض عدم التمكن منها بعد مجيئ زمان الواجبات الموقته.

فإنّ الوجوب على الفرض فعلية وله الفاعلية و عليه يلزم الإتيان بالمقدمه التى لا يتمكّن منها بعد إتيان زمان الواجبات الموقته و لا كلام فيه.

وإنّما الكلام فى أنّ هذا الإشكال هل يرتفع من طريق آخر أو ينحصر فى الوجوب التعليق.

ذهب فى الكفايه إلى عدم انحصار رفع الإشكال فى التعليق أو ما يرجع إليه بدعوى

إمكان التفصيلى عنه بما إذا فرض أنّ الشرط مأخوذ بنحو الشرط المتأخر الذى يكون معلوم الوجود فيما بعد ضروره فعليّه وجوبه وتنجزه بالقدره عليه بتمهيد مقدّمته.

وفيه أنّ الشرط المتأخر لا يصلح لرفع الإشكال فى أكثر الموارد إذ الشرط هو وجوده لا لحاظه.

وهكذا لا يرتفع ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من رجوع القيود إلى المادّه لأنّ قبل حصول القيد فى الخارج لا فاعليّه للوجوب الفعلى فلا مورد للوجوب الفعلى المنجز بالنسبه إلى بعض المقدّمات مع أنّه لا وجوب فعلىّ منجز بالنسبه إلى ذيلها.

وساير الوجوه المذكوره هنا إمّا ترجع إلى الواجب المعلق أو ليست بتأمّه فراجع.

الأمر الرابع: إنّّه إذا دار الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه وشكّ فى وجوب تحصيل القيد وعدمه من جهه أنّ القيد راجع إلى الهيئه حتّى لا يجب تحصيله أو راجع إلى المادّه فيجب تحصيله فإنّ دلّ دليل على ترجيح أحد الطرفين فهو وإلّا فقد يقال إنّ مقتضى العلم الإجمالى بتقييد أحد الطرفين هو تعارض أصاله الإطلاق فى الهيئه مع أصاله الإطلاق فى المادّه ومع التعارض يرجع إلى مقتضى الأصل وهو البراءة عن وجوب تحصيل القيد إذ هو فرع رجوع القيد إلى المادّه وهو غير معلوم و البراءة عن أصل الوجوب لاحتمال رجوع القيد إلى الهيئه فلا دليل على أصل الوجوب كما لا يخفى.

ربّما استدلّ لترجيح إطلاق الهيئه على إطلاق المادّه بوجوه:

منها: أنّ إطلاق الهيئه شمولىّ بمعنى أنّ مفادها هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه الخطاب إلى المكلف بخلاف إطلاق المادّه فإنّه بدلىّ بمعنى أنّ مفاده صلوح أى فرد من أفراد الطبيعه المامور بها للامثال وعليه فإذا دار الأمر بينهما يؤخذ بالإطلاق الشمولىّ لكونه أقوى ويرفع اليد عن الإطلاق البدلىّ.

وأجيب عنه بأن الإطلاق في كلا المقامين مستفاد من مقدمات الحكمه فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شمولياً والآخر بدلاً.

ومنها: أنّ تقييد الهيئه يوجب بطلان محلّ الإطلاق في المادّه بخلاف العكس ولا فرق بين التقييد و بطلان محلّ الإطلاق في كونهما خلاف الأصل.

وعليه فكلمة دار الأمر بين التقييدين كذلك كان تقييد ما لا يوجب ذلك أولى فالنتيجه أنّ في مفروض المسأله يكون الترجيح مع تقييد المادّه.

وأجيب عنه بأنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل إلّا أنّ العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمه وانتفاء بعض مقدماتها لا يكون على خلاف الأصل أصلاً إذ معه لا يكون هناك إطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقه مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل.

هذا مضافاً إلى أنّه لا دليل على ترجيح ما يلزم منه التقييد الواحد على ما يلزم منه التقييدان فتدبر جيداً.

ومنها: أنّ تقييد المادّه حيث إنّه متيقن ومعلوم بالتفصيل لأنّها: إمّا مقّيده ابتداءً أو تبعاً فينحلّ العلم الإجماليّ إلى المعلوم بالتفصيل والشكّ البدويّ فيبقى أصله الإطلاق في جانب الهيئه سليمه عن المعارض فيصحّ التمسك بإطلاقها لالقاء احتمال التقييد.

وأجيب عنه بأنّ أحد تقديري العلم بتقييد المادّه فرض تقييد الهيئه لأنّ المفروض هو العلم بتقييد ذات المادّه أو بتقييدها بما هي واجبه وعليه فكيف يعقل سلامه إطلاق الهيئه عن المعارضه.

هذا مضافاً إلى أنّ إبطال محلّ الإطلاق غير التقييد ولو تبعاً فلا يكون التقييد متيقناً.

ويمكن دفع ذلك أولاً: بأنّ احتمال تقييد الهيئه يكفي لحصول العلم بتقييد المادّه على أي

حال كما أنّ احتمال التخيير يكفى لحصول العلم بالمطلوبيّيه فيما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير مع عدم العلم بالتخيير فافهم.

وثانياً: إنّ لادخاله للفظ التقييد بل المراد هو العلم التفصيليّ بعدم الإطلاق فى ناحيه المادّه.

ودعوى أنّ تقييد كلّ من الهيئه و المادّه مشتمل على خصوصيّيه مباينه لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصيّيه فإنّ تقييد الهيئه مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود و تقييد المادّه مستلزم لكون التقييد به مطلوباً للمولى فليس فى البين قدر متيقّن لناخذ به و ندفع الزائد بالإطلاق.

مندفعه بأنّ القدر المتيقّن هو عدم إطلاق المادّه لتضييقها إمّا بالتقييد أو بالتضييق القهرىّ ومع العلم التفصيليّ بعدم الإطلاق فلامجال لجريان أصاله الإطلاق فى ناحيه المادّه و عدم وجود القدر المتيقّن بين التقييدين لاينافى العلم بعدم إطلاق المادّه فتدبر.

مقتضى الأصل

ثمّ لا يذهب عليك أنّ مع عدم تماميه الوجوه المرجّحه للإطلاق فى طرف الهيئه يمكن أن يقال إنّ مقتضى الأصل هو البراءه لدوران القيد بين كونه قيدياً للوجوب أو قيدياً للواجب ومع الدوران المذكور لا-علم بالتكليف ولافرق فى ذلك بين مقاله المشهور من رجوع القيود إلى الهيئه وبين المختار من رجوعها إلى المادّه لأنّ على كلّ واحد من المذهبيين لا-يكون أصل الوجوب ثابتاً مع إمكان أن يكون القيد قيدياً للوجوب.

نعم لو قلنا بعدم إمكان الرجوع إلى الهيئه فلامجال للرجوع إلى البراءه إذ لا-قيد بالنسبه إلى الوجوب ولكنّه خلاف مفروض البحث من دوران القيد بين رجوعه إلى المادّه أو الهيئه.

ثم لا فرق أيضاً فيما ذكرناه بين أن يكون القيد على فرض رجوعه إلى المادّة قيدياً على وجه التنجيز أو على وجه التعليق إذ مع إمكان رجوعه إلى الهيئته واحتماله لا علم بأصل الوجوب كما لا يخفى هذا كلّه فيما إذا دار الأمر بين تقييد المادّة وتقييد الهيئته.

ولو شكّ في تقييد الوجوب فقط فإن كان لدليله إطلاق يؤخذ به وإن لم يكن له إطلاق ولكن له حاله سابقه فيستصحب وإن لم يكن إطلاق ولم يجر فيه الاستصحاب فمقتضى القاعدة هو البراءة قبل تحقّق القيد المحتمل تقييد الوجوب به ولو شكّ في تقييد الواجب فقط فالظاهر هو عدم وجوب تحصيل القيد المحتمل بإطلاق الدليل إن ثبت وإلّا بمقتضى الأصل ويصحّ الاكتفاء بأصل الواجب في مقام الامتثال ولو علم بتقييد الواجب ولكن شكّ في كونه معتبراً على وجه لا يجب تحصيله فيكون الواجب المعلق أو على وجه يجب تحصيله فيكون الواجب منجزاً أمكن التمسك بالبراءة لنفي الوجوب المستلزم لتحصيل القيد.

ومنها تقسيمه إلى نفسى و غيرى

وهنا جهات:

الجهة الأولى: فى تعريفهما:

والأولى فى تعريفهما أن يقال إنّ الغيرى هو ما أمر به للتوصيل إلى واجب آخر والإتيان به والنفسى ما لم يكن كذلك وهو تعريف جامع.

وأما تعريفهما: بأن الواجب النفسى ما أمر به لنفسه و الغيرى ما أمر به لأجل غيره كما نسب إلى المشهور.

فقد أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره بأنّ لازم ذلك هو أن يكون جميع الواجبات الشرعيّة أو أكثرها من الواجبات الغيريّة إذ المطلوب النفسى قلما يوجد فى الأوامر فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجه عن حقيقتها فيكون أحدهما غير منعكس

ص: ١٩٧

و يلزمه أن يكون الآخر غير مطرد و ذهب إلى أن الأولى هو أن يقال إن الواجب الغيرى ما أمر به للتوضيل إلى واجب آخر والنفسى ما لم يكن كذلك فيتم العكس والطرْد.

أورد صاحب الكفايه على تعريف الشيخ الأعظم قدس سره بأن الداعى فى الواجبات النفسيه تاره يكون محبوبيه الواجب بنفسه كالمعرفه بالله تعالى وتاره اخرى يكون محبوبيته بماله من الفوائد المترتبه كأكثر الواجبات من العبادات و التوصلات و لإشكال فى القسم الأول و إنما الإشكال فى القسم الثانى. فإن مقتضى كون الداعى فيه محبوبيته بما له من الفوائد المترتبه عليه هو أن يكون أكثر الواجبات النفسيه فى الحقيقه واجبات غيريه فإنه لو لم يكن وجود هذه الفوائد لازماً لتلك الواجبات لما كان الداعى موجوداً إلى إيجاب ذيها وعليه فالإشكال باقٍ بالنسبه إلى جامعته التعريف و مانعته فإن الواجبات النفسيه تدخل فى تعريف الواجبات الغيريه فتعريف النفسى لا يكون جامعاً لأفاده كما أن تعريف الغيرى لا يكون مانعاً من الاغيار انتهى.

ويمكن الجواب عنه: بأن الأغراض فى الواجبات النفسيه ليست من الواجبات التى يؤتى بها عقيب الإتيان بنفس الواجبات حتى يصدق على الواجبات النفسيه أنها واجبات ومأمورات لأجل الإتيان بالواجبات الأخرى وهذا بخلاف الواجبات الغيريه فإنها واجبات للتوضيل والإتيان بالواجبات الأخرى ولعل مراد الشيخ قدس سره من التوصل هو الإتيان وعليه فلا إشكال فى تعريف الشيخ ولذا اخترناه و أضفنا كلمه الإتيان حتى يكون المقصود واضحاً فتدبر جيداً.

الجهه الثانيه: فى مقتضى الأصل اللفظى

ولا يخفى عليك أن مقتضاه عند الشك فى واجب أنه نفسى أو غيرى هو النفسى لأن ما يحتاج إلى التقييد هو كون الوجوب للتوضيل إلى واجب آخر والإتيان به كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه و أما النفسى فلا يحتاج إلى ضميمة شىء و عليه فمقتضى الإطلاق

هو عدم تقييد البعث بانبعاثه عن واجب آخر و من المعلوم أنّ عدم التقييد بذلك غير التقييد بعدم ملاحظه انبعاثه عن واجب آخر والمحتاج إلى المؤنه هو الثاني لا الأول.

ومما ذكرنا يظهر أنه لامجال للاشكال بأنّ كلّاً من النفسيه و الغيريه متقوم بقيد زائد فلامجال لإثبات النفسيه بأصالة الإطلاق.

وذلك لما عرفت من أنّ النفسيه هو عدم التقييد و الغيريه هو التقييد فالمتقوم بقيد زائد هو الغيري لا النفسى.

لا يقال: إنّ البعث كالمعنى الحرفي في الجزئيه فلاتوسعه فيه حتى يجرى فيه أصاله الإطلاق.

لأننا نقول: إنّ أصاله الإطلاق في ناحيه الهيئه تجرى أيضاً لإمكان إنشاء الجزئي على تقدير من أول الأمر من باب ضيق فم الركيه فلايلزم تقييد الجزئي بعد تحقّقه حتى يقال إنّ الجزئي لاسعه له حتى يتقيّد.

هذا مع الغمض عن إمكان التمسك بالإطلاق الأحوالي إذ الجزئي بعد التحقّق له أحوال مختلفه فإذا لم يتقيّد بخصوص حال كالتوصّل إلى واجب آخر يمكن أن يقال إنّ البعث مطلق و ينتزع منه النفسى.

هذا كلّه بناء على التمسك بأصاله الإطلاق و مقدّمات الحكمه وهنا قول آخر وهو دعوى الظهور الانصرافي للبعث إلى النفسى دون الغيرى و استدللّ له بكثره استعمال الهيئه فيما ينتزع منه النفسى دون ما ينتزع منه الغيرى و من المعلوم أنّ الظهور الانصرافي لا يحتاج إلى مقدّمات الحكمه.

ولكنّ هذا القول متوقّف على ثبوت ندره استعمال الهيئه في البعث الغيرى وهو غير ثابت بل استعماله في الغيرى كالوضوء و الغسل و التيمّم وغير ذلك من الموارد كثير.

إذا شكَّ فى واجب أنه نفسى أو غيرى ولم تجر أصاله الإطلاق فى طرف فالمرجع حينئذ هو الأصل العملى فهنا صور.

الصوره الاولى: أنه إذا علم بعد الزوال بوجوب الوضوء والصلاه وشكَّ فى وجوب الوضوء أنه غيرى أو نفسى وشكَّ فى الصلاه أنها متقيده بالوضوء أو لا ذهب بعض الأعلام إلى أن مقتضى الأصل هو البراءه عن اشتراط الصلاه بالطهاره فيجوز الإتيان بها بلا طهاره وأما نفس الطهاره فيعلم بوجوبها فى ذلك الوقت على كل حال أما لنفسها أو لغيرها.

ولعل وجهه هو انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بوجوب الوضوء على كل حال فيرجع فى ناحيه الصلاه إلى البراءه بالنسبه إلى احتمال تقيدها بالوضوء.

اورد عليه بأن العلم الإجمالى بالوضوء نفسياً أو وجوب الصلاه المتقيد بالوضوء باقٍ على حاله وعليه فلامعنى للرجوع إلى البراءه بالنسبه إلى احتمال تقييد الصلاه بالوضوء بل مقتضى العلم الإجمالى هو الاحتياط بأن لا يأتى بالصلاه إلا مع الطهاره.

هذا مضافاً إلى أن مقتضى الاحتياط فى ناحيه الوضوء هو أن يأتى به قبل الإتيان بالصلاه بقصد ما فى الذمه ولا يبطله حتى يأتى بالصلاه وإلا لم يحصل الاحتياط بين النفسى والغيرى الذى هو واجب للتوصل إلى واجب آخر.

وعليه فلاتفاوت بحسب النتيجة بين الانحلال وعدمه فإنَّ اللازم هو الإتيان بالوضوء قبل الصلاه وعدم الإتيان بالصلاه بلاطهاره فتأمل.

الصوره الثانيه: إذا علمنا بوجوب الصلاه و وجوب الوضوء و شككنا فى كون وجوب الوضوء نفسياً أو غيرياً وكان وجوب الصلاه مشروطاً بشرط غير حاصل وهو الوقت فهل يجب الوضوء قبل الوقت أم لا؟

أمكن القول بالبراهه لعدم العلم بالوجوب الفعلى قبل الوقت بناء على كون الوقت قيذا للوجوب فى الصلاه.

ودعوى رجوع الفرض إلى العلم الإجمالى بوجوب الوضوء نفسياً أو وجوب الصلاه المتقيده به بعد الوقت والعلم الإجمالى بالواجب المشروط إذا علم تحقق شرطه منجز عقلاً.

فيجب عليه الوضوء فى الحال و الصلاه مع الوضوء بعد حضور الوقت.

مندفعه بأن الشرط هو واقع الوقت لا لحاظه و عليه فالعلم بحصول الشرط أى الوقت لا يكفى للتنجيز.

فلامانع من جريان البراهه قبل الوقت بالنسبه إلى الوضوء كما لا يخفى.

نعم لو لم يتمكّن من الوضوء بعد دخول الوقت يجب عليه الوضوء فى الحال من جهه قبح تفويت مراد المولى لاتنجيز الخطاب فلا تغفل.

الصوره الثالثه: إنه إذا لم يعلم إلما وجوب ما يحتمل كونه نفسياً أو غيرياً مع احتمال أن يكون فى الواقع واجب فعلى آخر يكون مقيداً بما علم وجوبه فى الجملة فقد يتوهم عدم وجوب إتيان ما يحتمل أن يكون واجباً نفسياً أو غيرياً للبراهه عن وجوبه للشك فى وجوب ما يحتمل اشتراطه به فلاعلم بوجوبه على كل حال.

ولكنه مدفوع بأن المقام كدوران الأمر بين الأقل والأكثر مع أن الأقل مردّد بين كونه نفسياً أو غيرياً فكما أن الأقل معلوم الوجوب هناك فكذلك الوضوء المحتمل أن يكون وجوبه نفسياً أو غيرياً معلوم الوجوب سواء كانت الصلاه المتقيده بالوضوء واجبه أو لا ومن المعلوم أنه لامجال للبراهه فى الأقل المعلوم بعد فعليه خطابه أو خطاب الأكثر وهو الصلاه المتقيده بالوضوء.

وهذا لا يتم إلّا إذا كان وجوب الوضوء مفروغاً عنه ويكون الشك فى ناحيه كيفيه وجوبه من النفسى أو الغيرى.

وعليه فلاوجه للبراء بالنسبه إلى الأقلّ المعلوم بل لوجه لها بالنسبه إلى وجوب الصلاه المتقيّده بالوضوء نفسياً لأنّ العلم بوجوب الوضوء والشكّ في كونه نفسياً أو غيريّاً يرجع إلى العلم الإجماليّ بوجوب الوضوء نفسياً أو وجوب الصلاه المتقيّده بالوضوء نفسياً ويكون الوضوء غيريّاً ومقتضاه هو وجوب الاحتياط بإتيان الصلاه مع الإتيان بالوضوء قبلها لأنّ العلم التفصيليّ بوجوب الأقلّ المرّدّد بين كونه نفسياً أو غيريّاً عين العلم الإجماليّ بالتكليف المرّدّد بين كون الوضوء واجباً نفسياً أو الصلاه واجبه نفسيه ومثل هذا العلم التفصيليّ لا يعقل أن يوجب الانحلال وإلّا كان مرجعه إلى أن يكون العلم الإجماليّ موجباً لانحلال نفسه و هو محال.

والانحلال في الأقلّ والأكثر في الأجزاء لكون وجوب الأقلّ على كلا التقديرين نفسياً سواء كان متعلّق التكليف هو الأقلّ أو الأكثر فإنّ الأجزاء تجب بعين وجوب الكلّ ولايجتمع الوجوب الغيريّ في الأجزاء الداخليّه مع الوجوب النفسى هذا بخلاف المقدمات الخارجيه كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه فإنّ الوجوب النفسى لامجال له مع وجوب الأكثر وهو الصلاه المشترطه بالوضوء.

فالدوران بين النفسيه والغيريه مانع عن الانحلال ومقتضاه هو وجوب الاحتياط كالصوره الأولى فلا تغفل.

والانحلال الحكمى بعد ما عرفت من عيئه العلم التفصيليّ مع العلم الإجماليّ لامورد له إذ مع وجود العلم الإجماليّ لايجرى البراءة في أحد الطرفين كما لا يخفى.

ومنها: تقسيمه إلى الأصليّ والتبعيّ:

والظاهر أنّ هذا التقسيم يكون أيضاً كسائر التقسيمات بحسب مقام الإثبات فإنّ الشىء قد يكون مقصوداً بالإفاده أصاله وعلى حدّه وقد لا يكون إلّا أنّه لازم الخطاب فإذا قلنا ادخل السوق واشتر اللحم يدلّ بالأصاله على وجوب الدخول في السوق وإذا

قلنا اشتر اللحم يدلّ على وجوب الدخول في السوق تبعاً والأوّل أصليّ والثاني تبعيّ و كلاهما مدلولان للكلام و يدلّان على الوجوب كما أنّ دلالة الإشاره من المداليل الكلاميه كدلاله الآيتين الكريمتين وهما قوله تعالى: (وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ). و قوله تعالى (وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) على أنّ أقلّ مدّه الحمل ستّه أشهر فإنّ الدلاله المذكوره وإن لم تكن بالأصاله ولكن تكون حجّه لأنّها من لوازم الخطاب.

وعليه فالواجب سواء كان مدلولاً أصلياً للكلام أو تبعياً يكون لازم الإتيان ويصحّ بهذا الاعتبار تقسيم الواجب إلى الأصليّ والتبعيّ وإن لم يكن له ثمره.

وممّا ذكر يظهر ما في الكفايه حيث ذهب إلى أنّ هذا التقسيم بلحاظ مقام الثبوت لا بلحاظ مقام الدلاله والإثبات واستدلّ له بأمرين:

أحدهما: أنّ الاتصاف بهما إنّما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلاله عليه.

وثانيهما: إنّ الواجب ربّما لا يكون مفاد الأدلّه اللفظيه كما إذا دلّ عليه الدليل اللبّي كالإجماع.

وذلك لأنّ التقسيمات الأخرى من النفسى و الغيرى و المطلق و المشروط و المعلق و المنجز تصلح للقرينيه على أنّ المراد من الأصليّ والتبعيّ في المقام أيضاً يكون بلحاظ مقام الإثبات ولحاظ الخطاب فإنّ تلك التقسيمات باعتبار مقام الإثبات.

هذا مضافاً إلى قابليته معقد الإجماع للتقسيم المذكور بلحاظ مقام الإثبات والدلاله.

ثمّ لو شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ فلا ثمره على المختار للتعين لأنّه على كلا التقديرين من مداليل الكلام ويكون موجّباً للزوم الإتيان.

وأما ما في الكفايه بناء على مختاره من التفصيل بين ما إذا كان الواجب التبعيّ أمراً عدمياً بأن يكون عباره عمّا لم تتعلّق به الإراده المستقلّه والالتفات التفصيليّ فمقتضى

الأصل هو التبعيّه إذ الأصل عند الشكّ في تحقّق الالتفات التفصيلي هو العدم وبين ما إذا كان الواجب التبعيّ أمراً وجودياً خاصاً غير متقوم بعدمى وإن كان يلزمه بأن يكون عبارته عمياً تعلّقت به الإرادة التبعيّه فلا يثبت بأصاله عدم تعلّق إرادته مستقله به أنّه واجب تبعيّ إلّا على القول بالأصل المثبت.

ففيه أنّه لامدخليّه للوجودي أو العدمي في كون الأصل مثبتاً وإثماً الملاك في عدم جريان الأصل هو كيفيّة الأخذ فإن أخذ عدم تفصيليّه الإرادة في التبعي بنحو الاتّصاف لا- بنحو التركيب فالأصل لا يجري لأنّه لا يثبت الاتّصاف كما لا يثبت التبعي بناء على كونه وجودياً بأصاله عدم تفصيليّه الإرادة.

فالتفصيل بين كون التبعي متقوماً بالعدم أو الوجود لا يفيد بل اللازم هو التفصيل بين كون العدم أو الوجود مأخوذاً بنحو الاتّصاف أو التركيب فلا يجدي الأصل في الأوّل و ان كان الواجب التبعي أمراً عدمياً دون الثاني و ان كان الواجب التبعي أمراً وجودياً خاصاً فتدبر جيّداً.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أنّ العقل يحكم باستحقاق العاصي للعقاب عند مخالفته للأوامر النفسية لأنّه خارج عن زى العبوديّة وليس المراد من الاستحقاق هو إيجاب العقاب بل المراد هو أهليّته للعقاب ولذا يجتمع مع عفو المولى كما لا يخفى.

هذا بحسب استحقاق العاصي وأما استحقاق المطيع للمدح والثواب فلا يحكم العقل به بعد وضوح أنّ العبد أتى بما هو وظيفته بالنسبة إلى مولاه مع أنّه بشر اشر وجوده مديون لمولاه ومتنعم بإحسانه هذا مضافاً إلى أنّ التكاليف نافعه له لا لله تعالى.

نعم يمكن أن يحكم العقل بأنّ المدح والأجر بالنسبة إلى المطيع في محلّه لا بمعنى أنّ له حقاً على المولى.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ بعد جعل الثواب للإطاعة صار العبد بعمله مستحقاً لما جعله المولى من المثوبه بحقيقه معنى الاستحقاق من جهه الجعل والقرار فلا تغفل.

التنبیه الثانی: فی استحقاق الثواب و العقاب بالنسبه إلى الواجبات والمحرمات الغیریّه و عدمه و لاریب فی عدم استحقاقهما على المقدمات وإن قلنا باستحقاقهما على ذیها من الواجبات والمحرمات النفسیّه لخلو الغیریّات عن الأمر والنهی والمصالح والمفاسد من جهه نفسهما ومع فقدانهما عنهما فلا یتصور لهما موافقه ولا مخالفه ومع عدم تصوّرهما لامجال للثواب و العقاب بالنسبه الیهما.

ودعوى أنّ من یأتى بالمقدمه بقصد التوصل إلى ذیها یراه العقلاء متلبساً بامثال الواجب النفسیّ ومستحقاً للمدح و الثواب فی ذلك الحین وإن لم یکن مشتغلاً بنفس الواجب النفسیّ.

كما أنّ من لم یأت بشیء من مقدماته فی الوقت الذی یلزم الامتثال فیہ یرونه متلبساً بعصیانه ومستحقاً للذمّ و العقاب وهذا المدح و الثواب و الذمّ و العقاب من رشحات ثواب الواجب النفسیّ فیستحقّهما بالشروع بإتیان المقدمات.

مندفعه بأنّ الاشتغال بالواجب النفسیّ أو الحرام النفسیّ لا یصدق إلّا بالشروع فیہ نفسه لا- مقدماته وإطلاق الشروع بإتیان المقدمات أو بترك بعض المقدمات من باب المجاز والأول والمشارفه هذا مضافاً إلى أنّ مجرد الاشتغال بالواجب النفسیّ قبل الإتیان به لا یوجب استحقاق شیء إذ الأجر ثابت على الإتیان بمتعلّق الأمر ولا یتحقق ذلك إلّا بإتمام الواجب ومع عدم موجب استحقاق الثواب بالنسبه إلى ذی المقدمه کیف یترشّح إلى المقدمات وهكذا لا یصدق الاشتغال بالحرام ما لم یأت بنفس الحرام.

نعم یمکن أن یقال: استحقاق ثواب الامتثال أو استحقاق العقاب وإن كان لامجال لهما

فى الواجبات و المحرّمات الغيريه قبل الايتان بالواجبات النفسيه أو قبل ارتكاب المحرّمات النفسيه ولكن الاستحقاق بمعنى ثواب الانقياد وأهليه المدح بسبب الاشتغال بمقدّمات الواجبات النفسيه أو بسبب ترك مقدّمات المحرّمات النفسيه غير بعيد لأن الاستحقاق بالمعنى الثانى لا يتقوم بإتيان الواجبات النفسيه أو بترك المحرّمات النفسيه والوجدان قاض بالفرق بين من قصد الحجّ وأتى بمقدّمات السفر و شرع فى السفر و لم يدرك الحجّ و بين من لم يقصده و لم يأت بمقدّماته و لم يسافر و ملاك الفرق ليس إلّا الانقياد.

وهكذا نجد الفرق بين من ترك جميع مقدّمات الحرام و بين من أتى ببعضها ولكن يمنعه مانع عن الإتيان بالحرام هذا كله مع قطع النظر عن الأدله الخاصه الوارده فى جعل الثواب على مقدّمات بعض الواجبات أو المستحبات مثل ماورد من الثواب فى المشى نحو أقامه الصلاه فى المساجد أو نحو أقامه صلاه الجمعه أو ماورد من الثواب على كلّ خطوه من الخطوات التى يأتى بها قاصد زياره مولانا الحسين عليه السلام.

فإنّ مع ورود الثواب يستحقّه تابعا لما ورد من الثواب على المقدّمات من باب الجعل و القرار و الوعد كما لا يخفى.

التنبيه الثالث: فى الاشكال و دفعه فى الطهارات الثلاث.

أمّا الإشكال فهو أنّ بعدما عرفت من أنّه لامثوبه و لا يقربه فى امتثال الأوامر الغيريه لخلوّها عمّا يصلح لهما كيف يكون حال الطهارات الثلاث التى لاشبهه فى مقرّبيتها و ترتّب المثوبه عليها مع أنّها من الأوامر الغيريه بالنسبه إلى ما تشترط فيه.

فإن كان منشأ لعباديتها هو تعلق الأوامر النفسيه بها.

ففيه أنّه ممنوع أوّلاً: فى مثل التيمّم لعدم كونه مستحباً نفسياً.

وثانياً: أنّ الأمر الاستحبابي لا يبقى مع تعلق الأمر الغيري لتضادّهما.

وثالثاً: إنّ الاستحباب النفسى لا يساعد مع كفايه الإتيان بها من دون التفات إلى أوامرها النفسية.

وإن كان منشأ لعباديتها هو الأمر الغيري المتوجه إليها لزم الدور لأنّ الأمر الغيري يتوقّف على عباديتها والمفروض أنّ عباديتها متوقّفه على تعلق الأمر الغيري بها وهو دور.

وأما الدفع فعلى تسليم كون المنشأ لعباديه الطهارات الثلاث هو الأمر النفسى فبأن يقال: يمكن أن يكون التيمّم مستحباً نفسياً لإطلاق قوله عليه السلام التيمّم أحد الطهورين فتأمل كما يمكن أن يجتمع الوجوب والاستحباب بناء على أنّ اختلافهما فى حدّ الرجحان وعليه فحدّ الاستحباب النفسى وإن زال بتحقيق الوجوب الغيري إلّا أنّ أصل الرجحان لا موجب لانعدامه.

هذا مع وضوح عدم المنافاه بين كون الطهارات الثلاث مستحبات نفسيه وبين جواز الاكتفاء بقصد أمرها الغيري لأنّ الأمر الغيري لا يدعو إلّا إلى متعلّقه والمفروض أنّ متعلّق الأمر الغيري مستحبّ نفسى فقصد الأمر الغيري يرجع إلى قصد المستحبّ النفسى.

ولكن لقائل أن يقول إنّ لازم ما ذكر فى الدفع بناء على تسليم كون الطهارات الثلاث عبادات نفسيه هو بطلان الطهارات الثلاث لو أتى بها بداعى أمرها الغيري مع الغفله عن عباديتها بالكليه مع أنّ ارتكاز المتشرّعه على الصحه فيما إذا أتى بها مع الغفله عن كونها عبادات نفسيه فهو يكشف عن أنّ حلّ الإشكال ليس من ناحيه كون الطهارات عبادات نفسيه.

وأما الدفع على تقدير عدم ثبوت الاستحباب النفسى كما هو الظاهر فبأن يقال إنّ عباديه الطهارات الثلاث ليست من ناحيه قصد الأمر الغيري حتّى يدعى أنّه دور إذ لا أثر لذلك فى كلمات الأصحاب هذا مضافاً إلى أنّه لو كان لقصد الأمر الغيري مدخلية فى

عباديتها فلامجال لدعوى الاتفاق في عبادته الطهارات الثلاث حتى ممن لم يقل بوجوب المقدمات شرعاً ولم ير الاستحباب النفسى للطهارات الثلاث إذ لا موجب عنده حينئذٍ لعباديتها لأن المفروض عنده عدم وجود الأوامر النفسية و عدم ثبوت الأمر الغيرى الشرعى.

فالوجه في عباديتها هو قصد التوصل بها إلى غاياتها سواء قيل بوجوب المقدمه شرعاً أو لا إذ مع قصد التوصل إلى إحدى الغايات حصل الانقياد و أهليه المدح و الثواب و حيث لا دليل على اعتبار قصد القربه إلا الإجماع و نرى أنهم اكتفوا في عباديتها بقصد التوصل إلى إحدى الغايات نستكشف من ذلك أن مرادهم من عباديتها هي ذلك لاغير.

وعليه فالفرق بين الطهارات الثلاث و غيرها من المقدمات ليس إلا في اعتبار عباديتها بالإتيان بها بقصد التوصل إلى غاياتها في الطهارات الثلاث دون غيرها فاللازم في تحقق عبادته الطهارات الثلاث هو أن يؤتى بها للغايات لا بدون قصد التوصل بها إلى الغايات فعبادته الطهارات الثلاث تتحقق بقصد التوصل بها إلى ذى المقدمه لا بقصد أمرها الغيرى الترشحي.

ثم إنه لا دليل تام على استحباب الطهارات الثلاث نفسا لضعف ما استدلل لذلك دلالة وسنداً.

وأشرنا إلى ذلك هنا و التفصيل موكول إلى محله وهو الفقه فاللازم في تحقق عبادته الطهارات الثلاث هو أن يؤتى بها للتوصل إلى إحدى غاياتها.

المقام التاسع: في تبعيه وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها

و لا يخفى ان وجوب المقدمه بناء على ثبوت الملازمه تابع في الخصوصيات من الاطلاق و الاشرط لوجوب ذبيها و ذلك في غايه الوضوح و الوجه فيه ان وجوب المقدمه من رشحات وجوب ذبيها كما لا يخفى.

إشاره

والمشهور ذهبوا إلى أنّ الواجب هو ذات المقدمه من دون اعتبار أى قيد فيه وفى قبالة اعتبار خصوص ما قصد به التوصل إلى ذى المقدمه أو خصوص ما يكون موصلاً.

دليل المشهور

يدلّ على ما ذهب إليه المشهور تعريف المقدمه الواجبه بأنّه هي ما لولاها لما أمكن حصول ذى المقدمه إذ ذات المقدمه ممّا لا يتمكّن من ذى المقدمه بدونها فالواجب هو ذات المقدمه لتوقف ذيهما عليها.

أورد عليه بأنّ هذا التعريف يصدق على أحد المتلازمين أيضاً إذ لا يتمكّن من كلّ واحد إلّا بوجود الآخر مع أنّه ليس بمقدمه واجبه.

هذا مضافاً إلى شهاده الوجدان على عدم مطلوبيه المقدمه إذا كانت منفكّه عن ذيهما ولذا نرى العقلاء يحكمون من دخل فى دار الغير عند غرق مؤمن فيها لداعى التنزه مع أنّه ممّا يتوقّف عليه الإنقاذ ويجوز أن يصرح الأمر الحكيم بأنّى لا أريد ما لا يتوصّل إلى الواجب.

فيعلم من ذلك أنّ ملاك مطلوبيه المقدمه ليس مجرد التوقف فدعوى أنّ الواجب هو ذات المقدمه لادليل له وإن ذهب المشهور إليه فلا تغفل.

دليل اعتبار القصد

واستدلّ لدخاله قصد التوصل فى مصداقيه المقدمه للواجب بأمرين:

أحدهما: رجوع الحيثيات التعليليه إلى الحيثيات التقيديّه فى الأحكام العقلية ومقتضى ذلك أنّ الواجب بحكم العقل هو المتوصّل لا ذات الشئ لغايه التوصل.

أورد عليه بأنّ الأحكام العقلية على قسمين:

أحدهما: العمليه ومبادئها هو بناء العقلاء على الحسن والقبح ومدح فاعل بعض

الأفعال وذمّ فاعل بعضها الآخر وموضوع الحسن مثلاً التأديب لا الضرب لغايه التأديب إذ ليس هناك بعث من العقلاء لغايه بل مجرد بنائهم على المدح والممدوح هو التأديب لا الفعل بغايه التأديب.

وثانيهما: النظرية ولا تتكفّل فيه إلّا الإذعان بالواقع والمقام من قبيل الثانى إذ من الواضح أنّ العقل لا يتكفّل فيه إلّا الإذعان بالواقع وليس هو إلّا الإذعان بالملازمه بين الإرادتين لا أنّه حكم ابتدائى بوجود الفعل عقلاً حتّى لا يكون له معنى إلّا الإذعان بحسنه و حيث لا بعث ولا زجر من العاقله ينتج أنّ الحسن فى نظر العقل هو المتوصّل لا الفعل لغايه التوصل.

يمكن أن يقال: إنّ الإدراكات العقلية يعبر عنها بالأحكام العقلية وهذه الأحكام إذا كانت معلّله بحيثيات ترجع تلك الحيثيات التعليليه إلى الحيثيات التقييديه سواء كانت عمليه أو نظريه وحكم العقل العملى بحسن الفعل للتأديب متصوّر كحكمه بحسن التأديب ولا فرق بينهما إلّا فى أنّ الأوّل ينتهى إلى الثانى دون الثانى فإنّه لا ينتهى إلى الأوّل ومع تصوّر الحكم بحسن الفعل للتأديب يشمل ما ذكر من أنّ أحكام التعليليه العقلية ترجع إلى التقييديه.

وهكذا يكون حكمه بتلازم إرادته ذى المقدمه لإيراده المقدمات من جهه التوصل بها إليها ينتهى إلى الحكم بتلازم إرادته ذى المقدمه مع إرادته المقدمه المتقييده بالتوصل بها إليها ولا فرق فى ذلك بين أن يعبر عن الحكم المذكور بالإذعان أولاً يعبر لأنّ الإذعان أيضاً حكم من الأحكام ولو سلم أنّه ليس بحكم فنفس الإذعان والإدراك أيضاً يكون كالحكم فى رجوع الحيثيات التعليليه إلى الحيثيات التقييديه ولا خصوصيه للحكم بمعناه الاصطلاحى.

نعم يمكن أن يقال: بأنَّ علّه الحكم أو جهه الإدراك ليس عنوان قصد التوضيل بل هي كما سيأتي نفس التوصل والإيصال فلا تغفل.

وأما ما يقال من أنَّ الجهات التعليليه في الأحكام العقليه وإن ترجع إلى الجهات التقيديه إلما أنه أجنبي عن محلّ الكلام في المقام لأنَّ وجوب المقدمه عقلاً- بمعنى اللابدّيّه خارج عن مورد النزاع و غير قابل للإنكار و إنما النزاع في وجوبها شرعاً الكاشف عنه العقل و كم فرق بين الحكم الشرعيّ الذي كشف عنه العقل والحكم العقليّ والجهات التعليليه في الأحكام الشرعيّه لا ترجع إلى الجهات التقيديه.

ففيه أنَّ العقل إذا كشف عن حكم بملا-كه العقليّ لا يمكن أن يكشف أوسع أو أضيق من ملا-كه و لاموضوع آخر غير حيثيه الملا-كه.

وثانيهما: إنَّ التوضيل إذا كان بعنوانه واجباً فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد و اختبار لا يقع مصداقاً للواجب وإن حصل منه الغرض مع عدم القصد و العمد إليه.

أورد عليه بأنَّ الممدوح عليه هو التأديب بالحمل الشايح كما أنَّ الواجب هنا هو التوصل بالحمل الشايح إلّا أنَّ التأديب بالحمل الشايح اختياريّه بقصد عنوان التأديب لا باختياريّه الضرب فإنه إذا صدر الضرب فقط بالاختيار لم يصدر منه تأديب اختياريّ بخلاف التوصل بالحمل الشايح فإنَّ عنوانه لا ينفكّ عن المشي إلى السوق فإذا صدر المشي بالاختيار كان توجيهاً اختياريّاً من دون لزوم قصد عنوان التوصل.

ووجه بعض الأعلام اعتبار قصد التوضيل من بعض الفحول بأنَّ مراده فيما إذا وقعت المزاحمه بين الوجوب الغيريّ و الحرمة النفسيه كما إذا توقّف واجب نفسى كإنقاذ الغريق مثلاً على مقدّمه محرّمه بنفسها كالتصرّف في مال الغير فبطبيعته الحال تقع المزاحمه بين الوجوب الغيريّ و الحرمة النفسيه وعليه فإن جاء المكلف بالمقدّمه قاصداً بها التوصل

إلى الواجب النفسى ارتفعت الحرمة عنها لأهميته الإنقاذ من التصرف فى مال الغير فلا محاله يوجب سقوط الحرمة عنه وأما إن جاء بها لا بقصد التوصل بل بقصد التنزه فلاموجب لسقوط الحرمة عنه أبداً.

ويمكن أن يقال: إن مناط مطلوبية المقدمه هو وقوعها فى طريق الإنقاذ ولو لم يكن مع قصد التوصل وعليه ففى صورته المزاحمه لا- دخل لقصد التوصل وإنما المدخلية لنفس التوصل فالسلوك فى الأرض المغصوبه إذا وقع فى طريق الإنقاذ لا يكون محرماً بدهاه أنه لا يعقل بقاءه على حرمة مع توقف الواجب الأهم عليه ولا فرق فى ارتفاع الحرمة عنه عن خصوص هذه المقدمه بين أن يكون الآتى بها قاصداً للتوصل بها إلى الواجب المذكور أم لا غاية الأمر أنه إذا لم يكن قاصداً بها التوصل كان متجربياً.

وأما إذا لم يقع السلوك فى طريق الإنقاذ فبقى حرمة على حالها ضروره أنه لاموجب ولامقتضى لارتفاع الحرمة أصلاً فإن المقتضى لذلك وقوع المقدمه فى طريق الوصول إلى الواجب الأهم والمفروض هو عدمه فمع عدم وجوبها لاتقع المزاحمه مع حرمتها فى نفسها كما لا يخفى فتحصل أنه لادليل على اعتبار قصد التوصل.

دليل اعتبار الإيصال

ذهب صاحب الفصول قدس سره إلى أن مقدمه الواجب لا- تتصف بالوجوب والمطلوبيه من حيث كونها مقدمه إلا إذا ترتب عليها وجود الواجب بحيث إذا وقعت المقدمه مجرده عن وجود الواجب تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبيه لعدم وجودها على الوجه المعبر بالتوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب وهذا عندى هو التحقيق الذى لامزيد عليه وإن لم أقف على من يتفطن له.

واستدل له بوجوه منها: إن العقل لا يدل على أزيد من ذلك وهو ظاهر لأن مناط

المطلوبيه الغيريه منحصر في المقدمات الموصله لاغيرها و العقل لا يحكم بالوجوب بدون المناط و عليه فلايدل على ازيد من ذلك و بعباره اخرى ان الغايات في الأحكام العقلية تكون عناوين موضوعاتها.

فالتوصل غايه حكم العقل بوجوب المقدمه و مرجعه إلى ان موضوع حكم العقل بوجوب المقدمه هو المقدمه الموصله لا ذات المقدمه.

ومنها: تجويز العقل أن يصرح الأمر الحكيم بأنى لا اريد إلا الموصله و هو شاهد على أن دائره حكم العقل هي الموصله و إلا فلا مجال لتجويز ذلك إذ لا تخصيص في الأحكام العقلية.

ومنها: حكم العقلاء باستحقاق المذمه فيمن دخل في الدار المغصوبه لغير الإنقاذ الواجب مع أن الدخول فيها من مقدمات الإنقاذ وليس ذلك إلا لشرطيّه التوصل في تحقق المقدمه الواجبه و إلا فلامجال لاستحقاق المذمه لأن الدخول في الدار المغصوبه يكون مما يتوقف عليه الإنقاذ الواجب.

ومنها: الارتكاز و الوجدان حيث كان مقتضاهما هو وجوب خصوص هذا القسم الملازم لوجود الواجب في الخارج بداهه أن من أشتاق إلى شراء اللحم مثلاً فلامحاله يحصل له الشوق إلى صرف مال واقع في سلسله مبادئ وجوده لامطلقاً و لذا لو فرض أن عبده صرف ماله في جهه اخرى لا في طريق امتثال أمره بشراء اللحم لم يعد ممثلاً للأمر الغيرى بل يعاقبه على ذلك.

واستشكل القوم عليه بوجوه:

أحدها: أن الغرض الداعى إلى وجوب المقدمه ليس إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمه ضروره أنه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائدته و

أثره ولا يترتب على المقدمه إلاً ذلك ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب وبين ما لا يترتب عليه أصلاً.

اجيب عنه بأن هذا المعنى السلبي التعليقي (أعنى أنّ الغرض ليس إلاً حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمه) ليس أثر وجود المقدمه و لاهو متعلق الغرض كما أنّ إمكان ذى المقدمه ذاتاً وقوعياً وكذا التمكن منه غير مترتب على وجود المقدمه بل إمكانه مطلقاً و القدره عليه يتبع إمكان المقدمه و القدره عليها لا وجودها فذو المقدمه لا يوجد بدونها لا أنه لا يمكن بدونها أو لا يتمكن منه بدونها.

فجعل التمكن من ذى المقدمه من آثار الإتيان بالمقدمه كما ترى لوضوح أنّ التمكن المذكور من آثار التمكن من الإتيان بالمقدمه لا من آثار الإتيان بالمقدمه أو إيجابها فالغرض من الإيجاب هو الإيصال و إلاً فنفس التمكن من ذى المقدمه حاصل قبل الإيجاب و لاحاجه إلى إيجاب المقدمه أو إلى إتيانها.

ثانيها: نمنع جواز تصريح الأمر الحكيم بأننى اريد الحجاج وأريد المسير الذى يتوصل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به إليه لثبوت مناط الوجوب فى مطلقها و دعوى أنّ الضروره قاضيه بجواز ذلك مجازفه.

اجيب عنه بمنع ثبوت مناط الوجوب فى غير صورته الإيصال و مع عدم وجود المناط ليست دعوى الضروره قاضيه بجواز التصريح المذكور مجازفه.

وثالثها: أنّ الإيصال ليس أثر مجموع المقدمات فضلاً عن إحديها فى غالب الواجبات إذ الواجب فعل اختياري يختار المكلف تاره إتيانه بعد وجود تمام مقدماته وأخرى عدم إتيانه وعليه فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كل واحد من مقدماته مع عدم ترتبه على تمام المقدمات فضلاً عن كل واحد منها نعم إذا كان الواجب من

الأفعال التسببیه والتولیدیة كان مترتباً على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته.

وعليه فالقول بالمقدمه الموصله يستلزم إنكار وجوب المقدمه فى غالب الواجبات والالتزام بوجوب الإراده فى الباقي التزام بالتسلسل.

وأجيب عنه بأن المراد من الإيصال أعم من الإيصال مع الواسطه فالقدم الأول بالنسبه إلى الحجج قد يكون موصلاً ولو مع الوسائط إليه أى يتعقبه الحجج وقد لا يكون كذلك و الواجب هو الأول.

وأما الإشكال بالإراده ففيه أولاً: أنّ الإراده قابله لتعلق الوجوب بها كما فى الواجب التعبدى.

وثانياً: أنّ الإشكال فيها مشترك الورود.

ورابعها: أنه لو قلنا بعدم وقوع المقدمه على المطلوبيه الغيريه عند عدم حصول سائر ماله دخل فى حصولها لزم أن يكون وجود الغايه من قيود المقدمه ومقدمه لوقوع المقدمه على نحو يكون الملازمه معكوسه بين وجوب المقدمه بذلك النحو و وجوب غايتها وهى ذو المقدمه.

وأجيب عنه بمنع لزوم كون وجود ذى المقدمه من قيود المقدمه و مقدمه لوقوع المقدمه لأنّ عنوان الإيصال مأخوذ فى المقدمات و ليس لوجود ذىها دخل فى ذلك إذ منشأ انتزاع الإيصال هو نفس المقدمات عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذىها لاوجود ذى المقدمه أو ترتبه فلاتغفل.

خامسها: أنّ الإتيان بالمقدمه بناءً على وجوب الموصله لا يوجب سقوط الطلب منها إلا أن يترتب الواجب عليها مع أنّ السقوط بالإتيان بالمقدمه واضح فلا بد أن يكون ذلك من جهه موافقه الأمر ومع الموافقه يستكشف عن أنّ الواجب هو مطلق المقدمه ولو لم توصل إلى ذىها.

وأجيب عنه بأننا نمنع سقوط الأمر بمجرد الإتيان بالمقدمه ولو لم توصل إلى ذبيها بعد فرض تعلقه بالمقيّد وهو المقدمه الموصله إذ لا يتحقّق المقدمه الموصله إلّا بوجود قيده كما في المركبات فإنّ التحقيق فيها أنّ الأمر بها لا يسقط إلّا بإتيان تمام أجزاء المركب.

اعتبار حال الإيصال

والظاهر من الدرر و بدائع الأفكار أنّهما ذهبا إلى اعتبار المقدمه في ظرف الإيصال وحاله بنحو القضيّه الحيثيه فراراً من الإشكالات المتقدمه بناءً على اعتبار الإيصال بنفسه.

قال المحقّق اليزديّ قدس سره إنّ الطلب متعلّق بالمقدمات في لحاظ الإيصال لا مقيداً به حتّى يلزم المحذورات السابقه والمراد أنّ الأمر بعد تصوّر المقدمات بأجمعها يريدّها بذواتها لأنّ تلك الذوات بهذه الملاحظه لا تنفكّ عن المطلوب الأصليّ ولو لاحظ مقدمه منفكّه عمّا عداها لا يريدّها جزءاً فإنّ ذاتها وإن كانت مورداً للإرادّه لكنّ لما كانت المطلوبيه في ظرف ملاحظه باقى المقدمات معها لم تكن كلّ واحده مراده بنحو الإطلاق بحيث تسرى الإراده إلى حال انفكاكها عن باقى المقدمات وهذا هو الذى ذكرنا مساوق للوجدان ولا يريد عليه ما أورد على القول باعتبار الإيصال قيدياً وإن اتّحد معه فى الأثر.

وفيه أنّه لاوجه لما ذهبنا إليه بعد ما عرفت من عدم لزوم المحذورات من اعتبار الإيصال وتقييد المقدمات به لأنّ المراد من الإيصال ليس هو اعتبار وجود المتأخّر فى المتقدم حتّى يلزم تجافى الموجود المتأخّر عن مرتبه بل المراد منه هو اعتبار بلوغ المقدمات إلى حيث لا ينفكّ المترتب المتأخّر عنها. ومن المعلوم أنّ المقدمات البالغه إلى تلك الحيثيه تكون بنفسها منشأ لانتزاع الإيصال و لا دخل لترتب ذى المقدمه عليها فى ذلك و إن كان الترتب المذكور ملازماً لبلوغ المقدمات إلى تلك الحيثيه.

وعليه فتقييد المقدمات بالإيصال بالمعنى المذكور لا محذور فيه حتّى يحصل الاضطراب إلى العدول عنه.

هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار حال الإيصال أيضاً لا يخلو عن المحذور لأنّ الحال من الحيثيات وقد عرفت أنّ الحيثية التعليلية في الأحكام العقلية ترجع إلى الحيثية التقييدية و عليه فليس الواجب هو مطلق المقدمه بل هو المقدمه المتحيثه بالحال المذكور فعادت الإشكالات والمحاذير فتدبر جيداً.

الثمره بين القولين

والأهمّ ممّا ذكره من الثمرات هو جواز المقدمه المحرّمه مطلقاً فيما إذا صارت مقدمه للواجب الأهمّ بناءً على القول بوجوب مطلق المقدمه سواء ترتب عليها الواجب أو لم يترتب و جوازها فيما إذا ترتب عليها الواجب الأهمّ بناءً على تخصيص وجوب المقدمه بالموصله.

وهو واضح لأنّ حرمة المقدمه ساقطه عن الفعلية بمجرد مقدمتها للواجب الأهمّ بناءً على أنّ المقدمه هو مطلقها سواء كانت موصله أو غير موصله فصارت المقدمه بعد سقوط الحرمة جازيه بل واجبه بمقتضى الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه المطلقه.

هذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ المقدمه الواجبه ليس مطلقاً بل هي الموصله إذ عليه لا تسقط المقدمه عن الحرمة الفعلية إلا إذا كانت موصله.

وهذا الفرق يكفى فى الثمره بين القولين.

وربّما يجعلون من الثمرات إمكان تصحيح العبارة إذا صارت ضدّاً للواجب الأهمّ بناءً على القول بوجوب المقدمه الموصله بخلاف ما إذا قلنا بأنّ المقدمه المطلقه واجبه بتقريب أن يقال: إنّه إذا كان ترك الصلاة فى أول الوقت مقدمه لواجب أهمّ كإزاله النجاسه عن المسجد مثلاً و قلنا بوجوب مطلق المقدمه فترك الصلاة واجب بناءً على

أنّ ترك الضدّ من المقدّمه لا- المقارنات و مقتضى كون الترك واجباً من دون قيد هو حرمه فعل الصلاه بناءً على أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العامّ ومن المعلوم أنّ هذا النهى يوجب الفساد بناءً على أنّ النهى الغيرى كالنهى النفسى فى الدلاله على الفساد عند عدم القول بالترتب.

هذا بخلاف ما إذا قلنا بوجود خصوص المقدّمه الموصله فالصلاه فى المثال المزبور لا تقع فاسده فإنّ المقدّمه الواجبه بناءً على هذا القول هو الترك الموصول لا مطلق الترك و نقيض الترك الموصول هو رفعه أى ترك هذا الترك الخاصّ ومن المعلوم أنّ الرفع المذكور ليس عين الصلاه فى الخارج بل هو مقارن مع الفعل والترك المجردّ وعليه فإذا وجب الترك الموصول حرم رفعه والحرمه من الرفع المذكور لا يسرى إلى مقارناته فلو عصى المكلف ولم يأت بالأهمّ وهو الإزاله بل أتى بالصلاه كانت صلاته صحيحه لعدم كونها منهيه.

ولكنّ الإنصاف أنّ سرايه الحرمه فى فرض كون المقدّمه مطلقه لاموصله مبنيه على البناءات المذكوره و هى غير ثابتة فمع عدم السرايه لا فرق بين القولين ومع عدم الفرق لاوجه للحكم ببطالان الصلاه فى صورته كون وجوب المقدّمه مطلقاً فلاثمره بين القولين لأنّ المفروض هو صحه الصلاه على كلا القولين.

فالأولى هو الاكتفاء بالثمره الأولى فى الفرق بين القولين فلا تغفل.

تذيب فى كيفيه استكشاف الحكم الكلى الفقهيّ

ولا يذهب عليك أنّ الثمره فى المسأله الأصوليه هى اكتشاف الحكم الكلى الفقهيّ من المسأله الأصوليه لا تطبيق المسأله الأصوليه على مصاديقها وتطبيق الحكم الكلى الفقهيّ على مواردّه فإنّ كليهما خارجان عن حقيقه الاستكشاف و الاستنباط وهذا الاكتشاف لا يحصل إلّا بأن يجعل المسأله الأصوليه صغرى للقياس بأن يقال: فى مسألتنا

كلّ مقدّمه يستلزم وجوب ذبيها وجوبها وكلّ ما كان كذلك فهو واجب شرعاً فيستنتج منه أنّ كلّ مقدّمه واجب شرعاً وهو الحكم الكلّي الفقهيّ فالملازمه بين وجوب ذى المقدّمه والمقدّمه مسأله اصوليه وجعلت صغرى للقياس وهى مع ضميمه كلّ ما كان كذلك فهو واجب شرعاً يوجب كشف الحكم الكلّي الفقهيّ وهو أنّ كلّ مقدّمه واجب شرعاً.

وأما إذا جعلت مقدّميه الموضوع صغرى القياس و الحكم بوجوب كلّ مقدّمه شرعاً كبرى القياس فهو ينتج تطبيق الحكم الكلّي الفقهيّ على مصاديقه وهو متوقّف على الفراغ عن وجوب كلّ مقدّمه حتّى يصحّ القياس المذكور.

أو جعلت المسأله الأُصوليه وهى كلّ مقدّمه يستلزم وجوب ذبيها وجوبها كبرى القياس ينتج أنّ الموضوع يستلزم وجوب ذيه وجوبه وهذا هو تطبيق المسأله الأُصوليه الكلّيه على مصاديقها ولا ينتج حكماً كلياً فقهيّاً من وجوب كلّ مقدّمه شرعاً حتّى يكون نتيجة للقياس.

وممّا ذكر يظهر ما فى المعروف من أنّ استكشاف الحكم الشرعىّ من المسأله الأُصوليه يتوقّف على جعل المسأله الأُصوليه كبرى للقياس.

وذلك لما عرفت من أنّ جعل المسأله الأُصوليه كبرى للقياس ينتج تطبيق المسأله الأُصوليه على مواردّها لاكشف الحكم الكلّي الفقهيّ فلا تغفل.

تأسيس الأصل

ولا يخفى عليك أنّه لا أصل بالنسبه إلى المسأله الأُصوليه وهى نفس الملازمه لعدم حاله سابقه لها وجوداً وعدمها لأنّها إمّا ثابتة أزلاً أو معدومه أزلاً فالملازمه بين وجوب ذى المقدّمه و وجوب المقدّمه إنّ كانت موجوده كانت كذلك أزلاً وإن لم تكن موجوده كان الأمر كذلك و الملازمه المذكوره لا تتوقّف على فعليّه الوجوب فى ذى المقدّمه حتّى يقال باعتبار فعليّه الوجوب لها حاله سابقه فإنّ القضيه الشرطيّه صادقه وإن لم

يكن طرفاها موجودين بالفعل بل و إن كان ممتنعين كقولنا لو كان شريك الباري موجوداً لكان العالم فاسداً.

فإذا شككنا في الملازمه فلامجال للرجوع إلى مقتضى الأصل في المسأله الأصوليه وهى نفس الملازمه.

نعم يمكن جريان الاستصحاب الحكمي في نفس وجوب المقدمه لكون وجوبها مسبوقاً بالعدم إذ قبل تعلق الوجوب بذى المقدمه لم تكن المقدمه واجبه حيث إن وجوبها حادثه بحدوث وجوب ذيها.

وعليه فإن شك في وجوب المقدمه من ناحيه الشك في وجود الملازمه وعدمه فمقتضى الاستصحاب هو عدم وجوب المقدمه ودعوى أن وجوب المقدمه على تقدير الملازمه من قبيل لوازم الماهيات التى ليست مجعوله لا بالجعل البسيط الذى هو مفاد كان التامه ولا بالجعل التأليفي الذى هو مفاد كان الناقصه ولا أثر آخر لوجوب المقدمه حتى يمكن جريان الاستصحاب فيه باعتبار أثره الشرعي مندفعه بأن وجوب المقدمه مجعول بالعرض وبالتبع لوجوب ذى المقدمه و هو كاف في جريان الأصل كما في الكفايه وفيه أن إرادته المقدمه بحسب الوجود غير إرادته ذيها ومع التعدد والمغايره لا يكون الجعل بالعرض بل يجب تعدد الجعل هذا مضافاً إلى أن الجعل العرضي ليس شيئاً منحازاً حتى يجرى فيه الأصل.

نعم يمكن أن يقال في الجواب: وجوب المقدمه من قبيل لوازم الوجود لا لوازم الماهيه إذ ليست إرادته المقدمه بالنسبه إلى إرادته ذيها كالزوجيه بالإضافه إلى الأربعة و إلا فنفس وجوب ذى المقدمه كاف في وجود وجوب المقدمه إذ لا وجود للماهيته غير وجودها مع أن إرادته المقدمه بحسب الوجود غير إرادته ذيها فيمكن جريان الأصل فيها.

لا يقال: لامجال لجريان الاستصحاب في نفس وجوب المقدمه مع الشك في وجود

الملازمه و عدمها لمنافاته مع الملازمه بناءً على ثبوتها في الواقع إذ يستلزم التفكيك بين المتلازمين سواء قلنا بأن وجوب المقدمه من باب لوازم الماهية أو لوازم الوجود والتفكيك بين المتلازمين محال ومع الاستحالة لامجال لإطلاق أدله الاستصحاب.

لأننا نقول: لاوجه لرفع اليد عن إطلاق الدليل لمجرد احتمال الاستحالة لأن احتمال الاستحالة ليس بمانع بل المانع هو إحراز الاستحالة وهو لم يثبت فالدليل الظاهر في شمول المورد حجه على التعبد به ما لم تقم حجه على خلافها واحتمال الاستحالة غير حجه فلايمنع عن تصديق الحجه.

فتحصّل: أنه لا-أصل بالنسبه إلى نفس الملازمه ولكن يجرى الأصل الحكمي بالنسبه إلى وجوب المقدمه عند وجوب ذبيها فلا تغفل.

أدله وجود الملازمه

استدلوا على وجود الملازمه بوجه:

منها: شهاده الوجدان على وجود الملازمه بين طلب ذى المقدمه وطلب المقدمه بتقريب أنّ من راجع وجدانه وأنصف من نفسه يقطع بثبوت الملازمه بين الطلب المتعلّق بالفعل والطلب المتعلّق بمقدماته وليس المراد تعلق الطلب الفعلى بها. كيف والبداهه قاضيه بعدمه لجواز غفله الطالب عن المقدمه بل كفيته الطلب التقديرى كما يكفى ذلك في الواجبات النفسيه ولذا لو غرق ولد المولى وهو لايعلم لزم على العبد الملتفت إنقاذ ابن المولى بحيث لو لم ينقذ عدّ عاصياً واستحقّ العقاب وليس ذلك إلّا لكفايه الطلب التقديرى فكما أنّ الطلب التقديرى يكفى في الواجبات النفسيه فكذلك يكفى في الواجبات الغيريه.

أورد عليه بأن الوجدان من أقوى الشواهد على عدم تعدّد البعث من قبل المولى بتعدّد المقدمات شرعاً بداهه أنه بعد مراجعه الوجدان لا نرى إلّا بعثاً واحداً ولو سئل

المولى بعد ما أمر بشيء له مقدمات هل لك فى هذا الموضوع أمر واحد أو أوامر متعدده فهل تراه يقول إن لى أوامر متعدده لا بل يجيب بأن لى بعثاً واحداً و طلباً فardاً متعلقاً بالفعل المطلوب.

نعم لاننكر أنّ العقل يحكم بوجود إتيان المقدمات حفظاً لغرض المولى وتمكناً من إتيانه ولكن أين هذا من الوجوب الشرعى والطلب المولى؟.

ولذا لو التزم المولى بأن يعطى بإزاء كلّ أمر امتثله العبد ديناراً فامتثل العبد أمراً صادراً عنه متعلقاً بفعل له ألف مقدمه مثلاً فهل ترى للعبد أن يطالب المولى بأكثر من دينار واحد وهذا شاهد على أنه لا بعث للمولى بالنسبه إلى المقدمات بل لو بعث إليها بما هى مقدمه يكون البعث نحوها عين البعث نحو ذبيها.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ الوجدان يشهد على وجود الإراده التشريعيه عند التفات المولى إلى المقدمات و عدم كونه بلا تفاوت بالنسبه إلى الإتيان بالمقدمات و عدمه كما أنّ الأمر كذلك بالنسبه إلى الإراده التكوينيّه فإنّ من أراد شيئاً أراد مقدماته و عدم تحقق البعث أو عدم تعدده نحو المقدمات لا يكشف عن عدم وجود الإراده الموليّه بالنسبه إليها للاكتفاء فى ذلك بالبعث نحو ذبيها فإنّ البعث نحوها بعث نحو مقدماتها بالملازمه المذكوره.

واحتمال أن تكون الإراده بالنسبه إلى المقدمات من باب اللابديّه العقليه لا الموليّه مندفع بأنّ اللابديّه العقليه ليست إلّا إدراك الضروره لا الإراده و المفروض فى المقام هو وجدان إرادته المقدمات بتبع إرادته ذبيها وهذه الإراده تشريعيه لا إرشاديّه ولذا لو رأى المولى تأخير العبد فى تحصيل المقدمات نادى بأعلى صوت بالأمر بالإتيان مع التأكيدات اللازمه حتى لا يفوت المطلوب الأولى و لا يكتفى فى ذلك بمجرد إظهار

النصح والإرشاد إلى ما فى نفس الشىء من الصلاح و الفساد و هذا أحسن شاهد على أن الإرادة تشريعيه لا إرشاديه.

وقول الأمر بأن لى بعثاً واحداً لا ينافى وجدان الإراده التشريعيه بالنسبه إلى المقدمات فإن الأمر نفى النفسى بالمقدمات و هو كذلك إذ لا يدعى وجود أوامر أو إرادات نفسيه بالنسبه إلى المقدمات بل الأوامر الغيريه أو إراده غيريه مورد الكلام نحن ندعى الوجدان على وجود إرادات غيريه ولو تقديراً. ولا يصح فى مثل ذلك دعوى البداهه على عدم وجود إرادات غيريه.

وأما الاستشهاد بأن المولى عند التزامه بإعطاء الدينار عند امتثال كل أمر من أوامره لم يعط الممثل أكثر من دينار واحد ولو كان لمورد الامتثال مقدمات عديده.

ففيه أنه تابع لما التزمه المولى فإنه إن التزم بإعطاء الدينار على امتثال الأمر النفسى فليس عليه إلا الدينار الواحد وأما إذا التزم بامتثال الأمر ولو كان غيرتاً فعليه ألف دينار.

أورد عليه أيضاً بأن الضروره قاضيه بعدم إرادته البعث نحو المقدمات لعدم تحقق البعث فى غالب الموارد و عليه فلو كانت الإراده بالنسبه إليها موجوده يلزم تفكيك الإراده عن معلولها و هو البعث و حيث إن التفكيك بين العلّه و المعلول محال فإرادته البعث غير حاصله وتعلق الإراده بنفس عمل الغير غير معقول وغير مقدور لأن عمل التشريعيه تابعه للإرادات التكويتيه فكما أن المولى إذا أراد نفسه شيئاً أراد مقدماته بالوجدان فكذلك يكون إذا أراد شيئاً عن غيره لأن ذلك من شؤون إرادته ذى المقدمه.

ورابعاً: إن احتمال أن يكون إرادته المقدمه من باب كون المولى أحداً من العقلاء واللابديّه العقليه مندفع بأن اللابديّه العقليه هى درك الضروره لا الإراده والمفروض فى المقام هو وجدان الإراده بالنسبه إلى المقدمات فى الإرادات التكويتيه والتشريعيه ولذا

يرغب المولى ويحرك نحوها إذا رأى أنّ العبد لم يأت بها وضاق وقت العمل.

وخامساً: إنّ الإرادة متعلّقه بالمقدّمات لابديتها حتّى يمكن حملها على تأكيد الإرادة المتعلّقه بديها.

وسادساً: إنّ لزوم اجتماع الأمرين فى المقدمه الداخليه مع عييتها مع المركب ممنوع بعد ما مرّ مراراً من أنّ الحثيات التعليليه ترجع إلى الحثيات التقيديه ومع تعدّد الحثيه يتعدّد الموضوع باعتبارها ومع التعدّد لايجتمع الأمران فى شىء واحد فتحصل أنّ الملازمه بين الإراده المولويه التشريعيه لذى المقدمه و الإراده المولويه التشريعيه بالنسبه إلى المقدمات متحقّقه كما تكون كذلك بالنسبه إلى الإرادات التكوينيّه بشهاده الوجدان وعليه فما ذهب إليه الشيخ والمحقّق الخراسانى وصاحب الوقايه و الدرر و بدائع الأفكار وغيرهم من الفحول من وجود الملازمه لا يخلو من وجه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ثبوت الملازمه بين الإراده التشريعيه بالنسبه إلى ذى المقدمات وبين الإراده التشريعيه بالنسبه إلى المقدمات لا يستلزم أن يكون للمقدمات ثواب وعقاب وإطاعه وعصيان على حدّه لأنّ الإرادات الغيريه تابعه للإرادات الأصليه فى الأمور المذكوره.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه لاوجه لتفصيل فى المقدمات بين الأسباب وغيرها والقول بوجوبها فى الأولى دون الثانيه بدعوى أنّ التكليف لا يتعلّق إلّا بالمقدور والمقدور فى الأولى هو الاسباب لا-المسببات لما عرفت من أنّ المقدور بالواسطه مقدور و المسببات مقدوره بمقدوريّه أسبابها فلا إشكال فى تعلّق التكليف بها و أيضاً لافرق فى المقدمه بين العقلية وبين الشرعيه إذ بعد ثبوت المقدميه شرعاً تكون المقدمه الشرعيه كغيرها فى توقّف ذى المقدمه عليها فيجرى فيها أيضاً دعوى الملازمه لأنّ المفروض أنّ ذا المقدمه لا يتحقّق بدونها كالعقلية.

لاتختص دعوى الملازمه بكون المقدمات مقدمات الواجبات بل تجرى فى مقدمات المستحبات أيضاً بعين الوجه المذكور فى الواجبات إذ من أراد شيئاً من غيره أراد مقدماته كما فى الإرادات التكوينية من دون فرق بين أن يكون الشيء واجباً أو مستحباً.

مقدمه الحرام أو المكروه

و لاختفاء فى أن المقدمات الموصلة نحو الحرام أو المكروه محكوم به بحكمها من الحرمة أو الكراهه بناءً على الملازمه لشهاده الوجدان على أن من أكره شيئاً أكره مقدماته الموصلة من دون فرق بين أن تكون الإراده تكوينيه أو تشريعيه إذ البغض للمعلول يلازم بغض العله وهى مجموع المقدمات الموصله و عليه فيكون كل مقدمه من المقدمات مبغوضه بمبغوضيه العله وهى مجموع المقدمات الموصله و لا ملاك لمبغوضيه كل واحد من المقدمات مع قطع النظر عن سائر المقدمات ولو كانت المقدمه هى الجزء الأخير أو المقدمه الأخيره لأنها مع قطع النظر عن غيرها لا يترتب عليها المبغوض الأصلي فلاوجه لتخصيص المبغوضيه بالجزء الأخير من العله التامه مع عدم انفكاكه عن سائر الأجزاء والمقدمات إذ المجموع بما هو المجموع هو العله التامه نعم لو كانت المقدمه الأخيره غير متلازمه مع وجود غيرها من المقدمات اختصت بالمبغوضيه بعد وجودها كما لا يخفى.

الفصل الخامس: في أن الأمر بالشئ هل يستلزم النهي عن ضده أم لا؟

إشاره

ويقع الكلام في أمور:

الأمر الأوّل: أن المسأله أصوليه لأنّ نتيجه المسأله تقع في طريق الاستنباط ودعوى أنّها فقهيه لأنّ البحث فيها عن ثبوت الحرمة لضدّ الواجب و عدمه وهو بحث فقهيّ مندفعه بأنّ البحث ليس كذلك بل هو البحث عن ثبوت الملازمه بين الأمر بالشئ والنهي عن ضده و عدمه وهو بحث أصوليّ.

ثمّ إنّ تعنون المسأله بجهه أخرى تصلح باعتبارها أن تكون من مبادئ الأحكام لاينافي إدراجها في المسائل الأصوليه باعتبار ثبوت الملازمه و عدمه كما لا يخفى.

الأمر الثاني: أنّ هذه المسأله الأصوليه تكون من المسائل العقليه لا اللفظيه لأنّ البحث لا يختصّ بصوره ثبوت الأمر بلفظ و نحوه هذا مضافاً إلى أنّ الغرض من الإستلزام ليس إلّا في عالم الواقع والحاكم بها ليس إلّا العقل و لاصله للبحث المذكور بدلاله الألفاظ و عدمها ولعلّ ذكرها في باب الألفاظ لعدم أفراد باب لخصوص المسائل العقليه هذا مضافاً إلى غلبه كون الواجبات من الأوامر اللفظيه.

الأمر الثالث: أنّ المراد من الضدّ في المقام هو الضدّ الأصوليّ لا المنطقيّ ولذا لا يختصّ بالضدّ الوجوديّ بل يشمل مطلق ما يعاند الشئ و ينافيه ولو كان أمراً عدميّاً كتنقيض

الشيء أعنى عدمه ولذلك يصح إطلاق الضد على ترك كل ضد كالصلاه و الإزاله فى وقت واحد مع أن ترك الصلاه و الإزاله من النقيض و يسمى الضد بالعام من جهة ملائمه ترك كل ضد مع اجتماعه مع واحد من الاضداد الخاصه مثلاً ترك الإزاله يجتمع مع الصلاه و غيرها من الأكل والشرب و نحوهما و هكذا ترك الصلاه يجتمع مع الإزاله و غيرها من الأفعال.

كما يصح إطلاق الضد على الضد الخاص بمعناه المنطقى و هو الذى لا يلائم و لا يجتمع مع غيره من الأضداد الوجوديه كضديه الإزاله مع الصلاه و بالعكس إذ الضدان بالمعنى المنطقى أمران وجوديان لا يجتمعان فى محل واحد.

الأمر الرابع: أن محل النزاع ليس فى الواجبين الموشحين إذ لا مزاحمه بينهما كما ليس فى المضيقين اللذين لا أهمّ بينهما إذ من المعلوم أن الحكم هو التخيير بينهما بل محل النزاع فى الموردین:

أحدهما: ما إذا كان أحد الواجبين موسعاً والآخر مضيقاً.

وثانيهما: هو ما إذا كانا مضيقين ولكن كان أحدهما أهمّ من الآخر.

الأمر الخامس: فى استدلاله القوم على استلزام طلب الشيء و الأمر به للنهى عن ضده ويقع الكلام فى مقامین:

المقام الأول: فى الضد الخاص

واستدل له بوجوه:

الوجه الأول: أن ترك الضد الخاص مقدمه للضد الآخر وحيث إن مقدمه الواجب واجبه بناء على وجوب مقدمه فترك الضد الخاص واجب فإذا كان ترك الضد واجباً كان فعله محرماً وهو المطلوب إذ نتیجه القياس أن الأمر بالشيء أو إرادته يستلزم النهى عن ضده ويمكن

أن يقال: إن ترك الضد الخاص ليس من مقدمات وجود الضد الآخر لأن الأمر العدمي لا حظ له من الوجود حتى يؤثر في وجود الضد الآخر فمع عدم كون ترك الضد مقدمه لاجال لسرايه الوجود من ذي المقدمه إليه كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى ما قيل من أنه لا تقدم ولا تأخر بين الضدين بما هما ضدان وعليه فنقيض كل واحد منهما وهو العدم البديل للوجود أيضاً لا تقدم له على وجود الآخر وهذا معنى كونهما في مرتبه واحده. و عليه فلا تقدم لعدم أحدهما على وجود الآخر فإذا لم يكن تقدم لعدم البديل بالنسبه إلى وجود الضد الآخر فلا يكون عدم الضد من المقدمات حتى يندرج في وجوب المقدمات و ينتهى وجوب عدم الضد إلى النهى عن الضد.

وفيه ما لا يخفى لأنّ صرف كون عدم الضد بديلاً لعين الضد لا يقتضى أن يكون في رتبته لجواز أن يتقدم عليه أو يتأخر عنه طبعاً بشهاده أنّ الشرط وجوده متقدم بالطبع على وجود مشروطه ومع ذلك لا تقدم لعدمه البديل على وجود مشروطه بالطبع وأيضاً أنّ المعلول متأخر عن العلّه رتبه وما هو متّحد معه وهو عدم البديل له لا يكون متأخراً عن العلّه الموجوده مع أنّ المفروض أنّ عدم المعلول يكون في مرتبه وجود المعلول.

وبالجملة فلا ملازمه بين انتفاء التقدّم في وجود الضدين وبين انتفائه في نقيضهما وعليه فمع عدم الملازمه لا يثبت عدم التقدّم لنقيض أحد الضدين بالنسبه إلى الآخر فلا يصلح هذا الجواب لردّ من جعل نقيض كلّ واحد من الضدين مقدمه لوجود الضد الآخر.

فالأولى هو أن يقال إنّ التقدّم والتأخر والمقارنه والمعنيه من خواص الوجود والعدم لاحظ له من الوجود حتى يتصوّر فيه هذه الأمور. وعليه فعدم النقيض أو الضد في عين عدم اختصاصه بمرتبه النقيض أو الضد لا تقدم له من أنواع التقدّم ومع عدم التقدّم فلا وجه لتعلّق الوجود المقدمي إليه.

الوجه الثاني: أنّ وجود الضدّ متلازم لترك الضدّ الآخر والمتلازمان لا يمكن اختلافهما في الحكم بأن يكون أحدهما واجباً والآخر محرّماً وعليه فإذا كان أحد الضدّين واجباً فلامحاله يكون ترك الآخر أيضاً واجباً وإلا لكان المتلازمان مختلفين في الحكم وهو خلف فإذا كان ترك الآخر واجباً ففعل نفس الآخر يكون محرّماً وهو المطلوب من استلزام الأمر بالشئ للنهي عن ضده.

يمكن أن يقال: إنّ غايه ما يدلّ عليه الدليل المذكور هو أنّه لا يكون أحد المتلازمين محكوماً بغير ما حكم به الآخر ولا استفاد منه أنّه محكوم بحكمه بل يمكن أن لا يكون له حكم أصلاً وعليه فالمحذور كما يندفع بالالتزام بكونهما متوافقين في الحكم فكذلك يندفع بكون أحدهما غير محكوم بحكم من الأحكام وعليه فالالتزام بالتوافق في الحكم يحتاج إلى إقامه دليل.

فتحصّل: أنّ الأمر بأحد الضدّين لا يستلزم الأمر بترك الضدّ الآخر وإن كان كلّ ضدّ متلازماً مع ترك الآخر.

فمع عدم الإستلزام المذكور لا يكون فعل الآخر حراماً حتّى يدعى أنّه هو المطلوب.

المقام الثاني: في الضدّ العامّ

إشاره

وتقريب الإستلزام فيه بأن يقال:

إنّ الأمر بالضدّ كالإزالة كقوله أزل النجاسه عين النهي عن الضدّ العامّ كقوله لا تترك الإزالة أو مشتمل عليه أو مستلزم له والضدّ العامّ هو الترك فإذا كان الترك منهيّاً عنه يسرى النهي منه إلى محقّقاته وهي أضداد الإزالة وعليه فمثل الصلاه التي تكون من محقّقات ترك الإزالة منهيّاً عنها ومن المعلوم أنّ النهي عن الصلاه بضميمه أنّ النهي في العبادات يقتضى الفساد ينتج فساد الصلاه.

ويمكن أن يقال أولاً: إنا نمنع تعدّد الخطاب من الأمر والنهي بناءً على أنّ النهي هو طلب الترك إذ الأمر هو طلب الفعل والنهي هو طلب الترك و هما يرجعان إلى أمر واحد لأنّ النهي عن الترك يرجع إلى طلب ترك الترك ومن المعلوم أنّ طلب ترك الترك عين طلب الفعل فلا تعدّد للخطاب. هذا مضافاً إلى عدم وجود الملاك لتعدّد الخطاب إذ ليس في ترك الترك مصلحة غير مصلحة الفعل حتّى يطلبها من دون فرق بين أن يكون النهي عين الأمر بالشىء أو جزءاً منه أو لازماً له.

وأما بناءً على أنّ النهي بمعنى الزجر عن ترك الإزالة والأمر بمعنى البعث نحو الإزالة فلا اتحاد بينهما لمغايره البعث والزجر و تعدّد متعلقهما فدعوى العيبيّه و الاتحاد مع مغايرتهما محال.

بل لا مجال لدعوى الجزئية أيضاً بعد ما عرفت من مغايره البعث والزجر هذا مضافاً إلى عدم كون الوجوب مركّباً من طلب الفعل مع المنع من الترك بعد ما عرفت في محلّه من بساطه الوجوب وإنّه أمر انتزاعي ينتزعه العقلاء من تعلق الأمر بشىء من دون ترخيص في تركه.

كما لاوجه لدعوى اللزوم الواقعي بين الأمر بالصدّ والنهي عن تركه لأنّ الصادر من المولى ليس إلّا الأمر وليس في جانب الترك مفسده حتّى لزم عليه أن ينهى عنه باعتباره على حدّه بل الترك هو ترك ما فيه المصلحة الملزمه الموجبه للأمر فيجوز التفكيك بين الأمر و النهي في الاعتبار لأنّ كلّ واحدٍ منهما يحتاج إلى اعتبار مستقلّ و لا ملازمه بين الاعتبارين.

وثانياً: إنّ الأضداد الخاصّه وإن كانت متلازمه مع الترك في الضدّ العامّ ولكنها ليست من محقّقات الترك إذ الترك لازم لترك نقيضه وهى إرادته الإزالة كما أنّ عدم المعلول لازم لعدم علته.

وثالثاً: إنّه لادليل على سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر غايته إنّه ليس محكوماً بحكم آخر.

ورابعاً: إنّ النتيجة على تقدير صحّه المقدمات المذكوره ممنوعه لأنّ النهي الغيرى لا يدلّ على مبعوضيه العمل.

مقتضى الأصل

يقع الكلام فى المقامين: المقام الأوّل فى مقتضى الأصل بناءً على مقدّميه ترك الضدّ و المقام الثانى فى مقتضاه بناءً على التلازم بين وجوب الضدّ ووجوب ترك الضدّ الآخر.

أمّا الأوّل: فلو شكّ فى المقدّميه وعدمها بالنسبه إلى ترك أحد الضدّين فلامجال للبراءه العقليه إذ لا عقاب على المقدمات كما لامجال للبراءه الشرعيه لأنّ وجوب ترك الضدّ على تقدير المقدّميه تابع لوجوب ذيه فلا يمكن رفع وجوبه مع حفظ وجوب ذيه وإلا فيؤول الأمر إلى التبعض فى الحكم العقليّ وهو كما ترى.

وأمّا على الثانى: فلو شكّ فى الحكم بناءً على سرايه الحكم من متلازم إلى متلازم آخر فلامجال للأخذ بالبراءه العقليه لعدم وجود مصلحه توجب الحكم النفسى ولعدم العقاب على الحكم الغيرى.

وأمّا البراءه الشرعيه فلامجال لها بعد كون الملازمه عقليه لعدم كون رفع وجوبه و وضعه بيد الشارع حتّى تجرى فيه البراءه الشرعيه.

نعم لو قلنا بأنّ مفاد البراءه الشرعيه هو رفع المواخذة لرفع الحكم فلامانع من جريان البراءه الشرعيه إذ رفع المواخذة لا ينافى كون الحكم عقلياً ولكن ليس مفاد البراءه الشرعيه هو رفع المواخذة بل هو رفع جميع الآثار برفع الحكم كما قرر فى محله.

ربما يقال إنه بناء على تماميه دعوى الملازمه بين الأمر بالشىء والنهى عن ضده كانت نتيجة المسأله هى النهى عن الضد و هذه النتيجة بضميمه هذه الكبرى وهى أن النهى فى العبادات يقتضى الفساد تدل على فساد الضد إذا كان عباده كالصلاه وعليه فيمكن أن نقول بأن كل عباده صارت متزاحمه مع الأهم تكون محكومته بالفساد إن أتى بها فى وقت الإتيان بالأهم.

اورد عليه أولاً: بعدم انطباق تلك الكبرى وهى أن النهى فى العبادات يقتضى الفساد على النهى عن الضد فى المقام لأن المراد من النهى المذكور فى تلك الكبرى هو النهى النفسى الكاشف عن المفسده أو البعد والمفروض فى المقام أن النهى لا يكشف عن المفسده ولا يكون مبعداً لأنه نهى غيرى بل العقل يحكم بتحقق المصلحه الملزمه فى الضد المزاحم بالأهم إذ لا مزاحمه بين المقتضيات وإنما التزاحم فى مقام الامتثال.

ومع عدم الانطباق لا ينتج القياس المذكور فساد العباده إذا صارت متزاحمه مع الأهم.

وثانياً: بأنه لو سلمنا كشف النهى الغيرى عن المفسده لا يكفى مجرد ذلك فى الحكم ببطلان فعل العباده لإمكان مزاحمه مصلحه الفعل ذاتاً مع المفسده المكشوفه بالنهى الغيرى وغلبتها عليها.

ألا- ترى أن مصلحه الصوم فى يوم عاشوراء تتزاحم مع مفسده التشابه بينى أميّه وتترجّح عليها ولذا يكون الصوم المذكور محكوماً بالصحة وإن كان مكروهاً.

وعليه فمجرد كشف النهى الغيرى عن المفسده فى الفعل لا يكفى فى الحكم ببطلان العباده بل اللازم هو غلبه المفسده الغيريه المكشوفه على مصلحه نفسيه للعباده وبالجملة فمع بقاء مصلحه العباده على ما هى عليها يكفى قصدها لتحقق العباده سواء قلنا باستلزام

الأمر بالأهمّ للنهي عن المهمّ أو لم نقل وسواء قلنا بكشف النهي الغيري عن المفسده أو لم نقل وعليه فلا ثمره للمسأله.

ودعوى أنّ فساد العباده لا يحتاج إلى استلزام الأمر بالشئ للنهي عن ضده لكفايه عدم الأمر في الحكم بفساد العباده والمفروض هو سقوط الأمر بمزاحمه الأهمّ.

فلا مجال لتصحيح العباده فيما إذا كانت متزاحمه بالأهمّ سواء قلنا بالإستلزام أو لم نقل و سواء قلنا بكشف النهي عن المفسده أو لم نقل.

وعليه فلا ثمره للمسأله أيضاً كما عن شيخنا البهائي قدس سره لأنّ العمل على كلّ حال محكوم بالفساد.

مندفعه: أولاً: بما عرفت من كفايه قصد الملاك في تحقّق العباده لأنّ إضافه العمل إلى المولى معيار تحقّق العباده سواء كانت الإضافه قصد الأمر أو الملاك المحبوب للمولى و المتحقّق في المقام هو وجود الملاك المحبوب فلا يلزم في تحقّق العباده قصد الأمر وعليه فلا وجه للحكم بفساد العباده بمجرد سقوط الأمر مع وجود الملاك نعم إن كان النهي على تقدير الإستلزام المذكور كاشفاً عن المفسده الغالبه بالعباده فالعباده محكوم به بالفساد وكفى به ثمره.

وثانياً: بأنّه لو سلّمنا الحاجه إلى قصد الأمر في تحقّق العباده أمكن إتيان الفرد المزاحم بداعي الأمر بالطبيعه المأمور بها لانطباق تلك الطبيعه عليه كانطباقها على بقيه الأفراد ضروره أنه لا فرق بينه وبين غيره من الأفراد من هذه الجبهه. نعم لو استلزم الأمر بالأهمّ للنهي عن المهمّ كان المهمّ منهياً عنه فلا ينطبق عليه المأمور به فلا يكفي قصد الأمر المتوجه إلى الطبيعه لأنّ المفروض عدم انطباق الطبيعه المأمور بها عليه فلا وجه لإنكار الثمره على هذا القول.

وثالثاً: بوجود الأمر بناء على إمكان الترتّب فإنّ الأمر بالمهمّ على فرض إمكان

الترتب موجود و يصح قصده فيتحقق الامتثال بقصده و تتم العباده حتى عند من اعتبر قصد الامتثال في تحقق العباده.

الترتب

وحيث انتهى الكلام إلى الترتب ينبغي البحث عن إمكانه كما ذهب إليه المحقق الاصفهاني والسيد محمّد الفشاركي والميرزا الشيرازي وكاشف الغطاء وصاحب الوقايه وهدايه المسترشدين وغيرهم من الأعلام.

وقد ذكروا تقريبات مختلفه لبيان إمكان الترتب و الاحسن منها هو أن يقال:

إذا تراحم أمران أحدهما أهم من الآخر فلا يمكن أن يقتضى كلّ واحد متعلّقه بالفعل من دون ترتب أحدهما على عدم تأثير الآخر لاستحاله فعلية مقتضاهما معاً لوجود التضادّ بينهما و إن كان المكلف في كمال الانقياد كما لا يمكن أن يتعلّق الأمر بالجمع بينهما من أول الأمر إذ لا واقع له و لا يكون ممكناً بعد استحالته وعليه فالتأثير يكون للأهمّ بعد كونه مانعاً عن تأثير المهمّ فمع فعلية التأثير للأمر بالأهمّ لا تأثير للأمر بالمهمّ.

نعم يمكن أن يكون: المقتضيان مترتبين بأن يكون أحدهما وهو المهمّ لا- اقتضاء له إلما عند عدم تأثير الأهمّ فمع تأثير الأهمّ لا موضوع لتأثير المهمّ و مع عدم تحقق موضوع التأثير للأمر بالمهمّ يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المتوجّه بالأهمّ.

ومع عدم تأثير الأمر بالأهمّ فلا مانع من فعلية تأثير الأمر بالمهمّ المعلق على عدم تأثير الأمر بالأهمّ.

وعليه فلا تضادّ بين الأمرين كما لا تضادّ بين الامتثالين بعد ترتب تأثير أحدهما على عدم تأثير الآخر إذ لا جمع بينهما بعد كون المفروض هو تأثير أحدهما عند عدم تأثير الآخر وخلق المحلّ عنه فأين اجتماع الضدّين في محلّ واحد.

فالدافع لإشكال الجمع بين الضدين هو عدم تأثير دعوه الأمر بالأهم في حال العصيان أو العزم عليه و إن كان له صلاحية الدعوه و التأثير في نفسه.

فإذا ورد الأمران أحدهما بالمهم والآخر بالأهم فلامجال لفعليه التأثير في كليهما لأنه يستلزم طلب الجمع بين الضدين أما إذا علق تأثير أحدهما على عدم تأثير الآخر فلامحذور كما إذا قيل ان كنت في حال عصيان الأهم أو عزمت على العصيان فأت بالمهم فلايلزم الإشكال إذ لا يكون الأمر بالمهم مزاحماً للأمر بالأهم عند تأثير الأمر بالأهم لعدم تحقق موضوع الأمر بالمهم حتى يكون مزاحماً للأمر بالأهم كما أن الأمر بالأهم لا يكون مزاحماً للأمر بالمهم في حال عدم تأثيره كحال العصيان أو البناء والعزم عليه.

ولقد أفاد وأجاد في نهايه الدرايه حيث قال إن الأمر بالاضافه إلى متعلقه من قبيل المقتضى بالاضافه إلى مقتضاه فإذا كان المقتضيان المنافيان في التأثير لا-على تقدير والغرض من كل منهما فعلية مقتضاه عند انقياد المكلف له فلامحاله يستحيل تأثيرهما وفعليه مقتضاهما وإن كان المكلف في كمال الانقياد و إذا كان المقتضيان مترتبين بأن كان أحد المقتضين لا اقتضاء له إلا عند عدم تأثير الآخر فلامانع من فعلية الأمر المترتب.

وحيث إن فعلية أصل اقتضاء المترتب منوطه بعدم تأثير المترتب عليه فلامحاله يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المترتب عليه إذ ما كان اقتضاؤه منوطاً بعدم فعلية مقتضى سبب من الأسباب يستحيل أن يزاحمه في التأثير و لا مزاحمه بين المقتضين إلا من حيث التأثير و إلا فذوات المقتضيات بما هي لاتزاحم بينها انتهى.

فتحصّل: أن ترتب الأمر بالمهم على حاله عصيان الأمر بالأهم أمر معقول وأمر عرفي وإن لم يكن بينهما رابطه العلية والمعلوليه لكفايه تأخره عنه ولو بالتأخر الطبيعي كما إن شوب العصيان بالوجود يكفي في صحه جعله موضوعاً أو شرطاً للخطاب بالمهم.

فأساس الترتب مبنى على ترتب أثر الأمر بالمهم على حالة العصيان بالنسبة إلى الأمر بالأهم و عدم تأثيره لأن حالة العصيان تلازم مع عدم تأثير الأمر بالأهم الذى هو المانع من تأثير الأمر بالمهم فإذا حصلت حالة العصيان بالنسبة إلى الأمر بالأهم ارتفعت مانعته الأمر بالأهم عن تأثير الأمر بالمهم ومع ارتفاع المانع أثر الخطاب بالمهم.

ومما ذكر ينقدح أنّ إشكال طلب الجمع بين الضدين مرتفع بعدم تأثير الأمر بالأهم لاسقوطه و عليه فلاملزم لجعل موضوع الأمر بالمهم سقوط الأمر بالأهم حتى يدور الأمر بين السقوط والثبوت فيخرج عن محل الكلام بل الأمر بالأهم ثابت فى حال العصيان أو البناء عليه قبل مضي وقت العمل فمع ذلك لا يكون مؤثراً و مع عدم المؤثره لا يوجب مؤثره الأمر بالمهم طلب الجمع بين الضدين كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ العصيان أمر عدمى وليس فيه مناط التأخر الرتبى عن الأمر بالأهم لاختصاص المناطات بالأمر الوجودية و العصيان ليس إلّا ترك الامتثال بلاعذر و عليه فتأخره عن الأمر بالأهم لامناط له وهكذا لامناط فيه لتقدمه على الأمر بالمهم حتى يكون موضوعاً لحكم أو شرطاً لشيء أو غير ذلك لأن تلك الأمور أى التقدم أو التأخر يكون من الأمور الوجودية و العصيان لا يتصف بإحدى الحيات الوجودية لأننا نقول أولاً: إنّ مفهوم العصيان متقوم بتقدم الأمر عليه إذ العصيان هو ترك امتثال الأمر الفعلى من دون عذر فالعصيان من دون وجود أمر غير متصور و عليه فتقدم الأمر عليه كتقدم اجزاء الماهية على نفس الماهية و ان لم يكن بين العصيان و الأمر رتبة العلية و المعلوليه.

وثانياً: إنّ العصيان ليس هو عدم محض بل هو مشوب بالوجود لأنّ العصيان مخالفه المولى فى أوامره و نواهيه و هى من الأمور الوجودية و إن كانت المخالفه موجه لترك الامتثال بلاعذر.

و عليه فيكون العصيان متأخراً زماناً عن الأمر بالأهم و متقدماً على الأمر بالمهم.

و لامتناع فى جعل العصيان شرطاً أو موضوعاً بل واقع فى الكتاب و السنه كقوله تعالى: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ).

و ثالثاً: إن الموضوعات و الشرائط فى الخطابات الشرعيه ليست عقليه بل هى تكون عرفيه و العرف يحكم بصحه جعل مثل العصيان موضوعاً أو شرطاً للخطاب بالمهم.

ألا- ترى انّ الوالد يقول لولده تعلّم فإن عصيت أمرى و لم تتعلّم فعليك بالكسب و التجاره و ليس ذلك إلا لأنّ العرف يرى العصيان أمراً وجودياً و متأخراً عن الأمر بالأهمّ و هو التعلّم و متقدماً على الأمر بالمهمّ و هو الكسب.

لا يقال: إنّ الأمر بالأهمّ لا يسقط وبقى على باعثيته قبل تحقّق العصيان و مقتضى ذلك انّ المكلف الذى يكون عاصياً فيما بعد يكون مبعوثاً نحو الجمع بين الأمرين المتنافيين و مجرد كون العصيان فى طول موضوع الأمر بالأهمّ لا يكفى فى رفع المحذور و هو طلب الجمع بين الأمرين المتنافيين و هو غير قادر على ذلك.

لأننا نقول: إنّ مع عدم سقوط الأمر بالأهمّ فى حال العصيان أو البناء عليه يلزم الجمع بين الطرفين لا طلب الجمع بين الأمرين المتضادين بعد ما عرفت من عدم تأثير طلب المهمّ إلا بعد عدم تأثير طلب الأهمّ.

وبالجمله انّ الأمر الترتيبي بما هو هو لا- يوجب طلب الجمع بين المتضادين و يشهد لما ذكر أنّ المكلف لو جمع بين الأهمّ و المهمّ على فرض إمكان الجمع لم يقع الأمران على صفه المطلوبيه و لذا لو قال المولى لعبده جئنى بماء عذب و إن عصيت أمرى جئنى بماء ملح فأتى العبد بماء عذب و ماء ملح لم يقع عنه امتثالان و لم يكن كلاهما مطلوبين و هذا علامه انّ الطلب الترتيبي لا يؤول إلى طلب الجمع.

فالترتب يفيد الجمع فى الطلب لا طلب الجمع فلا تغفل.

التنبه الأول: أنه لا يتوقف الحكم بترتب تأثير الأمر بالمهم على حاله عصيان الأمر بالأهم على ورود خطاب يتكفل ذلك لجواز الاكتفاء بحكم العقل بذلك عند إحراز أهميته أحد الطرفين و الحكم العقلي بذلك يكشف عن الحكم الشرعي أيضاً لأن العقل هو المدرك بكسر الراء والمدرك بفتح الراء هو الحكم الشرعي فكما أنه من الممكن ان يقيد الشارع من ابتداء الأمر خطابه بالنسبة إلى المهم بصوره عدم مزاحمه الأهم فكذلك يقيد ذلك بعد كشف الحكم الشرعي بحكم العقل بذلك فالحكم فى ناحيه المهم مترتب على عصيان الأهم و عدم تأثيره فلا يرفع اليد عن إطلاق الأمر فى ناحيه المهم بمجرد الأمر فى ناحيه الأهم بل رفع اليد عنه منوط بتأثير الأمر فى ناحيه الأهم.

التنبه الثانى: أنه ربّما يتوهّم أنّ اللازم من قول الترتب هو تعدّد العقاب لو لم يأت بأحد الأمرين من المهمّ و الأهمّ إذ الأمر بكلّ واحد منهما بناء على الترتب أمر فعلى مولوى و من شأن هذا الأمر هو استحقاق العقاب على مخالفته كما من شأنه الثواب على امتثاله فالتفكيك بين الملزوم و لازمه غير صحيح.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ تعدّد العقاب لا يوافق مع توقّف أحدهما على عدم تأثير الآخر فإنّه كالتخيير العقلى و الشرعى فكما أنّ ترك كلّ واحد منهما لا يوجب تعدّد العقاب فكذلك فى المقام مع أنّ القدره على عدم الجمع بين التركيب حاصله فى جميع الموارد فالمحكى عن بعض الأعلام من أنّ العقاب الثانى ليس على عدم الجمع بين الضدين حتّى يقال أنّه غير مقدور بل العقاب على الجمع بين المعصيتين و قد كان مقدوراً للمكلف أن لا يجمع بين المعصيتين فيما إذا أتى بالأهم غير سديد لما عرفت من حصول القدره على عدم الجمع بين التركيب فى موارد التخيير العقلى و الشرعى ومع ذلك لا مجال للحكم بتعدّد العقاب.

ويشهد على ما ذكرناه ارتكاز العقلاء على عدم تعدد العقاب فيما إذا لم يقدر المكلف على جميع الواجبات الكفائية إلا واحداً منها ومع ذلك ترك جميعها.

التنبيه الثالث: أنّ الأمر في ناحية المهمّ في موارد الترتّب موجود وإنّما يرفع اليد عن إطلاقه بحكم العقل من جهة المزاحمة مع الأهمّ فيما إذا كان مؤثراً ولا يرتفع إطلاق الأمر في ناحية المهمّ بمجرد الأمر في ناحية الأهمّ بل هو منوط بتأثير الأمر في ناحية الأهمّ وإلا فإطلاق الأمر في ناحية المهمّ بقى على ما عليه.

وممّا ذكر يظهر خروج ما إذا لم يبق للمهمّ موضوع بمجرد وجود الأمر بالأهمّ عن موارد الترتّب كما إذا كان التكليف بالمهمّ مشروطاً بالقدرة الشرعيّة والتكليف بالأهمّ مشروط بالقدرة العقلية فلا يأتى فيه الترتّب لارتفاع موضوع الأوّل بالواجب الآخر لعدم القدرة عليه شرعاً بواسطة المزاحمة مع الأهمّ فإنّ الممتنع الشرعى كالممتنع العقلى فلا يبقى موضوع للواجب الذى كان مشروطاً بالقدرة الشرعيّة بمجرد وجوب الأهمّ من دون حاجه إلى إناطه ذلك على تأثير الآخر فتدبر جيّداً.

التنبيه الرابع: أنّه لا اختصاص لمورد الترتّب بالضدّين بل يشمل غيرهما كما إذا قال الوالد لولده تعلّم فإن عصيت أمرى فكن مطيعاً للعالم.

مع أنّ التعلّم والإطاعة للعالم لا يكونان ضدّين.

وخصّص بعض مورد الترتّب بالضدّين اللذين لهما الثالث كالصلاه والإزالة وقال لا يشمل الضدّين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون فإنّ الترتّب لا يتأتى بينهما إذ ترك أحدهما أو عصيانه لا يتحقّق بدون فعل الآخر ومعه لا معنى لتعلق الأمر بالآخر بشرط ترك الضدّ أو عصيانه فإنّ الآخر حاصل فيكون طلبه من قبيل طلب الحاصل.

ويمكن أن يقال: بعد الغمض عمّا ذكرناه من عدم اختصاص مورد الترتّب بالضدّين إنّ

لاوجه لتخصيص الضدين بما لهما ثالث لما عرفت من أنّ موضوع الأمر الترتيبي ليس هو العصيان الخارجى أو الترك الخارجى بل هو العزم على العصيان أو البناء عليه وعليه فلا يلزم من الأمر بالآخر عند العزم على العصيان تحصيل الحاصل كما لا يخفى.

ومما ذكر يظهر صحه ما ذهب إليه كاشف الغطاء على المحكى عنه من جعل مسأله الإخفات فى موضع الجهر و بالعكس من موارد الترتب ولا وقع لما اورد عليه المحقق النائينى قدس سره بأن تلك المسأله ليست من مصاديق الترتب لأن الجهر والإخفات من الضدين اللذين لاثالث لهما إذ القارئ لا يخلو عن أحدهما وقد ثبت أنّ الترتب لايجرى فى الواجبين اللذين لاثالث لهما لامتناعه و بقيه الكلام فى المفصل فراجع.

التنبه الخامس: أنّ الحكم فى طرف المهم يكون فعلياً بمبادئه وهى الإطلاقات الداله عليه مع وصولها إلى المكلف واشتراط عصيان الأهم لا تأثير له فى فعليته الحكم بل هو فى قوه عدم وجود المزاحم عن فعليته الحكم بمبادئه.

وعليه فلامجال لما قيل من لزوم التفصيل بين الموارد ويقال كلّ مورد يلزم من اشتراط عصيان الأهم فيه تأثير أمر متأخر فى المتقدم لايتأتى فيه الترتب كما إذا كان الأهم و المهم تدريجى الوجود أو كان الأهم أمراً باقياً ومستمرّاً وكان عصيانه فى الآن الأول المتعقب بعصياناته فى الآتات المتأخره مؤثراً فى فعليته الحكم.

بخلاف ما إذا كان الشرط هو عصيان الأهم فى الآن المقارن فلامانع من الترتب فيه إذ لايلزم منه تأثير الشرط المتأخر فى المتقدم.

وذلك لما عرفت من أنّ شرط العصيان لا تأثير له فى فعليته الحكم.

التنبه السادس: أنّ الترتب جارٍ أيضاً فى الواجبين المتراحمين الطولين بحسب الزمان إذا كان الثانى أهمّ و واجب المراعاة إمّا من جهه تصوير الواجب المعلق أو من جهه أهميته ملاك خطابه مع حكم العقل مستقلاً أو من باب متمم الجعل بحفظ قدره للواجب

المتأخر الأهمّ وذلك لعدم الفرق بين الواجبين المتزاحمين المقارنين والواجبين المتزاحمين الطوليين فكما أنّ اشتراط العصيان فى المقارنين يدلّ على فعلية الأمر بالمهمّ بسبب عدم وجود المزاحم فكذلك فى الطوليين حرفاً بحرف.

والقول بأنّ ذلك فى الطوليين يستلزم الالتزام بتأثير الشرط المتأخر وهو ممتنع غير سديد بعد ما عرفت من أنّ العصيان لا تأثير له فى فعلية الخطاب بالمهمّ لأنّ فعليته تكون بمبادئه المخصوصه و إنّما اشتراط العصيان يدلّ على عدم وجود المزاحم عن تأثير مبادئ المهمّ.

التنبية السابع: أنّ الترتّب كما يمكن فى ناحيه الأمر فكذلك يمكن فى ناحيه النهى فيجوز أن يكون لا تغضب مترتباً على عصيان الأهمّ كإنقاذ المؤمن فى أرض مغصوبه فالنهي عن الغضب فى مورد التزام مترتب على عصيان خطاب الأهمّ كما أنّ الأمر بالصلاه مترتب على عصيان الأمر بالإزالة عند التزامهما.

فكما أنّ العصيان فى ناحيه الأمر لا تأثير له فى فعلية الخطاب فى طرف المهمّ إذ الفعلية ناشئه من وصول الإطلاقات الأولى الدالّه على وجوب الصلاه كقوله تعالى أقيموا الصلاه و إنّما العصيان يكون حاكياً عن عدم المزاحم لتلك الإطلاقات فكذلك يكون العصيان حاكياً عن عدم المزاحم لفعلية النهى عند التزامه مع الأهمّ وهذا واضح بناء على عدم وجوب المقدمه فإنّ بين خطاب لا تغضب وانقذ الغريق مثلاً- تراحم لا تعارض حتّى يستلزم التكاذب ومع وجود الأهمّ لا خطاب فى طرف المهمّ وأما إذا قلنا بوجوب المقدمه الموصله فيقع التعارض بين لا تغضب ووجوب المقدمه الموصله لأنّ المراد من المقدمه الموصله هو نفس التصرف فى دار الغير من دون استيذان ومع التعارض يتكاذبان وحيث إنّ الأهمّ وهو وجوب المقدمه الموصله مقدّم فلاحكم فى طرف المهمّ فيخرج عن مورد الترتّب فإنّ المهمّ فى الترتّب له حكم موجود مترتب على عصيان الأهمّ.

التنبيه الثامن: أن الترتب لا يجرى إلما في المتزاحمين اللذين بينهما تزاحم اتفاقي كالصلاه والإزاله وأما إذا كان التزاحم بينهما دائماً فلا- مورد للترتب لأن الترتب فرع جعل الحكمين ومع التزاحم الدائمي جعل الحكمين خال عن الحكمه ولا يصدر عن الحكيم المتعال ففي مثله إن كان الملاك في أحدهما أقوى فالجعل على طبقه وإن كان الملاك فيهما متساوياً فالحكم هو التخيير الشرعي ففي الصورتين لامجال للترتب إذ في الصوره الأولى لاحكم إلّا على طبق الملاك الأقوى فلا مجال لفرض ترتب أحد الحكمين على عصيان الآخر وفي الصوره الثانيه لامجال لفرض العصيان بعد كون الحكم هو التخيير إذ لاجاه في الأخذ بالحكم الآخر مع التخيير الشرعي إلى فرض العصيان بالنسبه إلى حكم آخر.

التنبيه التاسع: أنه يمكن جريان الترتب في باب اجتماع الأمر والنهي حتى بناء على الامتناع و تغليب جانب النهي و كون التركيب بين متعلق الأمر و النهي اتحادياً لانضمامياً إذ الواحد متحيث بحيثيتين عند التحليل ولكل واحد ملاك والحكم يتعلق بهما في الذهن و المفروض أنه متعدّد ومع التعدّد لاتزاحم في مقام الجعل ولكن حيث لايمكن امتثالهما غلب جانب النهي إلّا أنه إذا بنى على العصيان فلامانع من فعلئه الأمر إذ النهي لا يكون مؤثراً عند إرادته العصيان ودعوى أن الغضب الذي به يتحقّق عصيان النهي في مثل قولهم إن عصيت النهي أى إن غضبت مثلاً فصلّ إن كان هو الغضب الذي يوجد في ضمن الصلاه و ينطبق عليها ففي ذلك الظرف تكون الصلاه موجوده وحاصله فيكون طلبها طلب الحاصل وإن كان غضباً آخر غير منطبق على الصلاه فيكون طلباً للممتنع و إن كان مطلقاً يلزم كلا المحذورين مندفعه بأن الشرط هو حاله العصيان لا العصيان الخارجى فارتفعت المحاذير.

الفصل السادس: فى جواز الأمر مع انتفاء الشرط و عدمه

ولا يخفى عليك إنّ الشرط إمّا شرط نفس الأمر و الجعل و إمّا شرط المجعول و المأمور به و لانزاع عندنا فى عدم جواز الأمر أو الجعل سواء كان الشرط شرطاً لنفس الأمر و الجعل أو شرطاً للمجعول و المأمور به.

لأنّ الأمر و الجعل على الأول بدون حصول شرطه غير ممكن إذ الشرط على المفروض من أجزاء علّة الأمر و الجعل فمع عدم تماميّة العلّة لا يصدر الجعل و الأمر و إلّا لزم تحقّق المعلول بدون علّته و هو محال.

كما أنّ الأمر و الجعل على الثانى من دون حصول شرط المجعول و المأمور به تكليف بغير المقدور و هو قبيح لا يصدر عن الحكيم المتعال.

وعليه فلا يجوز الأمر مع انتفاء الشرط سواء كان الشرط شرطاً لنفس الأمر أو شرطاً للمأمور به.

نعم يجوز الأمر الكلّى والقانونى ولو مع فقدان شرط التكليف أو المأمور به بالنسبة إلى بعض الآحاد من المكلفين لكفايه وجود الشرط بالنسبة إلى العنوان الكلّى ولو بوجوده فى بعض أفراده.

وهكذا يجوز الأمر مع انتفاء الشرط بنفس الأمر كما إذا قال المولى لعبده إن كذبت مثلاً يجب عليك إعطاء دينار وعلم المولى أنّ هذا الجعل يوجب عدم صدور الكذب

من عبده ويكون الغرض من الأمر هو ذلك و من المعلوم أنه لا مانع منه بل يقتضيه المصلحه أحياناً.

ولعله خارج عن محلّ الكلام لأنّ العلم بانتفاء الشرط معلول للأمر ومتأخر عنه مع أنّ محلّ الكلام هو ما إذا علم بفقدان الشرط قبل الأمر.

فانقدح ممّا ذكرناه أنّه لا مجال لتصحيح وجوب الكفّاره على من أفطر في نهار شهر رمضان مع عدم تماميته شرائط الوجوب له إلى الليل بدعوى جواز الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرط التكليف أو المأمور به لما عرفت من أنّه لا يجوز الأمر مع علمه بالانتفاء إذ الأمر بالصوم مع عدم تماميته شرائطه تكليف بغير المقدور وهو لا يصدر عن الحكيم المتعال نعم يمكن تصحيح ذلك من جهة إطلاق الروايات الدالّة على وجوب الكفّاره فإنّها تدلّ على وجوبها عند الإفطار العمدي في حال الصوم سواء طرأ عليه مانع من الإتمام أو لم يطرأ وبالجملة فموضوع الكفّاره هو إفطار الصوم مطلقاً.

ص: ٢٤٦

الفصل السابع: فى متعلق الأوامر و الطلب

و تحقيق ذلك يتوقف على امور الأمر الأول: أن لحاظ الطبيعه على أنحاء منها لحاظها فى ذاتها ومنها لحاظها باعتبار الوجود الذهنى ومنها لحاظها بما هى مرآه إلى الوجود الخارجى وهو على قسمين القسم الأول أن يلاحظ الخارج باللحاظ التصديقى بعد تحققه و القسم الثانى أن يلاحظ الخارج باللحاظ التصورى قبل وجوده بالفرض و التقدير الذى يسمى بالوجود اللافراغى.

الأمر الثانى: أن الطبيعه بما هى هى لامصلحه فيها حتى يشفق الإنسان إليها ويريدها و عليه فالطبيعه باعتبار وجودها يكون مورد الاشتياق والإرادة والمراد من الوجود ليس الوجود الذهنى إذ لا يكون هو مطلوباً ولا يمكن الإتيان به والامثال به وليس المراد أيضاً منه الوجود الخارجى بعد تحققه لأنه تحصيل الحاصل فانحصر الأمر فى الوجود التقديرى الحاكى عن الخارج الذى يسمى بالوجود اللافراغى.

الأمر الثالث: أنه لافرق فيما ذكر بين الإراده الفاعليه والإراداه التشريعيه لأن كل واحد منهما ناشئه عن المصلحه و هى لا تكون إلا فى الطبيعه باعتبار وجودها.

الأمر الرابع: أن البعث والزجر تابعان للإراداه والكراهه فإذا كانت الإراده و الكراهه متعلقتين بالطبيعه باعتبار وجودها فالبعث والزجر كانا أيضاً كذلك.

الأمر الخامس: أنّ الكلي الطبيعي لا يكون بما هو كلي في الخارج لأنّ الخارجيات جزئيات لا كليّات والجزئيات لاتصلح للصدق على الكثيرين بل حصصه موجوده ومتكثّره في الخارج والحصص ليس معناها هي الأبعاض بل معناها أنّها مصاديق وأفراد مجزّده عن العوارض والمراد بالأفراد هي الأفراد الجوهرية التي عين الحصص لا-الأفراد العرفية أو العرضية التي تعتبر باعتبار مجموع حصّة الإنسانيّة و الخصوصيات الضميمة.

نعم حصص الكلي الطبيعي متّحده مع الخصوصيات في الخارج ولكنّ ذلك لا يوجب حكاية الكلي الطبيعي عن الخصوصيات و لاسرايه الحكم من الطبيعي إليها لأنّ الكلي الطبيعي لا يحكى عن غير حقيقته والمفروض أنّ الحكم في الذهن متعلّق بالكلي الطبيعي ولاوجه لسرايته منه إلى الخصوصيات المتّحده معها.

إذا عرفت تلك الأمور فقد اتّضح لك أنّ الأمر متعلّق بالطبيعه المفروضه الوجود التي تكون مرآه إلى الوجود الخارجى و يسرى الأمر منها إلى حصصها لا إلى مقارناتها و ملازماتها و إن كانت متّحده معها في الوجود الخارجى لأنّ الطبيعه موضوعه للحكم لاعنوان أفراد الطبيعه وهي لاتحكى عن الأعيان.

فالأفراد الجوهرية بما أنّها متّحده مع الطبيعه مشموله للحكم المتعلّق بالطبيعه للأفراد العرفية التي تكون مجموع الحصص و المقارنات و لملازمات.

فالقائل بتعلّق الأمر بالطبيعه التي تكون مرآه إلى الأفراد أراد تعلّقه بالأفراد الجوهرية المفروضه الوجود في الذهن مع قطع النظر عن مقارناتها من الخصوصيات.

و القائل بتعلّقه بالفرد دون الطبيعه أراد تعلّقه بالأفراد العرفية الجامعه للحصّة و الخصوصيات أو المقارنات.

وتظهر الثمره بين القولين في باب اجتماع الأمر و النهى فإنّ إجتماعهما بناء على

القول بتعلّق الأمر بالطبيعه التي تكون مرآه إلى الأفراد الجوهرية جازٍ لمغايره متعلّقهما بخلاف القول بتعلّق الأمر بالأفراد العرفيه فإنّ اجتماعهما ممتنع إذ مركب الأمر و النهى حينئذٍ واحد و ليس بمتعدّد.

فتحصّل: أنّ الأحكام متعلّقه بالطبايع وهى مرآه إلى الأفراد الجوهرية التي تكون حصصها ولاحكاية لها بالنسبه إلى مقارناتها لأنّها أجنبيّه عنها نعم لو انضمّ إلى الطبيعه عنوان الأفراد ويقال إنّ الحكم متعلّق بأفراد الطبايع فكلمه الأفراد تحكى عن الأفراد العرفيه ولكنّ المفروض هو عدم هذا الإنضمام و عليه فلايسرى الحكم من الطبايع إلى غير حصصها سواءً كان الحكم المذكور هو الأمر أو النهى.

وممّا ذكر يظهر أنّ نتيجة المسأله هو جواز إجتماع الأمر والنهى بناءً على تعلّق الحكم بالطبيعه لا أفراد الطبيعه لتغاير متعلّق الأمر والنهى لأنّ الطبيعه فى كلّ واحد منهما مغايره مع الطبيعه الأخرى وحصصهما أيضاً تكون متغايره فلايسرى الحكم من طبيعه إلى طبيعه أخرى و لامن حصص كلّ واحده منها إلى حصص أخرى واتّحادهما بحسب الوجود الخارجى لا يضرّ بذلك لأنّ حصص كلّ واحده منهما متغايره مع الأخرى فى التحليل العقلى و المفروض أنّ عروض الخطابات واتّصافها فى الذهن لا فى الخارج فلايكون متعلّق الأمر والنهى متّحداً ومع عدم الاتّحاد يجوز اجتماعهما بخلاف ما إذا كان متعلّق الخطابات هى الأفراد العرفيه فإنّها باعتبار كونها مجموع الفرد الجوهرى و الخصوصيات توجب إجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و هو ممتنع.

الفصل الثامن: فى أنه بعد نسخ الوجوب

فى أنه هل يدل دليل الناسخ أو المنسوخ بعد نسخ الوجوب على الرجحان أو الجواز بالمعنى الأخص أو الأعم أو لا يدل.

والذى ينبغى أن يقال إنه إن كان مفاد النسخ هو رفع البعث الصادر من المولى فلادلاله للناسخ ولا للمنسوخ على ذلك كما ذهب إليه صاحب الكفايه فإن بعد رفع البعث يمكن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة من المستحب والمكروه والإباحه والحرمة ولادلاله لواحد من دليلى الناسخ و المنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها.

وأما إن كان مفاد النسخ هو رفع الإلزام بالترخيص فى الترك مع بقاء البعث على حاله فلا إشكال فى كون البعث الباقي مع الترخيص فى الترك موضوعاً لحكم العقلاء بالاستحباب كما أن البعث مع عدم الترخيص موضوع لحكم العقلاء بالوجوب لما مرّ فى محلّه من أن الوجوب والاستحباب ليسا داخلين فى مدلولى هيئه إفعال بل هما أمران انتزاعيان من البعث مع عدم الترخيص والبعث مع الترخيص.

وعليه فالمتبع هو لسان دليل الناسخ فإن كان هو رفع أصل البعث فلادلاله على

الرجحان و لا- على الجواز و إن كان رفع الإلزام والوجوب بالترخيص فى الترك فىحكم بالاستحباب بعد رفع الإلزام والوجوب وبقاء البعث بالترتيب الذى ذكرناه.

وهكذا الأمر فى طرف المحرّمات فإنّ مفاد الناسخ إن كان رفع الزجر فلادلاله لدليل الناسخ كالمسوخ على أنّ الباقى هو المكروه أو غيره من الأحكام وإن كان مفاد الناسخ هو رفع الإلزام بالترخيص فى الفعل مع بقاء الزجر عن الفعل فهو موضوع لحكم العقلاء بالكراهه كما لا يخفى.

ولو شكّ فى رفع أصل البعث أو الزجر أمكن استصحاب أصل البعث أو الزجر فهو مع رفع الإلزام يفيد الاستحباب فى الأوّل و الكراهه فى الثانى.

ص: ٢٥٢

الفصل التاسع: فى تصوير الوجوب التخييرى

ويقع الكلام فى المقامين:

المقام الأول: فى إمكان تصوير الوجوب التخييرى فى المتباينين أو المتباينات والتحقيق فيه أن يقال إن الطلب التخييرى سنخ مستقل من الطلب وهو طلب واحد له طرفان أو ثلاثة أطراف أو أكثر قد تعلق كل طرف منه بشىء خاص فحاله حال الشك فى كونه متقوماً بطرفى الوجود و العدم فكما أن الشك مرتفع بارتفاع أحد طرفيه فكذلك الطلب التخييرى مرتفع بارتفاع أحد طرفيه.

والحاصل أن الطلب فى الوجوب التخييرى واحد له شعب متعدده يبعث المخاطب نحو أشياء متعدده لا على الإستغراق فإنه لم يتعلق بالجامع و لاعلى المجموع فإن الأشياء لم تلاحظ شيئاً واحداً بحيث يكون الأطراف فيه أجزاءً لواحد بل بقرينه كلمه «أو» يبعث المخاطب نحو الأشياء على البدليه كقوله ايت بهذا أو ذاك وهذا هو الوجوب التخييرى الشرعى وهو نوع مستقل فى قبال الوجوب التعيينى.

ومما ذكر يظهر أن الوجوب التخييرى ليس هو البعث نحو الواحد لابعينه لأن الإنشاء لم يتعلق بعنوان أحدهما أو أحدها إذ العنوان المذكور مما ينتزعه العقل من الوجوب التخييرى الذى عرفت أنه البعث نحو ذلك أو ذاك.

بل الخطاب فى موارد التخيير الشرعى متعلق بالأشياء الخاصه كخصال الكفارات

ورفع اليد عن ظاهر هذا الخطاب وإرجاعه إلى العنوان الانتزاعي خلاف الظاهر كما أنه لاوجه لإرجاع الخطاب إلى الجامع الحقيقي لأنه أيضاً خلاف الظاهر.

والاستدلال عليه أى الإرجاع المذكور بقاعده عدم صدور الكثير عن الواحد غير سديد بعد إختصاص القاعده المذكوره بالواحد الشخصى فلا تشمل الواحد النوعى ولذا نجد بالوجدان إمكان إستناد الواحد النوعى إلى المتعدد كالحراره فإنها واحد نوعى يمكن إستنادها تارة إلى النار وأخرى إلى الحركه وثالثه إلى الشمس وهكذا.

ومن المعلوم أنّ تدارك التخلّف فى الصوم مثلاً واحد نوعى ويمكن أن يستند إلى الأمور الثلاثة من خصال الكفّارات فلاوجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات الوارده فى موارد التخيير الشرعى وإرجاعه إلى الجامع الحقيقي والقول بالتخيير العقلى كما يظهر من صاحب الكفّايه وممّا ذكر أيضاً ينقدح ما فى دعوى أنّ الواجب فى الوجوب التخييرى هو المعين عند الله وهو ما يختاره المكلف فى مقام الإمتثال.

وذلك لأنه خلاف ظاهر الأدلّه الدالّه على عدم تعين الواجب على المكلف فى الواقع ونفس الأمر بل يكون الوجوب على نحو التخيير فما يختاره المكلف مصداق للواجب لا أنّه الواجب بعينه هذا مضافاً إلى أنّه منافٍ لقاعده الاشتراك فى التكليف ضروره أنّ لازمه هو إختلاف التكليف باختلاف المكلفين فى الاختيار.

على أنّ لازم ذلك هو عدم وجوب شىء فى الواقع لو لم يختار المكلف شيئاً لأنّ الوجوب منوط باختيار المكلف والمفروض أنّه لم يختار شيئاً ومقتضى عدم وجوب شىء فى الواقع هو عدم العصيان بتركهما وهو كما ترى.

وهكذا يظهر ممّا تقدّم أنّه لاوجه لقول من ذهب إلى أنّ الوجوب التخييرى ليس إلّا بمعنى وجوب كلّ منهما تعييناً مع الحكم بسقوط الوجوب بفعل أحدهما.

فإنه مضافاً إلى أنه مخالف لظاهر الوجوب التخييري من جهة أنه وجوب واحد له طرفان أو أطراف يلزم تعدد العقاب لو تركهما رأساً مع أنه كما ترى.

المقام الثانى: فى إمكان تصوير التخيير الشرعى وعدمه بين الأقل والأكثر ذهب صاحب الكفايه الى إمكانه فيما إذا كان كل منهما بحدّه محصياً للغرض بحيث لا يكون الأقل فى ضمن الأكثر محصياً وبعبارة اخرى إنّ الغرض إذا كان مترتباً على الأقل بشرط لا عن الغير لا على الأقل مطلقاً ولو كان فى ضمن الأكثر جاز التخيير بين الأقل والأكثر من دون فرق بين أن يكون للأقل وجود مستقل كتسيحه واحده فى ضمن التسيحات الأربع أو لا يكون له وجود كذلك كالخطّ القصير فى ضمن الخطّ الطويل.

وفيه: أنّ هذا التصوير وإن كان ممكناً ومعقولاً- ولكنّه خارج عن محلّ البحث لأنّ تقييد الأقل بشرط لا يوجب أن يكون الأقل متبايناً مع الأكثر ومع المباينه لا إشكال لما عرفت من جواز التخيير بين المتباينات.

هذا مضافاً إلى أنه خلاف ظواهر الأدلّه فإنّ المنصرف إليه من التخيير فى التسيحات الأربع هو ذات الواحد والثلاث لا الواحد بشرط لا.

فإذا كان التخيير بين ذات الواحد والثلاث فى التسيحات الأربع مثلاً فالتخيير بينهما ممتنع لأنّ الأقل ولو وجد فى ضمن الأكثر يكون واجباً لحصول الغرض به ومع حصول الغرض به يكون الزائد عليه من أجزاء الأ-كثر غير الواجب إذ بعد حصول الغرض لا يبقى الأمر ومع عدم بقاء الأمر لا وجوب للزائد وهذا واضح فى التدريجات.

وأما الدفعيات فإن كان الغرض واحداً لا يعقل التخيير بينهما أيضاً لأنّ الغرض إذا حصل بنفس ذراع من الخطّ بلا شرط كان التكليف بالأزيد منه بلا ملاك فتعلق الإراده والبعث نحو الزيادة لغو ممتنع ومجرد وحده وجود الأقل بلا شرط مع الأكثر خارجاً

لا يدفع اللغوِيه والامتناع المذكور بعد كون محلّ تعلق الأمر هو الذهن الذى هو محل تجريد الطبيعه المطلوبه عن غيرها من اللواحق الزائده.

وهكذا الأمر لو كان لكلّ منهما غرض غير ما للآخر وكان بينهما تدافع فى الوجود فإنه لا يمكن اجتماعهما ومع عدم اجتماعهما لا يعقل التخيير بينهما إذ الأقلّ بلا شرط موجود مع الأكثر فإذا وجداً دفعه لا يمكن وجود أثريهما للتزاحم لأنّ المفروض أنّ بينهما التدافع فلا يعقل تعلق الأمر بشيء لأجل غرض لا يمكن تحصيله.

نعم لو كان الغرضان قابلين للإجتماع وإن لم يكونا مرادين أيضاً فالتخيير بينهما يكون جازياً لأنّ الأقلّ مشتمل على غرض مطلوب والأكثر على غرض آخر مطلوب فإذا وجد متعلق الغرضين بوجود واحد كان للمولى أن يختار منهما ما يشاء.

فتحصّل: أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر فيما إذا كان الأقلّ ملحوظاً بنحو لا بشرط غير معقول إلّا فى بعض صور الدفعيات عند تعدّد الغرض وعدم التدافع بين الأغراض وعليه فيحمل ماورد فى التخيير بين الأقلّ والأكثر على وجوب الأقلّ واستحباب الزائد فى التدرجات أو على وجوب صرف الوجود وأصل الطبيعه بعد عدم مدخلية خصوصيات الفردية من الطول والقصر فى الدفعيات فيكون التخيير بين الأفراد عقلياً لا شرعياً.

الفصل العاشر: فى تصوير الواجب الكفائى

ولا يخفى عليك أنّ لسان الخطابات الكفائيه كلسان الواجبات العيئيه وعليه فالواجب الكفائى كالواجب العينى فى تعلق التكليف إلى كلّ واحد من المكلفين نعم إذا أتى واحد منهم به سقط التكليف عن الآخرين لحصول الغرض وعدم بقاء الموضوع و مقتضى ما ذكرناه من تعدد التكليف بتعداد المكلفين هو تعدد الامتثال لو أتى المكلفون به دفعه كما إذا صلّوا دفعه على الميت لأنّ كلّ واحد منهم يكون مؤدياً للواجب كما أنّ مقتضى ما ذكرناه هو تعدد العقاب لو لم يأت به واحد.

ودعوى أنّ تخصيص الجميع بالخطاب على نحو العموم الاستغراقى بلا موجب إذ بعد كون الغرض واحداً يحصل بفعل واحد منهم فلاموجب لوجب تحصيله على الجميع.

مندفعه بإمكان أن يكون الواجبات الكفائيه على حدّ من الأهميه يطلبها الشارع من الجميع لئلا تكون معطله فمع إمكان ذلك لاوجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات المتعلقه الى الجميع.

ومرجع التكليف الكفائى المتعلق بجميع المكلفين إلى عدم جواز إهمال كلّ مكلف لا- إلى إتيان كلّ مكلف إذ فرق بين الكفائى والعينى وعليه فلا-يرد على ما ذكرناه أنّ لانزم ذلك هو طلب الفعل من الجميع وهو محال فيما إذا لم يمكن التكرار والتكرار كقتل المحارب مثلاً أو هو مناف للحكمه فيما إذا كان الفرد الزائد ممكناً ولكنّه غير مطلوب أو مبغوض.

لما عرفت من أنّ المقصود من تكليف الجميع في الواجبات الكفائية هو بيان عدم جواز إهمال الفعل لا إتيان جميع المكلفين.

ثمّ بعدما عرفت من ظهور الخطابات في تعلق التكاليف الى الجميع لامجال لاحتمال تعلق التكليف في الواجبات الكفائية بفرد من الأفراد أو الفرد المردد أو صرف الوجود وإن أمكن كلّ ذلك عندنا.

فتحصّل: أنّ الخطابات والتكاليف في الواجبات الكفائية كالواجبات التعيينية متعلّقه بالجميع كما أفاد سيّدنا الأستاذ والمحقّق الإصفهاني وغيرهما من الفحول و إنّما التفاوت بينهما في سقوط الوجوب بإتيان واحد من المكلفين في الواجبات الكفائية لحصول الغرض.

الفصل الحادى عشر: فى الموسع و المضيق

ولا يخفى عليك أنّ المقسم لهما هو الموقت وهو قسيم المطلق وهو الذى لا يعتبر فيه الزمان شرعاً فالموقت هو الذى يعتبر فيه الزمان شرعاً وهو ينقسم إلى مضيق وموسع حيث إنّ الزمان المعتبر فيه إن كان بقدر الفعل كالصوم فهو مضيق.

وإن كان الزمان الماخوذ فيه أوسع من فعل الواجب فهو موسع كالصلوات اليوميه ثم إنّ الواجب فى الموسع هو إيجاد الطبيعه الصلاتيه الكليه المقيده بوقوعها بين الحدّين وهذه الطبيعه مرآه الى حصصها الدفعيه والطوليه ومقتضى عيئه الطبيعه الكليه مع حصصها هو سرايه الحكم من الطبيعه الكليه الى حصصها وخروج الخصوصيات الفرديه عن الغرض الشرعى لا يلزم خروج نفس الحصص عن المطلوبيه الشرعيه والغرض الشرعى مع عيئتها مع الطبيعه وحكايه الطبيعه عنها وعليه فمقتضى عدم خروج الحصص عن المطلوبيه الشرعيه هو التخيير الشرعى بينها ودعوى التخيير العقلى مندفعه بما ذكرناه ومخصوصه بما إذا لم تكن الطبيعه حاكيه عن حصصها والمفروض هو الحكايه كما عرفت.

ثم إنّ الأمر بالموقت لا يقتضى إلّا إتيان متعلقه فى الوقت لأنّ المفروض أنّ متعلقه مقيّد بالوقت والأمر لا يدعو إلّا الى متعلقه فلا تعرض للأمر بالنسبه إلى غير صورته الوقت

لأنه خارج عن متعلقه والمفروض هو وحده المطلوب ودعوه الأمر إلى الطبيعه فى ضمن الموقت لا توجب دعوته إليها ولو بدون القيد بعد كون المطلوب واحداً وهو المقيّد هذا كله فيما إذا كان التوقيت والتقييد بالوقت بدليل متصل أو بدليل منفصل يدل على التقييد بالوقت فى أصل المطلوبيه.

وأما إذا كان التوقيت والتقييد بدليل منفصل مع عدم الدلاله على أنّ أصل المطلوبيه مقيّد وموقت وكان لدليل الواجب إطلاق فمقتضى إطلاق دليل الواجب هو ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت فحينئذ كان التقييد من باب تعدّد المطلوب وعليه فبعد الوقت مقتضى إطلاق دليل الواجب هو بقاء الواجب كما لا يخفى ولو شككنا بعد الوقت فى وجوب الطبيعه ولم يظهر من دليل المطلق إطلاق المطلوبيه ولا تقييدها فهل يمكن اثبات الوجوب بالاستصحاب أم لا ربّما يقال أمكن استصحاب شخص الحكم مع فرض تعلقه بالموقت بدعوى أنّ الموضوع وإن كان بحسب الدليل موقتاً إلّا أنّ العبره فى بقاء الموضوع بنظر العرف والعرف يرى أنّ الموضوع هو نفس الفعل والوقت من أحواله لا من مقوماته ولا قطع بخطئه نظر العرف.

اورد عليه بأن ذلك صحيح فيما إذا كان الموضوع من الخارجيات كالماء المتغير الخارجى الذى زال تغييره بخلاف ما إذا كان الموضوع هو المقيّد بما هو كلى من الكليات فإن الكلى المطلق والكلى المقيّد متغايران عرفاً و المقام من قبيل الثانى إذ المتعلق هو المهية الكليه فالصلوه عنوان والصلاه الموقته عنوان آخر و عليه فلامجال للاستصحاب لعدم وحده القضيه المتيقنه والمشكوكه فإسراء الحكم من المتقيده الى الخاليه إسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر.

اللهم إلهما أن يقال: إنّ وجوب ذات المقيّد معلوم بناء على اتحاد وجوب الاستقلالى مع الوجوب الضمنى عرفاً كما ذهب إليه شيخنا الأعظم قدس سره فى أجزاء الواجب بعد

تعدّر بعض أجزاءه وعليه فيمكن استصحاب وجوب ذات المقيّد ويشهد له جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين في المركّبات أو القيود المشكوكه في المطلق والمشروط بناءً على انحلال الوجوب العيني المتعلّق بالمركّبات والمقيّدات فمع الانحلال فالوجوب بالنسبة إلى الأجزاء المعلومه وذوات المقيّدات محرز ومع إحرازه يجرى الاستصحاب.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال إنّ المكلف بعد كونه مدرّكاً للوقت وصورته مخاطباً بإتيان الواجب فبعد إنقضاء الوقت إذا شكّ في بقاء تكليفه بالإتيان وعدمه أمكن له إستصحاب وجوب الإتيان بالواجب لأنّ العرف يرى المكلف المذكور هو المكلف السابق لكون الوقت كسائر القيود من الأحوال عند العرف والشكّ في ذلك وإن كان ناشئاً عن كون متعلّق التكليف هو المطلق أو المقيّد ولكن مع فرض عدم جريان الاستصحاب في المنشأ يجرى الاستصحاب في نفس المكلف كما يكون الأمر كذلك فيما إذا شكّ في بقاء الوقت من جهة الشكّ في مفهوم الغروب والمغرب فإن مع عدم جريان الاستصحاب في المنشأ يجرى استصحاب حرمة الإفطار على المكلف.

فتحصّل: أنّ وجوب القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد بل يكفيه الأوامر الأولى في الموقت بمعونه الاستصحاب فلا تغفل.

الفصل الثاني عشر: في دلالة الأمر بالأمر

إذا أمر المولى أحداً أن يأمر غيره بإتيان عمل فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله أولاً أمكن أن يقال إن ظاهر الأمر عرفاً مع التجرد عن القرائن هو أن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الطريقيه لتحصيل الفعل من المأمور الثاني وحمله على أخذه بنحو الموضوعيه من دون إقامه قرينه خلاف الظاهر.

وعليه قوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاه يدل على مطلوبيه الفعل وهو الصلاه من الصبي وإن لم يكن واجباً عليه بحديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم.

ومما ذكر يظهر ما في الكفايه حيث قال لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمراً به بل لابد في الدلاله عليه من قرينه عليه.

الفصل الثالث عشر: فى الأمر بعد الأمر

ولا يخفى إنّه إذا كان الأمر الثانى بعد إمتثال الأمر الأوّل كان ظاهراً فى التأسيس و لزم امتثاله ثانياً.

وهكذا لزم الإتيان بالثانى إن كان معلقاً على سبب آخر غير سبب الأوّل فإنّ مقتضى تعدّد الأسباب هو تعدّد المسبّبات فيما إذا لم يقدّم دليل على التداخل.

وإذا تكرر الأمر بالنسبه إلى طبيعه واحده و تقيد الثانى بالمرّه الأخرى كان ظاهراً أيضاً فى التأسيس و لزم الإتيان بفرد آخر من الطبيعه المذكوره ولا يكفى الإتيان بالواحد منها نعم إذا لم يتقيد الثانى بالمرّه الأخرى كان الأمر الثانى لامحاله ظاهراً فى التأكيد لاستحاله تعلق الأمرين معاً من دون إمتياز فى البين بشىء واحد.

ولا ينافى ذلك دعوى ظهور الهيئه وضعاً فى التأسيس فإنّ ذلك منوط بعدم تقدّم مثلها و المفروض فى المقام هو تقدّم مثل الهيئه بالنسبه إلى الأمر الثانى هذا مضافاً إلى أنّ التأسيس و التأكيد كالمّرّه و التكرار ليسا داخلين فى الهيئه وضعاً بل يستفاد التأسيس عند عدم قرينه التأكيد.

وعليه فلامجال لما يقال من أنّ إطلاق الماده يقتضى التأكيد ولكنّه ظهور تعليقى متوقّف على عدم القرينه بخلاف ظهور الأمر فى التأسيس فإنّه تنجيزى لأنّه وضعى

وعليه فيرفع موضوع الأوّل بالثاني فإنّ ظهور الأمر وضعاً في التأسيس يمنع عن إطلاق المادّه.

وذلك لما عرفت من منع ظهور الهيئه في الأمر الثاني في التأسيس مع سبق الأمر الأوّل هذا مضافاً إلى إمكان منع ظهور الهيئه في التأسيس رأساً.

وعليه فالأمر الثاني مع عدم تقييد المتعلّق بالمّرّه الأخرى لا يفيد إلّا التأكيد فتدبّر جيّداً.

ص: ٢٦٦

المقصد الثاني: في النواهي

اشاره

ص: ٢٤٧

يقع الكلام فى فصول:

الفصل الأول: فى مفاد مادّة النهى و صيغته و هنا مباحث

المبحث الأول: فى مادّة النهى

ولا يخفى أنّها كما دّاه الأمر فى الدلالة على الإلزام إذ لا ينسب منها إلّا المنع و الزجر الإلزامى.

وعليه فالتواهى تدلّ على الزجر عن الفعل على سبيل الإلزام كما أنّ الأوامر تدلّ على البعث نحو الفعل على سبيل الإلزام.

المبحث الثانى: فى صيغه النهى

ولا يخفى أنّها من الإنشاءات كما أنّ صيغه الأمر كذلك و المنشأ بها هو الزجر عن الفعل كما أنّ المنشأ بصيغه الأمر هو البعث نحو الفعل و لادلاله لهما على الإلزام و الإيجاب بحسب الوضع بل يحكم به العقلاء مع أصله التطابق و عدم قيام القرينه على الترخيص فى الفعل أو الترك و الموضوع لحكم العقلاء بلزوم الفعل أو الترك هو صيغه إفعال و لاتفعل مع أصله التطابق بين الإنشاء و الإراده أو الكراهه الشديده.

المبحث الثالث: فى معنى النهى

ولا يذهب عليك أنّ النهى بمعنى الزجر عن الفعل كما أنّ الأمر بمعنى البعث نحو الفعل فالمتعلّق فى النهى و الأمر هو الفعل و تفسير النهى بطلب الترك كتفسير الأمر

ص: ٢٦٩

بالمنع عن الترك تفسير بلازم المعنى إذ الزجر عن الفعل فى النهى ملازم لطلب الترك عقلاً كما أنّ البعث نحو الفعل فى الأمر ملازم لمبغوضيته الترك و المنع عنه و الدليل على ذلك هو التبادر و المساعدة مع مقام الثبوت إذ مقام الإثبات تابع لمقام الثبوت و الإرادة و الكراهه فى مقام الثبوت متعلقتان بالفعل.

و لافرق فيما ذكر بين أن تكون صيغه النهى بنحو لاتفعل أو بنحو أنهاك عن الفعل بل لو قال الناهى اريد منك الترك أو اترك فاللازم هو إرجاعهما إلى إنشاء الزجر عن الفعل لعدم مطلوبيته الترك بنفسه لخلوه عن المصلحه حقيقه فلا يصلح للطلب بخلاف الفعل لكونه مشتملاً على المفسده و هو يقتضى الكراهه و الزجر عنه.

هذا مضافاً إلى أنّ العدم ليس بشيءٍ و لا يمكن أن يكون ذا مصلحه تتعلق به الاراده و الاشتياق و لا بعث و لا تحريك و لا طلب.

فإذا عرفت أنّ النهى بمعنى الزجر عن الفعل فلامجال للنزاع فى أنّ متعلق الطلب فى النهى هو الكفّ أو نفس أن لاتفعل لما عرفت من أنّ النهى هو الزجر عن الوجود لا طلب الترك و البحث المذكور متفرّع على كون معنى النهى هو طلب الترك.

المبحث الرابع:

فى وجه اختلاف الامتثال فى الأمر و النهى مع أنّ متعلقهما هو وجود الفعل إذ الأمر هو البعث نحو وجود الفعل و النهى هو الزجر عن وجود الفعل و مع ذلك يتحقق الامتثال فى الأمر بوجد فردٍ واحد بخلاف النهى فإنه لا يتحقق الامتثال فيه إلّا بترك جميع الأفراد.

وهنا وجوهٌ لبيان سرّ هذا الاختلاف؛

منها: أنّ وجه ذلك هو اختلافهما فى كثره الاستعمال إذ النهى كثيراً ما يستعمل فى الطبيعه الساريه بخلاف الأمر فإنه كثيراً ما يستعمل فى مطلق الطبيعه و الكثره موجباً

للاصراف و حيث إن الكثرة متعكسه في الأمر و النهى يكون امثالهما مختلفه و في هذا الوجه لا يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمه لأنه يبتنى على الظهور الانصرافى كما لا يخفى بل مع العصيان فى الزمان الأوّل لا حاجة لإفاده بقاء المبعوضيه فى جانب النهى إلى الأخذ بالمقدمات لأنّ النواهى منحلّه بتبع إنحلال الأفراد و من المعلوم أنّ عصيانه بالنسبه إلى فردٍ من أفرادها لا ينافى بقائه بالنسبه إلى سائر الأفراد.

ومنها: أنّ منشأ الفرق هو العقل لأنّ المتعلّق فى الأمر و النهى واحد و هو الطبيعه و إنّما العقل يحكم باختلافهما فى الامثال ضروره أنّ وجود الطبيعه يكون بوجود فردٍ واحد ولكن عدمها لا يكاد يكون إلّا بعدم الجميع.

اوردّ عليه بأنّ التفكيك بين وجود الطبيعه وعدمها غير متصوّر لأنّ الطبيعه توجد بوجوداتٍ متعددهٍ ولكلّ وجود عدم هو بديله و نقيضه و لا يعقل الوجود المضاف إلى الماهيه على نحو يتحقّق بفرد ما و يكون عدم البديل له بحيث لا يكون إلّا بعدم الماهيه بجميع أفرادها.

فإن كان النظر إلى الطبيعه المهمله كان النظر مقصوراً على ذاتها و ذاتياتها فيقابلة إضافه العدم إلى مثلها ونتيجه المهمله جزئيه فكما أنّ مثل هذه الطبيعه تتحقّق بوجودٍ واحد فكذلك عدم مثلها.

وإن كان النظر إلى الطبيعه بنحو الكثره فلكلّ وجود منها عدم هو بديله فهناك وجودات و أعدام و إن كان النظر إلى الوجود بنحو السعه أى بنهج الوحده فى الكثره بحيث لا يشدّ عنه وجود فيقابلة عدم مثله.

ويمكن الجواب عنه: بأنّ النظر فى ناحيه الأمر يكون إلى وجود الطبيعه بمعنى ناقض العدم الكلى و طارد العدم الأنزلى و من المعلوم أنّه ينطبق على أوّل فرد و وجود من الطبيعه بخلاف النظر فى ناحيه النهى فانه إذا تعلّق النهى بوجود الطبيعه بالمعنى المذكور صار

معناه هو الزجر عن ناقض العدم و من المعلوم أنه يساوق إبقاء العدم الكلي على حاله و إبقاء العدم الكلي على حاله لا يتحقق إلا بترك جميع الأفراد وهذا هو الفرق في ناحيه الامتثال.

ودعوى: أن طارد العدم الكلي لا مطابق له في الخارج لأن كل وجود يطرد عدمه البديل له لا عدمه و عدم غيره فأول الوجودات أول ناقض للعدم و نقيضه عدم هذا الأول و لازم هذا العدم الخاص بقاء سائر الأعدام على حالها فإن عدم الوجود الأول يستلزم عدمه الثاني و الثالث و هكذا لا أنه عينها.

مندفعه: بأنه لا ضير في عدم وجود المطابق بالفعل لطارد العدم الكلي في الخارج بعد إمكان تصوّره في الذهن و وجود منشأ انتزاعه في الخارج و لا مانع من انتزاع ناقض العدم الكلي عن الوجود الأول بتبدل عدم واحد بالوجود والموضوع في الأوامر و النواهي حيث يكون من الأمور الذهنيّة فلا يضره عدم وجود المطابق له في الخارج كما أن الأمر كذلك في الكسور التسعة فإنه مع عدم وجود مطابق له بالفعل في الخارج أمكن تصوّره و تعلّق الملكيه به.

وعليه فالأمر بصرف الوجود أو أصل الوجود يمكن امتثاله بفعل واحد بخلاف الزجر عن أصل الوجود فإنه يرجع إلى مطلوبيه العدم الكلي المنتزع عن الأعدام و من المعلوم أنه لا يمكن امتثاله إلا بترك طبيعه مطلقاً.

نعم بناء على ان منشأ الفرق هو العقل كما ذهب إليه صاحب الكفايه لو عصى المكلف فدلاله النهي على حرمه الفعل بعد عصيان النهي في الزمان الأول يحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمه و بعد جريانها يكون العدم الكلي مطلوباً للمولى في الزمان المستمرّ و عصيانه في الزمان الأول لا يضرّ ببقاء النهي على ما هو عليه من الزجر عن الفعل مطلقاً.

هذا بخلاف الوجه الأول فإنه لا يحتاج إلى المقدّمات لا بتناؤه على الظهور الانصرافي كما عرفت.

ومنها: أنّ المطلوب من الأمر بما أنّه إيجاد الطبيعه في الخارج لا يمكن أن يُريد المولى منه إيجادها بكلّ ما يمكن أن ينطبق عليه هذه الطبيعه لفرض عدم تمكّن المكلف منه كذلك بل يكون المطلوب إيجادها في ضمن فرد ما المعبر عنه بصّرف الوجود و المطلوب من النهي بما أنّه حرمان المكلف لا يمكن أن يُراد منه حرمانه عن بعض أفرادها لفرض أنّه حاصل قهراً و النهي عنه تحصيلٌ للحاصل فهذه الخصوصيّة أوجبت أن تكون نتيجة مقدمات الحكمه فيه هي كون المطلوب حرمان المكلف عن جميع أفرادها.

وهذا الوجه يصلح لأن يكون علّة للوجه الأوّل من جهة أنّ منشأ الفرق بين الأمر و النهي هو كون كثره الاستعمال متعاكسه فيهما و بيان آخر للوجه الثاني فلا تغفل.

هنا تنبيهان:

التنبيه الأوّل: أنّ النواهي الوارده في العبادات و المعاملات تكون إرشاداً إلى مانعيه الأمور المنهيّه مثل النهي عن لبس الحرير في الصلاه وعن الغرر في البيع وغير ذلك كما أنّ الأوامر الوارده فيهما ظاهره في الإرشاد إلى الجزئيّه أو الشرطيّه كالأمر بالذكر في الركوع أو ستر العوره حال الصلاه.

ومعنى المانعيه أنّ الأمور المنهيّه بوجودها تمنع عن صحّه العباده أو المعامله كما أنّ معنى الجزئيّه و الشرطيّه أنّ الأمور المأمور بها في العبادات أو المعاملات يكون لوجودها مدخليه شرطاً أو شرطاً في صحّتهما.

ثمّ إنّ الأوامر الإرشاديّه كالنواهي الإرشاديّه تكون حقيقيه و تكشف عن المصالح في متعلّق الأوامر و المفاسد في متعلّق النواهي.

وعليه فما قيل من أنّ النهي الوارد في الموانع غير ناشٍ عن مفسده في الفعل بداهه أنّه لا مفسده فيه أصلاً بل نشأ عن قيام مصلحه في تركه وهذه النواهي إرشادٌ إلى تقيد الصلاه بعدمها لأجل مصلحه كانت في هذا التقيد لا لأجل مفسده في نفس تلك الأمور

حال الصلاة ضرورة أنه ليس لبس ما لا يؤكل أو الميتة أو النجس في الصلاة من المحرّمات في الشريعة المقدّسه فإذن لا يمكن أن تكون هذه النواهي ناشئة عن وجود مفسده ملزمه فيها ولانعى بالمانع إلّا ما كان لعدمه دخل في المأمور به وهذا معنى كون هذه النواهي إرشاداً إلى مانعيه هذه الأمور وتقيد الصلاة بعدمها.

منظور في لأحد النواهي ظاهره في الإرشاد إلى مانعيه وجود الموانع و أمّا إرجاع النواهي إلى الإرشاد إلى تقيد العباده أو المعامله بالترك مع أنه لامصلحه في التقيد المذكور فهو خروج عن ظواهر النواهي الإرشاديّه من دون وجه.

ثم إنّ عدم حرمة لبس ما لا يؤكل بالحرمة التكليفيه لا ينافي مانعيه وجود لبس ما لا يؤكل عن صحه الصلاة و المانعيه التشريعيه كالمانعيه التكوينيّه في أنّ وجودها تمنع عن تأثير المقتضى و لا يكون عدمها شرطاً في التأثير إذ عدم المانع بمعنى عدم المزاحمه في التأثير وليس بمعنى أنّ عدمه مؤثّر في تأثير الصلاة ونحوها كما لا يخفى.

التنبيه الثاني: في حكم الشبهه الموضوعيه من الموانع ولا يخفى عليك أنّ الظاهر من النواهي سواء كانت مولويه أو إرشاديّه إلى الموانع هو الزجر عن وجود طبيعه المنهى أو المانع و حيث عرفت بكثرة الإستعمال أنّ المنهى أو المانع هو وجود كلّ فرد فرد بنحو الإستغراق لا صرف وجود المانع فلو شكّ في فرد أنه من أفراد الطبيعه المنهيّه أو المانعه أم لا.

يجوز الرجوع إلى أصله البراءه فإنّ الشكّ في التكليف الزائد على المعلوم مولويّاً كان أو وضعياً.

و لافرق فيما ذكر بين أن يكون النواهي في المركبات إرشاداً إلى مانعيه وجود الموانع أو إرشاداً إلى تقيد العباده بعدم وجود الموانع.

إذ تجرى البراءه فيها أيضاً بناءً على جريانها في الأقلّ و الأكثر الارتباطين لأنّ

انطباق الواجب بالنسبة إلى غير مورد المشكوك معلوم فيدور الأمر بين المعلوم و المشكوك فيجری البراءة بالنسبة إلى غير مورد المعلوم كما لا يخفى.

بل لو قلنا بأن المنهَى هو صِرف وجود الطبيعه لأمكن إجراء البراءة أيضاً فإنّ المانع على تقدير صِرف الوجود هو نفس الوجودات والطبيعي موجودٌ في الخارج بوجودات الأشخاص فوجود كلّ شخصٍ عين وجود الطبيعى و المانع عن الصلاه هو نفس الطبيعى المتحقّق في الخارج، و عليه فالأفراد بذواتها و بالجهد المشتركه مع إلغاء الخصوصيّات مورد النهى فمع الشكّ في تحقّق تلك الجهد في المشكوك يدور الأمر بين المعلوم و المشكوك فلامانع من شمول حديث الرفع و مجرد تبين المفهوم مع وقوع الشكّ لا يمنع عن الشمول بعد كون الشبهه موضوعيّة و المانع نفس الوجودات دون نفس المفهوم، فلا تغفل.

ص: ٢٧٥

الفصل الثاني: في جواز اجتماع الأمر والنهي و عدمه في شيء واحد مما ينطبق عليه العناوين كعنوان الصلاة و عنوان الغضب

اشاره

ولابد هنا من تقديم جهات:

الجهه الأولى: في تحرير محلّ النزاع و لا يخفى عليك أنّ المراد من الواحد المذكور في عنوان المسأله ليس هو الواحد الشخصى في قبال الكلّى و إلّا لزم خروج الواحد الجنسى المعنون بعنوانين كالتين كالحركه الكلّيه المعنونه بعنوان الصلاتيه و الغصبيه المنتزعه من الحركات الخارجيه عن محلّ النزاع مع أنّه لا موجب لإخراجه و ليس المراد منه أيضاً هو الواحد الجنسى أو النوعى و إلّا لزم دخول السجود الكلّى الذى له نوعان بتقييده بكونه لله أو للصنم مثلاً مع أنّه خارج قطعاً إذ لانزاع فيه كما لا يخفى.

وليس المراد أيضاً الأعمّ من الشخصى و الجنسى أو النوعى و إلّا لزم الخروج و الدخول المذكورين كما عرفت.

بل المراد من الواحد هو الواحد في الهويه و الوجود ممّا يصحّ أن ينطبق عليه عنوان المأمور به و المنهى عنه كما في العناوين المتخالفه كعنوان الغضب و الصلاة من دون فرق بين أن يكون الواحد المذكور شخصياً أو كلياً فالواحد المذكور في قبال المتعدّد

ص: ٢٧٧

من حيث الهويه و الوجود ممّا ينطبق عليه العناوين المتقابله كعنوان السجود لله و عنوان السجود للصنم.

فمحلّ النزاع هو الواحد المنطبق عليه العناوين المتخالفه لا المتعدّد المنطبق عليه العناوين المتقابله و لا يختصّ الواحد المذكور بالكلّي بل يشمل الجزئى و إن كان الجزئى خارجاً عن محلّ البحث لأنّ شأن الأصولى هو أن يبحث عن الكلّى فتدبر.

الجهه الثانيه: أنّ النزاع فى المسأله صغروئى لا كبروئى لأنّ البحث يقع فى أنّ الواحد العرفى المعنون بعنوانين هل يكون واحداً حقيقياً حتّى يمتنع اجتماع الأمر و النهى فيه لضروره استحاله اجتماعهما فى الواحد الحقيقى أو لا يكون واحداً حقيقياً لتعدد الجهات فيه بل يكون متعدّداً فى الحقيقه فيجوز اجتماع الأمر و النهى فيه باعتبار تعددها و عليه فالبحث عن كون الواحد العرفى واحداً حقيقياً أو متعدّداً بحث صغروئى لأنّ البحث يرجع إلى أنّ الواحد العرفى هل يكون من مصاديق الواحد الحقيقى أو لا يكون.

ويشهد لذلك بداهه كبرى استحاله اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد لاستحاله كون شىء واحد محبوباً و مبغوضاً للمولى معا على جميع المذاهب و الاراء فلامجال للنزاع فيها بين الاعلام كما لا يخفى.

وتحرير موضوع المسأله بجواز اجتماع الأمر و النهى أو امتناعه فى شىء واحد لا يوجب أن يكون البحث كبروئياً لأنّ الباعث على عقد المسأله كذلك هو أنّ تعدّد الوجه و العنوان فى متعلّق الأمر و النهى هل يقتضى تعدّد المعنون و المتعلّق أو لا يقتضى و هذا الباعث ليس واسطه لثبوت المحمول لموضوعه من دون مدخلية له فى ذلك بل يكون من الجهات التقيديه للموضوع و عليه فمع تقيّد موضوع المسأله و هو جواز الاجتماع و عدمه بوحدته الموضوع أو تعدّده يكون البحث صغروئياً فلا تغفل.

الجهة الثالثة: أنّ الفرق بين هذه المسألة و مسألة أنّ النهى فى العبادات هل يقتضى الفساد أولاً واضح لاختلاف الموضوع أو المحمول أو كليهما إذ تمايز مسائل العلوم بهذه الاختلافات و الموضوع فى المقام هو الواحد العرفى المعنون بعنوانين ومحموله أنه واحد حقيقى أو متعدّد والموضوع فى تلك المسألة هو النهى و محموله هو أنّه يقتضى الفساد أولاً و البحث فى المقام بحث صغرى كما عرفت بخلاف البحث فى تلك المسألة فإنّه بحث عن وجود الملازمه بين النهى والفساد كما لا يخفى.

الجهة الرابعة: أنّه يكفى لكون المسألة مسألة اصوليه وقوع نتيجهتها بأحد طرفيها فى طريق الاستنباط و تعيين الوظيفة الفقهيّه من دون حاجه إلى واسطه شىء آخر و لا يضرّ فى ذلك عدم وقوع المسألة بطرفها الآخر فى طريق الاستنباط كذلك كما أنّ الأمر كذلك فى كثير من المسائل كمسألة حجّيه خبر الواحد ومسألة حجّيه الظواهر فإنّهما تقعان فى طريق الاستنباط على القول بحجّيتهما لا على القول بعدمها كما لا يخفى مع أنّه لأشبهه فى كونهما من المسائل الأصوليه.

وعليه فمسألة جواز الاجتماع وعدمه مسألة اصوليه لوقوع نتيجهتها بأحد طرفيها وهو الجواز فى طريق الاستنباط من دون حاجه إلى واسطه شىء آخر حيث يمكن أن يقال هذا المورد من موارد تعلق الأمر و النهى بواحد و حيث قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى فى الواحد أمكن القول بصحّه العباده المتوقفه على قصد الأمر لوجود الأمر فى المورد و لا حاجه إلى واسطه شىء آخر فى ترتّب النتيجه الفقهيّه و لا يضرّ فى ذلك عدم ترتّب فساد العباده كذلك على القول بالامتناع إذ اللازم على القول بالامتناع هو إدراج المورد تحت تعارض دليلى الوجوب والحرمه حتّى يجرى عليه أحكامه ليستنبط من ذلك الحكم الفرعى فيحتاج الاستنباط إلى واسطه شىء آخر كما لا يخفى.

وعليه فلاوجه لجعل المسأله فى المقام من المبادئ التصديقيه من جهه عدم ترتب نتيجه فقهيّه عليها من دون واسطه شىء آخر على القول بالامتناع.

الجهه الخامسه: أنّ مسأله جواز اجتماع الأمر والنهى وعدمه عقليه لأنّ الحاكم بالجواز أو الامتناع هو العقل و ليس البحث فى هذه المسأله عن حدود مدلول اللفظ حتّى يكون من المباحث اللفظيه و لافرق فى ذلك بين أن يكون الموضوع هو اجتماع الأمر و النهى أو اجتماع الاراده و الكراهه الواقعيّتين لأنّ البحث عن إمكان الاجتماع و عدمه فى الصورتين لا عن تعيين مدلول اللفظ كما لا يخفى.

الجهه السادسه: أنّ ملاك النزاع فى جواز الاجتماع و الامتناع التضادّ وهو لا يختصّ بنوع خاصّ من أنواع الايجاب و التحريم كالنفسيين التعيينيين بل التضادّ موجود بين الغيريين و التخييريين و الكفائيين و عليه فيجرى النزاع فى جواز اجتماعهما و عدمه فيها أيضاً.

فكما يقع البحث عن جواز اجتماع مثل وجوب الصلاه مع حرمة الغصب فى الشىء الواحد المعنون بعنوان الصلاه والغصب وعدمه فكذلك يقع البحث عن جواز اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة الغيريه فى شىء واحد يكون معنوناً بعنوان مقدّميه الواجب و مقدّميه الحرام و عدمه أو عن جواز اجتماع الأمر التخييرى مع النهى التخييرى فى الشىء الواحد و عدمه مثل الأمر بالصلاه أو الصوم تخييراً بينهما و النهى عن التصرف فى الدار أو المجالسه مع الأغيار تخييراً فإذا صلّى و لم يصم و تصرف فى الدار و لم يترك المجالسه مع الأغيار اجتمع فى الصلاه فى الدار الأمر التخييرى و النهى التخييرى أو عن جواز اجتماع الوجوب الكفائى مع التحريم الكفائى فى فعل واحد و عدمه.

وقد استثنى من ذلك بعض الأعلام الواجب و الحرام التخييريين بدعوى أنّهما لا يجتمعان فى شىء واحد لأنّ مرد الحرمة التخييريه إلى حرمة الجمع باعتبار قيام

مفسده ملزمه بالمجموع لالجامع بينهما ومرد الوجوب التخييري إلى ايجاب الجامع لا ايجاب كل منهما بخصوصه ومع تغير المتعلق لاتضاد و لامنافاه.

ويمكن أن يقال: ان ايجاب الجامع فى الوجوب التخييري ممنوع لتعلق الوجوب و الحرمة التخييرين بنفس الأمور لا- بالجامع الانتزاعى و عليه فينافى وجوب كل واحد تخييراً مع النهى عنه تخييراً.

الجهه السابعه: فى اعتبار قيد المندوحه أى تمكّن المكلف من امتثال الأمر فى مورد آخر غير مورد الاجتماع.

الظاهر من كلماتهم كجعل ثمره جواز الاجتماع أن يكون المكلف مثاباً و معاقباً و مأوراً به و منهياً عنه هو تقييد محل النزاع بوجود المندوحه و إلا فمع عدم المندوحه عند الامتثال لامعنى للثمره المذكوره لاستحاله فعليته التكليفين مع عدم التمكّن من امتثالهما ومع عدم فعليتهما لامجال للثمره المذكوره ولا مورد للنزاع للاتفاق على الامتناع كما لا يخفى.

ودعوى أن عدم المندوحه يمنع عن الأمر لعدم القدره على الامتثال لالرجحان الذاتى الصالح للتقرب به و عليه فكما أن تعدد الجهه يكفى من جهه رفع التضاد فكذلك يكفى من حيث ترتب الثمره وهى صحه الصلاه إذا أتى بها بقصد الرجحان الذاتى فإذا أمكن ترتب الثمره صحّ اتصاف المكلف بإصابه الثواب و العقاب و لا ينافى ذلك مع الاتفاق على امتناع اجتماع الأمر و النهى.

مندفعه بأن ذلك لا يساعد عنوان البحث من جهه جواز اجتماع الأمر و النهى إذ مع عدم وجود المندوحه لا أمر لعدم القدره على الامتثال نعم لو كان عنوان البحث هو صحه العباده مع تعدد الجهه وعدمها، تم ما ذكر فتدبر.

و عليه فبعدهما عرفت من اعتبار قيد المندوحه يقع النزاع بعد وجود الأمر و النهى

المتعلّقين بعنوانين و تمكّن المكلف من امثالهما بإتيان المأمور به في غير مورد الاجتماع في أنّه هل يجوز اجتماع الأمر و النهي في مصداقٍ واحدٍ و هل يصحّ امثال الأمر باتيان المنهَى بسوء الاختيار أو لايجوز و لايصحّ.

الجهة الثامنة: أنّه لا يختصّ النزاع في مسأله جواز الاجتماع وعدمه بما إذا تعلّقت الأحكام بالطبائع الكلّيه بل يجرى فيما إذا تعلّقت بالطبائع الجزئيه أيضاً لمغايره الطبيعه الجزئيه مع الطبيعه الجزئيه الأخرى كمغايره الطبيعه الكلّيه مع الطبيعه الكلّيه الأخرى.

فالمصداق الخارجى عند تداخل الطبيعتين الجزئيتين في الوجود الخارجى وإن كان وجوداً واحداً ولكنّ الذهن يفكّك بينهما كتفكيكه في مصداق الطبيعتين الكلّيتين.

فكما أنّ تعدّد العناوين في الطبائع الكلّيه أمكن أن يكون سبباً للقول بالجواز فكذلك تعدّدها في الطبائع الجزئيه أمكن أن يكون سبباً لذلك حرفاً بالنزاع في الجواز و الامتناع مثلاً أنّ الحركة الخاصّه في الدار المغصوبه قد تلحظ بعنوان هذا الغصب مع قطع النظر من حيث كونها صلاه أيضاً و قد تلحظ بعنوان هذه الصلاه مع قطع النظر عن جهه كونها غصباً أيضاً و لاشكّ في أنّ هذين اللحاظين متغايران في الذهن و لا ينفيان مع وحده مصداقهما في الخارج و عليه فلا يختصّ النزاع في المسأله بصوره تعلّق الأحكام بالطبائع الكلّيه بل يعمّ صوره تعلّق الأحكام بالأفراد إذ المراد من الأفراد ليس الأفراد الخارجيه لأنّ الخارج ظرف السقوط لا- الثبوت بل المراد منها هي الطبائع الجزئيه الشخصيه و هذه الطبائع قابله للملاحظه في الذهن و يتعلّق الأحكام بها كالطبائع الكلّيه و ربّما يتداخلان في الوجود الخارجى كما قد يتداخل الطبائع الكلّيه في الوجود الخارجى ومع التداخل في الوجود يقع فيهما النزاع في جواز اجتماع الأمر و النهي و امتناعه فمن ذهب إلى الجواز نظر إلى موطن تعلّق الحكم فإنّ المتعلّق في الذهن متعدّد و من ذهب إلى الامتناع نظر إلى تداخلهما في الوجود الخارجى و عليه فلا وجه

لتخصيص النزاع بصورة تعلق الأحكام بالطبائع الكليه فتدبر جيداً.

الجهة التاسعة: أنّ محلّ الكلام عند الإمامية في اجتماع الأمر و النهى هو ما إذا كانا واجدين للمناط فيبحث حينئذٍ عن جواز اجتماع الحكمين و امتناعه مع كون كلّ واحد منهما ذا ملاكٍ ففي صورته الامتناع يرجع إلى مرجحات باب المزاحمه دون صورته الجواز لعدم التزاحم بينهما على القول بجواز الاجتماع كما لا يخفى هذا بخلاف مورد التعارض و العلم بكذب أحدهما فإنّ مرجعه الى العلم بعدم وجود المناط في أحد الطرفين وهو يخرج عن مورد التزاحم بل يرجع فيه إلى مقتضى القاعده في باب التعارض بناءً على شمول الأخبار العلاجيّه للعائين من وجه و إلّا فيرجع إلى مقتضى الأصل وهو التساقط والرجوع إلى العموم أو الأصل في المسأله.

ثمّ إنّ مقتضى التحقيق على القول بالامتناع في مسأله اجتماع الأمر و النهى هو التفصيل بين صورته المندوحه و عدمها ففي الأولى يتقيد ذو المندوحه بحكم العقل بغير مورد التصادق و يرجح عليه ما لامندوحه فيه لأنّه مقتضى الجمع في الغرضين بحكم العقل ولاوجه لرفع اليد من أحد الغرضين من دون موجب وفي صورته عدم المندوحه و عدم امكان الجمع بين الغرضين يرجع إلى مرجحات باب المزاحمه و الأخذ بأقوى المناطين.

وعليه فما في الكفايه من إطلاق الحكم بالرجوع إلى مرجحات باب المزاحمه و ترجيح أقوى المناطين غير صحيح بإطلاقه لماعرفت من أنّ في صورته المندوحه مقتضى الجمع بين الغرضين مهما أمكن هو ترجيح غير ذي المندوحه و إن كان ذوها أقوى أو دليله أظهر هذا مضافاً إلى أنّ الترجيح بالأظهرية من مرجحات باب التعارض لا التزاحم والمقام من باب التزاحم.

إذ المفروض هو وجود الملاكين في الطرفين كما هو واضح.

ثمّ إنّ تمييز مورد التزاحم عن مورد التعارض يحصل بالعلم أو العلمى بوجود الملاك في

الطرفين فيكون من باب التزاحم أو بوجود الملاك في أحدهما فيكون من باب التعارض.

ويمكن استكشاف وجوده في الطرفين من ناحيه إطلاق الدليل في كل طرف ما لم يعلم إجمالاً بكذب أحد الطرفين فإنّ كلّ دليل يدلّ بالدلاله المطابقيه على ثبوت مضمونه من الوجوب و الحرمة و معنى ذلك هو ثبوت المقتضى و الشرط و عدم المانع من تأثير المقتضى و عدم وجود المزاحم بحسب الوجود لمضمونه المطابقي فإذا قدّم أحد الدليلين على الآخر من جهه قوّته لا يدلّ هذا الدليل المقدم إلّا على عدم تماميه العله من حيث فقد شرط التأثير و أمّا عدم وجود المقتضى فلا دلاله له ليكون حجّه في قبال الحجّه الأخرى الدالّه على وجود المقتضى في الطرف الآخر و مع إحراز وجود المقتضى و بقاءه في صوره الاجتماع يندرج المتعارضان بنحو العموم من وجه في باب المتزاحمين فيما إذا لم يعلم بكذب أحدهما.

و يترتب عليهما ما يترتب على المتزاحمين و قد عرفت عدم التزاحم على القول بالجواز و اختصاص التزاحم بصوره الامتناع و ترجيح غير ذى المندوحه على ذيهما و تقييد ذى المندوحه بغير مورد التصادق و الأخذ بالأقوى منهما مناطاً مع عدم وجود المندوحه فتدبر جيداً.

الجهه العاشره: في ثمره بحث جواز الاجتماع و امتناعه و لا يخفى عليك أنّ جماعه من الأصحاب فصلوا بين الجواز و الامتناع أو بين صوره العلم و الجهل في صحّه العباده و عدمها ولكنّ التحقيق عدم صحّه التفصيلات المذكوره.

وذلك لأنّ على القول بالجواز يتحقّق الامتثال و لسقط الأمر باتيان المجمع ولو في العبادات و إن كان معصيه للنهي أيضاً عند وجود المندوحه و العلم بالغصب.

و لا كلام فيه في صوره الجهل بالموضوع أو الحكم قصوراً لتعدّد الملاك و وجود

الأمر على طبيعته حيث إن تقييد الأمور به بحكم العقل بغير مورد التصادق من جهة أن المنهى عنه طبيعته مرسله و الأمور به صرف الوجود لا ينافي وجود الملاك في الطرفين إذ التقييد العقلي لا يوجب تقييد الملاك.

وإنما الكلام في صحته العمل مع العلم بالموضوع و الحكم و وجود المندوحة فإنه ربما يفضل في الصحة وعدمها بين ما إذا كان التركيب بين الخصوصية العبادية والخصوصية المحرمة اتحادياً فلا تصح العبادة لعيته حركة العبادية مع الخصوصية المحرمة ومع العيته لا تصح حركة العبادية للمقرب إذ هي بعينها مبعده و المبعد لا يكاد يكون مقرباً.

وبين ما إذا كان التركيب بينهما إنضمامياً فتصح العبادة فإن حركة العبادية حينئذ مغايره مع الخصوصية المحرمة فلا مانع مع المغايره من أن تكون حركة العبادية مقربه.

والتحقيق أن الاتحاد الخارجي لا يوجب البطلان بعد كون الوجود الخارجي مصداقاً لكل واحد من الخصوصية العبادية و الخصوصية المحرمة إذ الوجود الخارجي المذكور مقرب بما هو مصداق للخصوصية العبادية ومبعد بما هو مصداق للخصوصية المحرمة وليس المقرب بما هو المبعد مقرباً حتى لا يمكن ذلك غاية هو تقارن المقرب مع المبعد و لا ضير فيه.

وعليه فالتفصيل المذكور على القول بالجواز لا وجه له لما عرفت من أنه يمكن القول بالصحة سواء كان التركيب الخارجي اتحادياً أو إنضمامياً لأنه باتيانه أطاع وعصى ولادليل على اشتراط عدم اتحاد العبادة مع المحرم في صحته العبادة كما لا يخفى نعم العقل يحكم بلزوم إتيان الأمور به في غير مورد التصادق عند وجود المندوحة جمعاً بين الغرضين ولكن إذا عصى المكلف و أتى بمورد التصادق فالأقرب هو الصحة سواء كان التركيب اتحادياً أو إنضمامياً.

ودعوى أن الغرض من التكليف حيث إنه كان جعل الدّاعي للمكلف نحو الفعل فمقتضاه هو كون متعلقه مقدوراً ضروره استحاله جعل الدّاعي نحو الممتنع عقلاً- و شرعاً و نتيجه ذلك هي أن متعلق التكليف حصّه خاصّه من الطبيعه وهي الحصّه المقدوره عقلاً- و شرعاً و عليه فلا يمكن تصحيح العباده في مورد الاجتماع على القول بالجواز لعدم انطباق الطبيعه المأمور بها عليها.

مندفعه بأنّ مجرد كون الغرض من التكليف هو جعل الدّاعي لا-يوجب تقييد المتعلق بالحصّه الخاصه شرعاً لأين غايته هو الاستدلال العقلي على لزوم كون المتعلق مقدوراً هذا مضافاً إلى أنّ اعتبار القدره شرعاً على فرض التسليم لا يقتضى إلا كون المتعلق مقدوراً في الجملة ولو باعتبار القدره على بعض أفراده ضروره كفايه ذلك في البعث نحو المتعلق على نحو ضرب القانون.

لا يقال: أنّ ملاك الأمر إنّما يصلح للتقرّب به فيما إذا لم يكن مزاحماً بالقبح الفاعلي و إلا فلا يكون صالحاً للتقرّب فإنّ صحّه العباده كما هي مشروطه بالحسن الفعلي بمعنى أن يكون الفعل في نفسه محبوباً وحسيناً فكذلك هي مشروطه بالحسن الفاعلي والمفروض فيما نحن فيه أنّه ليس كذلك ضروره أنّ المكلف بايجاد الصلاه في الأرض المغصوبه أو جد أمرين أحدهما الصلاه والآخر الغصب لا أنّه أو جد الصلاه فحسب و عليه فلامحاله يكون موجد هما مرتكبا للقبح في إيجاده ومعه يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقرباً.

لأننا نقول: إنّ الموجد إذا أوجد المجمع أو جد أمرين أحدهما الصلاه والآخر الغصب فكما أنّ الصلاه غير الغصب في الوجود الوجداني فكذلك الموجد للصلاه مغاير مع الموجد للغصب وارتكاب القبح لا يكون إلا باعتبار إيجاده الغصب لا باعتبار إيجاده الصلاه.

ومجرد ملازمه إيجاد ذاك لهذا لا يوجب سرايه القبح من هذا إلى ذاك فالفاعل باعتبار إيجاده للصلاه حسن فمع وجود الحُسن الفعلى والفاعلى فلم لا تكون العباده صحيحه هذا كله بناءً على القول بالجواز وقد عرفت عدم صحه التفصيلات المذكوره عليه.

وأما على القول بالامتناع وسرايه الحكم من العنوان إلى معنونه في مورد التصادق يستحيل اجتماع الأمر والنهي في المعنون ولائد من ترجيح أحدهما على الآخر.

فإن رجح جانب الأمر كما إذا لم تكن مندوحه فلاشكال في صحه العباده لوجود الملاك والأمر.

فإن قدّم جانب النهي كما إذا كانت المندوحه فتقديم النهي ليس بمعنى أنّ ملاكه أقوى من ملاك الأمر بل من جهه أنّ المنهَى عنه طبيعه مرسله ولا بدل لها بخلاف المأمور به فإنّ المطلوب فيه الوجود أو صرف الوجود فيتزاحمان كتراحم الواجب الموسع و الواجب المضيق فكما أنّ الموسع يتقيّد بزمان غير المضيق فكذلك المأمور به يتقيّد بغير مورد التصادق و حيث إنّ التقييد المذكور عقلي لا شرعي فالمأمور به في مورد التصادق وإن كان أمره ساقطاً ولكنه ذو ملاك لأنّ كلّ مورد يحكم العقل بالتقييد لا يوجب سلب الملاك عنه ولذا لو ارتفعت المزاحمه أو التعذّر كان كما لامزاحم له من أول الأمر.

ولا فرق في ذلك بين صورته جهل المكلف بحكم الغصب أو موضوعه و بين العلم بهما وعليه أمكن القول بصحّه عباده من توسّط في الأرض المغصوبه ولو مع العلم والعمد إذ عبادته في الدار المغصوبه عين صلاته في خارجها من جهه وجدان الملاك ومن جهه كونه مختاراً في إيجادها.

ودعوى أنّ العالم العامد لا يتمشى منه قصد القربه لاتّحاد العباده مع الغصب و الغصب مبعد و المبعد لا يكون مقرّباً.

مندفعه بمنع عدم التمشى بعد مشاهدته تمشى ذلك من العوام الذين يعلمون الحرمة و مع ذلك يقصدون القربه و الوقوع أدل شىء على الإمكان.

والسرّ فيه أنّ الماتى به مصداق للعباده و الغصب كليهما و الآتى به يقصد القربه من جهة الإتيان بالعباده.

لأنقول: على الامتناع بجواز الإتيان بالعباده تكليفاً فى مورد التصادق لحرمة الإتيان بها فى محلّ مغصوب ولكن لو عصى و أتى بالعباده فى مورد التصادق لا يوجب إرتكاب الحرام بطلان العباده إذ لا يجب فى صحّحه العباده إلّا أن يؤتى بها لله و المفروض أنّه حاصلٌ و لادليلٌ على اشتراط عدم اتّحادها مع المحرّم فى صحتها.

وما ذكره الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم فى باب اشتراط اباحه المكان أو اباحه اللباس للمصلّى مبنىً على القواعد لضعف الأدلّه السمعيه المذكوره هناك و قد عرفت أنّ مقتضى القواعد ليس كذلك.

ويشهد لما ذكرناه حكمهم بصحّحه الصلاه فى الدار المغصوبه حال الخروج عند تضييق الوقت سواءً توسط الدار بسوء الاختيار أو بدونه مع أنّ الاتّحاد لو كان موجباً لسلب الملاك فلامجال للحكم بالصحّحه فى هذا الفرض لكون الخروج غصب و الصلاه متّحده معه و التصرّف فى الدار المغصوبه ولو بالخروج مبغوض إذا دخل بسوء الاختيار و إن سقط عنه النهى فعلاً.

فكما أنّ مبغوضيه الخروج ومبغوضيته فى حال تضييق الوقت لا ينافى صحّحه صلاته و تمشى منه قصد القربه فكذلك فى غير حال تضييق الوقت و يشهد أيضاً لما ذكرناه حكم الأصحاب بوجوب الصلاه على من توسط فى الدار المغصوبه مع العلم و العمد و لم يتمكن من الخروج منها مع أنّ مكثه فيها مبغوض لكونه داخلًا فيها بسوء الاختيار و متّحد مع الصلاه.

فوجود الملائك يكفي في الحكم بالصحة أيضاً على القول بالامتناع و تقديم جانب النهي.

و دعوى أنه لا طريق لنا إلى إثبات وجود الملائك فإنه كما يمكن أن يكون سقوط الحكم عنه من ناحيه المانع فكذلك يمكن أن يكون من ناحيه عدم المقتضى و الملائك ولا ترجيح.

مندفعه بأن الأمر المتعلق بالطبيعه يكشف عن وجود الملائك و المحرز من المزاحمه هو رفع الأمر لا رفع الملائك و لاوجه على رفع الملائك بعد ثبوته باطلاق الخطاب إذ المفروض أن التقييد عقلي لا شرعي.

نعم لو ذهب الامتناعى إلى عدم وجود ملاك الأمر في ناحيه العباده عند وجود المندوحه أمكن له القول بالبطلان مع العلم بموضوع الغصب و حرمة بل لازم عدم وجود الملائك عند وجود المندوحه هو القول بالبطلان في صوره الجهل أيضاً لفقدان الملائك و هو لايناسب التفصيل المنسوب إلى المشهور بين صوره العلم و بين صوره الجهل القصورى.

وبالجمله فمقتضى ما ذكرناه هو القول بصحة العباده على كل تقدير سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي أو لم نقل وسواء علم بالغصب موضوعاً و حكماً أو لم يعلم و التفصيلات المذكوره فى الكفايه من جهه الحكم الوضعى بين الاضطرار بسوء الاختيار و بدونه أو بين العلم و الجهل و النسيان محل نظر لما ذكرناه و دعوى الإجماع على البطلان فى صوره العلم مندفعه أولاً بمنع الاجماع و ثانياً بأنه غير كاشف مع احتمال كون مدر كهم هو القواعد و الوجوه المذكوره.

والاستدلال ببعض الروايات مع ضعفها و عدم ثبوت انجبار ضعفها بعمل الأصحاب لا يكفي لاثبات البطلان فى بعض الصور فالتفصيلات المذكوره فى المقام بعنوان الثمره فى غير محلها.

إذا عرفت الجهات العشره فالمختار هو جواز الاجتماع و بيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدمات.

أولها: أن متعلق الأوامر و النواهي هي العناوين لا الوجود الخارجى وإلا لزم تحصيل الحاصل عند البعث إليه أو المناقضه عند الزجر عنه.

وحيث إن العناوين متعدده لا يجتمع الأمر و النهى فى واحد ولا فرق فى ذلك بين أن يكون بين الأحكام مضاده أو لا، لأن الأحكام ولو كانت متضاده لا مانع من تعلقها بالعناوين المتعدده و إنما المحذور فيما إذا تعلق بالواحد الحقيقى و المفروض أنها متعلقه بالعناوين المتعدده لا بالواحد فالبحث عن تضاد الأحكام وعدمه غير لازم.

ثانيها: أن كل عنوان يحكى عن معنونه إذا كان له واقعيه فى نفس الأمر و مقتضى ذلك هو تعدد المعنون بتعدد العنوان و لا يضر الوجود الوجدانى بتعدد المعنون بعد كونه مصداقاً للعناوين المتعدده و الذهن يقدر على تفكيك ما هو فى الخارج ولو كان متحداً مع غيره و بعد التفكيك يكون متعلق كل حكم مغايراً مع متعلق الآخر و مقتضى المغايره بين المتعلقين هو جواز اجتماع الأمر و النهى.

فالتفصيل بين التركيب الإنضمامى و الاتحادى فى الواحد الخارجى و القول بالامتناع على الثانى و الجواز على الأول أجنبى عن المقام لما عرفت من أن موطن تعلق الأحكام هو الذهن لا الخارج و المفروض أن الذهن يقدر على تفكيك العناوين الصادقه على الواحد الخارجى و إن كان التركيب اتحادياً لا إنضمامياً.

ثالثها: أن المحذور من اجتماع الأمر و النهى إن كان هو وحده المتعلق فلامورد له بعدما عرفت من أن موطن تعلق الأحكام هو الذهن و متعلق الأمر فيه مغايرٌ لمتعلق

النهى فلاوحده فى المتعلق ومع عدم الوحده لا يكون التكليف تكليفاً محالاً وإن كان المحذور هو التكليف بالمحال أو لزوم نقض الغرض أو التقرب بالمبعد فالجواب عن الأول بأنه يلزم لو كان التكليف متعلقاً بجميع الأفراد أو طبيعه الساريه و الفانيه فى الأفراد بخلاف ما إذا كان التكليف متعلقاً بصرف الوجود و المفروض أن المندوحه موجوده إذ لا منافاه بين التكليف بصرف وجود الطبيعه و التكليف بعدم وجود المنهى عنه مطلقاً لإمكان الإتيان بصرف الوجود فى غير مورد المنهى فامثال الأمر و النهى مقدورٌ بإتيان صرف الوجود فى غير مورد النهى.

والجواب عن الثانى وهو نقض الغرض بأنه لا مورد له لأنّ المكلف يقدر على الامتثال فى مفروض الكلام وهو وجود المندوحه بإتيان الأمور به فى غير مورد التصديق و ترك مورد التصديق حتى يجمع بين الغرضين والجواب و لعل منشأ توهم عدم تحقق المقربيه فيما اذا اتحد الصلاه مع الغصب هو عدم الالتفات إلى ان الحثيات متعدده حتى فى صوره الاتحاد لان الوجود الخارجى مصداق للغصب و الصلاه و دعوى عدمه حصول المقربيه لان التقرب يوجب التقدم نحو المحبوب و الغصب يوجب التأخر و التولى مندفعه بان التقدم و التقرب و استحقاق الثوبه حاصل باتيان الصلاه كما انه مستحق للعقوبه بحيثه الغصب. عن الثالث بأنّ التقرب ليس بحيثه مبعده بل بحيثه مقرّبه و إن اتّحدا فى الخارج فى الوجود لما عرفت من تعدّد الحثيات و المعنونات.

فإذا عرفت المقدمات المذكوره انقذح أنه لا محذور و لامانع من اجتماع الأمر و النهى فى الواحد الذى انطبق عليه العنوانان يكون بأحد العنوانين مأموراً به و بالآخر منهيّاً عنه لأنّ موطن تعلق الأحكام هو الذهن و متعلق الأمر فيه مغايرٌ مع متعلق النهى و لا يلزم من التكليف بهما تكليفاً محال لتعدّد متعلقهما كما لا يلزم من ذلك التكليف بمحال مع إمكان امتثال الأمر فى غير مورد التصديق إذ المفروض وجود المندوحه و

الأمر متعلّق بصرف الوجود و عليه فلامجال لدعوى نقض الغرض من تعلق الأمر و النهى بالواحد المذكور لأنّ الغرض فى الطرفين حاصلٌ إذ غرض الأمر متحقّق بالاتيان به ولو فى غير مورد التصادق و الغرض من النهى هو ترك الطبعه بترك جميع أفرادها وهو حاصل إذا اكتفى فى امثال الأمر بغير مورد التصادق.

فتحصّل: أنّ المختار هو جواز الاجتماع فيما إذا كانت المندوحوه موجوده و لامانع من صحّه العمل لإمكان التقرب بالحيثيه المقربّه و إن عصى و أتى بمورد التصادق لأنّ الواحد المذكور مصداق للحيثيتين كما لا يخفى.

تصور اجتماع الأمر و النهى فى العبادات المكروهه

لا- اشكال فى تصور ذلك بناءً على القول بالجواز لأنّ النسبه بين العباده و العنوان المكروه: إمّا تكون هى العموم من وجه كالصلاه المندوبه مع الكون فى مواضع التهمه ففى هذه الصوره يتعدّد العنوان فى مورد الاجتماع ومع التعدّد لا- منافاه بين الاستحباب و الكراهه كما هو الواضح.

وإمّا النسبه بين العباده و العنوان المكروهه هى الأعمّ و الأخصّ المطلق ففى هذه الصوره فإن أخذ مفهوم الأعمّ فى الأخصّ كقولهم (صلّ و لاتصلّ فى الحمام) ففى جريان جواز الاجتماع إشكالاً لأنّ المطلق عين ما أخذ فى المقيد ومع العييه لا يعقل تعلق الحكمين المختلفين بالطبعه الواحده ولو فى الذهن و عليه يجرى حكم الامتناع فيحمل النهى على الارشاد إلى سائر الأفراد لعدم امكان تعلق النهى مع الأمر بالطبعه الواحده أو يخصّص النهى بالمشخصات الخارجه عن الطبعه الواحده كابقاع الصلاه فى الحمام.

وإن لم يؤخذ مفهوم الأعمّ فى الأخصّ كقولهم (حرّك و لاتدن إلى موضع كذا) فيجوز اجتماع الأمر و النهى فيه لتعدّد العنوان وإن كانت النسبه بينهما بحسب المورد هى الأعمّ و الأخصّ، فتأمل.

هذا كله بالنسبة إلى تعلق الأمر و النهى بعنوانين مختلفين اللذين يجتمعان في الوجود الخارجى.

وأما إذا تعلق النهى بذات العباده و لا بدل لها كصوم يوم عاشوراً أو الصلوات المبتداه عند غروب الشمس و طلوعها.

فإن أمكن رجوع النهى إلى عنوان آخر كعنوان الموافقه مع بنى أميه أو التشابه بعبده الشمس فلا- اشكال فى اجتماع الأمر و النهى إذ مرجع ذلك إلى تعدد العنوان لأن الأمر متعلق بذات العباده و النهى راجع إلى عنوان آخر كالموافقه مع بنى أميه أو المشابهه بعبده الشمس وإن لم يمكن رجوع النهى إلى عنوان آخر فمقتضاه هو لزوم رفع اليد عن الأمر و الحكم بفساد العباده لدلاله النهى على مرجوحته المتعلق و هو لا يجتمع مع مقرّبه المتعلق بعد فرض عدم كونه معنوياً بعنوان آخر.

وبالجملة فمع تعدد العناوين والقول بالجواز لا- إشكال فى اجتماع الأمر و النهى فى العبادات المكروهه و لاجاه إلى دعوى سقوط الأمر عن الفعلية أو حمل النهى على الاقتضائى بل مقتضى ظاهرهما هو بقائهما على الفعلية و هما يحكيان عن وجود المصلحه فى متعلق الأمر و المفسده فى متعلق النهى من دون كسر و انكسار فى مصلحه الأمور به و من دون تراحم بينهما مثلاً إذا قال المولى لعبده جئنى بماء فى البلور و لاتأت به فى الخزف فإذا تخلف العبد و أتى بالماء فى الخزف لا يتغير مصلحه الماء وهو رفع العطش بل هو باقٍ على ما هو عليه من دون كسر و انكسار و إنما عصى مولاه لعدم إتيانه فى ظرف يليق بشأنه وهو مفسده غير مرتبطه بمصلحه الماء فإذا كانت المصلحه و المفسده باقيتين فالأمر و النهى باقيان على المولويه و لا يحملان على الارشاد إذ لاتراحم بينهما.

ومما ذكر يظهر حكم اجتماع الوجوب مع الاستحباب أو مع الوجوب أو حكم اجتماع الحرام مع الحرام أو اجتماع المستحب مع المستحب فإن بناء على جواز الاجتماع لاشكال في اجتماعهما مع تعدد العنوان إذ لامزاحمه بينهما في مقام الامتثال كما لا يخفى.

تنبيهات:

التنبيه الأول: في حكم الاضطرار إلى ارتكاب الحرام كالتصرف في الدار المغصوب وهو على أقسام:

أحدها: أن يكون المكلف مضطراً إلى ارتكاب الحرام من دون سوء الاختيار و لاشكال في هذه الصورة في سقوط الحرمة و الحكم التكليفي إذ لا قدره له والتكليف بما لا يطاق قبيح هذا مضافاً إلى صحاح تدلّ على رفع التكليف عند الاضطرار ولا إشكال أيضاً في صحه صلاته في الدار المغصوبه بعد اضطراره إلى السكونه فيها وعدم المندوحه.

وعليه فيجوز له أن يصلّي فيها مع الركوع والسجود و لا يجب عليه الاقتصار على الایماء والاشاره بدلاً عنهما وذلك لمنع التصرف الزائد بالركوع والسجود إذ لا يتفاوت في إشغال المحلّ بين أن يركع أو يؤمى إليه.

نعم لو حصلت له المندوحه لايجوز له أن يصلّي فيها بل يجب عليه أن يخرج منها و يصلّي في خارجها إن وسع الوقت و إلّا فمع ضيق الوقت يجب عليه أن يصلّي في حال الخروج إذ الصلاة لا تسقط بحال.

ثانيها: أن يكون الإضطرار إلى ارتكاب الحرام بسوء الاختيار كما إذا دخل في الدار بدون إذن صاحبها و انحصر التخلّص منها بالتصرف الخروجي.

يقع الكلام حينئذ في مقامين:

المقام الأول: فى بيان الحكم التكليفى للخروج الذى صار اضطرارياً بسوء الاختيار و هنا أقوال:

أحدها: هو اجتماع الوجوب و الحرمة فى الخروج وفيه أنه لامجال له بعد اعتبار المندوحة فى باب اجتماع الأمر و النهى إذ المفروض أنه لامندوحة له بالنسبة إلى التصرف الخروجى ومع عدم المندوحة تكليفه بوجوب الخروج مع حرمة تكليف بالمحال.

وثانيها: هو وجوب الخروج مع جريان حكم المعصية عليه بعد سقوط النهى عنه بالاضطرار وهو منسوب إلى صاحب الفصول و مختار استاذنا المحقق الداماد قدس سره و هو أقوى الأقوال.

أمياً وجوب الخروج فمن جهة كون الخروج من مقدمات رد المغصوب وهو واجبٌ و أمياً سقوط النهى عن الخروج مع كونه تصرفاً غصبياً فللاضطرار.

ثالثها: أن الخروج واجبٌ من دون جريان حكم المعصية عليه وهو ظاهر البطلان بعد كون الاضطرار اليه بسوء الاختيار.

رابعها: أن الخروج حرامٌ فعلى ولاوجوب له وفيه أن الخروج مقدّمه للواجب الأهم وهو وجوب رد المغصوب و المقدّمه الموصلة واجبه بوجوب ذبيها و الحرمة الفعلية لشيء مع فرض الاضطرار إليه مستحيله فمع الاستحالة يسقط الحرمة و يبقى عقوبته بسوء الاختيار لأن الاضطرار بسوء الاختيار لا يمنع عن العقوبة.

خامسها: أنه لا وجوب و لاحرمه للخروج مع جريان حكم المعصية عليه وفيه أن نفي الوجوب مع كونه من مقدمات وجوب رد المغصوب غير مسموع و ممّا ذكر يظهر أن أقوى الأقوال هو القول الثانى فلا تغفل.

المقام الثانى: فى بيان الحكم الوضعى عند الاضطرار إلى الخروج.

ولا يخفى عليك صحه الصلاه عند الاضطرار إلى الخروج باتيانها مع الايماء بالركوع و السجود حال الخروج الاضطرارى وضيق الوقت عن الاتيان بها فى خارج الدار.

بل المختار هو صحه الصلاه مطلقاً ولو عصى فى إتيانها سواء قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل و سواء علم المضطرّ بحكم الغصب أو موضوعه أو لم يعلم و سواء وسع الوقت أو لم يسع و سواء تمكن من إقامة الصلاه فى خارج الدار المغصوبه مع الشرائط الكامله أو لم يتمكن و ذلك لما مرّ من تماميه الملاك و عدم إحراز دليل لاشتراط خلوّ العباده عن اقتران محرّم من المحرّمات.

نعم من تمكّن من إقامة الصلاه فى خارج الدار المغصوبه مع شرائطها الكامله وأتى بها فى الدار المغصوبه مع الايماء بالركوع و السجود عند الخروج لا يصحّ صلاته لإنه اكتفى بوظيفه العاجز مع تمكّنه من الاتيان بصلاه القادر.

التنبيه الثانى: أنه وقد ذكرنا اختصاص اجتماع الأمر و النهى بوجود الملاك فى الطرفين و عليه فلاتعارض بينهما لوجود الملاك فى الطرفين على المفروض بل و لا-تراحم بينهما مع وجود المندوحه لامكان الجمع بينهما بتقديم النهى وإتيان المأمور به فى مكان آخر جمعاً بين الغرضين كما هو مقتضى القاعده عند تراحم المضيق مع الموسع كوجوب الإزاله و وجوب الصلاه.

وعليه فمع وجود المندوحه و إمكان الجمع المزبور لامجال للرجوع إلى تقديم جانب الأقوى ملاكاً إذ لا وجه لرفع اليد عن أحد الغرضين ولو كان فى غايه الضعف لأجل الآخر ولو كان فى غايه القوه بعد إمكان إحرازهما معاً كما هو المفروض مع وجود المندوحه نعم يقع التراحم بينهما مع عدم وجود المندوحه حتى على القول

بالاجتماع لعدم التمكن من إمتثالهما مع عدم وجود المندوحه فاللازم حينئذ هو تقديم الأقوى ملاكاً إن كان وإلّا فالحكم هو التخيير من دون فرق بين الامتناع و جواز الاجتماع إذ لا يجوز التكليف بهما فإنه تكليف بما لا يطاق.

ودعوى اختصاص الرجوع بالأقوى ملاكاً بالقول بالامتناع لاوجه لها بعد عدم إمكان امتثالهما لعدم وجود المندوحه كما لا يخفى.

ثم إن كان الأقوى ملاكاً معلوماً فهو وإلّا فالحكم هو التخيير عند عدم وجود المندوحه و تزاحم الأمر و النهى فى مقام الامتثال.

ودعوى تعارض الخطابين من جهه تشخيص الأقوى ملاكاً فيرجع إلى المرجحات السنديه فيقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً ويكشف بذلك أنّ مدلوله أقوى ملاكاً مندفعه أولاً. باختصاص المرجحات السنديه بمدارك حكم الحكمين لاختصاص المقبوله بذلك و ثانياً بأن مجرد أقوائيه السند لأجل أعدليه الراوى مثلاً لا يكشف عن أقوائيه ملاك مدلول الخبر.

التنبیه الثالث: فى حكم التردد بين التزاحم أو التعارض و كيفيه إحراز الملاك فى الطرفين.

لا إشكال فى وجود الملاك فى الطرفين على القول بجواز الاجتماع و وجود المندوحه لوجود الكاشف عن الملاك فى الطرفين إذ المفروض هو فعليه الأمر و النهى على هذا القول فى الطرفين لعدم المزاحمه بينهما و يستكشف من اطلاق كلّ واحد من الأمر و النهى عن وجود الملاك.

وأما على القول بالامتناع أو الاجتماع مع عدم المندوحه فقد يقال بأنه لا طريق لنا إلى احراز وجود الملاك فى الطرفين مع عدم فعليه الأمر و النهى معاً فيهما.

وعدم اجتماع الخطابين فيهما يمكن أن يكون لعدم وجود المقتضى في كل طرف للتزاحم و غلبه أحدهما على الآخر فالمرجع حينئذ هو الأصول العمليّة بعد عدم جريان الأخبار العلاجيّة في العامّين من وجه لاستلزام جريانها لطح المرجوح مطلقاً ولو في مورد الافتراق بعد عدم إمكان التبعض في الحجّية وهو كما ترى فيؤخذ بالبراءة الشرعيّة بالنسبة إلى الوجوب والحرمة ويحكم بالاباحه بالنسبه إلى الفعل والترك.

يمكن أن يقال: إن كانت الخطابات بالنسبه إلى مورد الاجتماع شخصيّة فلا يمكن اجتماعهما ولا كشف حينئذ عن وجود الملاك في الطرفين.

وأما إذا كانت الخطابات متعلّقه بالطبيعه المطلقه الحاكيه عن أفرادها فالخطاب بالاطلاق الذاتى مع قطع النظر عن المزاحم موجود ومع إحراز وجود الخطاب يكشف عن وجود الملاك في كل طرف.

ومزاحمه الخطاب الآخر إنّما توجب رفع فعليه أحد الخطابين لرفع الملاك و لادليل على رفع الملاك بعد ثبوته بالاطلاق الذاتى.

وحكم العقل بتقديم النهى أو الأمر على تقدير الامتناع أو على فرض عدم وجود المندوحه والقول بالاجتماع لايدلّ على سلب الملاك لأنّ التقييد عقليّ وليس بشرعيّ.

وعليه فمع دلالة كل خطاب على وجود الملاك في الطرفين يندرج المورد في المتزاحمين ويحكم عليه بالتخيير لو لم يكن دليل على ترجيح أحد الملاكين و لامورد للمرجوع إلى الأصول العمليّة كما لا يخفى.

نعم على القول بالامتناع و تعلق الخطاب بما يصدر عن الفاعل فى الخارج لاعلم بوجود الخطابين بعد افتراض إستحاله تعلقهما بالواحد الخارجى.

فحينئذ يمكن الرجوع إلى البراءة الشرعيّة بالنسبه إلى خصوص الوجوب أو الحرمة و يكون الحكم هو الاباحه بالنسبه إلى الفعل والترك فتدبر جيداً.

فی مقتضى القواعد من جهة الحكم الوضعى و قد عرفت مما تقدم أنّ مقتضى المختار من جواز الاجتماع و كفايه تعدّد الحيثيه و الملاك فى صحّته العباده و عدم وجود دليل على اشتراط خلوّ جهه العباده عن جهه المبعوضيه هو الحكم بصحّته العباده ولو مع العلم و العمد فضلاً عن الجهل و النسيان و الاضطرار.

بل قلنا أمكن القول بالصحّته على الامتناع و تعدّد الملاك ولو كان التركيب بينهما تركيباً اتحادياً لصدق العنوانين عليه فلا مانع من أن يأتى به بقصد العنوان المقرب ولو لم يخل عن صدق العنوان المبعّد لعدم اشتراط خلوّ جهه العباده عن العنوان المبعّد.

لا يقال: لا يزم ذلك هو كون الموجود الخارجى محبوباً و مبعوضاً وهو محال لأننا نقول إن المحبوبيه و المبعوضيه ليستا من الصفات القائمه بالموضوع خارجاً كالسواد والبياض بل هما من الكيفيات النفسائيه ولا بدّ من أن يتشخص كلّ واحد بما هو حاضر لدى النفس بالذات وهو الصورة الحاصله فيها ولذا قد تنسب المحبوبيه إلى ما ليس موجوداً فى الخارج مع أنه ممتنع لو كان مناط الانتساب هو قيام صفه خارجيه بالموضوع الخارجى.

فإذا كان الأمر كذلك يمكن أن يتعلّق الحُبّ بعنوان و البُغض بآخر فيكون الموجود الخارجى محبوباً و مبعوضاً من جهة كون العنوانين موجودين بوجود واحد.

وعلى ما ذكرنا أمكن القول بصحّته العباده مطلقاً ولومع العلم والعمد فضلاً عن الجهل و النسيان و الاضطرار و التفصيل بين العلم وغيره مبنى على الاحتياط أو تماميه الأدله الخاصه المذكوره فى الفقه و أمّا إذا قلنا بعدم الوجه للزوم الاحتياط لأنّ الأدله الخاصه ضعيفه و الاجماع المدعى فى المقام محتمل المدرك فمقتضى القاعده هو الصحّته مطلقاً.

ولو سلّمنا عدم تماميه ما ذكرناه من صحّته العباده بمقتضى القاعده فالعباده فى صوره

العلم و العمد باطله و فى صوره النسيان و الاضطرار صحيحه لقيام الدليل الخاص على رفع شرطيه الاباحه بسبب النسيان أو الاضطرار.

وأما الصحه عند الجهل بالموضوع أو الحكم فهى غير واضحه بعد كون الدليل يفيد الحكم الظاهرى إذ مع كشف الخلاف لا مجال للدليل بعد حصول العلم.

والقاعده على المفروض غير تامه اللهم إلا أن يدعى الاجماع فى المقام وهو لا يخلو عن التأمل.

والذى يسهل الخطب هو ما عرفت من أن القاعده تامه و مقتضاها هو الصحه على كل حال وبقية الكلام فى محله.

التنبية الخامس: فى الوجوه المذكوره لترجيح جانب النهى بناءً على الامتناع وعدم تعدد الحيثيات.

وقد ذكرنا أن على القول بجواز الاجتماع و وجود المندوحه يلزم القول بتقديم النهى على الأمر فى مورد الاجتماع جمعاً بين الغرضين مع إمكانه.

ومع عدم وجود المندوحه يلزم القول بتقديم الأقوى ملاكاً إن كان و إلا فالتخير بل الأمر كذلك بناءً على الامتناع و الاعتراف بتعدد الحيثيات و عدم وجود المندوحه.

وأما بناءً على الامتناع و عدم الاعتراف بتعدد الحيثيات فقد ذكروا لترجيح النهى وجوهاً:

منها: أن النهى أقوى دلالة من دليل الوجوب لأن دلالة النهى على سريان الحرمة إلى الأفراد ناشئة من الوضع بخلاف دلالة صيغه الأمر على السريان فإنها مستندة إلى الاطلاق بمعونه مقدمات الحكمة.

ومن المعلوم أن الظهور الاطلاقى ينتفى بوجود الظهور الوضعى لأن الظهور الاطلاقى متقوم بعدم البيان و الظهور الوضعى يصلح لأن يكون بياناً و هذا هو الوجه فى تقديم النهى على الأمر.

أورد عليه بأن التقويم المذكور واضح فيما إذا كان الظهور الوضعي مقارناً فإنه يمنع عن إنعقاد الظهور وإلا فالظهور الإطلاقي منعقد و يقع التعارض حينئذ بين الظهور الوضعي و الإطلاقي فاللأزم هو مراعاة الأقوى و ربّما يكون الإطلاقي أقوى من الوضعي كما قرّر في محله.

هذا مضافاً إلى أنّ التزاحم بين الأمر والنهي لا يختصّ بصوره تراحم الإطلاقي مع الوضعي بل يعمّ ما إذا تراحم الوضعي مع الوضعي مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق.

مع أنّ الاستغراق في كليهما وضعي.

ومنها: أنّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.

ربّما يقال في الجواب إنّ الأمر دائر بين المفسده و المفسده فإنّ في ترك الواجب أيضاً المفسده و يمكن دفعه بأنّ الواجب لا بدّ وأن يكون في فعله مصلحه و لا يلزم أن يكون في تركه مفسده.

فالأولى: في الجواب أن يقال أنّ الأولويه مطلقاً ممنوعه لإمكان العكس أحياناً.

هذا مضافاً إلى أنّه لا دوران فيما إذا كانت المندوحه و أمكن استيفاء الغرضين.

ومنها: أنّ الاستقراء يشهد على تقديم جانب النهي على الأمر.

وفيه: أوّلاً أنّه استقراء غير تام.

وثانياً: أنّه لا دليل على اعتبار الاستقراء.

فالحاصل أنّ دعوى تقدّم النهي على الأمر مطلقاً ممنوعه بل يمكن تقديم الأمر عليه فيما إذا كانت مراعاة المصلحه أولى فاللأزم حينئذ هو مراعاة الأولى و هو يختلف بحسب الموارد.

التنبيه السادس: أنّ تعدّد الإضافات كتعدّد العنوانات من جهه كونها من باب التراحم لاالتعارض فكما أنّ تعدّد العنوان يكفي في جواز الاجتماع فكذلك تعدّد الاضافات يوجب جواز الاجتماع لإقتضاء الاضافات المختلفه اختلافها في المصلحه والمفسده كما يقتضى اختلاف العناوين ذلك و عليه فلامجال للتفكيك بين تعدّد الاضافات كاكرام العلماء و اكرام الفساق وتعدّد العنوانات مثل عنوان الصلاه و الغضب ومما ذكر يظهر أنّ مثل أكرم العلماء و لا تكرم الفساق يكون من باب التراحم واجتماع الأمر و النهي كما أنّ صلّ و لا تغضب يكون كذلك.

نعم لو لم يكن لأحد الاضافات ملاكٌ كان ذلك من باب التعارض لاالتراحم كما مرّ تفصيل ذلك، فراجع.

ص: ٣٠٢

إشاره

وهنا مقدمات:

المقدمه الأولى: أن الفرق بين هذه المسأله و المسأله السابقه باختلاف الموضوع و المحمول الذى به يتميز المسائل كتمايز العلوم.

وقد عرفت أن الموضوع والمحمول فى المسأله السابقه يرجع إلى أن الواحد المعنون بعنوانين هل يعدّ واحداً حقيقياً أو لا يعدّ.

وهما متغايران مع الموضوع والمحمول فى هذه المسأله و هو أن النهى المتعلق بذات العباده أو المعامله هل يقتضى الفساد أو لا.

ومع امتياز المسألتين بالموضوع والمحمول لاحاجه إلى طلب الميز من الجهات العارضه.

ثم دعوى الفرق بين المسألتين بأن مورد المسأله السابقه هو العامان من وجه بخلاف هذه المسأله فإنّ موردها هو العام و الخاص المطلق.

مندفعه بأن نمنع تخصيص المسأله السابقه بالعامين من وجه لما مرّ من أنّ النزاع فى المسأله السابقه يجرى فيما إذا لم يؤخذ مفهوم العام فى الخاص و إن كان بحسب المورد العام و الخاص المطلق مثل قولهم (حرّك ولا تُدنِ إلى موضع كذا) مع أنّ النسبه بينهما

بحسب المورد هو العامّ و الخاصّ المطلق لتعدّد العنوان و كفايته في المغايره في الذهن الذي يكون موطن تعلق الأحكام.

المقدمه الثانيه:

أنّه اختلف الأصحاب في كون هذه المسأله عقليه أو لفظيه أو عقليه لفظيه.

والذي ينبغي أن يقال هو أنّ المسأله لفظيه إذ الملازمه العقليه بين حرمة العباده وانتفاء ملاك الأمر بوجود المفسده و المرجوحيه واضحه كما أنّ عدم الملازمه العقليه بين الحرمة التكليفيه في المعاملات وعدم ترتب الأثر أيضاً واضح.

ولا ينبغي أن يبحث في هذه الواضحات بل الأولى هو جعل المسأله لفظيه البحث عن أنّ النهي الدالّ على الحرمة هل يكشف عن الفساد و هو مرجوحيه المتعلّق وعدم وجود ملاك الأمر من المصلحه أو لا يكشف و لذلك فالأنسب أن يجعل في العنوان لفظ الكشف و يقال هل النهي عن الشيء يكشف عن الفساد أو لا.

المقدمه الثالثه: أنّ محلّ النزاع هو دلالة النواهي المولويه وعدمها على الفساد لا- النواهي الارشاديه الدالّه على المانعيه في العبادات كالنهي عن الصلاه في وبر ما لا يؤكل وفي المعاملات كالنهي عن الغرر إذ بعد كونها إرشاداً إلى المانعيه لاختفاء في دلالة هذه النواهي على الفساد فيما إذا كانت العباده أو المعامله مع وجود الشيء المنهي.

ثمّ إنّ النواهي المولويه لاتختصّ بالتحريميه بل تعم التنزيهيه لان منشأ اقتضاء الفساد هو كاشفيه النهي عن المرجوحيه ومبغوضيه متعلّق النهي فإنّ مع المبغوضيه و المرجوحيه لا يصلح المتعلّق للتقرّب.

وهذا الملاك موجود في النواهي التنزيهيه أيضاً لدالاتها على مرجوحيه ذات العباده و من المعلوم أنّه لا يمكن التقرب بالمبغوض ذاتاً.

وأما النواهي الغيريه كالنهي عن الصلاه و الأمر بالازاله فيما إذا تراحمأ فهي خارجه

ص: ٣٠٤

عن محلّ الكلام لأنها ليست متعلّقه بذات العباده بل متعلّقه بها بعنوان مقدّميتها لترك التكليف النفسية مع أنّ الكلام فى هذه المسأله فى النواهى المتعلّقه بذات العباده.

هذا مضافاً إلى أنّ التكليف المقدّميه لا-توجب مخالفتها العقوبه والبعد استقلالاً ومع عدم استلزام مخالفتها للعقوبه و البعد لا توجب سقوط العباده عن صلاحيتها للتقرّب.

ودعوى: أنّ مقدّميه العباده لترك ذى المقدّمه الذى هو مبيّـد يكفى فى المنع عن التقرب بالعباده مندفعه بأنّ مبغوضيه العباده بعنوان مقدّميتها لترك ذى المقدّمه خارجه عن محلّ البحث عن مبغوضيه العباده بذاتها إذ تلك الجبهه مغايره لنفس العباده من حيث هى بل داخله فى مبحث اجتماع الأمر والنهى وقد مرّ أنّه لا مانع من اجتماع العنوان المحبوب والعنوان المبغوض فى شىء واحد بناء على ما مرّ من جواز الاجتماع.

فتحصّل: أنّ النهى النفسى التحريمى والتنزيهى داخلان فى محلّ النزاع دون النهى الغيرى والإرشادى أمّا الغيرى فلعدم تعلّقه بذات العباده ولعدم دلالته على مبغوضيه المتعلّق وأمّا الإرشادى فلوضوح دلالته على الفساد ولا يحتاج إلى البحث فيه كما لا يخفى.

المقدّمه الرابعه: أنّ المراد من العباده المنهيه هو ما يكون بذاته وبعنوانه حسناً بالذات ومرتبباً بالمولى من دون حاجه إلى تعلّق الأمر به مثل عنوان السجود لله تعالى.

أو المراد منها هى العباده الشائيه والتقديرية وهى التى أحرز وجود المصلحه فيها والمقصود من التقديرية والشائيه أنّه لو أمر بها لكان الأمر بها عبادياً ولا يسقط أمرها على فرض تعلّقه بها إلّا إذا أتى به بوجه قربى و كيف كان فليس المراد من العباده المنهيه عباده فعليته تامه من جميع الجهات وإلّا لزم من النهى عنها اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد مع عنوان واحد وهو محال.

وبالجمله فالعباده بالمعنى المذكور إذا وقعت تحت النهى يقع البحث عن كون النهى عنها هل يكشف عن الفساد أم لا.

ثم إن المراد من المعامله المنهيه هو ما يتصف بالصحة و الفساد حتى يصح البحث فى أن النهى عنه هل يوجب الفساد أو لا.

فمثل العقود والإيقاعات التى تسمى بالمعاملات بالمعنى الأخص داخل فى المعامله المنهيه بل يدخل فى عنوان المعامله المنهيه فى المسأله كل ما يسمى بالمعامله بالمعنى الأعم و يتصف بالصحة و الفساد كالتحجير و الحيازه.

وأمّا غيرهما من الأفعال التى لا تتصف بالصحة و الفساد كشرب الخمر و الغيبه و نحوهما فهو خارج عن عنوان المعامله المنهيه كما لا يخفى.

المقدمه الخامسه: فى المراد من الفساد فى عنوان البحث و هو أن النهى عن العباده أو المعامله هل يكشف عن الفساد أو لا.

ولا يخفى عليك أن الفساد فى مقابل الصحة و هما فى المركبات الاعتباريه كالعبادات و المعاملات بمعنى التماميه و النقص.

والتقابل بينهما هو تقابل العدم و الملكه لأن الفاسد هو ما لا يكون واجداً لتمام الأجزاء و الشرائط فى مقابل الصحيح الذى هو ما يكون واجداً لجميع ما اعتبر فيه و الصحة و الفساد فى المركبات الواقعيه بمعنى السلامه و العيب و التقابل بينهما هو تقابل التضاد لحكايتهما عن أمرين وجوديين فإن السالم هو الذى يكون واجداً للخصوصيات الملائمه و الفاسد هو الذى يكون واجداً للخصوصيات المنافره و المركبات الواقعيه خارجه عن محل الكلام فالصحة و الفساد فى المركبات الاعتباريه بمعنى التمام و النقصان.

والذى ينبغى أن يقال أنّ الصّحه و الفساد تكونان من الأمور الإنتزاعيه التى تكون مجعوله بتبع مجعوليته منشأ انتزاعها.

فإنّ انتزاع الصّحه الظاهريّه من العمل فى موارد قاعده التجاوز و الفراغ فى العبادات يكون تابعاً لتصرّف الشارع فى المنشأ برفع اليد عن الشرط أو الجزء أو المانع.

وهذه التبعيه لا تختصّ بما إذا كان نفس الجعل الشرعى مستتبعاً لأمر انتزاعى كالجزيئيه أو الشرطيّه بل تعمّ ماتوقّف على إتيان المكلف به فى الخارج أيضاً لأنّ انتزاع الصّحه فى هذه الصوره أيضاً يكون تبعاً للجعل الشرعى عرفاً وهذه التبعيه العرفيه تكفى فى جريان الاستصحاب أو أصاله الصّحه عند الشكّ فى الصّحه و الفساد.

لأنّ الصّحه تكون من المجعولات التبعيه الشرعيّه فإنّ مع رفع الشرطيّه أو الجزيئيه يصير العمل موافقاً للمأمور به و مسقطاً و مع عدم رفعهما يكون العمل المأتى به مخالفاً للمأمور به و عليه فالموافقه و المخالفه أو المسقطيه و عدمها يتبعان إرادته الشارع و عدمها و لا معنى للمجعوليته التبعيه إلّا ذلك و يكفى فى شرعيته الصّحه و عدمها إرتباط انتزاعها بالشرعى بنحو من الأنحاء ولو لم يكن الجعل الشرعى مستتبعاً لأمر انتزاعى بنفسه بل مع الإتيان به خارجاً.

بل الأمر فى المعاملات أيضاً يكون كذلك فإنّه كما أنّ الحكم بعدم وجوب القضاء أو الإعاده فى العبادات يكون منشأ لانتزاع الصّحه الظاهريّه فى مثل موارد قاعده الفراغ و التجاوز فكذلك يكون الحكم بعدم تكرار المعامله منشأ لانتزاع الصّحه الظاهريّه فى موارد أصاله الصّحه فى المعاملات فتحصل أنّ الأقوى هو مجعوليته الصّحه و الفساد لكونها من الإنتزاعيات التى ترتبط بوضع الشرع و رفعه من دون فرق بين العبادات و المعاملات، فتدبرّ جيّداً.

المقدمه السادسة: فى مقتضى الأصل

والكلام فيه يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فى مقتضى الأصل فى المسأله الأصوليه.

ولا يخفى عليك أنه إذا شككنا فى دلالة النهى لفظاً على الفساد وعدمها أو شككنا فى ملازمه الحرمة عقلاً مع الفساد وعدمها فلا أصل فى المسأله.

لأنّ الدلالة وعدمها ليس لها حاله سابقه إذ اللفظ إمّا له الدلالة من أوّل وجوده بالوضع أو ليس له الدلالة ولم يمض عليه زمان يعلم فيه حاله سابقه حتّى يمكن استصحابها.

كما أنّ الملازمه العقليّه بين الحرمة والفساد وعدمها إن كان المقصود منها الملازمه الأزلّيّه فهى مشكوكه إذ لا أصل فى البين حتّى يعيّن أنّ الملازمه كانت من الأزل أو لم تكن.

وإن كان المقصود منها الملازمه بين الحرمة الموجوده والفساد وعدمها فقبل تحقّق الحرمة وإن علمنا بعدم وجود الملازمه ولكّنه كان بنحو العدم المحمولى واستصحابه لا يثبت العدم النعتى كما لا يفيد استصحاب عدم الكزيّه قبل وجود الماء المشكوك كزيّته لإثبات عدم كزيّته.

هذا مضافاً إلى أنّ الملازمه المذكوره من الأحكام العقليّه وأمرها يدور بين الوجود والعدم فإنّ العقل إمّا يحكم بها أو لا يحكم ولا مجال لتعيينهما بالاستصحاب مع قطع النظر عن كون الملازمه كنفس الدلالة ليست موضوعه للأحكام الشرعيّه فلا يجرى الاستصحاب فيها لأنّ معيار جريانها هو كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعى وهو مفقود فى الدلالة والملازمه كما لا يخفى.

فتحصّل: أنه لا أصل فى المسأله الأصوليه.

المقام الثانى: فى مقتضى الأصل فى المسأله الفرعيه

ولا يذهب عليك أنّ مقتضى الأصل فيما إذا شكّ فى دلالة النهى على الفساد أو فى وجود الملازمه بين الحرمة والفساد هو الفساد فى المعاملات فيما إذا لم يكن إطلاق أو عموم يقتضى الصحه.

بخلاف ما إذا كان الإطلاق أو العموم موجوداً فإنّ مقتضاهما هو الصحه و لا عبره بالشكّ فى الدلاله أو وجود الملازمه.

وأما فى العبادات فقد يقال أنّ مقتضى الأصل فيها هو الفساد بعد سقوط الأمر بتعلّق النهى بذات العباده إذ لا يجتمعان فى واحد بعنوان واحد فلا أمر كما لا يحرز وجود الملاك بسبب سقوط الأمر وعليه فمقتضى الاشتغال اليقيني بالعباده المقربه هو الفراغ اليقيني وهو لا يحصل إلّا بإتيان الفرد غير المنهى.

ولكن لقائل أن يقول: أنّ ذلك صحيح فيما إذا لم يكن إطلاق وأما مع وجود الإطلاق ودلالته على وجود الملاك فمقتضى الأصل هو الصحه دون الفساد لكفايه قصد الملاك فى الصحه وقد مرّ (1) كيفيه دلالة الإطلاق على وجود الملاك فراجع فتحصّل أنّ مقتضى الأصل فى المسأله الفرعيه فى المعاملات والعبادات هو الفساد فيما إذا لم يكن إطلاق وأما مع وجود الإطلاق فمقتضى الإطلاق هو الصحه فتدبّر جيداً.

المقدّمه السابعه: أنّه لا فرق فى العباده المنهيه بين أن تكون عباده بسيطه كصوم العيدين أو عباده مركبه كصلاه الحائض أو جزءاً عبادياً للعباده كقراء سور العزائم أو شرطاً عبادياً للعباده كالوضوء.

فإنّ النهى فى جميع الصور متعلّق بنفس العباده ويجرى البحث فى كلّ واحد من

ص: ٣٠٩

الصور عن أنّ النهى يكشف عن الفساد أم لا- إذ لا فرق بين عباده وعباده اخرى والبساطه أو التركيب أو الجزئيه أو الشرطيّه لا-توجب الفرق فى المسأله والمفروض هو تعلق النهى بنفس العباده فى جميع الصور وهو محلّ البحث هذا بخلاف ما إذا تعلق النهى بالوصف الملازم للعباده أو المفارق له فإنّه خارج عن محلّ النزاع إذ لم يتعلّق الأمر والنهى بالعباده بعنوان واحد بل هو داخل فى مسأله اجتماع الأمر والنهى لأنّ عنوان المأمور غير عنوان المنهى عنه ويجرى فيه ما جرى فى تلك المسأله حرفاً بحرفٍ.

المختار فى المسأله

يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأوّل: فى العبادات

لاشبهه فى أنّ النهى الشرعى التحريمى المتعلّق بعنوان العباده يقتضى الفساد بحكم العقل فإنّه يدلّ على حرمة متعلّقه وهو كاشف عن مبغوضيّته ومع المبغوضيّه الذاتيه لا يصلح المتعلّق للتقرّب إذ المفروض أنّ المتعلّق ليس له إلّا عنوان واحد وعليه فلا ملاك ولا أمر لأنّهما فرع كون المتعلّق ذا عنوانين وهو خارج عن محلّ البحث فالنهى عن العباده مع فرض الإطلاقات الدالّه على مطلوبّيه العباده يرجع إلى تقييد المادّه ومقتضاه هو عدم وجود الملاك فيها ومع عدم وجود الملاك لا أمر فلا مجال للتقرّب به كما لا يخفى.

وهكذا الأمر فى النهى التنزيهى المولوى إذ النهى التنزيهى عن العباده بعنوان واحد يدلّ أيضاً على مرجوحّيه متعلّقه ومع مرجوحّيه المتعلّق بعنوانه لا يكاد يمكن أن يتقرّب به إذ لا ملاك ولا أمر له حتّى يتقرّب بهما.

وأما النهى التنزيهى عن العباده بعنوان آخر فهو خارج عن محلّ الكلام لأنّ محلّ الكلام هو ما إذا تعلق النهى بالعباده بعنوان واحد وحيث لا يكون العباده بذاتها مرجوحه لآمانع من صحتّها.

ومما ذكر يظهر خروج النهي الغيرى عن محلّ الكلام أيضاً كالنهي عن الضدّ بناء على اقتضاء الأمر بالضدّ للنهي عن الضدّ الآخر لأنه لا يكون بعنوان واحد فكما أنّ الأمر المقدّمى لا يتعلّق بذات الشيء بل بعنوان المقدّمى لشيء آخر فكذلك النهي المقدّمى.

وعليه فالأمر بذات العبادة وإن لم يجتمع مع النهي الغيرى فى مقام الامتثال ولكنّ يكفى وجود الملاك فى ذات العبادة لصحتها لو أتى بها بقصد الملاك لله تعالى.

وأما النواهى الارشاديه فهى خارجة عن محلّ النزاع أيضاً لوضوح دلالتها على الفساد مع سوقها لبيان المانع كنهى عن الصلاة فى وبر ما لا يؤكل لحمه وإنما الكلام فى النواهى المولويه وقد عرفت دلالتها على الفساد بحكم العقل من دون فرق بين كونها تحريميه أو تنزيهيه.

المقام الثانى: فى المعاملات

ولا يبعد دعوى أنّ المتفاهم العرفى من النواهى الوارده فى المعاملات ما لم تقم قرينه هو كونها إرشادياً لا-مولوياً وإن كانت مولويتها معقوله بل واقعه فى جملة من الموارد كالنواهى الوارده فى حرمة التزويج على المحرم فى حال الإحرام أو حرمة الربا أو حرمة النكاح فى العده وغير ذلك ولاريب بعد كون المتفاهم العرفى هو الإرشاد أنّ النواهى الإرشاديه حينئذٍ تدلّ على الفساد لأنها إرشاد إلى وجود المانع ومن المعلوم أنّ الأسباب مع وجود المانع لا أثر لها وهذا ليس إلّا معنى الفساد، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لو فرض تعلّق النهى التكليفى بالمعاملات فالنهي إمّا تنزيهى أو تحريمى نفسى أو تحريمى غيرى.

فإن كان النهى تنزيهياً أو تحريمياً غيرياً فلا يدلّ على الفساد إذ لا منافاه بين المرجوحيه التنزيهيه والغيريه وبين تأثير المعامله كما لا يخفى.

وإن كان النهى تحريمياً نفسياً فهو إما متعلق بالتسبب بعقد إنشائي خاص لحصول المسبب كالنهي عن تسبب الظهار لحصول أثره وهو الفرقه.

والنهي المذكور لا يلزم الفساد لأن مبغوضيه التسبب بمعامله شرعاً لا ينافي تأثير السبب عرفاً ولذا ترتب الأثر على الظهار مع كونها محرماً.

وإمّا النهى متعلق بالمعامله من جهه مبغوضيه ترتيب الآثار المطلوبه من العقد عليه وهو أيضاً لا يلزم الفساد لما عرفت من عدم المنافاه بين مبغوضيه ترتيب الآثار شرعاً وترتب الآثار عرفاً بل النهى عن ترتيب الآثار عين النهى عن التسبب بعقد خاص.

وإمّا النهى متعلق بالسبب لأجل مبغوضيه المسبب كالنهي عن بيع المصحف من الكافر لأجل مبغوضيه ملكيته له وهذا النهى أيضاً لا يدل على الفساد وإن كان محرماً لعدم المنافاه بين المبغوضيه الشرعيه وتأثير السبب.

وإمّا النهى متعلق بأكل الثمن أو المثلن وهو خارج عن محلّ الكلام إذ النهى لا يتعلق في هذه الصوره بالمعامله نعم النهى عن أكل الثمن أو المثلن كاشف عن عدم صحه المعامله إذ لا وجه للنهي المذكور إلّا فساد المعامله.

وإمّا النهى متعلق بذات السبب لا بما هو سبب بل بما هو فعل مباشرى صادر من الفاعل وهو أيضاً خارج عن محلّ الكلام إذ النهى فيه لم يتعلق به بعنوان المعامله وإيقاع السبب بل بما هو فعل مباشرى له.

فتحصّل: أنّ النهى المولوى مطلقاً في المعاملات لا يستلزم الفساد لأنه ربّما يكون النهى لافاده مجرد الحرمة التكليفية كالنهي عن الظهار مع أنّ الظهار مؤثر.

وإن أمكن اجتماعه مع الفساد مع قيام قرينه عليه كالتواهي الوارده في حرمة الربا وفساده.

هذا كله بحسب القاعده.

وأما بحسب الروايات فقد استدلل على إفاده النواهي التكليفية المتعلقة بذات المعامله للفساد بصحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده فقال ذاك إلى سيده إن شاء أجازته وإن شاء فُرق بينهما قلت أصلحك الله إن الحكم بن عتيبه وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون أن أصل النكاح فاسد ولا يحل إجازته السيد له فقال أبو جعفر عليه السلام إنه لم يعص الله إنما عصى سيده فإذا أجازته فهو له جائز.

وبمعتبره موسى بن بكر عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام إنه قال: إنما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله إنما عصى سيده ولم يعص الله إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدّه وأشباهه.

وجه الاستدلال أن الروايتين تدلان على أمرين أحدهما الكبرى وهي أن النكاح لو كان معصية لله تعالى لكان باطلاً. وثانيهما: نفى الصغرى وهي أن نكاح العبد لم يكن معصية لله تعالى وإنما كان معصية للسيد.

والأمر الأول يكفي لإثبات التعيّد بالبطلان في النواهي المولوية المتعلقة بذات المعامله فإن النواهي المولوية المتعلقة بذات المعامله تدل على أن إتيان موارد معصية لله تعالى فيندرج في قوله عليه السلام إنه لم يعص الله إنما عصى سيده فإذا أجازته فهو له جائز أو قوله إنما أتى شيئاً حلالاً وليس بعاص لله إنما عصى سيده ولم يعص الله إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدّه وأشباهه.

ومقتضى الكبرى المذكوره في روايتين هو أن النكاح لو كان معصية لله تعالى لكان باطلاً.

وأجيب عن الاستدلال المذكور بأن المراد من المعصية المنفيه في قوله عليه السلام إنه لم يعص الله أو قوله عليه السلام وليس بعاص لله هي المعصية الوضعية لا التكليفية ولا كلام في استتباع المعصية الوضعية للفساد وإنما الكلام في المعصية التكليفية والمراد من المعصية

الوضعيّ المنفيّه أنّه لم يفعل ما لم يمضه الله وإنّما فعل ما لم يمضه مولاه والشاهد على إطلاق المعصيه على المعصيه الوضعيّه هو إطلاق المعصيه بهذا المعنى في صدر الروايه على الفعل غير المأذون فيه بإذن وضعي حيث قال الراوى في صحيحه زواره قلت لأبي جعفر عليه السلام «انهم يقولون أصل النكاح فاسد» مع أنّ إنشاء العقد لا ينافي حقّ المولى حتّى يكون معصيه تكليفيّه فالمراد من قوله أصل النكاح فاسد أنّه فعل ما لم يأذن به المولى وهى المعصيه الوضعيّه وعليه فالمعصيه والفساد فى الروايه بمعنى واحد ومع وضوح وحدتهما فالمراد من قوله عليه السلام إنّ لم يعص الله أو قوله إنّه ليس بعاص لله ليس المعصيه التكليفيّه وعليه فالروايتان حينئذٍ خارجتان عن محل الكلام ودعوى أنّ حمل المعصيه على مخالفه النهى الوضعى خلاف الظاهر بل الظاهر منها هى مخالفه النهى التحريمى مندفعه بأنّ ذلك فيما إذا لم تقم قرينه على ذلك.

وقد عرفت استعمال المعصيه فى صدر الروايه فى المعصيه الوضعيّه هذا مضافاً الى ما أفاده المحقّق الإصفهاني من استعمال المعصيه فى قوله عليه السلام عاص لمولاه فى صحيحه منصور بن حازم فى المعصيه الوضعيّه.

فإنّ السؤال عن الحرمة التكليفيّه بعد قوله عليه السلام عاص لمولاه فى صحيحه منصور بن حازم لا وجه له إلّا من جهة أنّ المراد من قوله عاص لمولاه هو المعصيه الوضعيّه.

لا يقال إنّ المعصيه فى الروايه هى معصيه تكليفيّه لا الوضعيّه لأنّ المراد من عصيان السيّد هو إتيان الحرام وهو مخالفه السيّد إذ هى خروج عن رسم العبوديّة والحرمة لا تسرى من عنوان مخالفه السيّد إلى عنوان النكاح بما هو هو و حاصل الروايه أنّ حرمة تكليفيّه متعلّقه بعنوان آخر غير عنوان ذات الشىء لا توجب الفساد بخلاف ما إذا تعلّقت الحرمة التكليفيّه بعنوان ذات الشىء كالنكاح فى أيام العدّه و عليه فالروايتان تدلّ على الفساد فيما إذا كان النهى متعلّقاً بشىء بذاته لا بعنوانه الآخر.

لأننا نقول: قد عرفت أنّ المراد من عصيان السيّد في صدر الروايات هو العصيان الوضعي لعدم حرمة مجرّد إنشاء النكاح عن العبد و حمله على الحرمة التكليفيّة لآوجه له و لو كانت الحرمة متعلّقه بعنوان آخر غير عنوان ذات الشىء كعنوان المخالفه مع مولاه إذ مجرّد الإنشاء لا يوجب تضييع حقّ من حقوق المولى.

وأيضاً السؤال عن الحرمة التكليفيّة بعد قوله عليه السلام عاص لمولاه ممّا يشهد على أنّ المراد من العصيان هو العصيان الوضعي و إلّا فلاوجه للسؤال بعد تصريحه بأنّه عاص لمولاه و عليه فالروايات أجنيبه عن المقام لأنّ المعصيه المنفيّه فى طرف الله تعالى بقوله «ولم يعص الله» هى المعصيه الوضعيه بقرينه المعصيه المثبتة فى طرف العبد فإنّ المراد منها هى المعصيه الوضعيه ومحلّ الكلام فى المعصيه التكليفيّه ولاأقل من الشكّ فى أنّ المراد من المعصيه المنفيّه هى المعصيه التكليفيّه أو الوضعيه فلا تصلح الروايات لإثبات شىء على خلاف القاعده المذكوره فى النواهي المولويه التكليفيّه من عدم اقتضاءها للفساد، فلا تغفل.

المقصد الثالث: في المفاهيم

أشاره

ص: ٣١٧

الفصل الأول: فى تعريف المفهوم والمنطوق

ولا يخفى أنّ المنطوق هو ما دلّت عليه القضية الملفوظه بالدلاله المطابقيه أو التضمينيه.

والمفهوم على تقدير ثبوته هو ما دلّت عليه القضية غير المذكوره فى شخص الكلام وهى التى تستفاد من القضية الملفوظه بالدلاله الالتزاميه بسبب اشتمال القضية الملفوظه على خصوصيه وهى تستتبع القضية غير المذكوره بلزوم بين المعنى الأخص ولقد أفاد وأجاد فى الكفايه حيث قال: إنّ المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه هو عبارته عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصيه المعنى الذى أريد من اللفظ بتلك الخصوصيه ولو بقريته الحكمه وكان يلزمه لذلك وافقه فى الإيجاب و السلب أو خالفه.

ومما ذكر يظهر أنّ المفهوم مستند إلى اللفظ لأنّ الخصوصيه المذكوره فى القضية الملفوظه تدلّ على القضية غير المذكوره.

وبهذا الاعتبار يكون البحث عن المفاهيم من مباحث الألفاظ ثمّ الفرق بين المفهوم و المعنى الالتزامى بأنّ المفهوم أخصّ منه لاعتبار الخصوصيه الملفوظه فى القضية المذكوره فى المفهوم دون المعنى الالتزامى إذ يكفى الملازمه بين المعنى المطابقى و المعنى الالتزامى.

ثمّ إنّ المنطوق والمفهوم يكونان من أوصاف المدلول لا الدالّ و لا الدلاله كما يظهر

من تعاريف القوم منهم الحاجبي حيث قال المنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق و المفهوم هو ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: إنّ لفظه «ما» موصوله فتدلّ على أنّ المنطوق و خلافه من أوصاف المدلول.

ويظهر ممّا ذكرناه من اعتبار التابعيه بين المفهوم والمنطوق خروج مثل وجوب المقدمه عن المفهوم لأنّ الصيغه الداله على وجوب ذى المقدمه لا تشتمل على خصوصيه تدلّ باعتبارها على وجوب مقدّماته بل منشأ وجوب المقدمه على تقدير ثبوته هو الملازمه العقليه بين الوجوبين مع عدم خصوصيه فى صيغه وجوب ذى المقدمه.

وهكذا يظهر خروج دلالة الاقتضاء عن المفهوم كدلالة الآيتين أى قوله تعالى: (وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) و قوله عزّ وجلّ: (وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) على أنّ مدّه أقلّ مدّه الحمل هو ستّه أشهر وذلك لأنّ هذه الدلالة تكون بحكم العقل إذ لا يمكن جعل مدّه الرضاع حولين مع زياده مدّه الحمل عن ستّه أشهر وإلّا لزم ازدياد الحمل والفصال عن ثلاثين شهراً هذه الدلالة كما عرفت من جهة حكم العقل جمعاً بين الآيتين لا من جهة خصوصيه المذكوره فى إحدى الآيتين ثم لا يذهب عليك أنّ استفادة المفهوم من المنطوق على القول بها تكون باعتبار اشتمال المنطوق على الخصوصيه المستتبعه للقضيّه غير المذكوره ومن المعلوم أنّها هى استفادة من ألفاظ المنطوق باعتبار وضع أداه الشرط أو القضيّه الشرطيّه أو مقدمات الإطلاق الجاربه فى الكلام.

وعليه فما نسب الى القدماء من أنّ الدلالة على المفهوم من باب دلالة الأفعال لبناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادراً عنه لغايه و فائده لالغواً وأنّ الغايه المنظوره هى إفاده المعنى أى شىء كان و ليس هذا مربوطاً بباب دلالة الألفاظ

على معانيها بل هو من باب بناء العقلاء على حمل فعل الغير على كونه صادراً عنه لغايته الطبيعيه لالغواً وهذا مقدم بحسب المرتبه على الدلاله الثابته للفظ بما هو لفظ موضوع على معناه لأنه من باب دلالة الفعل لا اللفظ بما هو لفظ و لذا يحكم به العقلاء قبل الإطلاع على المعنى الموضوع له تفصيلاً.

وهذا البناء كما يكون ثابتاً بالنسبه إلى مجموع الكلام فكذلك يكون ثابتاً بالنسبه إلى أبعاضه.

منظور فيه لعدم إحراز النسبه المذكوره بل يخالفها ما حكى عن الحاجبي لظهور تعريفه في أنّ المنطوق والمفهوم من باب دلالة الألفاظ لا من باب الأفعال وبناء العقلاء.

هذا مضافاً إلى أنّ ما حكم به العقلاء يكون من المبادئ لدلاله الألفاظ على معانيها إذ لا يستفاد منها إلّا الدلاله الإجماليه وأما التفصيل فهو مربوط بمفاد اللفظ بما هو اللفظ وعليه فمجرد دلالة اللفظ بما هو فعل على دخاله القيد في المطلوب لا ينفى دخاله شيء آخر في شخص الحكم في المنطوق بل هي متوقفه على استظهار الانحصار من مدلول اللفظ.

ثم إنّ البحث في المقام بحث عن وجود المفهوم لا البحث عن حجتيه لأنّ حجتيه الظهورات مفروغ عنها.

الفصل الثاني: في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم و عدمها

إشاره

ولا يخفى أنّ المشهور ذهبوا إلى دلالتها بمعنى أنّها كما تدلّ على ثبوت شيء عند ثبوت شيء فكذلك تدلّ بالالتزام على الانتفاء عند الانتفاء.

و استدللّ له بوجوه:

منها: التبادر بدعوى أنّ المنساق من الجملة الشرطية هو تعليق شيء و توقّفه على شيء آخر و هو دليل على كون الجملة الشرطية موضوعه لذلك.

ومقتضاه هو الانتفاء عند الانتفاء إذ لا معنى للتوقّف إلّا ذلك.

ويؤيّد ما هو المعروف من أنّ أداء «لو» للامتناع إذ مقتضاه هو الالتزام بالمفهوم والعليه المنحصره و إلّا فلاوجه لامتناع التالي بمجرد امتناع المقدم مع إمكان وجود علّه أخرى.

هذا مضافاً إلى شهاده صحّحه الاستدراك كما إذا قيل إن ضربتني ضربتك ولكنك لم تضربني فلاضربك مع أنّه لو لم يكن للقضيّه الشرطيه مفهوم لم يكن حاجه إلى الاستدراك.

أورد عليه بأنّ تبادر العليه المنحصره من الجملة الشرطيه غير ثابت بل غايته هو تبادر الترتب.

ولعل وجهه هو توهم انصراف الترتب الذى يدل عليه الجملة الشرطيه الى التوقف والتعليق من جهة كونه أكمل الأفراد من الترتب مع أن مجرد الأكمليه لا يوجب الانصراف.

هذا مضافاً إلى إمكان منع الأكمليه فإن الانحصار لا يوجب الأكمليه.

وأما تأييد ذلك بكلمه «لو» وصحة الاستدراك ففيه منع كون ذلك دليلاً على الوضع لإمكان ذلك مع القول بالدلاله من باب الإطلاق أيضاً فالدليل أعم من المدعى و بالجملة دلالة القضية على حصر العله فى المقدم أعم من أن يكون ذلك من جهة الوضع أو مقدمات الإطلاق أو المركب منهما، فتدبر جيداً.

منها: ما فى نهايه الأفكار من إطلاق الجزاء و بيانه أن قولهم أكرم زيدا مع قطع النظر عن القرائن الخارجيه لا يقتضى إلا مجرد ثبوت الحكم و المحمول لزيد بنحو الطبيعه المهمله الغير المنافى مع ثبوت شخص حكم آخر من هذا السنخ للعمرو.

وإهماله من هذه الناحيه لا ينافى إطلاقه من ناحيه أخرى و من أن هذا الحكم ثابت على الإطلاق لزيد من دون فرق بين حالاته من القيام و القعود و المجيئ ونحوه.

وبعبارة أخرى أن الموضوع باعتبار حالاته مطلق و يلزمه قهراً إطلاق فى طرف الحكم المترتب عليه أيضاً بحسب تلك الحالات.

فإذا ورد عليه أداء الشرط لا يقتضى إلا مجرد إناطه النسبه الحكميه بمالها من المعنى الإطلاقى بالشرط و هو المجيئ لأن ما هو شأن الأداء إنما هو إناطه الجملة الجزائيه بمالها من المعنى الذى يقتضيه طبع القضيه الحملية أو الإنشائية بالشرط.

فإذا كان مقتضى طبع القضيه فى مثل قولهم أكرم زيدا هو ثبوت حكم شخصى محدود لزيد على الإطلاق الملازم لإنحصاره وعدم فرد آخر منه فى بعض الحالات و كان قضيه الأداء على ما هو شأنها إناطه تلك الجملة بمالها من المعنى بالشرط وهو

المجيبى فلا-جرم بعد ظهور الشرط فى دخل الخصوصيه بمقتضى ما بيناه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجيبى.

وهذا البيان لا يحتاج فى إثبات المفهوم فى القضايا الشرطيه إلى إثبات العليه المنحصره لأنّ إطلاق الجزاء يكفى فى إفاده المفهوم من جهه أنّ لازم إناطه مثل هذا الحكم الشخصى حينئذ هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء.

وحيث أنّه فرض انحصار الطبيعى أيضاً بهذا الشخص بمقتضى الظهور الإطلاقى قهراً يلزمه انتفاء الحكم السنخى بانتفائه من دون احتياج إلى إثبات العليّه المنحصره.

ويمكن أن يقال: أنّ إطلاق القضيّه من جهه موضوعها بحسب الأحوال و منها المجيبى و عدمه غير باقٍ بمجرد إناطه القضيّه بالشرط و هو المجيبى ومع عدم اطلاق القضيّه بالنسبه إلى عدم المجيبى فلا دليل على نفي الحكم الآخر فى صوره عدم المجيبى بجهه أخرى إلّا إذا أفادت القضيّه الشرطيه عليّه منحصره و هو أول الكلام كما لا يخفى.

ومنها: إطلاق أداه الشرط بدعوى أنّ مقتضى جريان مقدمات الإطلاق فى أداه الشرط أنّ المراد من الترتّب المستفاد من أداه الشرط هو الترتّب بنحو العليه المنحصره لأنّه الذى لا يحتاج الى مؤونه زائده على بيان نفس الترتّب بقول مطلق إذ قيده عدمى لأنّ المترتب العلى المنحصر هو الترتب على الشرط لاغير بخلاف الترتّب غير المنحصر فإنّه الترتّب على الشرط و على الغير و من المعلوم أنّ الترتّب غير المنحصر يحتاج إلى المؤونه الزائده فكما أنّ فى إثبات نفسيه الوجوب يتمسك بالإطلاق ويقال أنّ خصوصيه الوجوب النفسى خصوصيه عدميه لأنّه الوجوب لا للغير بخلاف الوجوب الغيرى فإنّه الوجوب للغير فكذلك يتمسك بالإطلاق فى الترتّب العلى المنحصر بعد ما عرفت من أنّه هو الترتّب المطلق و لا يحتاج إلى المؤونه الزائده.

يمكن أن يقال: قياس المقام بالوجوب النفسى قياس مع الفارق لأنّ الوجوب النفسى

يغايير الوجوب الغيرى بخلاف الترتب فى المقام فى ان سنخ الترتب فى العليه المنحصره لا يغايير الترتب فى غير المنحصره اذ الانحصار و عدمه ليسا من شئون العليه بل هما من شئون العله.

وليس مدلول الاداه هو التعليق والتوقيف حتى يقال انه ملازم للانحصار ويغايير مع ما لم يكن للانحصار و عليه فالترتب بنحو الانحصار و بنحو غير الانحصار مصداقان للترتب و ايراده كل واحد منهما يحتاج الى القرينه و لا يكفى ليتعين احدهما الاخذ بالاطلاق، فتأمل.

ومنها: اطلاق الشرط بدعوى ان اطلاق الشرط من دون قيد لو لاشترط آخر يقتضى ان يكون الشرط مؤثراً بالفعل وحده و بخصوصه من دون تقييده بعدم شىء آخر فى السابق أو المقارن و هذا المعنى هو العله المنحصره.

يمكن ان يقال: لا انكار فى الدلاله على المفهوم مع كون المتكلم فى مقام بيان المؤثر الفعلى بنحو المذكور ولكنّه نادر جداً، بل القدر المسلّم فى القضيّه الشرطيّه هو كون المتكلم فى مقام إفاده العليه و صلاحيه الشىء للتأثير من دون دخل شىء آخر وجوداً أو عدماً فى العليه الشائيه هذا مضافاً الى انّ الجزاء إذا كان قابلاً للتكرار لا يدلّ الفعليه المذكوره على الانحصار بل مقتضى فعليّه كل شرط هو تأثير كل شرط فى فرد من الجزاء و لا ينافى الفعليه فى التأثير مع تعدد الشرط و عليه فلا ينتج الإطلاق المذكور انحصار الشرط والعله.

ومنها: انّ تلفيق الوضع فى أداه الشرط مع الإطلاق فى الشرط يكفى فى إفاده المفهوم كما ذهب إليه فى الفصول و حاصل كلامه انّ دلاله أداه الشرط على إناطه الجزاء بالشرط وترتبه عليه وضعيه و لذا يكون استعمالها فيما لا إناطه فيه مجازاً هذا بخلاف دلالته على تعيين الشرط المذكور فى تلو الأداه فإنّها مقتضى جريان مقدمات الإطلاق

فى الشرط بعد عدم ذكر كلمه «أو شىء آخر» و لذا إذا ظهر تعدد الشرط لا يلزم منه أن يكون الاستعمال مجازاً بل غاية هو المخالفه مع الظهور الإطلاقى فيحمل على أن الشرط أحد الأمرين جمعاً بين الأدله. والدليل على كون الأداة موضوعه للترتب و اللزوم هو تبادل العلقه بين الشرط و الجزاء بحيث تقتضى عدم انفكاك الجزاء عن الشرط.

وأما أن الشرط سبب للجزاء أو مسبب عنه أو مشارك له فى العله فلامجال للثانى فى الجزاء الانشائى إذ لاسبب للجزاء الإنشائى بالنسبه إلى الشرط كما لامجال للثالث إذ الظاهر من الشرط و الجزاء هو دخاله الشرط فى الجزاء لا كونهما معلولين لعله ثالثه فلايحمل عليه من دون قرينه فبقى الأول و هو أن يكون بينهما ترتب و سببته وأما أن هذه السببته هل تكون منحصره أو لا فلا دلالة للأداة عليها بحسب الوضع.

نعم يمكن أن يتمسك لها بإطلاق الشرط فإن إطلاق الشرط من دون ضميمه «أو شىء آخر» ظاهر فى تعيين المذكور وعدم دخاله شىء آخر فى ترتب الجزاء عليه و ليس المراد من الإطلاق هو إطلاق الجزاء و إثبات أن ترتبه على الشرط إنما يكون على نحو ترتب المعلول على علتة المنحصره حتى يرد عليه بأن ترتب المعلول على علتة المنحصره ليس مغايراً فى السنخ مع ترتب غير المنحصره بل هو فى كليهما على نحو واحد فإذن لامجال للتمسك بالإطلاق لإثبات الترتب على العله المنحصره بل المراد هو إطلاق الشرط من دون ضميمه شىء آخر معه.

وهذا الإطلاق مع انضمام مفاد الأداة يدل على تعليق خصوص الجزاء على خصوص الشرط بحيث إذا حصل الشرط ثبت الجزاء و إذا انتفى الشرط انتفى الجزاء.

فالقضيئه الشرطيئه بعد كون المتكلم فى مقام البيان تدل على الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء وبالجملة فكما أنه لو شك فى مدخلية شىء آخر فى شرطيه

المذكور يدفع بالإطلاق فكذلك لو شك في وجود البديل للمذكور يدفع بالإطلاق وهذا لا يعتبر إلّا الإنحصار كما لا يخفى.

ويشهد على أنّ الجملة الشرطيّة دلّت على المفهوم عدّه من الروايات منها صحيحه أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنّنا نريد أن نتعجّل السير و كانت ليله نفر حين سأله فأى ساعه نفر؟ فقال لى أمّا اليوم الثانى فلاتنفر حتى تزول الشمس و كانت ليله نفر و أمّا اليوم الثالث فإذا ابيضت الشمس فانفر على بركة الله فإنّ الله جلّ ثناؤه يقول فمن تعجّل فى يومين فلا إثم عليه و من تأخّر فلا إثم عليه فلو سكت لم يبق أحد إلّا تعجّل ولكنّه قال و من تأخّر فلا إثم عليه. (١)

وهذه الروايه و نحوها تكفى لإثبات المفهوم للقضيّه الشرطيّه بما هى هى من دون ضمّ قرينه إليها لأنّ قوله عليه السلام فلو سكت لم يبق أحد إلّا تعجّل يدلّ على أنّ المفهوم من القضيّه الشرطيّه هو أنّ من لم يتعجّل فعليه الإثم و كان ذلك مفهوماً عرفياً بحيث لو سكت الله تعالى و لم يقل و من تأخّر فلا إثم عليه لم يبق أحد إلّا استفاد من القضيّه الشرطيّه حرمة التأخير و تعجّل لئلا يبتلى بالحرمة.

فالأظهر كما أفاد صاحب الفصول و ذهب اليه صاحب الحاشيه و الشيخ الأعظم وغيرهم من الأعلام هو أنّ القضيّه الشرطيّه تدلّ على المفهوم أعنى الانتفاء عند الانتفاء.

بقى التنبيه على أمور:

أحدها: أنّ المنتفى فى المفهوم هو سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفاء الشرط و انتفاء سنخ الحكم هو انتفاء طبيعه الحكم و انتفاء الطبيعه ليس إلّا بانتفاء جميع الأفراد و لاتدلّ القضيّه الشرطيّه على انتفاء الطبيعه عند انتفاء الشرط إلّا إذا كان الشرط فى

ص: ٣٢٨

القضيّة الشرطيّة علّه منحصره لوجود طبيعهه فالحكم المعلق في القضيّة الشرطيّة هو الطبيعهه و هذه الطبيعهه تحققت ببعض الأفراد عند وجود الشرط وتتنفى بجميع الأفراد عند انتفاء الشرط.

وليس الحكم المعلق في القضيّة الشرطيّة هو شخص الحكم فإنّه خارج عن محلّ الكلام إذ انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه أو علته عقلي ولا يحتاج إلى إقامه دليل على انحصار علته بأداه أو غيرها.

وليس الحكم المعلق فيها هو الحكم الكلّي بحيث لا يشدّ عنها فرد منها لعدم الفرق بين أكرم زيداً في القضيّة الشرطيّة وبين أكرم زيداً في غيرها فكما أنّ أكرم زيداً ليس في الثاني كلياً فكذلك في القضيّة الشرطيّة و ليس الحكم المعلق في القضيّة الشرطيّة هو صرف وجوب الطبيعهه الذي هو ناقض لعدم الكلّي بحيث إذا تحقّق صرف الوجوب نقض العدم الكلّي و إذا انتفى شرط صرف الوجوب بقى العدم المطلق لأنّ الوجود نقيض العدم و كلّ وجود بديل عدم نفسه لا العدم المطلق فانتفائه انتفاء نفسه لا انتفاء سنخ الوجوب.

وبالجمله انتفاء ناقض العدم لا يوجب بقاء العدم المطلق على حاله بل هو عدم ما هو ما بديل له فتعليق الوجوب على الشرط بهذا المعنى لا يقتضى انتفاء سنخ الحكم.

فالتحقيق هو أن يقال أنّ المعلق على العله المنحصره هو طبيعهه وجوب الإ-كرام المنشأ في شخص هذه القضيّة لكنّه لا بما هو متشخص بلوازمه بل بما هو وجوب وطبيعهه و الوجه في كون المراد من الحكم هو طبيعهه الحكم هو أنّ التعليق يكون لمناسبه بين الشرط ومادّه الجزاء وهذه المناسبه لا تختصّ بفرد من المادّه بل إذا كانت علّه الوجوب بما هو وجوب منحصره في المجيئ استحال أن يكون وجوب فرد آخر بعله أخرى.

ولقد أفاد وأجاد في الكفايه حيث قال: إنّ المفهوم إنّما هو انتفاء سنخ الحكم وعليه

فلا حاجة في إثبات المفهوم إلى إثبات سنخ الحكم في المنطوق بل يكفي تعليق طبيعه الحكم مع إفاده أداه الشرط و مقدمات الإطلاق انحصار العله فالهيئه وإن كانت جزئيه ولكن تناسب الحكم والموضوع يوجب إلغاء الخصوصيه و جعل الشرط عله منحصره لنفس الوجوب و طبيعته و عليه فبانتفاء الشرط ينتفى طبيعه الوجوب وهو مساوق لانتفاء سنخ الحكم.

هذا كله بحسب القاعده الكليه في القضايا الشرطيه من دون قيام قرينه على اراده شخص الحكم وأما مع قيام القرينه على إرادته شخص الحكم فلا إشكال في أن الانتفاء عند الانتفاء حينئذ يكون عقلياً لا بدلاله الشرط أو الوصف أو اللقب كما أن الغالب في مثل الوقوف والندور والعهود والوصايا يكون كذلك ولذلك تكون خارجه عن دائره المفاهيم ثم إن البحث المذكور فيما إذا كان الجزاء في القضيئه الشرطيه إنشاء.

وأما إذا كان الجزاء قضيئه خبريه وإن استعملت بداعي الإنشاء فليس بجزئي بل هو كلي وتدلّ القضيئه حينئذ على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه ومن المعلوم أن الدلاله على الانتفاء من جهه دلاله القضيئه على انحصار العله لا من جهه الدلاله العقليه فلا تغفل.

ثانيها: أن محلّ الكلام في القضايا الشرطيه هو ما إذا كان الموضوع ثابتاً في صورتى وجود الشرط و عدمه كقوله إن جاء زيد فأكرمه فإنّ الموضوع هو زيد و المحمول وجوب الإكرام و الشرط هو المجيئ والموضوع ثابت في صورته وجود المجيئ و عدمه.

وأما إذا لم يكن الموضوع محققاً إلماً بالفرض و الشرط كقوله إن رزقت ولدأ فاختنه فهو خارج عن محلّ الكلام لأن انتفاء الحكم في هذه الصوره بانتفاء الموضوع عقلي ولا مفهوم للقضيئه إذ لم يبق الموضوع عند انتفاء الشرط حتى يمكن أن يدلّ القضيئه الشرطيه على انتفاء الحكم فيه.

ثالثها: أنّ دائره المفهوم تتسع بتعدد القيود و الشروط فى القضيه الشرطيّه إذ انتفاء كلّ قيد يكفى فى انتفاء الجزاء مثلاً إذا قال السيد إن جاء زيد فأكرمه كان مفهومه إن لم يجرى فلا يجب إكرامه و إذا قال إن جاء زيد و سلّم عليك وأتى بهديه فأكرمه كان مفهومه انتفاء الإكرام بانتفاء أحد الأمور المذكوره.

رابعها: أنّه لا إشكال فى لزوم التطابق بين المفهوم و المنطوق فى جميع القيود عدى السلب و الإيجاب.

فالمفهوم من قولك إن جاء زيد يوم الجمعة فأكرمه يوم السبت أنّه إن لم يجرىك زيد يوم الجمعة لا يجب إكرامه يوم السبت.

و لا كلام فيه إلّا فى العموم المأخوذ فى الجزاء فانه قد وقع الخلاف بين الأعلام فى أنّه لو أخذ العموم على وجه الاستغراق فى المنطوق هل يكون المفهوم هو رفع الإيجاب الكلى الملائم مع الإيجاب الجزئى أو يكون المفهوم هو السلب الكلى.

واستدلّ للأوّل بما هو مقرّر فى المنطق من أنّ نقيض كلّ شىء رفعه و مقتضى ذلك أن نقيض الموجه الكلى السالبه الجزئيه و نقيض السالبه الكلىه الموجهه الجزئيه وهذا هو التفاهم العرفى فى أمثال تلك القضايا.

ففى نفس القضيه المذكوره فى الجزاء يلاحظ الآحاد مستقلاً و لا يلاحظ العموم إلّا مرآه لها.

و عند ملاحظه القضيه مع ارتباطها بالشرط يلاحظ العموم مستقلاً.

والتطابق بين المنطوق و المفهوم محفوظ لأنّ العموم ملحوظ مستقلاً فى المنطوق و المفهوم غايته أنّ العموم منحلّ إلى الأشياء بنفسه فى المنطوق دون المفهوم فإنّه رفع المنطوق و لا يلزم فيه الاستغراق.

يمكن أن يقال: أنّ ملاحظه المتكثرات بعنوان واحد و شىء وحدانى عين.

ملاحظه المتكثرات بنفسها لأنّ المفروض أنّ العنوان الوحدانى مرآه بالنسبه اليها

وملاحظه العموم بما هو عموم بعنوان الموضوع المستقل يحتاج إلى مؤونه زائده مضافاً إلى أنه خلف في كون العام للاستغراق و أداء الشرط لمجرد الإناطه لالتغير موضوع القضيّه الجزائيه و عليه فالاستظهار المذكور في القضايا الشرطيّه الدالّه على المفهوم محلّ تأمل و إشكال.

واستدلّ للثاني بأنّ مفاد القضيّه الشرطيّه إذا كان الشرط عله منحصره هي عليه الشرط بالإضافه الى كلّ واحد من الأفراد و لازم ذلك هو انتفاء الحكم عن كلّ واحد منها عند انتفاء الشرط.

مثلاً قوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء يدلّ بالمنطوق على أنّ الكرّيّه عله منحصره لعدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات للماء فعله عدم تنجيس كلّ واحد من النجاسات بالنسبه الى الماء منحصره في الكرّيّه و عليه فلامفرّ من القول بعموم المفهوم لأنّه إذا كان العموم حاصلاً من عله واحده منحصره يلزم من انتفاء هذه العله انتفاء جميع أفراد هذا العموم فإنّ العموم عباره عن نفس الآحاد فلو كان لبعض الآحاد عله أخرى للحكم فلم يتحقّق العموم بعليه هذه العله بل بعض الأفراد و بعضها الآخر بعليه العله الأخرى و هو خلف في كون العله عله منحصره و هذه قرينه على تعميم المفهوم بحيث لولاها لكان نقيض الموجه الكليّه هي السالبه الجزئيه و نقيض السالبه الكليّه هي الموجه الجزئيه و الثاني أقرب على المختار من أنّ القضايا الشرطيّه تفيد العليه المنحصره بل الأمر كذلك لو لم نقل بذلك ولكن قامت قرينه على إفاده المفهوم و العليه المنحصره فتحصل أنّ المنطوق إذا كان الموضوع فيه مأخوذاً على وجه الاستغراق فالمفهوم في القضيّه الشرطيّه هو السلب الكليّ إذا كان المنطوق إيجاباً كلياً أو هو الإيجاب الكليّ إذا كان المنطوق سلباً كلياً.

وهذا وإن كان ينافي ما قرّر في المنطق من أنّ نقيض الموجه الكليّه هي السالبه

الجزئية و نقيض السالبة الكليّة هي الموجبه الجزئية ولكنّه لا مفسّر منه لأنّه خواصّ إفاده العليّه المنحصره في القضايا الشرطيّه فاللازم هو حمل ما في المنطق على غير القضايا الشرطيّه بناء على إفادتها العليّه المنحصره هذا مضافاً إلى ما قيل من أنّ موضوع كلام المنطقيين هو المعقولات ولا يرتبط بموضوع كلام الأصولي و الفقيه فإنّ موضوع كلامهم هو ظاهر الألفاظ، فتدبر.

خامسها: أنّ مع فرض تسليم أنّ مفهوم القضيّه الشرطيّه الموجبه الكليّه هي السالبة الجزئية و مفهوم القضيّه الشرطيّه السالبة الكليّه هي الموجبه الجزئية يقع الكلام في أنّ الأمر في العموم الأحوالي يكون كذلك أولاً ذهب بعض الأعلام إلى أنه كذلك نظراً إلى أنّ مفاد المنطوق في مثل قوله عليه السلام: (إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء) سالبه كليّه وهي أنّ الكثر لا ينجسه شيء من النجاسات أو المتنجسات في شيء من الحالات فيكون نقيضها رفع هذا العموم و يكفي في صدقه تنجس ما دون الكثر ببعض النجاسات ولو في بعض الحالات فنفس المفهوم ليس فيه عموم أفرادى و لا إطلاق أحوالي.

ويمكن أن يقال: أنّ الإنصاف هو الفرق بين العموم الأحوالي المصرّح به بمثل قوله في كلّ حال ففي هذه الصورة يصحّ أن يقال نقيضه هو رفع هذا العموم و هو يشمل الأحوالي أيضاً و لاجاه في هذه الصورة إلى المقدمات و بين العموم الأحوالي المستفاد من مقدمات الحكمه.

فإنّ الظاهر في هذه الصورة يحتاج إلى المقدمات ثمّ أنّ نسبه المقدمات الى المنطوق و المفهوم على السواء و تجرى بالنسبه إليهما في عرض واحد و عليه تدلّ المقدمات المذكوره على العموم الأحوالي في المنطوق و المفهوم و يكون المفهوم في مثل قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء» أنّه إذا لم يكن الماء قدر كتر ينجسه بعض

الأشياء فى جمىع أحواله سواء كان الشىء وارداً على الماء أو كان الماء وارداً عليه أو كانا متلاقين.

وعليه فمفهوم أخبار الكثر يدل على نجاسه مادون الكثر بملاقاه نجس ما بالإطلاق الأحوالى من دون فرق بين أنحاء الثلاثة.

نعم يتوقف الإطلاق الأحوالى على إدراج قيد الملاقاه بالارتكاز العرفى فى مثل النجس ينجس الشىء كما يدرج المماسه فى مثل السكين يقطع اليد أو الإشراق فى مثل الشمس تنضج الأثمار.

ومن المعلوم أن بعد الإدراج المذكور كان المقدر كالمذكور فى كونه مجرى الإطلاق الأحوالى.

سادسها: أن العلية المستفاده من القضيئه الشرطيئه بعد استظهار الانحصار بالوضع والإطلاق تدل على أن وجود تالى الأداة عله لترتب الحكم على الموضوع المذكور وعدمه عله لانتفاء سنخ الحكم عن الموضوع المذكور ولا تعرض له بالنسبه إلى غيره من الموضوعات وعليه فالعليه هنا ليست على نحو العلية المستفاده من اللام لوجود الفرق بين قولنا الخمر حرام لأنه مسكر وقولنا الخمر حرام إذا كان مسكراً إذ مفاد الأول هو أن ميزان الحرمة هو الإسكار فى أى موضوع كان و مفاد الثانى أن وصف الإسكار متى تحقق فى موضوع الخمر يوجب ترتب الحرمة عليه و متى لم يتحقق فيه يوجب انتفائها عنه من دون تعرض لحال غير الخمر اللهم إلا أن قلنا بالغاء الخصوصيه، فتدبر جيداً.

سابعها: فى تعدد الشرط مع عدم إمكان تكرار الجزاء كالقتل كما إذا ورد إن ارتد المسلم قتل و إن زنى المسلم المحصن قتل فى مثله بناء على إفاده القضيئه الشرطيئه

للمفهوم يقع التعارض بين الدليلين فإن مقتضى إفاده المفهوم أنّ كلّ قضيه تنفى الحكم عن غير موضوعه.

ولذلك ذكروا وجوهاً للجمع بينهما.

الأول: تقييد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر فيكون كلّ واحد من الشرطين مستقلاً في التأثير ولا يتوقف على وجود الشرط الآخر فالارتداد موجب للقتل كما أنّ الزنا من الشخص المذكور موجب للقتل و عليه فانتفاء القتل بانتفاء الشرطين و يكفي وجود أحدهما لترتب الجزاء و إن حصل الشرطان بالتعاقب فالتأثير للسابق و إن تقارنا في الحصول فالتأثير لهما.

وحيث أنّ المفهوم في هذه الصورة باقٍ في كلّ منهما فينفيان الثالث.

الثاني: رفع اليد عن المفهوم في الطرفين بدعوى أنّ المفهوم متقوم بالخصوصيّة وهي إفاده العلية المنحصرة فمع تعدّد الشرط لا موجب للانحصار ومع اختلال الانحصار لا موجب للمفهوم فحينئذ يكون كلّ واحد من الشرطين سبباً مستقلاً و لا ينفيان الثالث.

الثالث: تقييد كلّ واحد من المنطوقين بمنطوق الآخر ورفع اليد عن استقلاله كلّ واحد منهما فالشرط مع التعدّد هو مجموع الشرطين و مفهومهما هو انتفاء الجزاء بانتفاء المجموع ولو مع بقاء أحدهما.

الرابع: أن يجعل الشرط و السبب هو الجامع بين الشرطين وأن يرفع اليد عن خصوصيّة كلّ واحد منهما ففي هذه الصورة يكفي في ترتب الشرط أحد الأمرين.

والتحقيق هو الوجه الأوّل بعدما عرفت من أنّ المختار في إفاده المفهوم هو وضع الأداة للإناطة و جريان مقدمات الإطلاق في تاليها فإنّ مع تعدّد الشرط لا تستعمل الأداة أو الهيئه الشرطيّه في غير معناها الحقيقي ولا يخل بالإطلاق اللفظي والاستعمال و إنّما

يكشف تعدّد الشرط عن تقييد المراد الجدّي فمقتضى الجمع بين الشرطين هو تقييد إطلاق كلّ منهما المقتضى للمفهوم بالآخر و يبقى الإطلاق اللفظي في بقيه الموارد تحت إصالة الجدّ كسائر المطلقات المقيده فإن مقتضى القاعده هو رفع اليد عن مقتضى الإطلاق بمقدار المقيّدات فالمنطوقان يدلّان على تأثيرهما بالخصوص في الجزاء و مقتضاه هو انحصار علّه الجزاء في الشرطين.

ومنشأ التقييد المذكور هو التصرّف في المنطوقين إذ كلّ منطوق يدلّ بمقدّمات الإطلاق على كونه بلابديل و بلاحاجه إلى الضميمة علّه في الجزاء فمع ملاحظه دليل آخر يرفع اليد عن إطلاق عدم البديل و يقيّد كلّ منطوق بالآخر و يرفع اليد من الانحصار الحقيقي و يحملان على إفاده الانحصار الإضافي بالنسبه إلى غيرهما وهكذا يتقيّد مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر كما أنّ إصالة الإطلاق في كلّ واحد من المنطوقين و المفهومين متقيده بالأخرى.

وممّا ذكر يظهر عدم صحّه الوجه الثاني لأنّ الانحصار لا يستفاد من الوضع حتّى يقال مع تعدّد الشرط اختلفت دلالة الجمله الشرطيّه على الانحصار ومع الاختلال المذكور لادلاله للجملتين على المفهوم لأنّ قوام دلالتهما عليه بالخصوصيّة التي هي الانحصار و المفروض أنّهما ليستا مستعملتين في المعنى الموضوع له فلفظ الأداة بعد استعمالها في غير معناها الحقيقي بقرينه التعدّد لا تدلّ على الانحصار ولا على عدم مدخلية شيء آخر بل عرفت أنّ الانحصار يستفاد من الوضع و الإطلاق و من المعلوم أنّ التقييد لا ينافي بقاء الإطلاق و الانحصار الإضافي و دعوى رفع أصل الحصر لا موجب له كما لا يخفى.

وهكذا يظهر عدم صحه الوجه الثالث و الرابع إذ لا وجه لرفع اليد عن الظهور في

السبب المستقل لكل منهما بعنوانه فدعوى الاشتراك في التأثير أو دعوى أن المؤثر هو الجامع خلاف الظاهر ولا موجب لرفع اليد عن الاستقلال في التأثير أو عن العنوان الخاص.

فتحصّل: أن الوجه الأوّل مقدّم بناء على استفاده العليّه المنحصره من مقدّمات الإطلاق فلا تغفل.

ثامنها: في تداخل الشروط و الأسباب و المسببات و الجزاء و عدمه فيما إذا تعدّد الشروط و الأسباب و اتّحد الجزاء أو المسبب عنواناً ولكن كان قابلاً للتكرار و البحث فيه يقع في مقامين.

المقام الأوّل: في تداخل الشروط و الأسباب و عدمه و المراد من التداخل عند تعدّد الشروط و الأسباب هو تداخل الأسباب أو الشروط في استيجاب الجزاء أو المسبب.

مثلاً إذا ورد أنه إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين فإن قلنا بالتداخل فالواجب عند وقوعهما صلاه واحده و إن لم نقل به فالواجب صلوات متعدده.

ثمّ إنّ هذا البحث لا يتبنى على المفهوم بل يجري في القضيات الحمليات الدالّه على سبب شىء لشىء بنحو القضيه الحقيقيه إذ لا فرق بين أن يقال إذا زلزلت الأرض أو انخسف القمر صلّ ركعتين وبين أن يقال حدوث الزلزله في بلدكم أو وقوع الخسف في أفقكم يوجب صلاه ركعتين و السرّ فيه أنّه من مباحث المنطوق لا المفهوم.

ثمّ إنّ المراد من تعدّد السبب هو أن يكون السبب قابلاً للتعدّد سواء كان التعدّد نوعياً أو شخصياً و أمّا ما لا يكون قابلاً للتعدّد كما إذا كان السبب صرف الوجود فهو خارج عن محلّ البحث لأنّ صرف الشىء لا يتكرّر ولا يتعدّد و المفروض هو البحث عن تداخل الأسباب المتعدده.

وحاصل الكلام في المقام أنّ المختار هو عدم تداخل الأسباب و الشروط في مفروض

الكلام وتوضيح ذلك أنه إذا كانت الدلالة على التعدد في السبب والشرط وضعياً مع اتصال القضايا فلا إشكال في تقدم الدلالة على التعدد المذكور على إطلاق المسبب و الجزاء المقتضى للوحده لعدم انعقاد الإطلاق في ناحيه الجزاء أو السبب مع الدلالة الوضعيه على التعدد لعدم تماميه مقدمات الحكمه مع وجود القرينه على التعدد وهو الدلالة الوضعيه في ناحيه السبب و الشرط إذ من المعلوم أن تعدد الأسباب والشروط يقتضى تأثير كل واحد منها من قبل نفسه في وجود ماهيه المسبب أو الجزاء بل الأمر كذلك إذا كانت الدلالة المذكوره لمقدمات الإطلاق لتفرع إطلاق الجزاء على المقدم كتفرع الحكم على الموضوع أو كتفرع الإطلاق الأحوالى على العموم الأفرادى هذا كله مع اتصال القضايا.

وأما مع انفصال القضايا فالظهور وإن كان في كل واحد من الشرط والجزاء والسبب والمسبب منعقداً ولكن مع ذلك لا يمنع ظهور الجزاء و المسبب عن ظهور الشرط والسبب في التعدد وذلك لأن اقتضاء كل واحد لا يعارض مع اقتضاء الآخر لأن البعث لا يتعلق بالطبيعه بما هي هي إذ ليست هي إلما هي لا مطلوبه و لا غير مطلوبه بل يتعلق بوجودها فالبعث المتعلق بوجود الطبيعه يقتضى وجوداً واحداً من الطبيعه و لا يقتضى عدم البعث إلى وجود آخر بل هو بالاضافه إلى وجود آخر بوجود آخر لا اقتضاء والبعث الآخر يكون مقتضياً لوجود آخر بوجود آخر وعليه فلا تعارض بين الاقتضاء واللا-إقتضاء بهذه الملاحظه وإن انعقد الظهور في كل قضيه لانفصال كل قضيه عن الأخرى.

وبالجملة إن اقتضاء الوحده في ناحيه الجزاء و المسبب اقتضاء حيثى و ليس بإطلاقى ولو من جهه سبب آخر و إلا لزم أن يكون كل قضيه ناظره إلى قضيه أخرى وهو ممنوع و عليه فلا منافاه بين ظهور كل قضيه شرطيه أو سببيه في إفاده الحدوث عند الحدوث و ظهور الجزاء أو المسبب في وحده وجود الطبيعه لما عرفت من عدم

التعارض بين الاقتضاء و اللاقتضاء إذ الماهية فى الجزاء أو المسبب لاقتضاء لها بالنسبة إلى وجود آخر بخلاف القضية الشرطية أو القضية السببية فإنها تكون مقتضية لوجودات أخرى و لانعارض بين اللاقتضاء والاقتضاء وإن انعقد الظهور فى الوحده فى كل قضيه لكونها منفصله عن القضية الأخرى لأن هذا الظهور حيثى فلايمنع ظهور الجزاء أو المسبب فى الوحده من ناحيه سبب نفسه أو شرطه المذكور فى هذه القضية عن وجود آخر بسبب أو شرط آخر كما لا يخفى.

وعليه فكل قضيه مفادها التحريك إلى وجود واحد فنفس التحريك الثانى تحريك آخر فيقتضى حركه أخرى لا أن المتعلق مقيد بالآخر ضروره أن كل قضيه ليست ناظره إلى قضيه أخرى لأن المبحث فى المقام لا يكون مبتنياً على النظاره والمفهوم نعم لو فرض ذلك لزم أن يقيد إطلاق كل قضيه بالأخرى كما لا يخفى.

فلحاظ صرف الوجود فى الجزاء لو ثبت ليس إلّا من جهه سبب نفسه أو شرطه ولانظر فيه إلى غيره من الأسباب و الشروط.

فإذا كانت الأسباب أو الشروط متعدده وكان الجزاء قابلاً للتكرار كما هو المفروض لزم تكرار المسبب أو الجزاء لأن كل واحد من الأسباب و الشروط يقتضى وجوده هذا بخلاف تكرار الأمر من دون تكرار السبب أو الشرط فإنه لايدلّ إلّا على التأكيد ولأقلّ من الشكّ فى التأسيس أو التأكيد فى الأمر المكرّر من دون ذكر سبب أو شرط فمقتضى البراءه هو جواز الاكتفاء بالواحد و الحمل على التأكيد كما لا يخفى.

وعليه فإذا ورد إن فعلت كذا فتصدّق بكذا و إن فعلت ذاك فتصدّق بكذا كان مقتضى القاعده هو تكرار التصدّق بتكرار الشرط و هكذا فى السبب ولا فرق فيه بين أن كانت القضايا متّصله أو منفصله و هذا هو الذى يعرفه العرف و يحكم به إذ كلّ سبب عنده

يقتضى و يؤثر في مسببه بل الأمر كذلك فيما إذا كان السبب أو الشرط من جنس واحد و تكرر فإن مقتضى جعل السببه للطبيعه هو سرايه السببه إلى كل فرد فرد منها.

وعليه فبعد جعل السببه بطبيعه شيء يترتب عليها ما يترتب على الأسباب التكوينيّه فكما أنّ كلّ سبب من الأسباب التكوينيّه يؤثر ولو من جنس واحد فكذلك يؤثر كلّ سبب شرعي كما لا يخفى.

قال الشيخ الأعظم إنّ الأسباب الشرعيّه كالأسباب العقليه فحينئذ لو كانت الأسباب الشرعيّه سبباً لنفس الأحكام و جب تعدد إيجاد الفعل فإنّ المسبب يكون هو اشتغال الذمه بإجاده و السبب الثاني لو لم يقتض إشغالاً آخر فإما أن يكون لنقص في السبب أو المسبب و ليس شيء منهما أمّا الأول فمفروض و أمّا الثاني فلاّ قبول الاشتغال للتعدّد تابع لقبول الفعل المتعلق به و المفروض قبوله للتعدّد و احتمال التأكيد مدفوع.

بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس و عدمه

وحيث عرفت أنّ مقتضى القاعده هو عدم تداخل الأسباب و الشروط في التأثير مع إمكان تكرار المسبب و الجزء فلا فرق في ذلك بين أن يكون الجنس متحداً أو مختلفاً لأنّ المناط في الجميع واحد و هو ظهور القضيتين في تعدد الأسباب و الشروط فيما إذا كانت الأجناس مختلفه و ظهور القضيه المأخوذه فيه طبيعه الشرط و السبب في الطبيعه الساريه فيما إذا كانت الأجناس واحده و مقتضى سريان الطبيعه هو انحلال طبيعه الشرط أو السبب إلى آحادها و عليه فمقتضى ظهور الجملة السببه أو الشرطيّه في كلتا صورتين في الحدوث عند الحدوث يقتضى أن كلّ فرد فرد يكون سبباً مستقلاً لترتب الأثر عليه فلا وجه لتداخل الأسباب بعضها في بعض ولو كان من جنس واحد.

وعليه فإن سها المصلّى في صلاته بما يوجب سجدة السهو مرّات عديده في صلاه واحده يجب عليه لكلّ مره سجدة السهو و إن كان سببه واحداً نوعياً كما لا يخفى.

بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيه معرفات أو مؤثرات

وذلك لأن مجرد المعرفيه لا تقتضى المصير إلى التداخل لإمكان معرفيه الأسباب الشرعيه لأسباب حقيقيه واقعيه.

ويكفى لإثبات ذلك ظهور الجمله السببيه أو الشرطيّه فى الطبيعه الساريه وفى الحدوث عند الحدوث و فى تعدّد المسبب أو الجزاء بتعدّد السبب أو الشرط فإنّ هذه الظهورات تدلّ على تعدّد السبب الحقيقى أو الشرط الحقيقى المنكشف بالمعرفات الشرعيه.

فاختيار كون الأسباب الشرعيه معرفات لا يستلزم القول بالتداخل بعد الاعتراف بظهور الجمله الشرطيّه أو السببيه فيما ذكر.

هذا مضافاً إلى أنّ حمل العناوين المأخوذه فى لسان الأدله الشرعيه على المعرفات لا تساعده ظواهر الأدله حيث أنّ الظاهر من العناوين أنّها بأنفسها موضوعات لابعنوان كونها معرفات.

وعدم دخاله الأسباب الشرعيه فى أحكامها كدخل العله الطبيعيه فى معلولها لا يستلزم أن تكون الأسباب الشرعيه معرفات محضه بل هى كما يقتضيه الظواهر موضوعات لها و تتوقّف فعليه الأحكام على فعليه تلك الموضوعات و لا تنفك عنها أبداً و من هنا تشبه العله التامه من هذه الناحيه أى من ناحيه إستحاله انفكاكها عن موضوعاتها فتحصل أنّ القضايا سواء كانت داله على الجنس الواحد أو المتعدّد تدلّ على تعدّد الأسباب و عدم تداخلها و ذلك لما عرفت من ظهور الجمل المذكوره فى الحدوث عند الحدوث و هو يقتضى عدم التداخل بين الأجناس والآحاد كما لا يخفى.

المقام الثانى: فى تداخل المسببات و عدمه.

ولا يخفى عليك أنّ بعدما عرفت من عدم تداخل الأسباب و الشروط و تأثير كلّ

واحد منها يقع البحث في جواز الاكتفاء بمسبب واحد أو جزء واحد في امتثال الجزاء والمسببات المتعدده و عدمه.

والتحقيق أنه يجوز التداخل بالإتيان بمسبب واحد أو جزء واحد فيما إذا كان العنوانان عامين من وجه لتصادقهما على المأتي به مع قصد الامتثال للمتعدد إن كان أمراً قصدياً وإلا فيتصادقان عليه قهراً ففي مثل إذا جاءك زيد فأكرمه و إذا سلم عليك فأطعمه مما كان النسبه بينهما هي العموم من وجه يجوز التداخل بأن يمثل الأمر بالإكرام والأمر بالإطعام بكيفيته يصدق عليه الإكرام و الإطعام ومع صدقهما يسقط الأمر بهما و لامعنى للامتثال إلا ذلك.

وهكذا بالنسبه إلى غسل الجنابه وغسل الحيض فإنه يمكن أن تأتي المرأه بغسل واحد بقصدهما فإنه مع قصدتها ذلك يصدق على المأتي به أنه غسل الجنابه وغسل الحيض لأنّ العنوانين من العناوين المتصادفه و كانت النسبه بينهما هي العموم من وجه ومع الصدق المذكور يتحقق الامتثال.

وبالجمله فمع الإتيان بالواحد المعنون بالعنوانين يصدق الإتيان بهما و يتحقق الامتثال كما لا يخفى.

ولا يتوقف ذلك على القول بجواز الاجتماع في الأمر والنهي لجواز الاكتفاء بإتيان ما فيه الملاكان في الحكم بالامتثال بناء على عدم لزوم قصد الأمر في الامتثال كما هو الظاهر.

ويلحق بذلك ما إذا كانت النسبه بين المتعلقين عموماً من وجه من ناحيه إضافتهما إلى موضوعهما فقوله إذا جاءك زيد فأكرم العالم و إذا سلم عليك فأكرم الهاشمي مثل قوله إذا جاءك زيد فأكرمه و إذا سلم عليك فأطعمه فكما أنّ النسبه بين الإكرام والإطعام هي العموم من وجه فكذلك تكون النسبه بين إكرام العالم و إكرام الهاشمي

عموماً من وجه فيجوز التداخل في الامتثال بإتيان المجمع لإنطباق العنوانين عليه إذ لا يعتبر في تحقّق الامتثال إلّا الإتيان بما ينطبق عليه متعلّق الأوامر والمفروض هو صدقه عليه.

واحتمال لزوم الإتيان بالمتعلّق منفرداً لا مجتمعاً مندفع بإطلاق المتعلّق من كلّ الدليلين إذ لم يتقيد كلّ واحد منهما بعدم اجتماعه مع الآخر مع امكان التقييد بذلك كما يقيد صلاه العصر بكونها واقعه عقب صلاه الظهر.

ثمّ لافرق فيما ذكر بين أن يكون الطرفان واجبين كما في الأمثلة المذكوره أو واجباً و مستحبّاً كصوم الاعتكاف وصوم القضاء أو مستحبّين كنافله المغرب و صلاه الغفيله.

فإنّ مقتضى إطلاق الأمر بكلّ منها من دون تقييدها بالانفراد هو عدم دخاله التقدّم و التأخّر في المأمور به ومعهُ يجوز الجمع بينها في مقام الامتثال بأن يأتي بصلاه بعنوان النافله و الغفيله أو أن يأتي بصوم بعنوان صوم الاعتكاف و القضاء و هكذا.

ومع الإطلاق لاجمال لاحتمال أن يكون العنوانان متباينين في الواقع بحيث لا يمكن قصدهما بعمل واحد نظير عدم امكان الإتيان بأربع ركعات بقصد الظهر والعصر.

إذ معنى الإطلاق هو عدم اشتراط إتيان نافله المغرب أو صلاه الغفيله أو صوم الاعتكاف أو صوم القضاء بكيفيته خاصّه كإتيان نافله المغرب قبل الغفيله أو بعدها أو إتيان الغفيله بعد نافله المغرب أو قبلها فمع عدم اشتراط الكيفيه المخصوصه ينتفى احتمال التباين و معه يجوز أن يأتي بهما مجتمعاً في مقام الامتثال ثمّ لا يبعد جواز التداخل فيما إذا كانت النسبه بين العنوانين هي العموم و الخصوص المطلق بحسب الخارج ولكن لم يؤخذ مفهوم الأعم في الأخصّ كقولهم حرّك و لاتدن إلى موضع كذا أو حرّك و أدن من موضع كذا و كقولهم جئني بحيوان و جئني بناطق لكفايه تغاير المفهومين في الذهن في جواز اجتماع الأمر والنهي أو اجتماع المثليين و إن كانت النسبه

بحسب الخارج هي العموم و الخصوص فيجوز تعلّق الحكمين بالعنوانين فيتداخلان في الأخص بحسب الخارج و لعلّ الأمر في مثل الجنس و الفصل كالحیوان و الناطق كذلك فإنّهما متغايران بحسب الذهن ولكن النسبه بينهما هي العموم و الخصوص بحسب الخارج و الاتّحاد الخارجی لا یضّرّ لعدم كون الخارج متعلّقاً للحكم و إنّما هو مصداق للمفهومين المتغايرين اللذين كانا مورداً للحكمين.

وممّا ذكرناه يظهر أنّه لامجال للتداخل فيما إذا كانت النسبه بين المفهومين هي التباين لعدم إمكان اجتماعهما كالكسوه و الإطعام فتغاير المفهومين المتعلّقين للحكمين لا يبقى مجالاً للتداخل كما لا يخفى.

ويلحق به ما إذا كان متعلّق الحكمين حقيقه واحده لأنّ تعدّد الأمر في الحقيقه الواحده غير معقول فمع عدم الحمل على التأكيد لا بدّ و أن يكون متعلّق كلّ واحد من الأمرين هو الفرد المتغاير للفرد الواجب بالأمر الآخر.

ومن المعلوم أنّه لامجال لتداخل الأفراد ولو من مهية واحده لمغايره الأفراد بعضها مع بعض.

والمراد من الفرد ليس عنواناً كلياً حتى يكون قابلاً للانطباق على الكثيرين من الأفراد حتّى يقال بأنّ عدم إمكان تداخل العنوانين من ماهية واحده غير مسلم بل القيود الوارده على ماهية مختلفه فقد تكون موجهه لصيروره المقيدین متباينين كالإنسان الأبيض و الأسود وقد لا تكون كذلك كالإنسان الأبيض و العالم ممّا بينهما عموم من وجه.

فالوضوء في قوله إذا نمت فتوضأً وإذا بليت فتوضأً ماهية واحده ولا بدّ من كونها مقيدة حتّى يكون كلّ سبب علّه مستقله للإيجاب على أحد العنوانين لكن لا يجب أن يكون بين العنوانين التباين حتى يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجی.

بل المراد من الفرد هو الوجود الذهني من الفرد الخارجی بنحو الوجود اللافراغی

فصوره الذهني من كل فرد كنفس الفرد الخارجي في أنها مغايره لغيرها ومباينه لها ومع المغايره والمباينه لامجال لتداخل الفردين في واحد كما لامجال للتداخل في الماهيتين المتباينين.

فلايجوز الإكتفاء بالوضوء الواحد في المثال المزبور و إن كان في المثال مناقشه لأن ناقض الوضوء هو صرف وجود الناقض وهو لايتكرر فالأولى أن يذكر طواف النساء في ما إذا أتى بعمرتين فإن كل عمره توجب طواف النساء غير طواف النساء الذي اقتضته عمره أخرى فالمغايره بين الفردين تمنع عن امتثالهما بوجود واحد فاللازم هو أن يأتي بطواف النساء مرتين ولايكتفى بطواف واحد اللهم إلا أن يقال يمكن إلقاء الخصوصيات الفرديه ومعها تكون الصوره الذهنيه من كل فرد بمنزله الكلي فتأمل.

مقتضى الأصل في الشك في تداخل الأسباب

ولا يخفى أن الشك في تداخل الأسباب وعدمه يرجع الى احتمال كون المؤثر هو الجامع المنطبق على أول الوجود أو كل واحد من الأسباب فالمتيقن حينئذ هو حدوث تكليف واحد ويرجع في الزائد إلى إصالة البراءة.

هذا مضافاً إلى جريان استصحاب عدم النجاسه بالسبب الثاني فيما إذا أصاب البول يد شخص مرتين و متعاقبين لأن بعد الإصابه الأولى كان المعلوم هو عدم تنجس اليد بسبب آخر فإذا حدث الإصابه الثانيه و شك في حدوث النجاسه ثانياً يستصحب عدمه.

وإن أصابا دفعه وشككنا في أن كل واحد مؤثر أو الجامع بينما فاستصحب جامع النجاسه بعد العمل بالمتيقن من التكليف جار ولكن لأثر له إذ الأثر مترتب على الأفراد لاعلى الجامع واستصحب جامع النجاسه لإثبات تأثير كل واحد منهما مثبت.

وكيف كان فالشك في التكليف الزائد على المقدار المتيقن يكون مجرى لإصالة البراءة.

مقتضى الأصل في الشك في تداخل المسببات

ولا يذهب عليك أنّ الشك في تداخل المسببات وعدمه يرجع إلى الشك في الامتثال و السقوط بعد الفراغ عن أصل ثبوت التكليف و اشتغال الذمه به.

وحيث إنّ فإن كان إطلاق المتعلقات كافياً لدفع احتمال مدخليه التقدّم و التأخر وإحراز إمكان التصادق فلاشك في كفايه الإتيان بما يتصادق العنوانان عليه.

وإن لم يكن إطلاق أو كان الدليل لئبياً أو كان مجملاً فمقتضى الأصل هو عدم التداخل و لزوم الإتيان بكل واحد من الأسباب حتّى يحصل الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني.

ذهب المشهور إلى أن إثبات حكم لذات مأخوذه مع بعض صفاتها لا يستلزمه انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصفه.

ويقع البحث عنه فى مقامين:

أحدهما: فى محلّ النزاع، و لإشكال فى شمول عنوان البحث للوصف المعتمد على الموصوف كقولهم أكرم رجلاً عالماً و أمّا ما لم يعتمد على الموصوف كقولهم أكرم عالماً فقد يقال بخروجه عن عنوان البحث بدعوى أنه لافرق بين اللقب و الوصف غير المعتمد فكما أن اللقب لا يدلّ على المفهوم من دون خلاف فكذلك الوصف غير المعتمد و الملاك فى عدم الدلاله فيهما واحد و هو أنّ الحكم الثابت فى القضية لعنوان اشتقاقياً كان أو ذاتياً لاتدلّ القضية إلّا على ثبوت هذا الحكم لهذا العنوان و أمّا انتفاء الحكم عن غير العنوان المذكور بجهه من الجهات فلا إشعار لها فضلاً عن الدلاله عليها.

ويمكن أن يقال: أنّ قياس الوصف غير المعتمد على اللقب فى غير محلّه فإنّ الذات فى الوصف غير المعتمد كالمذكور عند العرف و إن قلنا ببساطه المشتقّ فإنّ مفهوم ضارب مثلاً و إن كان بسيطاً ويعبر عنه فى اللغه الفارسيه ب - «زننده» ولكن هذا المفهوم عند

العرف يحتوى الذات بخلاف اللقب فإنه لا يكون كذلك نعم يمكن تحليله عقلاً- بالذات والعنوان ولكن المعيار هو التفاهم العرفى لا التحليل العقليّ فالأظهر كما أفاد الشيخ الأعظم قدس سره هو دخول الوصف غير المعتمد فى عنوان البحث فراجع.

ويؤيده بعض الاستدلالات والأجوبه كالاستدلال بقوله عليه السلام مطل الغنى ظلم على أنّ مطل غير الغنى ليس بظلم والجواب عنه بأنّ الدلاله مع القرينه لا مانع منها و إنّما الكلام فيما إذا كان الكلام خالياً عن القرينه مع أنّه لو لم يكن الوصف غير المعتمد داخلاً فى محلّ البحث كان الأولى فى الجواب عنه بكونه من قبيل مفهوم اللقب لا الوصف.

ثمّ إنّ الوصف إمّا وصف أخصّ كقولهم أكرم إنساناً عالماً أو الوصف الأعمّ من وجه كقوله صلى الله عليه وآله وسلم وفى الغنم السائمه زكاه.

وكلاهما داخلاً- فى عنوان البحث و إمّا الوصف المساوى كقولهم أكرم إنساناً ضاحكاً بالقوّه أو الوصف الأعمّ المطلق كقولهم أكرم إنساناً ماشياً فلا إشكال فى خروجهما عن محلّ البحث لأنّ الوصف المساوى أو الأعمّ المطلق لا يوجبان التضييق فى ناحيه الموصوف حتى يدلّ على انتفاء الحكم فى الموصوف عند انتفاء الوصف بل عند انتفاء الوصف لا يبقى موصوف كما لا يخفى.

ثمّ يمكن إلحاق الحال والتميز وغيرهما من قيود الموضوع فإنّ مناط المفهوم فى الوصف يأتى فى تلك الموارد أيضاً ولكن مقتضى وجود المناط فيها هو الإلحاق كما ذكرنا لا الإدخال لعدم صدق عنوان الوصف على أمثال هذه الموارد فتدبّر جيّداً.

وثانيهما: فى أدلّه المثبتين

منها: التبادر كما يشهد له فاتبادر عدم مطلوبته شراء العبد الأبيض من قول المولى لخادمه إشتري لى عبداً أسود.

وفيه: منع واضح لأنّ عدم مطلوبيّته شراء العبد الأبيض من ناحيه هذا الخطاب لا يستلزم عدمه مطلوبيّته بسائر الجهات.

ومنها: دعوى وضع الوصف للعلّيه المنحصره وفيه أيضاً منع واضح لعدم شاهد لذلك بل لادلاله للوصف على العلّيه فضلاً عن انحصارها وما اشتهر من أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلّيه منظور فيه لاحتمال خصوصيه المورد و دخاله الموضوع أو المتعلّق الموصوف و عليه فلايدلّ التعليق المذكور على أنّ الوصف علّه تامّه و على فرض التسليم لاينفى احتمال تعدّد العلّه هذا مضافاً إلى أنّه مجرد إشعار وهو غير الدلاله.

ولا يقاس الوصف بالشرط لما عرفت من وضع الشرط للإناطه و العلّيه و دلالة اطلاق الشرط على الانحصار و لاوضع ولا دلالة في الوصف كما لا يخفى.

ودعوى أنّ الوصف بعنوانه متمّم لقابليته القابل والموضوع وهو معنى الشرط حقيقه وحيث أنّ الظاهر دخله بعنوان الخاصّ لا بعنوان كونه مصداقاً للجامع بينه و بين غيره وأنّ المنوط بهذا الوصف نفس الوجوب بما هو وجوب لا- بما هو شخص من الوجوب فلامحاله ينتفى سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخيل في موضوعيّ الموضوع لسنخ الحكم فقياس الوصف بالشرط في محلّه مندفعه بأنّ الوصف متمّم لقابليته الموضوع وعلل قوامه لا من علل الحكم وهذا هو الفرق بين الوصف والشرط فإنّ الشرط من علل الأحكام والوصف من علل الموضوعات وانحصار تتميم الموضوع في وصف لايدلّ على علّيه الموضوع أو انحصار العلّيه في الموضوع بالنسبه إلى الحكم و عليه فلاوجه لجعل الوصف في معنى الشرط وإرجاع القضيه الوصفيه إلى القضيه الشرطيّه.

ومنها: أنّ الأصل في القيود أنّها للاحتراز ولا معنى للاحتراز إلّا هو المفهوم.

وبعبارة أخرى أنّ التخصيص بأمر زائد على الذات كقولك صلّ خلف العادل لا بدّ

فيه من فائده وحيث أنه لا فائده إلا نفي الحكم عن غير الموصوف بوصف كذا أوجب ذلك القطع بهذا النفي وليس ذلك إلا هو المفهوم.

يمكن أن يقال: لا- كلام في ما إذا علم أن الموصوف علمه منحصره في ترتب الحكم عليه فإن الحكم حينئذ يتنفي بانتفاء الموصوف ولكنّه ليس من جهه دلالة الجملة الوصفيّه بل لقيام قرينه خاصّه.

والأصل في القيود وإن كان للاحتراز إلا أنه لدفع احتمال كون الوصف مذكوراً من باب الاهتمام أو التوضيح أو الابتلاء وإثبات دخالته في تحقّق موضوع الحكم وهذا لا يوجب حمل الأوصاف والقيود على بيان العلّه فضلاً عن انحصارها لأن الاحتراز يكفيه دخاله القيود والأوصاف في تحقّق موضوع الحكم وتضييقه ولا موجب للأزيد منه ما لم يقم قرينه خاصّه وبالجملة إثبات شىء لشيء لا ينفي إثباته عمّا عداه.

فإذا قيل جئني بحيوان ناطق لا يدلّ هذه الجملة إلا على مطلوبيه إيتاء الانسان للخدمه ولا ينافي هذا مطلوبيه إيتاء الحيوان أيضاً لجهه من الجهات كالركوب ونحوه ولذا لو قيل بعد هذه العبارة جئني بحيوان فهم منه تعدّد المطلوب فكما أن جئني بإنسان لا مفهوم له فكذلك جئني بحيوان ناطق لا مفهوم له و وصف الناطقيه لا- يدلّ على انحصار المطلوبيه في الحيوان الناطق كما لا يخفى.

ومنها: أنه لو لم تدلّ القضية الوصفيّه على المفهوم فلا موجب لحمل المطلق على المقيد وقد أنكر شيخنا بهاء الدين قدس سره على منكرى مفهوم الوصف بقوله بأنهم قد قيّدوا بمفهوم الصفه في نحو أعتق في الظهار رقبه مؤمنه فإذا لم يكن مفهوم الصفه حجه عندهم كيف يقيّدون بها فما هذا إلا التناقض.

فمما ذكر يظهر أن مورد عدم حجّيه المفهوم مختصّ بغير موارد الإطلاقات وأمّا فيها فمفهوم الوصف حجّه.

يمكن أن يقال: لافرق في عدم حجّيه مفهوم الوصف بين موارد الإطلاقات وغيرها ما لم يحرز وحده المطلوب بقريته خارجيه إذ لاوجه لحمل المطلقات على المقيّدات في المثبتات لاحتمال مطلوبيه كليهما فمع عدم إحراز وحده المطلوب فالمقيّد يدلّ على مطلوبيه المقيّد ولاينافي ذلك مع مطلوبيه المطلق أيضاً بدليل آخر وعليه فانتفاء الوصف لايدلّ على عدم حكم آخر بالنسبه إلى ذات الموصوف بعد احتمال تعدّد المطلوب.

نعم لو كان المطلوب واحداً كما في مثال إن ظهرت فأعتق رقبه وإن ظهرت فاعتق رقبه مؤمنه فاللازم لوجود المنافاه بين الطلب البدلي و جواز الاكتفاء بكل واحد من أفراد الطبيعه مع الطلب التعيني و اراده خصوص بعض الافراد من الطبيعه هذا فيما اذا كان العموم بدلياً و اما اذا كان العموم استغراقياً كقولنا أكرم العلماء و أكرم عدون العلماء فيحمل على تعدد المطلوب اذ لامنافاه بين ان يكون الواجب احترام جميع الأفراد و بين أن يكون بعض الأفراد مورد الاحترام من جهه اخرى و هى العلم و مثله اذا ورد المنفيان يكون أحدهما مقيّداً كما اذا ورد يحرم النظر إلى العوره و ورد يحرم النظر إلى عوره المؤمن لان شمول الاول استغراقى فيشمل مورد الاخر و لامانع من أن يكون النظر بالنسبه إلى كل فرد حراماً و عليه فيكون حرمة النظر إلى عوره المؤمن من جهه تعدد المطلوب و حرمة اخرى هو حمل المطلق على المقيّد والمراد من الحمل أنّ المقصود من المطلق فى الخطاب المذكور هو المقيّد فقوله أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه فى قوّه أن يقال من أوّل الأمر أعتق رقبه مؤمنه فالقيّد والوصف لتحديد الموضوع وليس ذلك من جهه دلالة الوصف على المفهوم بل من جهه العلم بوحده الطلوب و حصول المناقضه العرضيه بينهما.

فإنّ مقتضى المطلق أنّه هو المطلوب لا المقيّد و مقتضى المقيّد أنّه هو المطلوب لا المطلق والجمع بينهما يقتضى حمل المطلق على المقيّد لمنصوبيه دلالتة بالنسبه إلى

المطلق ولأن رفع اليد عن المقيّد يوجب لغويّه المقيّد بخلاف العكس فإنّ المطلق بإطلاقه يشمل المقيّد أيضاً وهذا الجمع غير مرتبط بالمفهوم بل يكون من جهة المنطوقين المذكورين فتحصل أنّ مفهوم الوصف ليس بحجّه لافى المطلقات و لافى غيرها ما لم يتم قرينه خاصّه كمقام التحديد ونحوه.

بل بعد العلم بوحده المطلوب وحمل المطلق على المقيّد يحكم بعدم كون المطلق محكوماً بالحكم المذكور في القضيّه و لدلاله للقضيّه على انتفاء الحكم عن المطلق بوجهه أُخرى من الجهات بعدما عرفت من عدم دلالة الجملة الوصفية على المفهوم فلا تغفل.

هنا تفصيلان:

أحدهما: الفرق بين الأحكام الوضعية والأحكام التكميلية بمنع المفهوم في الثانيه دون الأولى لعدم التعدّد والشدّه والضعف فيها بخلاف الأحكام التكميلية فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد في الوضعيات وفيه أنّ وجه حمل المطلقات في الوضعيات على المقيّدات هو العلم بوحده السبب فيها غالباً وهو كما عرفت موجب للحمل المذكور مطلقاً من دون فرق بين الأحكام التكميلية والأحكام الوضعية ومع وحده السبب يكشف عدم قابليته المطلق للسبب فنفي السبب عن المطلق ليس من جهة مفهوم الوصف بل من جهة عدم قابليته المطلق للسبب و وحده السبب.

وثانيها: أنّه لا فرق في عدم دلالة الوصف على المفهوم بين نفي الحكم عن حصص أخرى غير الحصّة المذكوره كقولنا أكرم رجلاً عالمًا فإنّه لا يدلّ على نفي وجوب الإكرام عن حصّة أخرى كالرجل العادل أو الهاشمي ونحوهما وبين نفي الحكم عن طبيعي موصوفه على نحو الإطلاق كقولنا أكرم رجلاً عالمًا فإنّه لا يدلّ على نفي وجوب الإكرام عن طبيعه الرجل بوجهه من الجهات غير الجبهه المذكوره في شخص هذه القضيّه و

بالجمله، فكما لادلاله للوصف على المفهوم بحسب الأول فكذلك لادلاله له على المفهوم بحسب الثانى.

وظهور القيد فى الاحتراز ودخله فى الموضوع لاينفى الحكم عن طبيعى موصوفه من سائر الجهات غير الجبهه المذكوره فى شخص هذه القضيه إذ كل قيد و إن كان فى نفسه ظاهراً فى الاحتراز ودخله فى الموضوع نفى أن الحكم غير ثابت له إلا مقيداً بهذا القيد لامطلقاً وإلا لكان القيد لغواً ولكن ذلك كله بالنسبه إلى شخص الحكم المذكور فى القضيه ولانظر له بالنسبه إلى سنخ الحكم ولو من سائر الجهات وعليه فكما أن الوصف لاينفى الحكم عن سائر الحصص فكذلك لاينفى سنخ الحكم عن طبيعه الموصوف من سائر الجهات.

فلامجال لاستنتاج حمل المطلق على المقيّد ولو كان التكليف متعدداً بدعوى أن القيد ظاهر فى الاحتراز فيدلّ على أن الحكم وهو وجوب الإكرام لم يثبت لطبيعه الموضوع على الإطلاق وإنما يثبت لحصّه خاصه منه وهو العالم العادل فى مثل قوله أكرم عالماً وأكرم عالماً عادلاً من دون فرق بين كون التكليف واحداً أو متعدداً وذلك لما عرفت من عدم المنافاه بين عدم ثبوت شخص الحكم المذكور فى هذه القضيه لطبيعه الموضوع على الإطلاق وبين أن يكون محكوماً بسنخ الحكم بجبهه أخرى غير شخص هذا الحكم.

وعليه فلانفاه بين أكرم عالماً وأكرم عالماً عادلاً إلا إذا أحرز وحده المطلوب وهكذا لانفاه بين لا تكرم عالماً ولا تكرم عالماً فاسقاً إلا إذا أحرز وحده المطلوب وأما مع عدم إحراز وحده المطلوب فمقتضى أدله أكرم عالماً هو مطلوبيه إكرام طبيعه العالم كما أن مقتضى قوله لا تكرم عالماً هو النهى عن إكرام طبيعه العالم فتدبر جيداً.

الفصل الرابع: فى مفهوم الغايه

ويقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى دلالة الغايه على المفهوم

ذهب المشهور بل المعظم إلى أنّ تقييد حقيقه الحكم بالغايه يدلّ على انتفاء الحكم سنخا بعد الغايه بناء على دخول الغايه فى المعنى أو يدلّ على انتفائه سنخا عن الغايه وما بعدها بناء على خروج الغايه.

ويشهد له التبادر إذ تقييد حقيقه الحكم بحدّ خاصّ ظاهر فى ارتفاعه بحصول الحدّ بالخصوص ومقتضى ارتفاع حقيقه الحكم بحصول الحدّ الخاصّ هو ارتفاع جميع أفراده إذ حقيقه الحكم وطبيعته لا يرتفع إلّا بارتفاع جميع أفراده فكما أنّ علّه حقيقه الوجوب بما هو وجوب إذا انحصرت فى شىء فلامحاله يقتضى انتفاء العلّه انتفاء سنخ الوجوب فكذلك فى المقام إذا حدّدت طبيعه الحكم وحقيقته بحدّ خاصّ فلامحاله تنتفى حقيقه الحكم بحصول الحدّ المذكور وإلّا لزم الخلف فى تحديده بذلك الحدّ كما لا يخفى.

ودعوى: أنّ المحدّد بالحدّ ليس هو الطبيعه و الحقيقه بل هو الحكم الجزئى الشخصى

ص: ٣٥٥

وارتفاع الحكم الجزئي والشخصي بحصول الحد لا يدل على ارتفاع طبيعه الحكم وحقيقته و سنخ الحكم.

مندفعه بأن جزئيه إنشاء الحكم وخصوصيته ليست مورد الالتفات عند الإنشاء لأن الهيئه آله محضه للبعث والإغراء من غير توجه إلى الجزئيه والكلئيه والمفروض أن القضية ليست القضيه الشخصيه بل القضيه الطبيعيه فالمحدد هو الوجوب بما هو وجوب فإذا حصل الحد ينتفى الوجوب بما هو وجوب و معنى انتفائه بما هو هو انتفائه بجميع أفراده.

وبعبارة أخرى دلالة القضيه المغتياه على المفهوم من ناحيه دلالتها على انتفاء حقيقه الحكم بحصول الغايه وهكذا دلالة الجمل الشرطيه على المفهوم من ناحيه دلالتها على انتفاء حقيقه الحكم بانتفاء العله إذ مقتضى دلالتها على انتفاء حقيقه الحكم بانتفاء العله أو بحصول الحد الخاص هو انتفائه بجميع أفراده.

ولست هذه الدلالة فى القضيه الوصفيه فإنها لمجرد إثبات حكم لموصوف و لادلاله فيها على الانتفاء عند الانتفاء وعليه فما ذهب إليه المشهور من دلالة القضيه المغتياه على المفهوم وهو انتفاء سنخ الحكم بحصول الغايه لا يخلو عن وجه ولكن ذلك مختص بما إذا كانت الغايه قيداً للحكم وأما إذا كانت قيداً للموضوع كقوله تعالى: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) أو قوله تعالى (وَأَمْسِكُوا بُرُؤُسَكُمْ وَارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) أو كانت قيداً للمتعلق كالأمر بالسير من البصره إلى الكوفه فلامفهوم لها لأن الجمله حينئذ تكون كالجمل الوصفيه فى الدلالة على مجرد اثبات الحكم للموضوع أو المتعلق و لادلاله لها على الانتفاء عند الانتفاء.

ثم لا يخفى عليك أنه ذكر بعض أموراً لتشخيص كون الغايه غايه للحكم أو قيداً

للموضوع أو المتعلق ولكنّه لا يخلو عن تأمل ونظر فالأولى هو إichاله ذلك إلى لاستظهار العرفى

المقام الثانى: فى دخول الغايه أو خروجها والظاهر أنّه لافرق بين أن يكون الغايه غايه للموضوع أو غايه للحكم فى ظهورها فى الخروج لأنّ المراد من الغايه هو ماينتهى عنده الشىء لا آخر نفس الشىء ومن المعلوم أنّ حدود الشىء خارج عن الشىء سواء كان الشىء موضوعاً أو حكماً نعم ربّما يستعمل الغايه فى آخر نفس الشىء وحيثنذ لاتدلّ على خروجها كقولك قرأت القرآن من أوله إلى آخره وأمّيا فى مثل سر من الصبره إلى الكوفه أو قوله عزّوجلّ: (أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) فالكوفه خارجه عن مورد السير الواجب فيجوز أن سار إلى جدارها ولم يدخل فيها كما أنّ الصيام ينتهى إلى الليل وكان الليل خارجاً عن الواجب وهو صوم اليوم.

ص: ٣٥٧

الفصل الخامس: فى مفهوم الحصر

ولا يذهب عليك أنّ حصر حكم فى شىء يدلّ بمفهومه على نفي الحكم المذكور عن غيره ولا كلام فى ذلك وإنّما الكلام فى موارد إفاده الحصر وهى متعدّده.

منها: كلمه الاستثناء نحو «إلّا» إذا لم تستعمل بمعنى الصفه أى الغير وإلّا فلاتدلّ على الاستثناء بل هى وصف فيدخل فى مفهوم الوصف وكيف كان فالإستثناء فى الإيجاب كقولك جائنى القوم إلّا زيدا يدلّ على اختصاص الإيجاب بالمستثنى منه والنفى بالمستثنى وعليه فغير الجائى منحصر فى زيد.

والاستثناء فى النفى كقولك ماجائنى القوم إلّا زيد يدلّ على اختصاص النفى بالمستثنى منه والإيجاب بالمستثنى وعليه فالجائى منحصر فى زيد والشاهد على ذلك هو التبادر عند أهل اللسان.

ودعوى: أنّ المستفاد من قولك ماجائنى إلّا زيد ليس إلّا عدم دخول زيد فى الحكم المذكور وأما حكمه فيحتمل أن يكون موافقاً أو مخالفاً وشىء منهما غير مستفاد من الكلام المذكور.

مندفعه بوضوح دلالة الاستثناء على الحكمين في مثل ليس لزيد على دراهم إلّا درهما نفى الدراهم وثانيهما إثبات الدراهم ولذا يحكم العقلاء باشتغال ذمته بالدرهم بعد إقراره بذلك وليس ذلك إلّا لدلالة الاستثناء وعليه فدعوى إهمال الاستثناء بالنسبة إلى حكم المستثنى غير مسموعة.

نعم ربّما تستعمل الجملة الاستثنائية مثل لا صلاة إلّا بطهور في مقام الإرشاد إلى اشتراط الصلاة بالطهارة وليست الجملة حينئذٍ بعدد الإخبار عن العقد السلبي والايجابى وفي مثله لامفهوم للاستثناء وأين هذا من مثل ما جاءنى القوم إلّا زيد.

ويشهد على تبادل الاختصاص والحصر من الاستثناء قبول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إسلام من قال كلمه لا إله إلّا الله إذ ليس هذا إلّا لدلالة هذه الكلمه على التوحيد والإخلاص ولو كان الاستثناء مهملاً من ناحيه حكم المستثنى فلاوجه للقبول المذكور كما لا يخفى.

ثم وقع الكلام استطراداً في أنّ كلمه التوحيد تفيد توحيد الذات أو توحيد المعبود ذهب الشيخ الأعظم إلى الأوّل وتبعه المحقق الخراسانى قدس سره وقال فى الكفايه إنّ المراد من الإله هو واجب الوجود ونفى ثبوته ووجوده فى الخارج وإثبات فرد منه فيه وهو الله يدلّ بالملازمه البيّنه على امتناع تحقّقه فى ضمن غيره تبارك وتعالى ضروره أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من أفراد الواجب.

وأورد عليه بأنّ هذا المعنى بعيد عن أذهان العامّة هذا مضافاً إلى أنّ العرب فى صدر الإسلام لم يكونوا مشركين فى أصل واجب الوجود بل كانوا مشركين فى العباده فكلمه الإخلاص ردع لهم فى الشرك فى العباده فقبول كلمه التوحيد إنّما هو لأجل نفى الآلهه (أى المعبودين) لا إثبات وجود البارى تعالى فإنّه كان مفروغاً عنه.

على أنّ لفظه الإله تطلق على المعبود بحسب اللغة لا- واجب الوجود فالمناسب أن يراد منها فى كلمه التوحيد المعبود بالحق أى لامعبود بالحق إلّا الله.

ويمكن الجواب: بأن إرتكاز وحده الخالق وواجب الوجود غير بعيد عن أذهان الآحاد ولذا متى سئل المشركون عن خالق السموات والأرض أجابوا بأنه هو الله ومع وجود هذا الارتكاز لا مانع من إرادته التوحيد الذاتى.

ودعوى: أنّ العرب كانوا مشركين فى العباده لا- فى الذات فلاحاجه إلى التوحيد الذاتى كما ترى إذ هذه الكلمه ليست مخصوصه بجماعه المشركين المعاصرين للنبي صلى الله عليه و آله و سلم الذين اعتقدوا بوجود الخالق الأسمى بل هى لجميع الطوائف والملل ولو لم يعتقدوا بوجود الخالق أصلاً كالماديين والملحدّين فلاوجه لتخصيص هذه الكلمه بتلك الطائفه.

وأما استعمال كلمه الإله فى واجب الوجود فى المحاورات فهو موجود ولعلّ منه لو كان فيهما آله غير الله لفسدتا.

هذا مضافاً إلى إمكان أنّ يقال أن الإله بمعنى المستحقّ للعباده ذاتاً وهو مساوٍ لواجب الوجود ويدلّ على كلا الأمرين أى التوحيد الذاتى والتوحيد فى العباده لأنّ الإله بمعنى المستحقّ للعباده وإن لم يعبد بالفعل راجع الى الصفات الذاتيه الراجعه إلى نفس الذات فإنّ استحقاق العباده من أجل المبدئيه والفياضيه فيستحقّ العله انقياد المعلول لها وتخضعه لها فنفى فعليه هذا المعنى عن غيره تعالى لعدم كونه بذاته مبدأً مقتضياً لذلك ويستحيل أن ينقلب عمّا هو عليه فينحصر المستحقّ للعباده ذاتاً فى الله تعالى فتأمل.

ومنها: كلمه «إنّما» وهى على المعروف تكون من أداه الحصر مثل كلمه «إنّما» فإذا استعملت فى حصر الحكم أو الصفه فى موضوع معين دلّت بالملازمه البيّنه على انتفاء الحكم أو الصفه عن غير ذلك الموضوع.

ويشهد له التبادر عند أهل اللسان مضافاً إلى تصريح أهل اللغه و دعوى عدم الخلاف بل الإجماع عليه كما عليه أئمّه التفسير.

ويشكل ذلك بأنه لاسبيل لنا إلى ذلك فإنّ موارد استعمال هذه اللفظه مختلفه ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها.

وأما النقل المذكور فاعتباره موقوف على اعتبار قول اللغوى فى تشخيص الأوضاع وهو غير ثابت هذا مع احتمال أن يكون ذلك من اجتهاداتهم وتمسك العلماء بمثل حديث إنّما الأعمال بالتيات لفساد العمل بلاتيه لايجدى لأنه لايزيد عن مجرد الاستعمال.

وأجيب عنه: بأنّ السبيل إلى التبادر لاينحصر بالانسباق إلى أذهاننا فإنّ الانسباق إلى أذهان أهل اللسان كالأعشى والمبزد أيضاً سبيل هذا مضافاً إلى انسباق ذلك إلى أذهان الذين سكنوا البلاد العربيّه سنوات متماديّه كالأزهري وغيره ويكفى لإثبات التبادر عند أهل اللسان ما حكاه المفسرون من أهل الأدب العربى من الأقوال والأشعار فإنّها توجب الاطمئنان بذلك.

قال فى مجمع البيان لفظه «إنّما» مخصّصه لما أثبت بعده نافية لما لم يثبت يقول القائل لغيره إنّما لك عندى درهم فيكون مثل أن يقول إنه ليس لك عندى إلّا درهم وقالوا إنّما السخاء حاتم يريدون نفى السخاء عن غيره والتقدير إنّما السخاء سخاء حاتم فحذف المضاف والمفهوم من قول القائل إنّما أكلت رغيفاً وإنّما لقيت اليوم زيداً نفى أكل أكثر من رغيف ونفى لقاء غير زيد وقال الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصيّ وإنّما العزّه للكاثر

أراد نفى العزّه عنّ ليس بكاثراً (١) والأعشى أحد المعروفين من شعراء الجاهليّه.

وقال الزمخشري فى ذيل قوله تعالى: (إنّما وليّكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصّلاه ويؤتون الزّكاه وهم راعون) ويعنى إنّما اختصاصهم بالموالاه. (٢)

ص: ٣٦٢

١- (١) مجمع البيان، ج ٣، ص ٢٠٩.

٢- (٢) الكشاف، ج ١، ص ٦٢٣.

وأيضاً تاج العروس والصحاح ظهران في أنّ الحصر مما يفيد كلمه «إنّما» عند ابناء المحاوره و حمله على اجتهاداتهم بعيد جداً. ودعوى أنّ قوله تعالى: (إنّما مثل الحياه الدنيا كماء أنزلناه من السماء) مع أنّه لا شكّ في أنّ الحياه الدنيا لها أمثال أخرى يدلّ على عدم إفاده إنّما للحصر.

مندفعه: أولاً: بأنّ الاستعمال بالقرينه في غير المعنى الموضوع له لا ينافي تبادل الحصر الموضوع له من الكلمه.

وثانياً: بأنّ «إنّما» استعملت في الآيه المذكوره في الحصر الإضافي والمقصود منه هو نفى ما توهمه أهل الدنيا بالنسبه إلى الدنيا ومن المعلوم أنّ إفاده الحصر الاضافي حاكيه عن كون الكلمه موضوعه للحصر الحقيقي.

ومنها: كلمه «بل» الإضرائيّه وهى على أنحاء لأنّها إمّا مستعمله في مقام إثبات الحكم لشيء آخر زائداً على الموضوع السابق مثل جاء غلام زيد بل زيد.

وإمّا مستعمله للترقى مثل يجوز صلاه الجمعه بل تجب.

ولانفید الصورتان المذكورتان للحصر.

وإمّا مستعمله لإبطال السابق وإثبات اللاحق ففي هذه الصوره إمّا أتى بها غفله كقوله اشتریت داراً بل دكاناً أو توطئه وتأكيداً كقوله قدم ركبان الحجّاج بل المشاه وعلى كلّ التقديرين لا يدلّ على الحصر وإمّا أتى بها لردع السابق وإثبات اللاحق جداً و لا إشكال في أنّ القسم الأخير يفيد الحصر ويمكن أن يقال أنّ بل الإضرائيّه ظاهره في هذا القسم لأنّ احتمال الغفله وسبق اللسان مندفع بإصالة عدم السهو والخطأ كما أنّ احتمال التوطئه والتأكيد مندفع بإصالة الجدّ فما لم تقم قرينه خاصّه على الأمور المذكوره تكون حكمه «بل» الإضرائيّه ظاهره في القسم الأخير من إبطال ما سبق وتخصيص الحكم باللاحق وهذا التخصيص يفيد الحصر.

والإنصاف أن إفاده القسم الأخير للحصر تتوقف على إحراز كون المتكلم في مقام تخصيص سنخ الحكم بمدخول «بل» وهو غير ثابت.

ومنها: إفاده الحصر من ناحيه تعريف المسند إليه بلام الجنس مع حمل المسند الأخص عليه كقوله عز وجل: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ).

قال في الكفايه ما محصّيه أنه التحقيق أنه لا يفيد الحصر لأن الأصل في اللام وإن كان أنه لتعريف الجنس ولكن الجنس بنفسه لا يفيد الحصر إذ إثبات المحمول للطبيع لا يقتضى سوى اتّحادها به في الجملة كما أن الأصل في الحمل هو الحمل المتعارف الذى ملاكه هو مجرّد الاتّحاد في الوجود لاحصر المسند إليه في المسند.

نعم لو قامت قرينه على أن اللام للاستغراق أو أن مدخوله أخذ بنحو الإرسال والإطلاق أو أن الحمل كان ذاتياً فحمل المسند على المسند إليه المذكور يفيد الحصر ولعله من ذلك قوله عز وجل: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) فإنّ مقام الشكر قرينه على أن المراد هو انحصار جنس الحمد به جلّ وعلا.

ويمكن أن يقال: لاحتاجه في إفاده الحصر إلى إثبات الاستغراق أو الإرسال بل يكفى لام الجنس لذلك إذا كان المسند إليه أعمّ من المسند ولو من وجه إذ ظاهر لمبتدأ والخبر أن المبتدأ لا يوجد بدون الخبر فإذا اكتفى بواحد من الأخبار دون غيره يفيد لام الجنس الحصر وعليه فإن كان المسند إليه أعمّ من المسند كما إذا كان المراد منه الجنس لا ينفكّ الجنس عن المسند ومعنى عدم الانفكاك هو حصره فيه فالحصر يكون من لوازم حمل الأخصّ ولو من وجه على الأعمّ ولو كان الحمل حملاً شائعاً صناعياً ثم إن الحصر المستفاد من قوله عز وجل: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) يكون من ناحيه حصر الجنس الأعمّ في الأخصّ لا من ناحيه قرينه المقام ثم إنّه يحمل الحصر على الحقيقة فيما إذا

أمكن كما فى مثل قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) وعلى الحصر الادعائى فيما إذا لم يمكن الحمل على الحقيقة كقولنا الإنسان زيد.

وبالجملة لا يفرق فيما ذكر بين أن يكون النسبه بين المسند إليه والمسند هى العموم والخصوص أو هى العموم من وجه فقوله صلى الله عليه وآله وسلم الأئمة من قريش يفيد الحصر لحمل الأخص من وجه على الأعم من وجه أى جنس الأئمة فى الإسلام منحصر بالقريش وليس من غيرهم.

وعليه فلا وجه لإنكار إفاده لام الجنس للحصر مع حمل الأخص عليه؛ فلا تغفل.

ص: ٣٦٥

الفصل السادس: فى مفهوم اللقب و العدد

أمّا الأوّل وهو اللقب فلامفهوم له إذ إثبات حكم لموضوع لاينفى سنخ الحكم عن غيره و دعوى أنّه لولا المفهوم لزم العراء عن الفائده ممنوعه لمدخليته فى شخص الحكم ولذا يتقوّم شخص الحكم به وينتفى بانتهائه عقلاً.

وربّما يتسدّل له بأنّ قول القائل لا أنا بزّانٍ ولاأختى زانيه رمى المخاطب ولأخته بالزنا و لذلك أوجبوا عليه حدّ القذف وفيه أنّه إن صحّ ذلك فهو بواسطه قرينه المقام وهو خارج عن محلّ الكلام وبالجملة قوله زيد موجود لايدلّ على أنّ عمرواً ليس بموجود.

وعليه فلادلالة لللقب على المفهوم وإنتفاء سنخ الحكم عن غير مورده وأمّا إنتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه فليس بمفهوم. نعم لو كان المتكلّم فى مقام تعديد الموجودين واكتفى بموضوع خاصّ.

وقال مثلاً زيد موجود دلّ الكلام المذكور على انتفاء الحكم عن غير الموضوع المذكور بسبب مقدّمات الإطلاق فتكون النتيجة نفى سنخ الحكم عن سائر الموضوعات ولكنّ الغالب أنّه فى مقام حكم المورد لاسائر الموارد كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المراد من اللقب هو مطلق مايعبّر عن الشىء سواء كان إسماً له أو كنيه له أو لقباً اصطلاحياً وأمّا الوصف غير المعتمد فقد مرّ أنّه ملحق بالوصف المعتمد وخارج عن اللقب فلا تغفل.

وأما الثاني أعنى العدد فإن لم يكن المتكلم في مقام تحديد سنخ الحكم لا من طرف الأقل و لا من طرف الأكثر فلا دلالة للعدد على المفهوم لا من طرف الأقل و لا من طرف الأكثر فمثل قوله صم ثلاثة أيام من كل شهر لا يدل على عدم استحباب غيرها من الأقل أو الأ-كثر وإنما يدل على إختصاص الحكم المذكور في هذه القضية بالثلاثة وعليه فلا يعارض مع ما دل على استحباب غيرها لسكوته عنه.

وعليه فمجرد العدد بما هو العدد لا دلالة له على المفهوم ونفى سنخ الحكم لا- من ناحيه النقيضه و لا من ناحيه الزيادة لأنهما خارجتان عن حدود موضوع الدليل فلا ينافي ثبوت الحكم لهما بدليل آخر لتعدد المطلوب.

نعم إذا كان المتكلم في مقام البيان وتحديد سنخ الحكم من ناحيه الأقل كالعشره في الإقامه أو من ناحيه الزيادة كالعشره في الحيض أو من ناحيتين كعدد الركعات في الصلوات فلا إشكال في دلالة العدد على المفهوم ونفى سنخ الحكم ولكنه مختص بما إذا أحرز أن المتكلم في مقام البيان من ناحيه أو من النواحي المذكوره.

ثم أنه لو شك في أن العدد مأخوذ بنحو «لابشرط» أو «بشرط لا» أمكن القول بالأول بمقدمات الحكمه لأن أخذ العدد بنحو «بشرط لا» يحتاج إلى مؤونه زائده وعليه فلا يكون الإتيان بالزيادة مضرًا بامتنال العدد.

يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى العله المنصوصه

ولا يخفى أن العله معممه بمنطوقها ومخصّصه بمفهومها.

ففى مثل قولهم لا تأكل الرمان للحموضه يعلل النهى عن أكل الرمان بأنه حامض ومقتضى عدم تقييد الحموضه بشىء آخر هو أنّ الحموضه بخصوصها من دون حاجه إلى ضميمة شىء آخر تكون عله للمنع المذكور فالحموضه عله مستقله للنهى لاجزاء العله.

وأيضاً مقتضى عدم تقييد الحموضه بحموضه المورد فى المنطوق هو أنّ الحموضه مطلقاً ولو لم تكن فى المورد المذكور فى المنطوق موجه للنهى و لذا يتعدى عن الرمان إلى كلّ حامض و يحكم بحرمته و من هذه الجبهه توصف العله بكونها معممه و بتعبير آخر قوله للحموضه فى قوه تعليل تحريم الرمان بكونه من مصاديق الحامض والحامض محرّم و هو كبرى كليه تدلّ على تعميم الحكم ولكن هذا التعميم بمناسبه الحكم والموضوع يكون فى دائره المأكولات و المشروبات فلا يتعدى عن مواردّها إلى غيرها كالحمل و المسّ ونحوهما من الأمور.

ثم إنَّ الاكتفاء بخصوص هذه العلة أى الحموضه فى تعليل النهى عن أكل الرميان يقتضى بمقدّمات الحكمه أن تكون العله الوحيدة لحرمة الرمان هى الحموضه لاغير وعليه فالعله المذكوره هى العله المنحصره فى النهى المذكور والانحصار المذكور يوجب تخصيص عموم المنع عن أكل الرميان بالرميـان الحامض وعليه تدلّ العله بمفهومها على جواز أكل الرمان غير الحامض ولذلك توصف العله الوحيدة بكونها مخصّصه ثم إنَّ التعليل المذكور يستفاد من أداه التعليل كلام التعليل وفاء التعليل وكى التعليل ولكيلا ولئلا وحوها فالعله فى هذه الموارد معّمه و مخصّصه و يتعدى عن موردها إلى سائر الموارد.

وأما التعليل المستفاد من القضيّه الشرطيّه مختصّه بموضوع القضيّه الشرطيّه إذ اللازم فى مفهوم الشرط هو حفظ الموضوع فلا يتعدى عن الموضوع المذكور فى الشرط إلى غيره من الموضوعات إلّا بإلقاء الخصوصيه فوجود تالى الأده الشرطيّه علّه لترتب الحكم على هذا الموضوع وعدمه علّه لانتفاء سنخ الحكم عن هذا الموضوع ولا تعرّض فيه لحال غيره من الموضوعات كما لا يخفى.

ثم أنّ مقتضى كون العله مخصّصه هو نفي الحكم عن الموضوع فيما إذا كان خالياً عن العله و حينئذٍ فإن ورد فيه دليل آخر يدلّ على إثبات الحكم فيه يقع التعارض بينهما وحيث أنّ التعارض بينهما يكون تعارضاً تباينياً يندرجان تحت أخبار العلاجيّه وربّما يقال بتقديم مفهوم التعليل ولكنه لادليل له فتدبر جيّداً.

المقام الثانى: فى الحكمه المنصوصه

ولا يذهب عليك أنّ الحكمه المنصوصه لادلاله لها على التخصيص لأنها فى مقام تقريب الحكم المطلق لا فى مقام تحديده وتقييده ولذا يكون إطلاق الحكم محفوظاً ولو فى موارد خلت عن الحكمه.

وأما دلالة الحكمه المنصوصه على التعميم فالمشهور ذهبوا إلى العدم ولكن يمكن أن يقال الظاهر أنها كالتعليل فى الدلاله عليه لأن المراد من الحكمه المنصوصه هى الحكمه الفعلية الباعثه على الحكم التى لا يرضى الشارع بإهمالها ومن المعلوم أن هذه الحكمه تصلح لأن تكون وجهاً للحكم الفعلى إذ مقتضى باعثيتها على النحو المذكور هو ثبوت الحكم أينما كانت بعد فرض عدم تقيدها بالموارد الخاص و عموميتها.

ويشهد له تعدى العقلاء عن موارد الحكمه إلى غيرها مما تكون الحكمه موجوده فيه بعينها ألا ترى أن الحاكم إذا أمر أهل بلد بتلقيح مواد خاصه مع التصريح بحكمته وهى شيوخ مرض خاص.

يتعدى أهل سائر البلاد عن البلد المذكور و يلتزمون بالأمر المذكور للحكمه التى نص عليها مع أن الحاكم لم يأمر إلا أهل ذلك البلد.

وليس ذلك إلا لإفاده تعميم الحكمه المنصوصه وهكذا لو أمر الحاكم أهل بلد بإقلال مصرف الماء مع التصريح بحكمته و هو دفع الهلاكه يتعدى أهل سائر البلاد عن البلد المذكور و يلتزمون بالأمر المذكور بسبب الحكمه التى صرح الحاكم بها إذا كانت الحكمه المذكوره موجوده فيها بعينها و إن لم يأمرهم الحاكم بذلك لجواز الاكتفاء بالحكمه المنصوصه.

لا يقال: أن مقتضى ذلك هو التعدى عن موارد الحكمه غير المنصوصه أيضاً لأننا نقول مع عدم التنصيص لا علم بالحكمه ولا باعثيتها بل ليست إلا حكمه ظئيه مع احتمال اقترانها بالموانع و الروادع و لا يكون الحكمه المنصوصه كذلك إذ صرح الشارع بكونها حكمه باعته فعلية للحكم الذى أمر به أو نهى عنه.

وقد حكى عن الأستاذ المحقق الحاج الشيخ الحائرى قدس سره أنه قال شأن الحكمه وإن

كان عدم الأطراد لكن في خصوص جانب العدم أعنى لا يدور عدم الحكم مدار عدمها و أمّا في جانب الوجود فلا يمكن أن لا يدور مدارها بأن لا يوجد الحكم مع وجودها.

ولعلّه لذلك ذهب أستاذنا المحقق الداماد قدس سره إلى أنّ الحكمه كالعلّه في التعميم دون التخصيص و قال إنّ مقتضى كون شيء حكمه هو جواز أن يوجد الحكم و هي غير موجوده و أمّا إذا وجدت الحكمه فلا- إشكال في وجود الحكم ولو في غير موضوع الدليل كما في العله فافتراقها في الجبهه الأولى لا الثانيه.

وظاهر كلامهما عدم تقييد الحكمه بالمنصوصه ولكن عرفت أنّ مع عدم التصريح بالحكمه لاعلم بها و لا باعثيتها لاحتمال اقترانها بالموانع و الروادع فالقول بتعميم مطلق الحكمه وإن لم تكن منصوصه محلّ إشكال و كيف كان فقد استدللّ بالحكمه السيد المحقق الخوئي قدس سره لجواز إقامه الحدود في زمان الغيبه.

واستدلّ بها أيضاً المحقق الحائري الحاج الشيخ قدس سره لعدم جواز السجود على المأكولات ولو لم يصدق عليها الثمره كالاسفناج والبقولات.

واستدلّ سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره لحرمة النظر بشهوه إلى المحارم بسبب عموم الحكمه الوارده في حرمة النظر بشهوه إلى الأجانب فعليك بإمعان النظر؛ و الله هو الهادي.

المقصد الرابع: في العام والخاص

أشاره

ص: ٣٧٣

و هنا أمور:

الأمر الأول: فى تعريف العامّ الأصولى

عرّف شيخنا الأستاذ العامّ بأنّه ما يكون مسوّراً بسور محيط بأفراد حقيقه واحده، كما فى «كلّ عالم» و «العلماء» و «جميع علماء» و مقتضى هذا التعريف أنّ مثل لفظ «كلّ» و «جميع» و «لام الاستغراق» من أدوات العموم و ليست بعمومات، كما أنّ لفظ «عالم» و «علماء» و نحوهما يكون من المطلقات لالعمومات، و إنّما يصير لفظ «عالم» و «علماء» من العمومات إذا صدّرت بإحدى أدوات العموم.

فالعامّ هو مدخول أداه العموم، و هو الذى يشمل جميع أفراده و يكون محيطاً بالنسبه إليها، و هذا العامّ هو اللفظ بلحاظ معناه، لالمفهوم.

و ممّا ذكر يظهر ما فى الكفايه حيث قال فى تعريف: «هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه» و ذلك لأنّ العموم و الخصوص ليسا من صفات المفهوم و المعنى، بل هما من صفات اللفظ باعتبار المعنى و لحاظه.

وأيضاً جعل العام نفس الأداة لامدخولها كما ترى؛ لأنّ أداه العموم لاتفيد إلّا الاستيعاب، ولاحكاية لها عن المصاديق، وإنّما الحكاياه لمدخولها، ولاوجه لإنكار حكاياه طبيعه المدخول عن حصصها، مع أنّ الحكاياه أمر عرفيّ و ليست عقلياً.

نعم يرد على هذا التعريف: أنّه لايشمل العامّ الذى ليس بمسوّر، كاسم الجمع مثل «قوم» و «ناس» بناءً على كونهما من ألفاظ العموم، و عليه فاعتبار تعدّد الدالّ و المدلول يكون بحسب الغالب، و العامّ فى الحقيقه هو لفظ يحيط بأفراده لا، سواء كانت إحاطته من جهه تعدّد الدالّ و المدلول أو من جهه وضع اللفظ للإحاطه الفعلية.

ثمّ الفرق بين العامّ الأصولى و العامّ المنطقى يكون فى فعلية للإحاطه و عدمها، فإذا اعتبرت الإحاطه بالفعل فى التعريف فهو عامّ أصولى، و إذا لم يعتبر فيه ذلك - بل عرّف بأنه الذى لايمتنع فرض صدقه على الكثيرين - فهو كلى منطقى.

الأمر الثانى: فى أقسام العمومات

ينقسم العامّ إلى الاستغراقى و المجموعى و البدلى، والأوّل: هو الذى دلّ اللفظ فيه على استيعاب تمام أفراد طبيعه فى عرض واحد من دون اعتبار وحدتها و اجتماعها، مثل قولهم: «كلّ عالم».

والثانى: هو الذى دلّ اللفظ فيه على استيعاب تمام الأفراد مع اعتبار الوحده و الاجتماع، مثل «مجموع إنسان» أو «مجموع علماء».

والثالث: هو الذى دلّ اللفظ فيه على استيعاب الأفراد على البدل، مثل «أى رجل».

و امتثال الأوّل: يتمّ بإيتان كلّ واحد من أفراد العامّ، فإذا أتى ببعض امتثال بالنسبه إليه و عصى بالنسبه إلى غيره.

و امتثال الثانى: يتمّ بإيتان المجموع، ولو أخلّ ببعضه لم يمتثل التكليف أصلاً.

وامتثال الثالث: يتمّ بإتيان فرد واحد من دون اعتبار خصوصيه من خصوصيات أفراد موضوع الخطاب.

الأمر الثالث: في منشأ هذا التقسيم

لا يخفى أنّ دلالة أدوات العموم على الأقسام الثلاثة تكون بالوضع، ولا حاجة فيها إلى تعلق حكم أو ملاحظه متكلم أو قرينه اخرى، و الشاهد لذلك: هو تبادل الاستغراق من لفظه «كلّ رجل»، و تبادل المجموع من لفظه «مجموع»، و تبادل الفرد الواحد من لفظه «أىّ رجل» في قوله: «تصدّق على أىّ رجل رأيت».

و صحّحه استعمال بعض هذه الأدوات في الأخرى مع القرينه لاتكون علامه على الاشتراك، كما في اللام فإنّها موضوعه للجنس و قد تستعمل في الاستغراق مع القرينه، و مع ذلك ليست مشتركة بين الجنس و الاستغراق.

الأمر الرابع: في خروج أسماء الأعداد عن العمومات

و ذلك لأنّ آحاد مثل العشره ليست أفراداً لها، بل هي أجزاء كأجزاء الكلّ و مقومه لها، و لفظه العشره لاتصدق على كلّ فرد من الآحاد كما تصدق الطبيعه على أفرادها، و عليه فلاتكون أسماء الأعداد كالعمومات.

و دعوى: أنّ مفهوم «كلّ عالم» لا ينطبق أيضاً على كلّ فرد من العالم، و لا يضرّ ذلك بعد انطباق مدخول «كلّ عالم» على كلّ فرد، و هكذا يكفى في المقام انطباق عنوان الواحد على كلّ واحد بعد كون كلّ عدد مؤلفاً من الآحاد.

مندفعه: بأنّ مراتب الأعداد و إن تألفت من الآحاد، إلّا أنّ الواحد ليس مادّه لفظ العشره كى يكون له الشمول، بل العشره لها مفهوم يباين سائر المفاهيم من مراتب الأعداد حتّى مفهوم الواحد، و بهذه الملاحظه لا ينطبق مفهوم العشره على آحادها.

فالعدد كعنوان الكلّ لالكلّيّ الشامل لأفراده، و هذا بخلاف المدخول في العامّ الاستغراقى أو المجموعى فإنّه الكلّيّ الشامل لأفراده، فالفرق بين العام الاستغراقى والمجموعى و بين العشره و نحوها من أسامى الأعداد واضح.

الأمر الخامس: أنّ أداه العموم مثل لفظه «كلّ» موضوعه فى اللغة لإفاده خصوص العموم، و مقتضى ذلك

أنّ دلالة مثل هذه اللفظه على العموم من باب الحقيقه، لالمجاز، و لالاشتراك بين العموم و الخصوص؛ و إلّا لزم خلف ما قلناه فى كونها موضوعه لخصوص العموم.

و لا ينافى ما ذكر استعمالها أحياناً فى الخصوص بعنايه، سواء كانت العنايه بادّعاء أنّ الخصوص هو العموم، أو بعلاقه العموم و الخصوص؛ لأنّ ذلك بالقرينه فلا ينافى ظهور أداه العموم فى العموم بحسب الوضع.

ودعوى: أنّ شيوع التخصيص - إلى حدّ كبير؛ حتّى قيل: ما من عامّ إلّا و قد خصّ - يمنع عن القول بوضع ألفاظ العموم للعموم، بل الظاهر يقتضى كونها موضوعه لما هو الغالب قليلاً للمجاز.

مندفعه: بمنع استلزام التخصيص للتجوّز؛ لأنّ أداه العموم فى موارد التخصيص مستعمله فى مقام الاستعمال فى العموم لا فى الخصوص، و إنّما التخصيص فى الإراده الجدّيه بتعدّد الدالّ و المدلول، و عليه فلا تجوّز فى استعمال أداه العموم فى معناها.

الأمر السادس: فى تأسيس الأصل

إذا شككنا فى كون العامّ استغراقياً أو مجموعياً أو بدلياً فلا يخفى أنّ الأصل هو كونه استغراقياً، بدليل: أنّه لا يحتاج إلى تصوّر أمر زائد وراء مرآتيه المدخول فإنّ مقتضى تكثّر الأفراد - التى يكون المدخول مرآه لها و مقتضى إفاده الأداة للعموم و الاستيعاب

هو الاستغراق؛ و إنما لزم الخلف: إمّا في مرآتيه المدخول، أو في إفاده الأداة للعموم والاستيعاب، و كلاهما ممنوعان، و هذا بخلاف العموم المجموعى أو البدلى؛ لاعتبار أمر زائد فيهما من وحده المتكثرات أو البدليّه و التردّد.

هذا كلّه على تقدير الشكّ، كما إذا قلنا بأنّ الأداة مشتركة بين الاستغراقى و المجموعى كما قد يدعى فى مثل الجمع المحلّى باللام، أو مشتركة بين الاستغراقى و البدلى كما قد يدعى فى مثل كلمه «أى»، أو مشتركة بين الثلاثة كما ذهب إليه بعض.

و أمّا إذا لم نقل بالاشتراك - كما هو الظاهر - فلامورد للشكّ؛ فإنّ العامّ إذا كان مدخولاً لأداة الاستغراقى يكون استغراقياً، و إذا كان مدخولاً لأداة المجموعى يكون مجموعياً، و إذا كان مدخولاً لأداة البدلى يكون بدلياً.

ثمّ لا يخفى عليك ضعف القول بظهور الكلام فى المجموعى دون الاستغراقى؛ بدعوى أنّ لفظ «كلّ رجل» فى قولنا: «أكرم كلّ رجل» لا يصدق إلّا على مجموع الأفراد دون كلّ فرد فرد.

وذلك لأنّ مفاد «كلّ رجل» ليس مجموع الأفراد حتّى لا يصدق إلّا على المجموع، بل مفاده كلّ فرد فرد من طبيعه الرجل، و هو غير مجموع الأفراد، و من الواضح أنّ هذا المعنى يصدق على كلّ واحد واحد من أفراد طبيعه المدخول كالرجل، و اللازم هو صدق المدخول لأداة العموم؛ لأنّ الأداة تعمّم صدق المدخول و فعليته.

ولا موجب لصدق نفس الأداة على كلّ واحد حتّى ينكر ذلك و يقال: ليس الفرد كلّ فرد، و السرّ فى ذلك: أنّ العامّ ليس هو لفظ «كلّ» بل، العامّ هو مدخول لفظ «كلّ»، و هو - فى نفسه - قابل للانطباق على كلّ فرد بعد كونه مرآه للأفراد، و إنّما أداة العموم توجب فعلية هذا الانطباق و شموله لجميع أفرادها، و عليه «فكلّ رجل» معناه كلّ فرد

من أفراد طبيعه الرجل، و فرد الرجل يصدق على كل واحد واحد من أفراد طبيعه الرجل، و لاجاه إلى صدق أداه العموم على كل واحد واحد من أفراد مدخولها حتى يقال: إنها غير صادقه عليه، فلا تغفل.

الأمر السابع: في كيفيه دلالة نفي الطبيعه و اسم الجنس و النكره على العموم

و الأظهر أن إسناد النفي أو النهي إلى الطبيعه و اسم الجنس - سواء قلنا بحكايتهما عن الأفراد أو لم نقل - لا يعقل إلا بانتفاء جميع الأفراد، و إلا لكان إسناد النفي أو النهي إلى الطبيعه أو اسم الجنس من دون لحاظ قيد و قرينه صارفه غير صحيح، و مع هذه الدلاله العقليه لاجاه في التعميم إلى الأخذ بمقدمات الحكمه كما ذهب إليه في الكفايه؛ إذ موضوع المقدمات هو الشك، و مع الدلاله العقليه على التعميم لاشك.

وهكذا الأمر إن قلنا بالدلاله اللفظيه على التعميم، كما ذهب إليها سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره؛ بدعوى: أن الطبيعه اسم الجنس في متعلق النفي و النهي منصرفه إلى الطبيعه الساريه؛ لكثرة استعمالها فيها، دون متعلق الأوامر، و مع هذا الانصراف لاجاه أيضاً إلى المقدمات لإثبات السريان و التعميم.

و الموضوع في الأمر و النهي و إن كان واحداً، إلا أن مقتضى نفي الطبيعه أو اسم الجنس أو النهي عنهما مغاير مقتضى طلبهما و البعث نحوهما؛ لأن المطلوب في ناحيه الأمر هو وجود الطبيعه أو اسم الجنس، و هو ناقض للعدم الكلي و طارد للعدم الأزلي، و هو ينطبق على أول فرد و وجود من الطبيعه أو اسم الجنس، و المطلوب في ناحيه النهي هو نقيض ذلك؛ و هو طلب عدم وجود ناقض لعدم، و معناه مساوق لطلب إبقاء عدم الكلي على حاله؛ و بذلك يتحقق الفرق بين الأمر و النهي في مقام الامتثال؛ لأن لازم صرف الوجود أو مطلق الوجود هو تحقق الطبيعه أو اسم الجنس بفرد ما، و لانزم نقيضه هو انتفاء الطبيعه أو اسم الجنس بانتفاء جميع أفرادهما.

بل يمكن أن يقال: إنّ دلالة نفي الطبيعه و اسم الجنس على الاستغراق و التعميم مقدّمه رتبه على مقدّمات الحكمه؛ لتأخر الحكم عن الموضوع، و تأخر جريان المقدمات عن الحكم المترتب على الموضوع، فالمقدمات متأخره عن الموضوع، فلا يعقل توقّف دلالة نفي الطبيعه و اسم الجنس على جريان المقدمات فى الرتبه المتقدّمه عليه برتبتين.

ثمّ إنّ النكره إذا وقعت فى سياق النّفى أو النهى خرجت عن كونها نكره، و استعملت بمنزله الطبيعه، فيترتب عليها ما يترتب على الطبيعه، فلامجال للأخذ بمقدمات الحكمه فيها أيضاً كما لا يخفى.

الأمر الثامن: فى أنّ اللام فى الجمع هل تفيد العموم أو لا؟

يمكن أن يقال: إنّ الأصل فى اللام أن تكون للتعريف و العهدية، سواء كانت ذكرية أو خارجيه مستفاده من القرائن.

فإذا كانت اللام موضوعه للتعريف و دخلت على الجمع أفادت تعريفه، و تعريف الجمع يدلّ بالدلاله العقليه على الاستغراق؛ إذ لا تعين إلّا لتلك المرتبه - يعنى جميع الأفراد - دون سائر المراتب.

لا يقال: إنّ تلك المرتبه و إن كانت متعينة فى الواقع، ولكنّ التعين أيضاً ثابت لأقلّ مرتبه الجمع، و لادليل على تقدّم أحد المتعنين.

لأننا نقول: إنّ الثلاثه - التى هى أقلّ مرتبه الجمع - تصدق فى الخارج على الأفراد الكثيره، و لها مصاديق متعدده فيه، كهذه الثلاثه و تلك الثلاثه و غيرهما، إذن فالمرتبه الأخيره متعينه دون غيرها.

فالتتيجه: أنّ الجمع المعرف باللام يدلّ على إرادته جميع أفراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقى.

و ذهب بعض إلى أنّ الجميع في نفسه يدلّ على العموم، و اللام لاتفيد إلّا المنع من دخول علامه التنوين التي تدلّ على وحده المدخول.

ويمكن أن يقال: إنّنا لانسلم دلالة الجمع على الاستغراق، بل غايته هو صلاحية لفظ الجمع للدلالة على العموم كما يصلح للدلالة على أقلّ الجمع، و الشاهد عليه أنّ استعمال الجمع في أقلّ الجمع لا يحتاج إلى عنايه.

ومع قابليته لفظ الجمع للدلالة على العموم و أقلّ الجمع فلو لم تفد اللام التعريف لم يكن وجه لاستفاده الاستغراق منه.

فالأولى هو أن يقال: إنّ سبب إفاده اللام في الجمع للاستغراق هي إفاده اللام للتعريف؛ إذ التعريف هو التعيّن، و هو لا يتحقّق إلّا في الاستغراق لاغير.

الأمر التاسع: أنّ ألفاظ أدوات العموم مثل لفظه «كلّ» و «جميع» موضوعه في اللغة للاستغراق، و إضافتها إلى طبيعه مدخولها - التي تكون قابله للصدق على الكثيرين - تدلّ على استغراق أفراد المدخول من دون حاجه إلى ملاحظه مقدّمات الحكمه؛ لأنّ هذه الدلالة وضعيه لفظيه، و الدلالة الوضعيه لا تحتاج إلى مقدّمات الحكمه.

هذا مضافاً إلى أنّ الحكم متأخّر عن الموضع العامّ برتبه، و جريان المقدّمات متأخّر عنه برتبتين، فلا يعقل توقّف دلالة الأداة على العموم على جريان المقدّمات.

الفصل الثاني: في حجّيه العامّ المخصّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المبيّن

لا يخفى عليك أنّه إذا خصّص العامّ بأمر معلوم مفهوماً و مصداقاً فلأريب في عدم حجّيه العامّ في مورد التخصيص؛ لتقديم الخاصّ على العامّ.

و أمّا حجّيه العامّ بالنسبه إلى غير مورد التخصيص فهي على حالها عند العقلاء كما عليه بناؤهم، من دون فرق بين كون التخصيص بالمتّصل أو بالمنفصل، و يشهد له: انقطاع عذر العبد - المأمور بإكرام العلماء إلّا زيداً - عند عدم امتثاله في غير زيد. و وجه ذلك: هو ظهور العامّ في معناه، فلا إجمال، و التخصيص لا يوجب التضييق إلّا في ناحيه الإراده الجدّيه بالنسبه إلى مورد التخصيص.

هذا مضافاً إلى إمكان منع التخصيص حقيقه في المتّصل؛ لأنّ تضييق المدخول في المتّصل لا ينافي استعمال أداه العموم في العموم؛ لأنّها موضوعه لإفاده عموم المدخول؛ و لافرق بين قوله: «كلّ رجل» و «كلّ رجل عالم» في كون لفظه «كلّ» مستعمله في العموم ويراد بها العموم، و الاختلاف بينهما لا يكون إلّا في المدخول.

ودعوى: إجمال العامّ بعد التخصيص - لتعدّد المجازات، و عدم ترجيح لتعيّن الباقي - ممنوعه: بما عرفت من ظهور العامّ بالوجدان، و الظهور ينافي الإجمال، و لا مجال للمجاز بعد استعمال ألفاظ العموم فيما وضعت له من الاستغراق و استعمال العامّ في معناه.

فقوله: «أكرم كلّ عالم» مع تخصيصه بقوله: «لا تكرم الفاسق منه» لا مجاز فيه: لا بالنسبه إلى كلمه «كلّ» و لا بالنسبه إلى كلمه «عالم» فإنّهما مستعملتان في معاهما،

كما لا مجاز فيه باعتبار ادعاء أنّ غير الموضوع له هو الموضوع له ثم تطبيق المعنى الموضوع له على المعنى المجازى الادعائى؛ ضروره عدم ادعاء فى مثل «كلّ عالم» المخصّص ب - «لانكرم الفاسق منه».

فالقول بإجمال العامّ لتعدّد المجازات و عدم ترجيحٍ لتعيّن الباقي ساقطٌ.

ولا يحدث فى العامّ و أداه العموم - بعروض التخصيص - تضيق فى ناحيه المستعمل فيه، و إنّما التضيق فى ناحيه الإراده الجدّيه، فالظهور فى العامّ المخصّص باقٍ على حاله و لا مجاز و لا إجمال.

ودعوى: أنّ اللازم من عدم كون البعث حقيقياً بالإضافة إلى بعض الأفراد مع كونه متعلقاً به فى مرحله الإنشاء، هو صدور الواحد - و هو إنشاء البعث الواحد - عن داعيين بلاجهه جامعه تكون هى الداعى، و قاعده الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد تمنع عن تعدّد الدواعى بالنسبه إلى إنشاء البعث الواحد.

مندفعه: بعدم جريان برهان امتناع صدور الواحد عن المتعدّد فى مثل المقام؛ لاختصاصه بالواحد البسيط الشخصى التكوينى، و لا يعتم الواحد النوعى و الاعتبارى:

أمّا الواحد النوعى فلا مانع من أن يكون معلولاً لعلل متعدّده؛ كالحرارته بالنسبه إلى الشمس و النار و غيرهما من علل الحراره.

و أمّا الاعتبارى - كالإنشاء الواحد - فجاوز صدوره من دواعٍ متعدّده أوضح.

ثمّ القول بأنّ صدور الواحد عن داعٍ جدّى و داعٍ غير جدّى غير معقول للمناقضه، يمكن دفعه: بأنّ الواحد منحلّ إلى المتعدّد، فيختصّ الجدّ بغير مورد التخصيص، فلم يجتمع الجدّ و غيره فى مورد واحد، فلاتلزم المناقضه من كون الدعى بالنسبه إلى فردٍ هو ضرب القانون و بالنسبه إلى آخر هو البعث الجدّى؛ إذ لم يجتمع وجود الجدّ و عدمه فى الشىء الواحد فى الحقيقه.

الفصل الثالث: في حجّيه العامّ المخصّص في الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل

و لا يخفى عليك أنّ المخصّص قد يكون مجملاً، و هو إمّا بحسب المفهوم أو بحسب المصداق.

والأوّل: إمّا من جهه دوران المخصّص بين الأقلّ و الأكثر، كدوران معنى الفاسق بين مرتكب الكبيره فقط أو الأعمّ من مرتكب الصغيره.

و إمّا من جهه دوران المخصّص بين المتباينين، كقولنا: «أكرم العلماء إلّا زيّداً» و افترضنا تعدّد زيّد في العلماء ثمّ إنّ المجمل المفهومي إمّا متّصل و إمّا منفصل، فهذه أربعة أقسام للمجمل مفهوماً.

و الثاني - و هو المجمل بحسب المصداق - يكون من جهه عروض الاشتباه الخارجى و إن كان مفهواً المخصّص واضحاً، كما إذا شكّك في فسق شخص و لم تكن له حاله سابقه لتبادل أحواله، فحينئذٍ يشكّك في انطباق عنوان العامّ أو الخاصّ من جهه الاشتباه الخارجى، و هو على قسمين متّصل و منفصل، فمجموع ستّه.

لا إشكال في سرايه الإجمال حقيقه إلى العامّ فيما إذا كان الخاصّ المجمل متّصلاً، إذ إجمال المخصّص في هذه الصور يمنع عن انعقاد ظهور العامّ في العموم بحسب المراد سواء كان الإجمال في المخصّص من جهه دورانه بين الأقلّ و الأكثر، أو دورانه بين

المتباينين، أو شكّ في الانطباق و الصدق من ناحيته الاشتباه في الأمور الخارجيّة، فهذه ثلاث صور:

و أمّا المجمال المفهومى المنفصل، فلا إشكال في جواز الأخذ بعموم العامّ، لأنّ أصله عدم التخصيص لامعارض لها، و مورد الاشتباه فيه من قبيل الشبهه البدويّه بعد انحلال المفهوم إلى الأقلّ و الأكثر، و عليه فما لم يعلم خروج فرد من العامّ يجب الأخذ به لعدم وصول المعارض إلينا من جانب المولى، كما عليه جرت طريقه العقلاء في مقام الامتثال للأوامر.

كما لا إشكال أيضاً في عدم جواز الأخذ بالعامّ فيما إذا كان المخصّي ص المنفصل مردّداً بين المتباينين، كقوله: «لا تكرم زيدا»، و هو مردّد بين شخصين من العلماء، و ذلك لسقوط أصله العموم بالنسبه إليهما إذ المخصّص المذكور و إن لم يوجب الإجمال في المفهوم؛ لأنّ الظهور في العامّ منعقد، ولكن يوجب الإجمال حكماً، لأنّ مع المخصّي ص المذكور يحصل العلم الإجمالى بخروج أحدهما، و معه يسقط العامّ عن الاعتبار بالنسبه إلى مورد التخصيص، و من المعلوم أنّ تعيين أحدهما بلا مرجح و تعيين أحدهما لا بعينه ليس مورداً للعامّ، فأصله العموم في كلّ طرف تعارض أصله العموم في طرف آخر، فإذا تعارضت أصله العموم في كلّ طرف صار العامّ، في حكم المجمال، و لا يمكن التمسك به في طرف أصلاً، فهذه خمس صور، و بقيت صوره واحده، و هي ما إذا كان المخصّي ص منفصلاً و كان الاشتباه و الإجمال من ناحيته الشبهه الخارجيّة، كأن يشتهه فرد بين أن يكون فرداً للخاص، أو باقياً تحت العام و لم يكن أصل منقّح في البين، و هذه هي الشبهه المصداقيه.

الفصل الرابع: في جواز العمل بالعام قبل الفحص و عدمه

ولا يخفى أنّ الشارع جرت عاداته في وضع القوانين على طريقه العقلاء، فكما أنّ طريقه العقلاء على ذكر العمومات في فصل، و ذكر مخصّصاتها في فصل آخر بالتدرّج، - و لذا لم يجوزوا التمسك بالعمومات قبل الفحص عن مخصّصاتها، لعدم جريان أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه و الجدّيّه ما دام العمومات في معرض التخصيص في وقت الأخذ بها. - فكذلك تكون عادة الشارع.

و عليه فلا يجوز العمل بالعمومات الشرعيّه عند كونها في معرض التخصيص، لعدم حجّيتها بعد عدم جريان أصاله التطابق فيها، بل يجب الفحص عن المخصّصات، نعم بعد الفحص و عدم الظفر بها تجرى أصاله التطابق و تتمّ الحجّيه فلو ورد بعد ذلك مخصّص فهو مقدّم على العامّ من باب كون الخاصّ أقوى الحجّتين، لا من باب كون العامّ معلقاً على عدم المخصّص واقعاً، بحيث يكون الظفر عليه كاشفاً عن عدم حجّيته.

و لذا، لا يسرى إجمال المخصّص إلى العامّ لتماثيه الحجّيه بالفحص و إجمال المخصّص بعد تماثيه الحجّيه غير مضرّ.

و لا يجب الفحص عن المخصّصات المتّصله، كما لا يلزم الفحص عن قرينه المجاز إذا لو كان مخصّص متّصل أو قرينه للمجاز لذكره متّصلاً و حيث لم يذكره متّصلاً علم

أنه لاتخصيص ولاقرينه على المجاز، واحتمال وجودهما وإسقاطهما عمداً مخالف لوثاقه الرواه، كما أنّ احتمال الخطأ و النسيان لايساعده أصاله عدم الخطأ و النسيان.

نعم، يجب الفحص عن القرائن الموجوده فى نفس الروايات كصدرها، أو ذيلها، إذ كثيراً ما يصلح الصدر، أو الذيل للقريته و لذا لايجوز الاكتفاء بالمقطعات من الروايات، و أيضاً يجب الفحص عن النسخ مع احتمال اختلافها فى بعض الفقرات، كالزياده أو النقيصه و نحوهما، مما له مدخلته فى المعنى، لاسيما مع العلم بوجود قرينه و فقدها.

بل ذهب بعض إلى لزوم الرجوع إلى المصادر الأوليه، معللاً بأنّ لتبويبها و فصولها مدخلته فى فهم المراد من الروايات، فتأمل.

ثمّ إنّ مقدار الفحص اللانزم متفاوت باختلاف الموارد، و المعيار فيه، أن يكون الفحص إلى حدّ يخرج العموم عن كون مظنه للتخصيص، فيكفى الخروج المذكور فى جواز الأخذ به، فلا تغفل.

و يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في التكاليف التي لا تكون مقرونه بأداه الخطاب و ليست بصيغ الأمر، و لإشكال في كون هذه التكاليف بنحو القضيه الحقيقيه، فلا تختص بالمشافهين، بل تعم الغائبين و المعدومين.

ثم إنّ تعميم التكاليف بنحو القضيه الحقيقيه للمعدومين ليس بلحاظ ظرف عدمهم، بل بلحاظ ظرف وجودهم، و فرض تحقّقهم، ففي مثل قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) ١، ليس وجوب الحجّ مقصوراً على من وجد و استطاع حال نزول الآيه الكريمه، بل الحكم فيها يعمّ الموجود و المعدوم حاله، ولكنّ المعدوم في ظرف عدمه لا يكون مشمولاً للحكم الفعليّ و لا الإنشائيّ، و إنّما يصير مشمولاً له على فرض تحقّقه و وجوده بداهه، أنّ الموضوع للحكم الإنشائيّ و الفعليّ في الآيه، هو - من كان من الناس - و صدق عليه المستطيع، و المعدوم في رتبه عدمه ليس من أفراد الناس، و لا يصدق عليه أنّه مستطيع، فلا تعقل سرايه الإنشاء إليه، فإنّ الحكم المنشأ لا يسرى من موضوعه إلى شيء آخر، نعم إنّما يصير المعدوم حال الخطاب في ظرف

وجوده، و تحقّق الاستطاعه له مصداقاً لما هو الموضوع في الآيه، فيتحقّق حينئذٍ بالنسبه إليه التكليف الانشائي، و بتحقّق سائر الشرائط العامه يصير فعلياً.

ومقتضى ما ذكر أنّ القضيه حقيقته، والحكم فيها متعلّق بالمصاديق الموجوده سواء كانت محقّقه الوجود أو مقدّره الوجود و القضيه المذكوره فعليته بالنسبه إلى المصاديق المحقّقه، و إنشائيته بالنسبه إلى ما سيوجد في ظرف وجوده، و عليه فلا يتعلّق الحكم بالمعدوم.

و لاجابه معه في إمكان تعلّق التكليف الفعليّ بالنسبه إلى غير الموجودين بالفعل إلى تعليق التكليف الفعليّ بالموجود الاستقبالي، نظير الواجب المعلّق، بدعوى أنّ إرادته شيء فعلاً ممّن يوجد استقبالاً كما إرادته ما لم يمكن فعلاً بل يمكن تحقّقه استقبالاً.

و ذلك لما عرفت من أنّ موضوع القضيه الحقيقيه، هو الطبيعه بما هي مرآه و حاكيه عن مصاديقها الموجوده بحسب ظروفها، فيشمل التكليف غير الموجودين بنفس القضيه الحقيقيه.

و أيضاً، لوجه لجعل الحملية، مشروطه بوجود المعدوم لتوجيه التكليف إلى المعدوم، إذ القضايا الحقيقيه ليست مشروطه، و إن أمكن تحليلها إليها في العقل.

فتحصّل أنّه يكفي في شمول التكاليف، بالنسبه إلى غير الموجودين في عصر الصدور كون القضايا حقيقته لأنّ موضوعاتها تعمّ كلّ موجود في ظرف وجوده من دون لزوم محذور تعلّق التكليف بالمعدوم، فالحكم فعليّ بالنسبه إلى المصاديق الموجوده بالفعل، و إنشائيّ بالنسبه إلى المصاديق الموجوده في الظروف الآتية، و القضيه حملية لامشروطه، و تحليلها إلى المشروطه لا يصيرها مشروطه.

المقام الثاني: أنّ التكاليف المقرونيه بأداه النداء و الخطاب، أو التكاليف المنشأه بصيغ الأمر و النهي التي تستلزم المخاطبه كقوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) و قوله عزّوجلّ: (إنّ

تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ) وقوله تبارك و تعالى:(وَ أَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ) و غير ذلك هل تكون غيرها من التكاليف التي لا تستلزم المخاطبه في التعميم بالنسبه إلى الغائبين و المعدومين، أو لا تكون كذلك؟

يمكن القول بالتعميم على وجه الحقيقه، بيان ذلك، أنّ أداءه الخطاب. و إن كانت موضوعه لأن يخاطب بها، و المخاطبه إنّما تقتضى أن تكون إلى مخاطب يتوجه إليه الخطاب، و ذلك لا يعقل في حقّ المعدوم إلاّ أنّه يمكن تنزيل المخاطب المعدوم منزله المخاطب الموجود، و ادّعاء أنّه الموجود، و مجرد ذلك يكفي في استعمال اللفظ الموضوع للمخاطبه من دون استلزام، لتصرّف آخر في اللفظ باستعماله في غير معناه.

و الوجه في التنزيل المذكور، أنّه لا يعقل التعميم في مدلول أداءه الخطاب، لأنّ الخطاب، إمّا من الأمور الحادثه بالأداء، أو من الأمور التي يكشف عنها الأداء، سواء كانت الأداء علامه أو غيرها، و على كلّ التقادير، فالخطاب من المعاني الشخصيه الجزئيه التي لا تحتمل العموم، نعم يصحّ التعميم في مدخول الأداء.

فمع ادّعاء المعدوم بمنزله الموجود تعمّ الخطابات المذكوره لغير المشافهين أيضاً.

أورد عليه بأنّ مجرد الإمكان، لا يكفي و التنزيل المذكور يحتاج إلى الدليل، هذا مضافاً إلى أنّ المخاطبه الحقيقه لا يمكن إلاّ إذا كان الغير موجوداً حقيقه، بحيث يتوجه إلى الكلام و يلتفت إليه، و فرض الحضور و الالتفات لا يوجب كون الخطاب على الحقيقه، و إن لم تستعمل أداءه الخطاب في غير معناها.

فالأولى هو أن يقال، إنّ الخطابات إنشائيه كالتكاليف الإنشائيه و تصير فعليّه، فيما إذا كان المخاطب موجوداً و حاضراً و ملتفتاً و بقيت على الإنشائيه فيما إذا لم يكن المخاطب موجوداً و حاضراً و ملتفتاً، إلى أن يصير كذلك، و بالجملة فالموضوع كالمتملّق مأخوذ في القضيه الحقيقه كلياً و هو كلّ من وجد و حضر و التفت، فالخطابات

الإنشائيّة متصوّره و شايعه فى مثل الخطابات الكتبيّه إلى كلّ من يرى الكتابه، ألا ترى أنّ المؤلّفين كانوا يخاطبون كثيراً ما من يقرأ كتابهم بقوله «فافهم» و «اعلم» و غيرهما من الخطابات.

و لاجاه إلى التنزيل المذكور، بعد كون المتفاهم من أدوات الخطاب الإنشائيّ هو إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعى تفهيم المخاطب فى ظرف وجوده عند التفاته، و عليه فلامانع من شموله للغائبين و المعدومين.

و لامنافاه بين جزئيّه النداء و كليّه المنادى كما لامنافاه بين جزئيّه البعث و كليّه المبعوث إليه.

و عليه فالحقّ، هو التفصيل بين الخطاب الحقيقىّ الفعلىّ و الخطاب الإنشائيّ و اختيار عدم الإمكان فى الأوّل دون الثانى.

وأما الخطابات الوارده فى القرآن الكريم، حيث لا تكون متوجّهه إلى الناس من دون وساطه النّبى صلى الله عليه و آله و سلم، فهى خطابات إنشائيّه لاحقيقته لأنّ الناس لم يكونوا طرفاً لخطابه تعالى، و لافرق فى ذلك بين الحاضرين و غيرهم.

نعم، الخطابات العامّه الصادره من النّبى صلى الله عليه و آله و سلم، تكون فعليّه حقيقته بالنسبه إلى الحاضرين، و إنشائيّه بالنسبه إلى غيرهم، و هذه الخطابات عامّه و لاجاه مع عمومها إلى تنزيل غير الحاضر بمنزله الحاضر، كما لا يخفى.

ثمره البحث عن تعميم الخطابات

ذكروا للبحث عن تعميم الخطابات، للمعدومين و الغائبين و عدمه ثمرات:

منها: أنّه بناء على التعميم، لا تختصّ حجّيه ظهور الخطابات بالمشافهين، بخلاف ما إذا لم نقل بالتعميم، فتختصّ الحجّيه بهم و لاتشمل الغائبين و غير الموجودين.

أورد عليه بأن هذا مبني على اختصاص حجّيه الظواهر بمن قصد إفهامه مع أنه لا وجه له، لأنّ الناس كلّهم مقصودون بالإفهام إلى يوم القيامة و إن قلنا بعدم شمول الخطاب إلّا لخصوص المشافهين.

ومنها: صحّ التمسّك بإطلاق الكتاب و السنّه على التعميم بالإضافة إلى الغائبين و غير الموجودين، بخلاف ما إذا لم نقل به، فإنّه لا يصحّ التمسّك بإطلاقهما إلّا مع قاعده الاشتراك، و هذه القاعده لا تجرى إلّا مع اتّحاد الغائبين و غير الموجودين مع الحاضرين في الصنف، و هو مفقود في المقام من جهة احتمال مدخلّيه وصف حضور الإمام أو نائبه الخاصّ في مثل صلاه الجمعه، و لا يوجد هذا الوصف في غير الموجودين.

وفيه: أنّ احتمال مدخلّيه وصف الحضور في صلاه الجمعه مدفوع بأصالة الإطلاق و عدم التقييد بالنسبه إلى المشافهين و كونهم واجدين لهذا الشرط لا يمنع من جريان أصاله عدم التقييد بالنسبه إليهم لاحتمال عروض عدم بقاء هذا الوصف، إذ المراد من الحضور هو الحضور مع بسط اليد و هو ممّا يمكن أن يعرضه العدم، و عليه فلا مانع من جريان قاعده الاشتراك للتساوي بين المشافهين و غيرهم بعد جريان أصاله عدم التقييد، و ليس المراد من الحضور مجرد الوجود حتّى يقال لا يعرض لهذا الوصف، فإذا لم يعرض عدم للوصف الموجود فلا ضروره في تقييده مع احتمال مدخلّيته، لأنّ الفرض أنّه موجود و لا يعرضه العدم، و حينئذٍ فلا يمكن إثبات الحكم في غيرهم بقاعده الاشتراك لعدم اتّحادهم معهم في الوصف المذكور.

و ذلك لما عرفت من، أنّ المراد من وصف الحضور هو الحضور مع بسط اليد، و من المعلوم أنّه ممّا يتطرّق إليه العدم فأصاله عدم التقييد جاريه و مع جريانها لافرق بين المشافهين و غيرهم، فتجربى قاعده الاشتراك.

هذا مضافاً إلى أنه لو سلمنا أنّ الوصف هو وصف وجود الإمام من دون اعتبار بسط اليد، فلا إشكال في أنه متحقق في كلّ زمان، إذ الإمام موجود في كلّ عصر و عليه فلا يصحّ دعوى أنّ غير المشافهين لا يكونون واجدين للوصف، فمع وجود هذا الوصف في المشافهين و غيرهم تجرى قاعده الاشتراك فلا ثمره.

ص: ٣٩٤

الفصل السادس: أن تعقب العام بضمير لا يراد منه إلا بعض أفراد العام، هل يوجب تخصيص العام، أو يوجب الإجمال أو لا؟

وقد اختلف فيه الأعلام، و المختار هو عدم لزوم التخصيص و عدم الإجمال في العام فيما إذا استقل العام.

وتوضيح ذلك، أن محل الخلاف ما إذا وقع العام و الضمير المذكور في كلامين أو كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه.

بخلاف ما إذا لم يكن العام مستقلاً بما حكم عليه، بل الحكم واحد كقوله تعالى: (وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ) فإنه لانزاع في تخصيص العام بعد معلوميته أن حكم التربص ليس لجميعهن، و عليه فالمطلقات و إن كانت شاملة لليائسه و غير المدخول بها ولكن يختص بغيرهما بقربنه التربص، فإنه حكم بعض المطلقات.

فإذا عرفت محل النزاع، ذهب بعض إلى أن ذلك موجب للإجمال، مستدلاً بأن الأمر يدور بين التصرف في العام بالتخصيص و بين التصرف في الضمير بإرجاعه إلى البعض، فيحصل الإجمال، لوجود ما يصلح للقريبته في الكلام و هو الضمير الراجع إلى العام، إذ الضمير المذكور يجعل القضيتين بمنزله كلام متصل واحد.

و يمكن الجواب عنه: بأنّ مجرد القطع باختصاص الحكم المذكور في الثانيه ببعض أفراد العام، لا يوجب التصرف في إحدى القضيتين في مدلولهما اللفظي، بل بصحّ حمل كلتا القضيتين على إرادته معناهما اللغوي في مرحله الاستعمال، و الجدّ مع الالتزام بخروج بعض أفراد العامّ في الثانيه عن الإراده الجدّيّه.

وبعبارة اخرى: أنّ الضمير راجع إلى المراد الاستعمالي من العامّ السابق، و إرادته البعض في الإراده الجدّيّه تصرف في اللبّ، لا في استعمال، و رفع اليد عن أصله التطابق بين الإراده الاستعماليّه و بين الإراده الجدّيّه في ناحيه الضمير لا يوجب التخصيص في ناحيته العامّ بعد استقلاله و انفصال الخاصّ عنه.

ذهب في الكفايه إلى الاستخدام أو المجاز مستدلاً بأنّ الأمر يدور بين التصرف في العامّ بإرادته خصوص ما اريد من الضمير الراجع إليه أو التصرف في ناحيته الضمير، إقياً بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه مع التوسّع في الإسناد، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقه إلى الكلّ توسّعاً و تجوّزاً.

ويمكن الجواب عنه: بما عرفت من أنّ الضمير راجع إلى المراد الإستعمالي من العامّ السابق، و التصرف في الضمير هو التصرف في الإراده الجدّيّه لا في الإراده الاستعماليّه، و عليه فلامورد للدوران المذكور في طرف الضمير بين إرجاعه إلى بعض المراد حتّى يلزم الاستخدام و بين إرجاعه إلى تمام المراد مع التوسّع و التجوّز.

إذ الضمير على المختار راجع إلى تمام ما هو المراد الاستعمالي من مرجعه بدون توسّع و تجوّز، لافي الكلمه و لا في الإسناد.

ودعوى: أنّه لو لم يكن استخدام، لزم المحذور، و هو أن يرجع الضمير عند تخصيص العامّ الأوّل إلى المستعمل فيه العامّ أيضاً و هو كما ترى مثلاً لو قيل «أكرم العلماء» و

أضف أصدقاءهم، وخصّص العلماء بالعدول، لزم أن يكون الإضافه واجبه، بالنسبه إلى جميع العلماء مع أنه لايجب إكرام جميعهم، إذ كيف يمكن أن يكون الإكرام مختصاً بالعدول من العلماء، و الإضافه واجبه بالنسبه إلى أصدقاء جميع العلماء و لو لم يكونوا عادلين، فهذا يكشف عن كون المرجح هو العام المخصّص لالعام المستعمل فيه.

هذا كلّه فيما إذا كان الدالّ على اختصاص الحكم الثانى ببعض الأفراد فى الإراده الجدّيّه منفصلاً، و أمّا إذا كان الدالّ عليه مقترناً عقلاً أو لفظاً فقد ذهب سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره إلى أنّ الظاهر طرؤ الإجمال فى الغالب لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصاله التطابق فى مثله.

ولكن لقائل أن يقول، إنّ اقتران الحكم الثانى بذلك لا يوجب الإجمال فى الحكم الأوّل مع فرض كونهما مستقلّين و عدم اقتران الحكم الأوّل بتلك القرينه.

والقول بأنّ المرتكز فى المقام، هو تقديم أصاله عدم الاستخدام و رفع اليد عن أصاله العموم.

غيرسديد بعد ما عرفت من أنّه لامجال للاستخدام، إذ الضمير مستعمل فى المعنى العام، و الدليل الخارجى يدلّ على عدم الإراده الجدّيّه فيه، فلا يدور الأمر بين أصاله عدم الاستخدام و أصاله العموم.

ودعوى: أنّ المرتكز العرفى فى أمثال المقام هو الأخذ بظهور الكلام فى اتّحاد المراد من الضمير مع ما يرجع الضمير إليه و رفع اليد عن ظهور العام فى العموم، فهذا الظهور قرينه عرفيه لرفع اليد عن أصاله العموم، إذ أصاله العموم متّبعه فيما لم تقم قرينه على خلافها و مع قيامها لامجال لها.

مندفعه: بأنّ الاتحاد بحسب الإرادة الاستعماليّه محفوظ، إذ الضمير متّحد مع العامّ في الإرادة الاستعماليّه و الجدّيّه، و إنّما يرفع اليد عن خصوص الإرادة الجدّيّه في ناحيّه الضمير بالنسبه إلى بعض الموارد بالدليل الخارجى، و بقى اتّحادهما بحسب الإرادة الاستعماليّه و الجدّيّه في سائر الموارد، و رفع اليد عن الإرادة الجدّيّه في ناحيّه الضمير لا يستلزم التخصيص في العامّ بعد اختصاص الدليل الخاصّ بالثانى و انفصال الضمير عن العامّ.

ثمّ إنّ أصاله العموم متّبعه فيما لم تقم قرينه على خلافها كما في المقام، لأنّ قرينه الخلاف مختصّه بالثانى.

ومّمّا ذكر يظهر ما في المحكّي عند العضدى من أنّ الأمر في المقام يدور بين تعدّد المجاز و وحدته، لأنّ تخصيص العامّ يوجب التجوّز في الضمير أيضاً للزوم مطابقتّه لما هو الظاهر من المرجع دون المراد، بخلاف التصرّف في الضمير بالاستخدام فإنّه لا يسرى إلى العامّ.

وذلك لما عرفت من إمكان منع المجاز مطلقاً لا في العامّ و لا في الضمير بعد استعمالهما في المعنى العامّ على تقدير التخصيص أيضاً، فلامجاز و لاستخدام، لأنّ التصرّف ليس في ناحيّه المستعمل فيه، فالأمر إذا دار بين التخصيصين و بين التخصيص الواحد فالمتعيّن هو الثانى إذ لامعارض لأصاله العموم في الأوّل.

فتحصّل: من جميع ما ذكرناه أنّ تعقّب العامّ المستقلّ بضمير، لا يراد منه إلّا بعض أفراد العامّ لا يوجب إجمالاً بالنسبه ذى العامّ، كما لا يوجب تخصيصاً فيه ما لم تقم قرينه تصلح للتخصيص فيه أيضاً، و لا يوجب أيضاً مجازاً لا في العامّ و لا في الخاصّ و لا في الكلمه و لا في الإسناد، لأنّ لفظ العامّ و الخاصّ مستعملان في معاهما و إنّما التصرّف في ناحيّه أصاله التطابق، فلا تغفل.

إشاره

والكلام فيه يقع فى مقامات:

المقام الأول: فى أنواع المفهوم

إشاره

ولا يخفى أنّ المفهوم إمّا موافق و إمّا مخالف، و الموافق هو ما دلّ اللفظ بحكم العقل على ثبوت الحكم فى الأشدّ بطريق أولى. و المخالف، هو الذى دلّ العقل عليه بواسطه تعليق الحكم فى الخطاب على العليّه المنحصره، فإنّ مقتضى ذلك هو الانتفاء عند الانتفاء، و إلّا لزم الخف فى التعليق المذكور.

أقسام المفهوم الموافق:

منها موارد إلغاء الخصوصيّه كقوله رجل شكّ بين الثلاث و الأربع فإنّه لاشبهه فى أنّ الحكم المذكور فيه من البناء على الأكثر لا يختصّ بالرجل، ولكن فى كونه من أقسام المفهوم الموافق تأمل و نظر.

ومنها: المعنى الكنائى الذى سيق الكلام لأجله مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق، كقوله تعالى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ) بناء على كونه كناية عن النهى عن حرمة إبدائهما و لم يكن نفس الأُفّ محكوماً بحكم.

ومنها: ما إذا سيق الكلام لأجل إفاده حكم أخف المصاديق للانتقال إلى سائر الموارد بالأولويّة، مثل نفس الآية الكريمة المذكوره آنفاً بناءً على أنّ الألف محكوم بالحرمة أيضاً.

ومنها: الحكم المستفاد من القضيّة التعليلية، كقوله «الخمير حرام» لأنّه مسكر، فإنّ العله تدلّ بمفهوم الموافقه على مساواه غير المورد المذكور مع المنطوق في الحكم.

ولا يخفى أنّ التعبير بالمفهوم الموافق في مورد إلغاء الخصوصيّة لا يخلو عن النظر، لأنّ مرجع الإلغاء هو تعميم المنطوق، ولا يتوسّط فيه شيء مع أنّ اللازم في المفهوم الموافق هو توسّط شيء آخر، وهكذا الأمر في التعليل، فإنّ مثل قوله - فإنّه مسكر - يدلّ على الكبرى الكلّيّة، وهي أنّ كلّ مسكر حرام، وهو منطوق عامّ، فتدبّر جيّداً.

المقام الثاني: في تقديم المفاهيم الموافقه

لا - كلام في تقديم المفاهيم الموافقه على العمومات فيما إذا كانت أخصّ منها لبناء العقلاء على ذلك إلّا إذا كانت العمومات أظهر، فتقدّم على الخاصّ بالتصرّف في هيئته الخاصّ، كما هو المتعارف في غير مفهوم الموافق من المنخصّصات. هذا كلّه فيما إذا كانت النسبه بينهما هي العموم والخصوص.

وأما إذا كانت النسبه بينهما هي العموم من وجه، فقد ذهب بعض إلى أنّه يعامل معهما معاملة المنطوقين، فيحكم بتساقطهما، والرجوع إلى الأصل العملي إن لم يكن مرجّح في البين، ولا مجال للحكم بالتخيير بعد اختصاص الأخبار العلاجيّه بالتعارض التبايني.

والظاهر من الشيخ الأ-عظم في مطارح الأنظار هو تقديم المفاهيم الموافقه وإن كانت النسبه بينها وبين العمومات عموماً من وجه، وذلك لقوّه دلالة الكلام على المفهوم الموافق، لأنّه المقصود بالإفاده، ولأنّه المستفاد من الكلام بالأولويّه.

يمكن أن يقال: إنَّ ما ذكره الشيخ الأعظم حسن فيما يستفاد بالأولويَّة لا بالمساواه لعدم قوَّة الدلالة و الأولويَّة فيها مع أنَّها من أقسام المفهوم الموافق.

وفصِّل المحقِّق النائيني قدس سره في المفهوم الموافق، بين ما إذا كانت النسبه بين منطوق المفهوم و بين العموم عموماً و خصوصاً، فيقدِّم المفهوم.

و إن كانت النسبه بين المفهوم و بين العموم، عموماً من وجه، كما إذا ورد لا تكرم الفسيِّاق و ورد أكرم فسيِّاق خدّام العلماء، الدالّ بمفهومه على وجوب إكرام العلماء، والوجه في ذلك أنه لا يمكن التصرّف في المفهوم نفسه من دون تصرّف في المنطوق، كما لا يمكن التصرّف في المنطوق لكونه أخصّ، فينحصر الأمر في التصرّف في العموم و إبقاء المفهوم على عمومه.

و بين ما إذا كانت النسبه بين منطوق المفهوم و العموم عموماً من وجه كما إذا كان المنطوق في مفروض المثال أكرم خدّام العلماء.

وحيثُ إن قدّم المنطوق على العموم في مورد التعارض و دخل بذلك الخادم الفاسق للعالم في موضوع وجوب الإكرام، كان المفهوم الثابت بالأولويَّة القطعيّه مقدّماً على العموم أيضاً.

و إن قدّم العموم على المنطوق، و خرج الخادم الفاسق عن موضوع وجوب إكرام خدّام العلماء و اختصّ الوجوب بإكرام الخدّام العدول لم يثبت الأولويَّة إلّا وجوب إكرام العدول من العلماء دون فساقهم، هذا هو حقّ القول في المفهوم بالأولويَّة.

يمكن أن يقال: إنَّ اللازم هو ملاحظه المنطوق و المفهوم معاً بالنسبه إلى العموم، لأنَّهما متوافقان في التعارض مع العموم و لاوجه لتقديم المنطوق على المفهوم أو بالعكس بل هما في عرض واحد يكونان متنافيين مع العموم إذ التعارض بعد وجود القضيه و تماميه

مدلولها منطوقاً و مفهوماً، و بعد هذه التماميه يكون المنطوق و المفهوم متعارضين مع العموم فى عرض واحد.

و عليه فيعمل فى كل من المنطوق و المفهوم بالنسبه إلى العموم بحسب ما يقتضيه القاعده من دون نظر إلى الآخر، فالمفهوم مقدّم على العموم، لكونه أظهر منه من جهه كونه مستفاداً بالأولويّه و إن كانت النسبه بينه و بين العموم هى العموم من وجه.

والمنطوق مقدّم على العموم، إن كانت النسبه بينه و بين العموم هى العموم و الخصوص، و إلّا فهما متعارضان، فيتساقطان إن لم يكن احدهما أقوى من الآخر، كما فى سائر الموارد من موارد التعارض بنحو العموم من وجه.

ولادليل على ملاحظه المنطوق أولاً، ثم ملاحظه المفهوم بعد كونهما فى عرض واحد بالنسبه إلى العموم.

فالأقرب هو ما ذهب إليه الشيخ قدس سره من أنّ المفهوم مقدّم مطلقاً لكونه أقوى من جهه الدلاله اللفظيه، و لا يرتبط تقديم المفهوم بملاحظه نسبه المنطوق مع العموم و تقديمه، فتدبرّ جيداً.

المقام الثالث: فى المفهوم المخالف

والظاهر هو تقديم المفهوم المخالف على العامّ فيما إذا كانت النسبه بينهما هى العموم و الخصوص، و إن كان منشأ الظهور هو مقدمات الإطلاق.

ربّما يتوهم أنّ العامّ أقوى من المفهوم المخالف، لأنّ دلاليه العامّ بالوضع دون المفهوم المخالف، لاستفاده المفهوم من العليّه المنحصره الّتي تكون مبتنيه على الإطلاق الذى يزول بأدنى دليل معارض.

و هو فاسد لوضوح تقديم الخاصّ على العامّ و إن كان الخاصّ مبتنياً على مقدمات الإطلاق، و ذلك لانعقاد الظهور فى كليهما و أظهرية الخاصّ بالنسبه إلى العامّ لكونه

أخصّ فيتقدّم على العامّ كسائر الموارد، و لافرق في الظهور المنعقد بين أن يكون ناشئاً من الوضع أو من مقدمات الإطلاق، و مقتضى ما ذكر أنّه لو عكس الأمر و كان المفهوم عامّاً و المنطوق خاصّاً فالمقدّم هو المنطوق.

مثلاً- إذا قيل - أكرم الناس إن كانوا عدولاً - كان مفهومه أنّه، لا يجب إكرام غير العادل، سواء كان عالماً أو غيره، فإذا ورد - أكرم العالم الفاسق - كان منافياً مع عموم المفهوم و يقدّم قوله - أكرم العالم الفاسق - على عموم المفهوم قضاءً لتقديم الخاصّ على العامّ. هذا كلّ بناءً على كون النسبه بين المفهوم المخالف و المنطوق العامّ هي العموم و الخصوص. و أمّا إذا كانت النسبه بينهما هي عموم من وجه، فمقتضى القاعده، هو الحكم بالتساوق في مورد التعارض، كما هو مقتضى القاعده في المنطوقين بناء على عدم شمول الأخبار العلاجيّه لغير التعارض التبايني.

إلّا إذا كان أحدهما حاكماً بالنسبه إلى الآخر فالحاكم مقدّم، أو إذا كان تقديم أحدهما على الآخر موجباً للغويّه الآخر دون العكس فالعكس مقدّم، مثلاً قوله عليه السلام «إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» يدلّ بمفهومه على اعتبار الكثرية في عدم الانفعال. و إن كان الماء جارياً، فإن قدّم ذلك على عموم قوله عليه السلام الماء الجارى لا ينفعل لزم اللغويّه، وذلك قرينه على تقديم قوله الماء الجارى على مفهوم قوله إذا كان الماء قدر كثر ينجسه مع أنّ النسبه بينهما هي العموم من وجه و مقتضى ذلك هو الجمع بين عنوان الجارى و الكثر في التأثير بمعنى أنّ كلّ واحد منهما مؤثّر في عدم الانفعال.

فقد وقع الكلام في أنّ الاستثناء، ظاهر في استثناء جميع الجمل المتقدمه، أو ظاهر في خصوص الأخيره، أو لظهور له أصلاً؟ يقع البحث في مقامين:

المقام الأول: في مقام الثبوت

وقد ادّعى أنّ رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وهو غير ممكن.

يمكن منع ذلك ضروره، أنّ تعدّد المستثنى منه كتعدّد المستثنى في أنّه لا يوجب تقاوتاً في ناحيته الأداة بحسب المعنى، و كان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدّداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال في المستثنى و عليه فدعوى أنّ رجوع الاستثناء إلى الجميع مستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد كما ترى.

ربّما يتوهم تعدّد الإخراج بتعدّد الأطراف، فلو لا لحاظ الوحده في الجمل المتعدّده أو المستثنيات المتعدّده، لا يكون الإخراج واحداً، و شمولها حينئذٍ للمتعدّد بما هو متعدّد موجب للاستعمال في أزيد من معنى واحد و لاجماع مفهومى بناء على خصوصيته الموضوع له.

ويمكن الجواب عنه: بأن الاستعمال ليس إلّا جعل اللفظ آله لإفاده المعنى، فإن كان هذا هو المراد من جعله قالباً و فانياً فلا دليل على امتناع شيء واحد قالباً لشيئين أو أكثر، وإن كان المراد شيئاً آخر فلا بدّ من بيانه.

وعليه إفاده المتكثرات لاتسلتزم تكثّر الإفاده، فلا يلزم من رجوع الاستثناء إلى الجمل المتعدّده إفاده الاستثناء للإخراجات المتعدّده بل الاستثناء يفيد إخراج المتعدّدات، فلا تغفل.

المقام الثاني: في مقام الإثبات

ولا يخفى أنّه يختلف بحسب تكرار الحكم أو الموضوع أو كليهما و عدمه، أو بحسب ذكر الاسم الظاهر في الجملة الأولى و عطف سائر الجمل عليها مشتمله على الضمير الراجع إليه، أو ذكر الاسم الظاهر في جميع الجمل، و إلى غير ذلك من التفصيلات، فالأولى هو الإشارة إلى بعضها.

أحدها: ما في نهاية النهايه من التفصيل بين ما إذا كان الاستثناء قيّداً للموضوع لإخراجاً عن الحكم فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخير.

و بين ما إذا كان الاستثناء إخراجاً عن الحكم، فقال فإن لم يتكرّر الحكم في الجمل، فالظاهر بل المتعيّن هو رجوعه إلى الجميع بخلاف ما إذا تكرّر الحكم في الجمل.

ففي مثل أكرم العلماء و الشرفاء و الشعراء إلّا الفسّاق، يرجع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ المستثنى منه هو الحكم و هو واحد غير متعدّد.

و في مثل أكرم العلماء و أكرم الشرفاء و أكرم الشعراء إلّا الفسّاق، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى الأخير مدّعياً بأنّ الظاهر بمقدمات الحكمه إذا كان المتكلم في مقام البيان و لم يقدّم قرينه على الرجوع إلى غير الأخير هو الرجوع إليها، فإنّ رجوعه إلى غير الأخير يحتاج إلى البيان.

وفيه: ما لا يخفى حيث إنّ البحث يعم الصورتين و لاوجه للتفرقة المذكوره. هذا مع إمكان منع كون الحكم واحداً في مثل أكرم العلماء و الشرفاء و الشعراء إلّا الفساق لأن مقتضى تعدّد الموضوع هو تعدّد الحكم كقوله عليه السلام اغسل للجمعه و الجنابه.

و أيضاً لامجال للأخذ بالمقدمات مع وجود ما يصلح للرجوع إلى الجميع في الكلام.

وثانيها: ما فضّله المحقّق النائيني قدس سره، بين تكرار عقد الوضع، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيره، لأنّ تكرار عقد الوضع في الجمله الأخيره مستقلاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجمله الأخيره إلى دليل آخر و هو مفقود، و بين عدم تكرار عقد الوضع و اختصاص ذكره بصدر الكلام، كما إذا قيل «أكرم العلماء و أضفهم و أطعمهم إلّا فساقهم»، فلا مناص عن الالتزام برجوعه إلى الجميع.

وفيه: أنّ استقلال الجمله لا يمنع من احتمال رجوع الاستثناء إلى السابق، و دعوى لزوم رجوع الاستثناء إلى عقد الوضع محلّ منع، إذ ليس الاستثناء إلّا لأخراج الحكم، كقولهم ما جاء في القوم إلّا زيد، لظهوره في تخصيص مجيء زيد لا لتقييد الموضوع ثمّ تعليق الحكم عليه، كأن يتصوّر القوم باستثناء زيد، ثمّ علّق عليه عدم المجيء.

و الشاهد على إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع، أنّه لو علمنا أنّ المتكلم أراد الاستثناء من الجميع لا يلزم منه خلاف أصل من الأصول، أو ارتكاب تجوّز، و معه لامجال لأصالة العموم، لأنّ الاستثناء المذكور ممّا يصلح للمخصّصيه.

وثالثها: ما فضّله السيّد المحقّق الخوئي قدس سره بين تعدّد القضيّه بدون تكرار المحمول، كما إذا قيل «أكرم العلماء و الأشراف و الشيوخ إلّا الفساق». منهم فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى الجميع، لأنّ القضيّه في الفرض المذكور في حكم قضيّه واحده.

و بين تعدّد القضيّه مع تكرر عقد الحمل، كما إذا قيل: «أكرم العلماء و الأشراف و أكرم الشيوخ إلّا الفساق منهم»، فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجمله المتكرر فيها عقد الحمل و ما بعدها من الجمل لو كانت لأنّ تكرار عقد الحمل قرينه على قطع الكلام عمّا قبله. و بذلك يأخذ الاستثناء محلّه من الكلام، فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجمله المتكرر فيها عقد الحمل إلى دليل آخر مفقود على الفرض.

وفيه: أنّ القضيّه فيما إذا تعدّدت موضوعاتها تتعدّد بتعدّدها، و مع التعدّد يمكن اختلاف الجمل المتعدّده في الاستثناء و عدمه.

هذا مضافاً إلى أنّ تعدّد القضايا عند تكرر محمولاتها، لا يمنع عن إمكان رجوع الاستثناء إلى جميع موضوعاتها، و الشاهد عليه جواز تصريح المتكلم بذلك.

نعم لا يبعد دعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الجمله الأخيره فيما إذا تغايرت الجمل موضوعاً و محمولاً، كقولهم أكرم العلماء و جالس الأشراف إلّا الفساق منهم.

ورابعها: هو التفصيل بين ما إذا اتّحد المحمول مع تكرر الموضوعات، مثل أن يقال أكرم العلماء و التجار و الأدباء إلّا الفساق منهم فالاستثناء راجع إلى الجميع.

و بين ما إذا تكرر المحمول بدون العطف، سواء اتّحد أم اختلف، مثل أن يقال، أكرم العلماء أضف التجار احترم الأدباء إلّا الفساق منهم.

فالمتعين هو رجوع الضمير إلى الأخيره، إذ بيان كلّ حكم بجمله مستقلّه غير مرتبطه بسابقتها برابط يوجب كون الجمله السابقه في حكم المغفول عنها و المنتهى عن شؤونها.

و بين ما إذا تكرر المحمول مع العطف، مثل أن يقال أكرم العلماء و أضف التجار و احترم الأدباء إلّا الفساق منهم.

و فى هذه الصوره يحتمل أن يكون استقلال الأخره موجياً لتعيّنه، و يحتمل أن يكون ربط الأخره بغيرها بحرف العطف موجياً لعدم تعينه لكون الجميع بمنزله الجمله الواحده، فيكون الكلام مجماً ولكن تخصيص الأخره قدر متيقن.

وفيه: أنّ دعوى تعين رجوع الاستثناء إلى الجميع فى الصوره الأولى لاشاهد لها مع كون القضيه متعدده بتعدد موضوعاتها، إذ عدم تعين رجوعه إلى الأخره لايلزم تعين رجوعه إلى الجميع، بل يمكن القول بالإجمال إن لم نقل بتعين رجوعه إلى الأخره. هذا مضافاً إلى أنّ دعوى تعين رجوع الاستثناء إلى الجمله الأخره فى الصوره الثانيه كما ترى إذ لو سلمنا هذ التركيب فى الأدبيات العربيه لانسلم كون الجمل السابقه فى حكم المفعول عنها، و حينئذٍ إن كان نوع المحمول متّحداً فلاظهار له فى الرجوع إلى الأخره و لا إلى الجميع.

و إن كان نوع المحمول مختلفاً فدعوى ظهور رجوع الاستثناء إلى الأخره غير بعيده.

و أيضاً دعوى الإجمال فى الصوره الثالثه مندفعه، بأنّ العطف لايجب وحده الجمل بل الواو و تدلّ على مغايه الجمل بعضها مع بعض، ولكن مع ذلك لاينافى رجوع الاستثناء إلى الجميع. نعم لايبعد دعوى ظهور الكلام فى الرجوع إلى الأخره بعد تغيورها مع سائر الجمل موضوعاً و محمولاً.

وخامسها: هو التفصيل بين ما إذا ذكر الاسم الظاهر فى الجمله الأولى و عطف سائر الجمل عليها مشتملاً على الضمير الراجع إليه و اشتمل المستثنى أيضاً على الضمير كقوله أكرم العلماء و سلم عليهم و ألبسهم إلّا الفساق منهم.

فإنّ الظاهر منه هو رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل.

و الوجه في ذلك أن الضمير في المستثنى إشاره إلى شيء و لم يكن في الجمل شيء صالح للإشاره إليه إلا الاسم الظاهر المذكور في صدرها، و أما سائر الجمل فلا تصلح لإرجاع الضمير إليها لعدم عود الضمير إلى الضمير.

بل لعل الأمر كذلك، فيما إذا لم يكن المستثنى مشتقاً على الضمير، ولكن الجمل السابقه تكون مشتقاً على الضمير و يعود إلى الاسم الظاهر في الجمله الأولى كما يقال في المثال السابق، إلاً بنى فلان، لأنّ الضمير في سائر الجمل غير صالح لتعلق الاستثناء به فإنه بنفسه غير محكوم بشيء، فلامحاله يرجع الاستثناء إلى ما هو صالح له.

فإذا عاد الضمير في المستثنى إلى الاسم الظاهر المذكور في صدر الجمل لا ينعقد الإطلاق في الجمل التاليه بل يتحد المراد بين الجمل.

وفيه: أن تقييد الموضوع في الجمله الأخيره باستثناء الفاسق من العلماء لا يستلزم تقييد الموضوع في الجمل السابقه، لأنّ الجمل السابقه معطوفه على الاسم الظاهر في الصدر بما هو مستعمل في معناه اللغوي، لا بما هو مراد جدّي، و رجوع الضمير إلى الصدر لا يوجب رجوع الاستثناء إلى أيضاً. و بالجمله تعريف المستثنى متوقف على رجوع الضمير إلى الصدر، لانفس الاستثناء.

هذا مضافاً إلى إمكان منع عدم صحه تخصيص الضمير، إذ الضمير قائم مقام مرجعه، فإن كان عاماً فهو بمنزله العام فيجوز تخصيصه.

و كيف كان، فتحصيل صحه القول برجوع الاستثناء إلى الجمله الأخيره إذا كانت الجمل المتكرره متغايره موضوعاً و محمولاً، لأنّ الجمل المتغايره كالجمل المنفصله، فلا دليل على رجوع قيد في بعضها إلى الآخر إلا إذا قامت قرينه مقالیه أو حاليه على ذلك.

و أما سائر الموارد، فالظهور فيها، و المتبع هو خصوصيات الموارد فتدبر.

الفصل التاسع: فى وجه تقديم الخاص على العام

ولا يخفى عليك أنّ الملاك فى تقديم الخاص على العام هو الأظهرية لا الأخصيه، و لذا إن كانت الأظهرية فى طرف العام كما إذا ورد متكرراً فى مقام الحاجه فهو مقدّم، و إن كانت الأظهرية فى طرف الخاص كما هو الغالب فالمقدّم هو الخاص.

و لو شكّ فى أظهرية العام و الخاص، فمقتضى القاعده هو التوقف و الرجوع إلى الأصل العملى.

ثمّ إنّ تقديم الخاص على العام يوجب التخصيص، كما هو معلوم. و أمّا تبديل العام على الخاص يوجب التصرف فى هيئه الخاص، فإن كان الخاص أمراً يحمل على الاستحباب، كما إذا ورد مكرراً فى مقام الحاجه - أعتق رقبه - من دون تخصيصه بخصوصيه، ثمّ ورد - أعتق رقبه مؤمنه - فيحمل على أنّ عتق المؤمنه مستحب.

و إن كان الخاص نهياً، يحمل على الكراهه كما إذا ورد مكرراً فى مقام الحاجه - أكرم أى عالم -، ثمّ ورد - لا تكرم النحوى -، فيحمل النهى على الكراهه.

و لآمانع من اجتماع كراهه إكرام فرد مع الوجوب بنحو العموم البدلى. نعم لا يجتمع مع الوجوب بنحو العموم الاستغراقى إذ طلب كلّ فرد بعينه لا يجامع مع طلب تركه، بخلاف العموم البدلى، فإنّ الاستفادة منه هو جواز ترك كلّ فرد مع الإتيان بفرد آخر، و من المعلوم أنّه يجتمع مع طلب ترك فرد بعينه.

فى أنّ التخصيص، فيها إذا لم يكن العام آيياً عن التخصيص و إلا فلامجال له مثلاً عنوان الظلم يأبى عن التخصيص فلايصح أن يقال يحرم الظلم إلا فى مورد كذا.

نعم ربّما يتزاحم العنوانان، فحينئذٍ يقدم الأقرى إن كان، و إلا فيحكم بالتخير، ومرجع التزاحم ليس إلى التخصيص فى الماده، لأنها بقيت على ما عليها، فمثل حفظ الإسلام إذا تزاحم مع حفظ دماء المسلمين ممن تترس بهم الكفار يقدم على حفظ دماء المسلمين من باب كونه أقوى ملاكاً، لأهميته حفظ الإسلام بالنسبه إلى حفظ نفوس جماعه من المسلمين.

الفصل الحادى عشر: فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

ولا يخفى جوازه، فإنّه بعد ما قرّر فى محلّه من حجّيه يكون كالخبر المحفوف بالقرينه القطعيّه، أو الخبر المتواتر، فى جواز رفع اليد عن عموم الكتاب به. و دعوى أنّ الكتاب قطعيّ، السند، و الخبر ظنيّ السند، فكيف يجوز رفع اليد عن القطعيّ بالظنيّ.

مندفعه بأنّ الخبر لا ينافى الكتاب إلّا فى الدلاله، و الدلاله فى موارد التخصيص ليست بقطعيّه. ضروره أنّ دلاله الكتاب على العموم مبتنيه على أصاله العموم، فيجوز رفع اليد عن ذلك بالخبر، و لو لم يجر ذلك لما جاز رفع اليد عن العموم بالمتواتر أو الخبر المحفوف بالقرينه القطعيّه أيضاً لأنّ دالتهما ظنيّه و المعلوم خلافه.

نعم لو كانت دلاله الكتاب قطعيّه، لم يكن رفع اليد عنها بالخبر الظنيّ، بل لابدّ من طرح المخالف أو تأويله كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ تقديم الخبر الواحد على العامّ الكتابي ينافى الأخبار الدالّه على المنع من العمل بما خالف كتاب الله.

لأنّ نقول: إنّ تلك الأخبار مختصّه بالمخالفه التبايئه، أو المخالفه على نحو العموم و الخصوص من وجه و لا يشمل المخالفه بنحو العموم و الخصوص المطلق.

نعم يكون المراد من عنوان المخالفه فى الأخبار العلاجيّه هو العموم و الخصوص، ولكنّه فى مقام تقديم أحد الخبرين على الآخر بعد الفراغ عن حجّيتهما ذاتاً فيرجح موافق العموم الكتابى على المخالف كما هو مقرّر فى محلّه.

ص: ٤١٤

الفصل الثاني عشر: في الدوران بين التخصيص و النسخ

وهنا صور:

أحدها: أن يكون الخاصّ متّصلاً بالعامّ، أو مقروناً به، ففي هذه الصورة لا مورد لكليهما، إذ مع وجود الخاصّ لا ينعقد الظهور الجدّي في العموم، و معه لاحكم في مورد الخاصّ، حتّى يقع النزاع في أنّ رفعه من باب التخصيص أو النسخ.

وثانيها: أن يكون الخاصّ وارداً قبل حضور وقت العمل بالعامّ، و في هذه الصورة ربّما يقال إنّ الخاصّ يدور أمره بين أن يكون ناسخاً أو مخصّصاً.

اورد عليه بأنّه لا- مورد لاحتمال النسخ بعد ما قرّر في محلّه، من أنّ النسخ هو رفع الحكم الثابت المولوى بانتهاء أمده، و المفروض في المقام، أنّه لاحكم قبل حضور وقت العمل بالعامّ، و عليه فبعد انتفاء النسخ ينحصر الأمر في التخصيص.

ودعوى: أنّ الأحكام في القضايا الحقيقيه الثابته للموضوعات المقدرّ وجدها ثابتة، فلامانع من نسخها بعد جعلها، لأنّ المفروض أنّها أحكام على موضوعاتها المقدره.

مندفعه: بأنّ الأحكام المجعوله في القضايا الحقيقيه منشأه بداعى جعل الداعى، فلامحاله يترقّب منها الدعوه عند وجود موضوعها و ما كان بهذا الداعى يستحيل جعل آخر يكون مقتضاه هو عدم فعلية هذه الأحكام ضروره أنّه جمع بين المتنافيين، هذا

ص: ٤١٧

مضافاً إلى أنه مع علم الجاعل بانتفاء شرط فعليتها يكون جعلها لغواً محضاً و يستحيل أن يصدر اللغو من المولى الحكيم الملتفت و لافرق في ذلك بين كون القضية حقيقته أو خارجيه، فانحصر الأمر في التخصيص.

وثالثها: أن يكون الخاص متأخراً عن العام و كان بعد وقت حضور العمل بالعام، و قد فصل في الكفايه بين ما إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي فيكون الخاص ناسخاً للعام و بين ما إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الظاهري من باب ضرب القانون، كما هو الشائع في غالب العمومات و الخصوصيات الوارده في الشرع فيكون الخاص مخصصاً.

ودعوى: أن التخصيص موجب لتأخير البيان عن وقت الحاجة و هو قبيح، لأنه إما يوجب الوقوع في الكلفه و المشقه من دون مقتض لذلك في الواقع، كما إذا كان العام مشتملاً على حكم إلزامي في الظاهر مع أن مورد التخصيص مشتمل على حكم ترخيصي.

أو يوجب إلقاء المكلف في المفسده، كما إذا كان العام مشتملاً على حكم ترخيصي في الظاهر و يكون مورد التخصيص محرماً.

أو يوجب تفويت المصلحه، كما إذا كان العام مشتملاً على حكم ترخيصي و يكون مورد التخصيص واجباً.

مندفعه: بأن المصلحه الأقوى إذا اقتضت ذلك فلا قبيح في ذلك أصلاً، و القبح في تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث إنه اقتضائي و ليس عله تامه، فلأمانع من تأخره إذا اقتضت المصلحه الملزمه التي تكون أقوى، كما أن التدرج في بيان أصل الأحكام يكون كذلك.

لا يقال: إن التخصيص في المقام يشبه النسخ في العمومات المذكورة، لأن البعث الواحد المتعلق بموضوع متعدّد يكون بعثاً واحداً جدياً ولو لذلك لزم صدور البعث الواحد عن داعيين بلاجهه جامعه تكون هي الداعي، فإذا كان البعث جدياً بالإضافة إلى الجميع فالحكم منبعث عن المصالح الواقعيّة الأولى في غير مورد التخصيص و المصالح الثانويّة في مورد التخصيص، بحيث ينتهي أمد المصالح الثانويّة بقيام المخصّص، و عليه فالتخصيص يرفع الحكم الثابت الثانوي، و هذا هو معنى النسخ.

لأننا نقول: أولاً، لا، إشكال في عدم لزوم كون الإنشاء بعثاً حقيقياً بالإضافة إلى بعض الأفراد مع وجود أداه العموم كلفظه «كلّ» في متعلق الإنشاء مثل أكرم كلّ عالم، لأنّ مع التعدّد لمانع من أن يكون الداعي لفرد هو البعث الجدّي و لفرد آخر هو البعث على نحو ضرب القانون، إذ لا يجتمع الداعيان في واحد، و معه فالتخصيص لا يشبه النسخ.

فالخاص المتأخّر عن العامّ فيما إذا كان بعد وقت حضور العمل بالعامّ يكون مخصّصاً أيضاً بالنسبة إلى العامّ لانساختاً.

و يشهد له ظهور الخاصّ في مثل لا تكرم العالم الفاسق بعد أكرم العلماء في حرمه إكرام العالم الفاسق في الشرع من أول الأمر لا من هذا الحين و إن كان فعلية الحكم من هذا الحين، و حيث إنّ الظهور أظهر من ظهور أكرم العلماء يقدم عليه و يخصّصه و إن كان متأخراً عن العامّ، فتدبر جيّداً.

ورابعها: أن يكون العامّ وارداً بعد الخاصّ و قبل حضور وقت العمل به، ففي هذه الصورة يأتي ما مرّ في الصورة الثانية حرفاً بحرف من تقديم التخصيص، فيكون الخاصّ المتقدم مخصّصاً للعامّ المتأخّر حيث لا موجب للنسخ و إلّا لزم اللغويّة، إذ جعل الحكم الخاصّ الوارد قبل العامّ و نسخه قبل حضور وقت العمل بالخاصّ لغو، بل جمع بين المتنافيين بل يؤخذ بظهورهما في حكايتهما عن أنّهما حكمان شرعيّان من الابتداء لا

من حين ورودهما، فيقدّم الخاصّ على العامّ بعد ما عرفت من قوّه ظهوره بالنسبه إلى العامّ، فلامجال لاحتمال نسخ الخاصّ بالعامّ.

وخامسها: أن يكون العامّ وارداً بعد الخاصّ و بعد حضور وقت العمل به ففي هذه الصورة يقع الكلام في أنّ الخاصّ المذكور مخصّص للعامّ المتأخّر أو أنّ العامّ المتأخّر ناسخ للخاصّ المتقدّم.

ربّما يقال إنّ الأظهر هو التخصيص، لكثرة التخصيص حتّى اشتهر ما من عامّ إلّا وقد خصّ وقله النسخ في الأحكام، و بذلك يصير ظهور الخاصّ في الدوام أقوى من ظهور العامّ.

ولكن لقائل أن يقول: إنّ دعوى الكثرة في مثل المقام مع تأخّر العامّ غير ثابتة، و هكذا دعوى بناء العقلاء في مثل المقام غير محرزة.

فالأولى هو الاستدلال بسيره المتشرّعه في توجيه تقديم التخصيص في هذه الصورة، بأنّ النسخ في الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام ممّا ينكره المتشرّعه و يستوحشون منه، بل الأئمة عليهم السلام أبوا عن ذلك، و هذا يكفي لدعوى قيام السيره على ترجيح التخصيص على النسخ في العمومات و الخصوصات الشرعيّه.

هذا مضافاً إلى أنّ الخاصّ و العامّ حاكيان عن الحكم في الشريعة الإسلاميّه من ابتداء الأمر لا من حين ورودهما، و حيث إنّ الخاصّ أظهر من العامّ يقدّم على العامّ و يخصّص العامّ به.

و على هذا الضوء فالعامّ المتأخّر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاصّ و إن كان بيانه متأخراً عن بيان الخاصّ زماناً إلّا أنّه يدلّ على ثبوت مضمونه في الشريعة المقدّسه مقارناً لثبوت مضمون الخاصّ، فلا تقدّم و لا تأخّر بينهما في مقام الثبوت.

وعليه فلاموجب لتوهم كون العام ناسخاً للخاص بل لامناص من جعل الخاص مخصصاً له.

بل هذا الوجه يصلح للدلالة على تقدم الخاص على العام في جميع الصور الأربعة عدا الصورة الأولى مع تسليم دوران الأمر بين التخصيص و النسخ، من غير فرق بين أن يكون الخاص وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده، كما لاتفاوت بين أن يكون العام وارداً قبل حضور وقت العمل بالخاص أو وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص.

فإن العام و الخاص حاكيان عن ثبوت الحكم في الشريعة من أول الأمر لا من حين ورودهما، و حيث إن الخاص أظهر يقدم على العام و يخصص العام به، فالتقسيمات المذكورة لاتوجب الفرق أصلاً.

و إذا عرفت ذلك في معلوم التقديم و التأخير، فالحكم أوضح فيما إذا جهل و تردد بين أن يكون الخاص، وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام، أو قبل حضور، أو العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، أو قبل حضوره، إذ الخاص مقدم على كل حال، فلاتغفل.

ص: ٤٢١

المقصد الخامس: في المطلق و المقيد و المجمل و المبين

اشاره

ص: ٤٢٣

حكى عن المشهور، أنّ المطلق هو ما دلّ على شائع فى جنسه، اورد عليه بعدم الاطراد لشموله للمقيّد كقوله رقبه مؤمنه، لأنّه أيضاً شائع فى جنسه و لشموله للعامّ فإنّه أيضاً شائع فى جنسه، هذا مضافاً إلى أنّ هذا التعريف غير منعكس لخروج الأعلام الشخصيّة من هذا التعريف لعدم الشمول فيها إلّا للمعيّنات الخاصّه، والمعهودات الخارجيه، و لا مورد للشيوخ فى الجنس فيها.

و عرّفه جماعه، منهم الشهيد، أنّه اللفظ الدالّ على الماهيّة من حيث هى اورد عليه بأنّ قولهم من حيث هى هى إن كان جزء مدلول اللفظ فهو ينافى الإطلاق و إن كان صفة للمعنى، فهو يشمل لما هو غير مقيّد أصلاً و لما هو مقيّد ولكنّه ملحوظ من جهه إطلاقه فى حصصه و أفراده فإنّه يصدق عليه أيضاً أنّه دالّ على الماهيّة من حيث هى و لا يوجب انحصار المطلق فيما لا تقيّد فيه و لعلّه لذلك عدل الشيخ الأنصارى قدس سره عن التعريف المنطقى، و ذهب إلى التعريف اللغوى.

و هو أنّ المطلق ما ارسل عنانه و هو يشمل الماهيّة المطلقة و النكره؛ و المقيّد بخلافه، فإنّه ما لم يرسل عنانه، سواء كان مطلقاً و مرسلًا، ثمّ لحقه التقيّد فأخذ عنانه و قلّ انتشاره، مثل رقبه مؤمنه، أو لم يكن مرسلًا من أوّل الأمر كالأعلام الشخصيّة و نحوها.

قال شيخنا الأعظم: هذا الاستعمال فى غاية الشىوع بينهم، و عليه فىشمل المطلق بهذا المعنى الأعلام الشخصيه فإنها من المطلقات باعتبار إطلاق أحوالها من حيث القيام و القعود و السفر و الحضر و نحوهما من الحالات.

و لعل هذا هو مراد الشهيد، فإنّ المطلق هو ما لم يؤخذ فيه قيد و حال خاص، بل اخذ من حيث هى هى.

ثم إن معنى إرسال العنان أنه لم يؤخذ شىء زائد على نفس المعنى فيه، فالإطلاق مقتضى ذات المعنى، فإنه يصدق على كل فرد من أفرادها بإطلاقه الذاتى، فالشىوع غير مأخوذ فى المعنى اللغوى، و عليه فالمطلق لايشمل العموم لأخذ الشىوع فى العموم دون المطلق.

ثم إن الإطلاق و التقييد يكونان من أوصاف المدلول و المفهوم و إن اتّصف بهما الألفاظ بالتبع، إذ التوسيع و التضيق لا معنى له فى اللفظ مع كونه جزئياً و ممّا ذكر يظهر حكم أسامى الأجناس و أعلامها و النكره من جهه أنّ نفس المعنى مدلولها من دون أخذ الشىاع و السريان أو بعض الخصوصيات فيها، و إليك تفصيل ذلك:

أسامى الأجناس:

ولا يخفى أنّها موضوعه لنفس المعانى من دون ملاحظه أى قيد من القيود فيها حتّى اعتبار المقسميه للأقسام بل حتّى اعتبار من حيث هى هى.

و لذلك يحمل على الذاتيات، من دون نظر إلى الخارج عنها كقولنا الإنسان حيوان ناطق أو الإنسان حيوان أو ناطق مع أنه لو كان غير الذات مأخوذاً فيه لما حمل عليه الذاتى كالجنس و الفصل من دون تجريد أو عنايه.

و لذلك أيضاً يحمل على الأفراد فإنها من مصاديقها من دون حاجه إلى التجريد و هو شاهد على أنّ الشىوع و السريان غير مأخوذىن فى معناها، و إلّا لما حمل عليها من دون تجريد أو عنايه.

ثمّ إذا اعتبر مع نفس المعنى أمر غير ما هو مأخوذ فيه في نفسه، فهو يعدّ من أطوار ذلك المعنى سواء كان ذلك الأمر اعتبار الوجود الذهني فيه أو الخارجي، أو اعتبار أمر آخر غيرهما، إذ في جميع هذه الأطوار نفس المعنى محفوظ من دون تبدّل و تغيير فيه، و إنما التبدّل و التغيير في أطوار المعنى و عوارضه.

فالموضوع له في أسماء الأجناس هو معنى يكون فوق اللابشرط المقسمي، واللابشرط القسمي، لأنّهما متحقّقان فيما إذا قيس المعنى إلى خارجه، سواء كان الخارج هو الاعتبار الثالثه أو القيود الخارجيه، بل لم يعتبر فيها بالمعنى الذي ذكرناه قيد الإهمال و لا الإبهام و لا الإطلاق و الشيوخ و لا قيد الكلّي، إذ الموضوع له للمطلق ليس إلّا هو نفس المعنى و إن دلّت على الأمور المذكوره بقيام القرينه من باب تعدّد الدالّ و المدلول.

أعلام الأجناس:

و لا يخفى عليك أنّ بعض الفحول من الأصوليين ذكر الفرق بين علم الجنس و اسم الجنس، في أنّ علم الجنس كأسامه وضع للجنس بملاحظه حضوره و تعينه في الذهن، فمدلوله كمدلول المعرفّ بلام الجنس متقيّد بالحضور و التعين، و لذا كان من المعارف دون اسم الجنس فإنّه و إن دلّ على الماهيه إلّا أنّ مدلوله لم يتقيّد بشرط الحضور.

يمكن أن يقال: إنّ تقيّد المعنى بالحضور في الذهن في أعلام الجنس و المعرفّات باللام فاسد، إذ مقتضى التقيّد بأمر ذهنيّ هو عدم صحّ حملهما على الأفراد الخارجيه، و هو كما ترى.

فالصحيح هو أن يقال في الفرق إنّ الموضوع له في علم الجنس كأسامه هو، حصه من الطبيعيّ تعلّقت بها الإشاره الذهنيه من دون أخذ جهه التقيّد بها في مدلوله ومعناه،

و هكذا الأمر فى المشار إليه فى المعرّف بلام الجنس هذا بخلاف الموضوع له فى اسم الجنس، كأسد، فإنه الطبعى الذى له سعه إطلاق يشمل الكثيرين.

فالفرق بين اسم الجنس و علم الجنس والمعرّف بلام الجنس يكون بحسب المعنى، حيث إنه كان لاسم الجنس سعه إطلاق و ليس ذلك لعلم الجنس و المعرّف بلام الجنس، بل يختص علم الجنس و المعرّف بلام الجنس بالحصّه التى اشير إليها.

وحيث إنّ التقييد بالإشارة لا يؤخذ فى المعنى، يكون المعنى قابلاً للحمل على الأفراد و الانطباق على الخارجيات.

فما ذكره المشهور من أهل العربيه من كون التعريف فى علم الجنس و المعرّف بلام الجنس معنوياً و ليس بلفظي متين جداً.

المعرّف باللام:

و الظاهر من كلمات أهل الأدب أنّ الأصل فى اللام أنه للتعريف إلما ما خرج، و المعرّف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس و هى التى اشير بها إلى الجنس، فتفيد تعريف الجنس و الإشارة إليه.

وهذا التعريف لا يحصل باسم الجنس المعرّى عن اللام و إنّ دلّ على الجنس، والفرق بين المعرّف، بلام الجنس و علم الجنس هو أنّ فى الأول استفاد التعريف بتعدّد الدالّ و المدلول بخلاف الثانى، لأنّ الدالّ فيه واحد و لافرق بينهما من ناحيه اخرى.

و قد عرفت أنّ التعريف فى اللام و علم الجنس ليس من جهه كون التعيين ذهنى دخيلاً فى المعنى جزءاً و تقييداً، و إلا لما صحّ حمل المعرّف باللام أو علم الجنس بما هو معرّف على الأفراد.

بل التعريف من جهه دلالة اللفظ على ذات المعنى فى حين ملاحظه تعيين المعنى عن غيره من المعانى.

وهذه الملاحظة توجب كون التعريف تعريفاً معنوياً فلامجال لحمل اللام على التعريف اللفظي، ولذا يترتب عليه أحكام التعريف المعنوي من جواز كونه مبتدأ و غير ذلك. ثم إن معنى المعرف بلام التعريف أو علم الجنس و إن لم يكن مقيداً بالتعيين ولكن مع ذلك لا يكون مطلقاً، لأنّ المعنى هو الحصه الملازمه مع الالتفات إلى خصوصيات المعنى، فلا يشمل غير حال الالتفات.

ثم إن لام التعريف تدلّ على تعريف الجنس إن كان مدخولها هو الجنس، و تدلّ على الاستغراق إن كان مدخولها الأفراد، لأنّ التعريف الخارجى، فى الأفراد منحصر فى جميع الأفراد، لعدم تعيين غير هذه المرتبه.

و تدلّ على التعريف الحضورى إن كان مدخولها منطبقاً على الحاضر، كقولك لمن يشتم رجلاً بحضرتك لا تشتم الرجل.

و تدلّ على التعريف الخارجى إن كان مدخولها معهوداً فى الخارج كقولك لأهل البلد أكرموا القاضى.

و تدلّ على التعريف الذكرى إن كان مدخولها معهوداً بحسب الذكر قبل ذلك.

و بالجملة أنّ اللام وضعت للدلالة على أنّ مدخولها واقع موقع التعيين إما جنساً أو استغراقاً أو عهداً بأقسامه ذكراً و خارجاً و ذهنياً، و الدليل على ذلك هو التبادر الذى يشهد به الاستعمالات المتعارفه و إن لم يكن لها مرادف فى سائر اللغات.

ومع التبادر و الانسباق، لاوقع لحمل اللام على إفاده مجرد الترين و الاعتماد على القرائن الحائيه و المقاليه، و هذا هو المشهور.

النكره:

هى على ما ذهب إليه مشايخنا موضوعه للجزئى الحقيقى، و يعبر عنه بالفرد المرّد.

لا يقال: إنّ الجزئي يتوقف على تصوّره تمام تشخيصاته الواقعيّ المعينه لأننا نقول لا يتوقف على ذلك. ألا ترى أنّه لو رأى الإنسان شبحاً من البعيد و تردّد أنّه إنسان أو غيره، أو أنّه زيد أو عمرو، لا يخرج هذا التردّد عن الجزئيّ.

ودعوى: أنّه لا وجود للفرد المرّد في الخارج، حيث إنّ كلّ ما هو موجود فيه متعين لا مرّد بين نفسه و غيره، فإنّه غير معقول ضروره. أنّ كلّ واحد هو لا- هو أو غيره، فلا بدّ من أن تكون النكره الواقعه في متعلّق الأمر هو الطبيعيّ المقيد بمثل مفهوم الوحده، و عليه فتكون النكره كلياً قابلاً للانطباق.

مندفعه بأنّه لا ملازمه بين ترديد المفهوم و ترديد الخارج، إذ يمكن أن يكون المفهوم مشتتملاً على التريد و لا يكون الخارج إلّا متعيناً، ألا ترى الكسور المشاعه أنّها قابله للانطباق على الخارج بأشكال مختلفه مع أنّ الخارج ليس إلّا المفروقات و المتعينات و لا-أثر للإشاعه في الخارج و عليه فلا إشكال في تصوّر الفرد المرّد في الذهن حاكياً عن الجزئيّ، الخارجى من دون دخاله لفرد دون فرد.

ويشهد لذلك تبادل الفرق بين رجل من دون تنوين و رجل مع التنوين في ظهور الأوّل في الجنس و الماهيه الكليه التي لا يمتنع صدقه على الكثيرين، و ظهور الثاني في فرد غير معين خارجيّ و هذا مضافاً إلى ورود الروايه على صحّه الوصيّه بأحد الشيين لأحد الشخصين.

وليس المقصود من الفرد المرّد، وجود المرّد في الخارج حتّى يقال إنّ المرّد، بما هو مرّد لا وجود له في الخارج. لأنّ كلّ موجود له ماهيه ممتازة عن سائر الماهيات بامتياز ماهويّ و له وجود ممتاز بنفس هويّه الوجود عن سائر الهويات.

بل المقصود هو الخارجيّ المشار إليه بمفهوم الفرد المرّد، و من المعلوم أنّ الخارجيّ من المتعينات و لامانع من أن يكون عنوان الفرد المرّد مشيراً إلى المتعينات الخارجيه كما عرفت في الكسور المشاعه.

ثم إنه لا فرق بعد تصوّر الفرد المرّد بين وقوع النكره فى الجملة الخبرية كقوله تعالى: (وَ جَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى)، أو فى الجملة الإنشائية كقولهم جئنى برجل فى إفاده الفرد المرّد بحكم التبادر.

وقد يقال إنّ النكره تدلّ باعتبار الاسم على معناه الكلّيّ و باعتبار التنوين تدلّ على اتّصافه بالوحده، و عليه فالنكره هى الطبيعه المتقيده بعنوان واحد.

وفيه: أنّ التبادر ممّا يشهد على كون النكره من الجزئيات لا الكليات.

هذا مضافاً إلى أنّ لازم ما ذكره القائل هو عدم خروج النكره عن قابليته الانطباق بانطباق عَرْضِيّ على القليل و الكثير و تقيده بمفهوم الواحد لا-يوجب خروجه عن القابليته للانطباق عرضاً على القليل و الكثير و هو كما ترى فإنّ شأن النكره إنما هو عدم الانطباق على المتكثّرات إلّا بانطباق تبادليّ.

و النكره على ما ذكرنا من أنّ معناها هو الفرد المرّد يحتاج فى الإطلاق التبادليّ إلى مقدمات الإطلاق، كما فى الإطلاق الأ-حوالى، و أيضاً على قول من ذهب إلى أنّ معناها الكلّيّ المقيّد بقيد الوحده تحتاج إلى المقدمات فى عدم دخاله قيد من القيود كما لا يخفى.

ولا يذهب عليك أنّ الحاجه إلى المقدمات فيما إذا لم يكن الإطلاق مستنداً إلى ظهور لفظي، و إلاً فلامجال لتلك المقدمات، مثلاً لو قلنا بأنّ الشيعاء والإطلاق من جهه أنّ الموضوع له هو المعنى الشائع ففي إفاده الشيوع لاحاجه إلى المقدمات، لأنّ اللفظ بالوضع يدلّ عليه ولكن أخذ الشيعاء و الاطلاق في الموضوع له ممنوع كما مرّ.

أو لو قلنا بأنّ الماهية في ذاتها سيّاله ساريه، فإذا توجّه الحكم إليها سرى بتبع سرايه الماهية، لأنّ الماهية تمام الموضوع و ما هذا شأنه لا ينفك عن الحكم فلاحاجه إلى المقدمات، ولكن الثابت هو قابليته الماهية للشياع. و عليه في فعلية الإطلاق و الشياع تحتاج إلى المقدمات.

أو لو قلنا إنّ المراد لو كان مقيداً فالإيراده حينئذٍ متعلّقه بالمقيّد بالأصالة و بالطبيعة المطلقة بالتبع لمكان الأتحاد بينهما. هذا بخلاف ما إذا لم يكن مقيداً، فإنّ الإيراده متعلّقه بالطبيعة بالأصالة و حيث إنّ ظاهر تعلق الخطاب و الإيراده بالطبيعة أنّ الطبيعة أولاً. و بالذات متعلّقه بالطبيعة لا. أنّ المراد هو المقيّد، ثم اضيفت الإيراده إليها بالتبع، و عليه فلاحاجه إلى المقدمات. ولكنّه مدفوع بأنّ استناد الظهور إلى اللفظ غير ثابت بل هو لأجل حكم العقلاء بأنّ ما جعل موضوعاً للحكم يكون تمام الموضوع لابعضه. و لعلهم لا يحكمون بذلك إلا بعد تماميه كون المتكلم في مقام البيان، و الشاهد على ذلك أنّه

لو فرض أنه يكون في مقام بيان حكم آخر، أو في مقام الإهمال لا يحكمون بذلك، فهذه المقدمه مما لامناص منها.

فانقدح مما ذكر، أن الألفاظ في إفاده الإطلاق تحتاج إلى المقدمات.

ما هي مقدمات الإطلاق:

ذهب في الكفايه إلى أن المقدمات ثلاثه إحداهما: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال و الإجمال و أطلق الكلام.

ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب دون المتيقن بملاحظه الخارج.

و لا كلام في لزوم المقدمه الأولى، إذ بدون كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا يحكم العقلاء، بأن الموضوع المذكور في الكلام تمام موضوع حكمه و مع عدم حكمهم بذلك لا تتم الحجّه العقلانيه على المتكلم.

وعليه فاكْتفاء المتكلم بالمذكور في كلامه من دون تقييده بقيد مع تمكنه من التقييد يوجب حكم العقلاء بأنه بإطلاقه تمام موضوع حكمه.

نعم لو لم يتمكن من التقييد لا يحكم بأن المذكور بإطلاقه تمام موضوع حكمه و لا كلام أيضاً في لزوم المقدمه الثانيه، إذ مع وجود القرينه لامجال للأخذ بالإطلاق ولكن هذه المقدمه من محققات الإطلاق، إذ مع وجود القرينه سواء كانت داخلية أو خارجيه مقرونه لا ينعقد الإطلاق، مع أن محط الكلام في التمسك بالإطلاق ما إذا جعل شيء موضوعاً لحكم و شك في دخاله شيء آخر، فيرفع بالإطلاق.

وأما المقدمه الثالثه، فقد استدلل لها بكون القدر المتيقن موجباً لإحراز أنه من الموضوع و إن لم يحرز أنه تمامه، فالعبد ليس له نفى الخصوصيه الزائده المحتمله لعدم لزوم الاخلال بالغرض لو كان المتيقن في مقام التخاطب تمام موضوع حكمه، و لو أراد

المتكلم المطلق عليه نصب القرينه المانعه عن كون المتيقن تمام موضوع حكمه، وإلا لأخلّ بغرضه.

ويمكن أن يقال: إنّ المتكلم لو أراد القدر المتيقن لأشار إليه بنحو من الأنحاء و لم يأخذ موضوعاً آخر أعمّ لكلامه، فإذا لم يشر إليه و أخذ موضوعاً آخر أعمّ و لم يقئده بقيد كان ذلك موجباً للحكم بالإطلاق و القدر المتيقن في مقام التخاطب يوجب العلم بثبوت الحكم في مورده، ولكن لا يثبت خصوصيته المورد، فمع عدم دلالة القدر المتيقن على ذلك لاوجه لرفع اليد عن إطلاق المتعلق المأخوذ في الحكم. و لعله لذلك بنى العقلاء على عدم الاعتناء بخصوصيته الأسئلة عند كون الأجوبه مطلقه، و قالوا العبره بإطلاق الوارد لابخصوصيته المورد.

نعم لو كان القدر المتيقن موجباً للانصراف فلاكلام في كونه موجباً لتقييد الموضوع و كان مندرجاً في المقدمه الثانيه.

فتحصّل: أنّ المقدمات ثنائيه لاثلاثيه، بل المقدمات منحصره في المقدمه الأولى بعد ما عرفت من أنّ المقدمه الثانيه من المحققات لاالمقدمات، و عليه فليس للإطلاق إلّا مقدمه واحده و هي المقدمه الأولى.

ثمّ إنّ المراد من المقدمه الأولى هو أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام المراد من الجهه التي في صدد بيانها، و عليه فلا يضرّ بذلك عدم كونه كذلك بالنسبه إلى سائر الجهات، و لذا نقول بحليّه أكل صيد الكلاب باطلاق قوله تعالى: (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) و لو لم يقع التذكيه و الذبح الشرعي عند عدم المجال لمراعاتها ولكن لانقول بطهاره موضع ملاقاه الكلب للصيد لأنّ الآيه الكريمه ليست في صدد بيان الطهاره.

وأعلم أنّ صاحب الكفاية ذهب إلى أنّه إذا شكّ في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد و إطلاقه أو لا، كان مقتضى الأصل أنّه في مقام بيان تمام المراد و إطلاقه.

وتبعه سيّدنا الإمام المجاهد قدس سره، و قال عليه جرت سيره العقلاء، فالأصل بعد إحراز كون المتكلم بصدد بيان الحكم للإهمال و الإجمال أن يكون بصدد بيان تمام ما له المدخلية في الموضوع في قبال الإهمال و الإجمال.

وبعبارة اخرى، أنّ المراد الجدّي محقّق، و هو إمّا مقيد أو مطلق، لكنّه يشكّ في أنّه بصدد إظهار ذلك المراد الجدّي أم بصدد أمر آخر فالعقلاء يحكمون هنا بأنّ المولى الذى له مراد محقّق فهو بالجبله و الطبع أى لو خلى و نفسه يقوم بصدد إظهاره و كونه بصدد إظهار أمر آخر يحتاج إلى التنبيه عليه، فينتج أنّ المراد الاستعمالي غير مهمل، بل إمّا مطلق أو مقيد. فبضميمة عدم التقييد يثبت الإطلاق خصوصاً إذا كان المورد مقام الحاجة و لو بمعنى حاجه السائل إلى فهم حكم المسأله كما هي عادة الرواه المتصدّين لضبط الأحكام عن الإمام عليه السلام.

وعليه فالمراد من إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد في المقدمه الأولى هو الأعمّ من العلم و العلمى، لما عرفت من كفاية بناء العقلاء في إحراز كون المتكلم في مقام البيان.

نعم حكم العقلاء بالإطلاق فيما إذا لو سئل المتكلم عن مورد الإطلاق لأجاب بأنّه المراد أيضاً و إلّا فحكم العقلاء غير محرز.

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أنّ النكره هي الفرد المرّد، و هذا عنوان للأفراد الخارجيه على سبيل التبادل، و البواقى أى اسم الجنس و علمه و المعرف بلام الجنس حاكيات عن حصص معانيها دون الأفراد بما هي الأفراد لخلو المعانى عن الخصوصيات الفرديه.

وعليه فمقتضى الإطلاق في النكره جواز الإتيان بأي فرد كان، و مقتضى الإطلاق في البواقى هو جواز الإتيان بأي حصه من حصص الطبيعه المأمور بها و لاحكايه لها عن خصوصيات الأفراد.

والمنع عن حكايه البواقى عن الحصص أيضاً بدعوى أنّ نفس الطبيعه تخالف الوجود و التشخص و سائر عوارضها خارجاً أو ذهنياً و لا يمكن كاشفيته الشىء عمّا يخالفه غير سديد، لأنه خلط بين الأحكام الفلسفيّه و الأحكام العرفيه، لأنّ العرف لايفكك بين الطبيعه و الوجود، و لذا حكم بوجود طبيعه الإنسان فى الخارج مع أنّ الوجود هو الوجود لا بالطبيعه بالنظر العقلى الدقيق، فمع عدم التفكيك العرفى فلاوجه لإنكار حكايه المعانيّ المذكوره عن حصصها الوجوديه، فلا تغفل.

التنبيه الثانى: أنّ انعقاد الظهور فى المطلق لا يكون منوطاً بعدم وجود القيد فى الواقع و إلّا لاختلّ أمر المطلقات باحتمال تقييدها فى الواقع و هو معلوم البطلان، و لذا كان بناء العقلاء على تماميه الإطلاق بعد الفحص و عدم الظفر بالقيود و ليس ذلك إلّا لعدم مانعيه القيد فى الواقع عن انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق. و عليه فإذا ورد بعد مرحله البيان شىء من القيود كان معارضاً مع الظهور المنعقد فى المطلق و لايرتفع ظهور المطلق بعد انعقاده لوصول القيد بعد وقت البيان و دعوى تعليق انعقاد الظهور بعدم البيان و لو للتالى تنافى بناء العقلاء على تقديم القيد من باب كونه أقوى الحجّتين.

إذ لو كان انعقاد الظهور معلّقاً على عدم ورود القيد لكان القيد مقدّمًا على المطلق و لو كان أضعف ظهوراً من المطلق.

التنبيه الثالث: أنّ للانصراف مراتب متعدده، متفاوتة شدّه و ضعفًا حسب اختلاف مراتب الأئس الناشى من كثره الاستعمال أو غيرها و لا بدّ من الإشاره إلى معتبرها:

منها: هو الانصراف البدوي، و هو الذى يزول بأدنى تأمل، كانصراف الماء إلى ماء خاص كماء الفرات فى بعض البلاد.

وهذا لا يمنع عن الأخذ بالإطلاق لتماميه الإطلاق و عدم وجود المانع.

ومنها: الانصراف الموجب للأنس اللفظى بمتابه يكون كالتقييد اللفظى و من المعلوم أنه يمنع عن الإطلاق كانصراف الحيوان عن الإنسان مع أن الإنسان من أنواع الحيوان و هذا الانصراف قد يحصل بكثرة الاستعمال و التكرار، و قد يحصل بمناسبة الحكم و الموضوع و لو لم يكن تكرار مثلاً قال الإمام الصادق عليه السلام لزراره و محمد بن مسلم، «اللبن و اللبء و البيضة و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر و كل، شىء يفصل من الشاه و الدابة ذكوى، و إن أخذته منه بعد أن يموت، فاغسله و صلّ فيه» فقوله فاغسله منصرف إلى غير اللبن و اللبء بمناسبة الحكم و الموضوع.

ومنها: الانصراف الحاصل من الغلبة الخارجيه و هو ليس بمعتبر ما لم توجب الأنس اللفظى لأنه ليس إلا الظنّ و هو ليس بحجّه. هذا بخلاف ما إذا أوجب الأنس اللفظى فإنه من الظهورات، و هى حجّه عند العقلاء.

ثم إنّ الانصراف تاره يكون على الإطلاق من دون اختصاصه بحال دون حال، وأخرى يكون مخصوصاً بحال، كحال الإضطرار دون حال، كحال الاختيار.

مثلاً وضع اليد فى التيمّم على الأرض ينصرف منه فى حال الاختيار الوضع باطن الكفّ لابطاها و فى حال الاضطرار و عدم التمكن من وضع باطن الكفّ ينصرف منه وضع ظاهر الكف و هكذا فلا يتقيد المطلق بالانصراف إلا فيما إذا تحقّق الانصراف و يكون موجبا للظهور اللفظى.

التنبیه الرابع: أنّ مقدمات الحكمه يختلف مقتضاها بحسب اختلاف المتعلقات والمقامات، فإذا كان مجرى المقدمات هو النكره تفيد العموم البدلى و إذا كان هو الجنس كقوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) تفيد العموم الاستيعابى و إذا كان هو صيغه الأمر تفيد التعيّن و العيّن و النفسى عند الشكّ فيها، فإنّ إرادته غيرها من التخييريّه و الكفائيّه و الغيريّه تحتاج إلى عناية زائده كما قرّر فى محلّه.

التنبیه الخامس: أنّه يختلف امتثال الطبيعه فى الأوامر و النواهي، إذ الأمر يمثل بإيجاد فرد ما بمقتضى الإطلاق و عدم دخاله فرد خاصّ يحرز بمقدمات الحكمه نعم ربّما يستفاد من بعض الأوامر بمناسبه الحكم و الموضوع، أنّ الحكم لا ينفكّ عن وجود الطبيعه مثل قوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)

أو قولهم «أكرم العالم»، ففى هذه الموارد يتعدّد الحكم الموارد و لا يكفى إتيان فرد واحد لامتثال غيره.

ثمّ إنّ النهى عن وجود الطبيعه لا يمثل إلّا بترك جميع الأفراد عقلاً، ولاحاجه فى هذه الصوره إلى مقدمات الحكمه، لأنّ الطبيعه فى سياق النفى أو النهى خرجت عن الإطلاق و دخلت فى العموم، بل النكره إذا وقعت فى سياق النفى أو النهى كالطبيعه تفيد العموم.

التنبیه السادس: أنّ الإطلاق أفرادى و أحوالى و أزمانى، و يجتمع الإطلاق من هذه الجهات إذا اخذت الطبيعه فى متعلّق الأمر من دون تقييدها بفرد أو بحال أو زمان كقولهم أكرم العالم فإنّ مقتضاه هو وجوب إكرام كلّ فرد من العالم فى أىّ حال كان، و فى أىّ زمان من الأزمنه.

والتقييد يمكن أن يكون أفرادياً و يتبعه الحال و الزمان، إذ الفرد إذا خرج عن تحت الإطلاق خرج حاله و زمانه بالتبع أيضاً.

ويمكن أن يكون: التقييد باعتبار حال من أحواله أو زمان من أزمانه، فيقتصر في التقييد في خصوص الحال أو الزمان الخارج فبعد زوال الحال أو الزمان الخاص يؤخذ بالإطلاق، لأنّ المطلق متعرّض لجميع الأحوال و الأزمنه و المفروض أنّه لم يخرج عنه إلّا حال أو زمان خاصّ.

التنبيه السابع: أنّه لا يختصّ التقييد بالمعاني الاسميّه والأفراديّة بالوجدان، إذ يجوز تقييد المعاني الحرفيّة.

و الجمل و المعاني التركيبيّه أيضاً، و لذا تكون الجمل الجزائيّه مقيّده و منوطه بالجمل الشرطيّه. وهكذا القضايا الحملية مقيّده بجهاتها من الضروريّه و غيرها، و ذلك لأنّ الالتفات إلى المعاني الحرفيّة و الجمل و تقييدها ممكن باللحاظ الثاني و مع هذا الإمكان لاوجه لاختصاص التقييد بالمعاني الاسميّه و الأفراديّة.

التنبيه الثامن: أنّ بعد جريان مقدّمات الإطلاق في ناحيه الحكم من ناحيه الزمان و المكان يدوم الحكم ما دام موضوعه باقياً، و لا يتغير الحكم باختلاف الأزمنه و الأمكنه، كما هو مقتضى مقدّمات الإطلاق، و يدلّ عليه النصوص كقوله صلى الله عليه و آله و سلم «حلال مَحْمَد حلال إلى يوم القيامة و حرام مَحْمَد حرام إلى يوم القيامة»، مثلاً المجتهد يحرم عليه التقليد و العامّي يجب عليه التقليد، و هذا الحكمان يدومان إلى يوم القيامة مادام موضوعهما باقياً.

نعم قد يتبدّل مصاديق الموضوعات بأن كان فرد عامياً فتعلّم فيصير مجتهداً أو عرض عارض لمجتهد فيزول عنه علمه و يصير مقلّداً.

إلّا أنّ الاختلاف المذكور في ناحيه مصاديق الموضوعات، لا الموضوعات أو أحكامها.

و ممّا ذكر يظهر ما فى دعوى أنّ الأحكام متغيّره بتغيّر الزمان و المكان من الخلط بين المصاديق و الموضوعات و الأحكام.

التنبیه التاسع: أنّه إذا علم بالتقييد و دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الهيئه أو إطلاق المادّه و شكّ فى وجوب تحصيل القيد و عدمه -، إذ لو كانت الهيئه مقيدّه لا يجب تحصيل القيد و إن كانت المادّه مقيدّه يجب تحصيل القيد -.

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى الثانى أعنى رفع اليد عن إطلاق الماده و توجيه إطلاق الهيئه بأنّه شموليّ و مفاده هو الوجوب على كلّ تقدير يمكن أن يتوجّه معه الخطاب إلى المكلف بخلاف إطلاق المادّه، فإنّه بدليّ بمعنى أى فرد من أفراد الطبيعه يصلح للامثال، فإذا دار الأمر بين المشولّي و البدليّ يؤخذ بالشمولّي، لأنّه أقوى فى العموم و يرفع اليد عن البدليّ.

أورد عليه صاحب الكفايه بأنّ الإطلاق فى كلا- المقامين مستفاد من مقدّمات الإطلاق فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كونه شموليّاً و الآخر بدليّاً.

و عليه، فمقتضى عدم تقديم أحدهما على الآخر هو الرجوع إلى مقتضى الأصل، و من المعلوم أنّ بعد العلم الإجمالى بالتقييد يتعارض أصله الإطلاق فى طرف الهيئه مع أصله الإطلاق فى طرف المادّه و مع التعارض و التسايط يرجع إلى مقتضى الأصل العملى و هو البراءه، إذ مع احتمال أن يكون القيد قيداً للوجوب لا علم بالوجوب فيجرى البراءه.

التنبیه العاشر: أنّ معنى الإطلاق هو أخذ الموضوع من دون لحاظ شىء فيه و عليه فالإطلاق هو رفض القيود لاجمع القيود، إذ الإطلاق لا يتوقّف على لحاظ القيود و تسويه الموضوع باعتبارها كأن يقال إنّ الموضوع الفلانى سواء كان مع كذا أو كذا يترتب عليه كذا فإنّه خلاف الوجدان.

هذا مضافاً إلى أنّ ملاحظه كلّ قيد واحداً بعد واحد تحتاج إلى مؤونه زائده، و هو لايناسب تعريف المطلق بأنّه أخفّ المؤونه.

الفصل الثالث: فى كلفه الجمع بين المطلق و المقيد

ولا يخفى أن المطلق و المقيد إما يتصمنا حكماً تكليفاً و إما حكماً وضعياً، ثم إن كلاً منهما إما متخالفان نفيًا و إثباتاً و إما متوافقان.

و التكليف، إما يكون إلزامياً و إما غير إلزامى، و الكلام يقع فى صور:

الصورة الأولى: هو ما إذا كان الحكم تكليفاً و مختلفاً فى النفي و الإثبات و تعلق النهى بالمطلق و الأمر بالمقيد كقوله لاتعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه أو كقوله لا يجب عتق الرقبه و يجب عتق الرقبه المؤمنه.

فاللازم هو حمل المطلق على المقيد و لافرق فى ذلك بين أن يكون الحكم إلزامياً أو غير إلزامى، هذا مع الإغماض عن كون هذه الأمثلة أمثله العموم، فإن النكره و الجنس فى سياق النفي تفيد العموم.

الصورة الثانية: هى عكس الصورة الأولى، و هو ما إذا كان النهى متعلقاً بالمقيد و الأمر متعلقاً بالمطلق كقوله أعتق رقبه و لاتعتق رقبه فاسقه.

فإن كان المراد من النهى هو التحريم فلا إشكال فى أن مقتضى الجمع العرفى هو حمل المطلق على غير المقيد.

و وجهه واضح، إذ لا يجتمع مطلوبية الذات مع مبغوضيته المركب من الذات و الخصوصية فيحمل المطلق على غير المقيّد، و نتيجته أنّ المطلق في ضمن المقيّد ليس بمطلوب و حمل المبغوضيّة في المقيّد على خصوصيّة القيد لا الذات خلاف الظاهر من تعلق النهي بالمتّصف لا خصوص الوصف.

و أمّا إن كان المراد من النهي الكراهه، فالمطلق يحمل أيضاً على غير المقيّد، كما ذهب إليه شيخ مشايخنا المحقّق اليزدي الحاج الشيخ قدس سره، وجه ذلك أيضاً هو ظهور تعلق النهي بالطبيعة المقيّده لا بخصوص إضافه الطبيعة إلى قيدها.

نعم لو قامت قرينه على أنّ الطبيعة الموجوده في ضمن المقيّد مطلوبه أيضاً كما في العبادات المكروهه، فاللازم حينئذٍ هو صرف النهي إلى خصوص الإضافه بحكم العقل و إن كان خلاف الظاهر.

وعليه فلا فرق بين النهي التحريمي و التنزيهي في حمل المطلق على غير المقيّد، و ممّا ذكر يظهر حكم ما إذا شكّ في كون النهي تحريمياً أو تنزيهياً، فإنّ النهي على كلا- التقديرين يدلّ على مرجوحية الطبيعة بحسب ما عرفت من ظهور تعلق النهي بالطبيعة المقيّده و هو لا يجتمع مع راجحيه الطبيعة، فاللازم هو حمل المطلق على غير المقيّد، فتدبر جيّداً.

الصورة الثالثة: هي ما إذا كان الدليلان، أي المطلق و المقيّد، مثبتين إلزاميين كقوله أعتق رقبه، و أعتق رقبه مؤمنه.

ففي هذه الصورة إن احزرت وحده الحكم فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد لأنّه المتفاهم العرفي في مثله، و لا فرق فيه بين كون القيد منفصلاً أو متّصلاً، كما لا تفاوت بين كون منشأ إحراز وحده السبب أو غيرها من سائر القرائن.

ودعوى: الإجمال فيما إذا كان منشأ إحراز وحده الحكم غير وحده السبب، لدوران الأمر بين بقاء المطلق على إطلاقه و التصرف في المقيّد، إمّا هيئه بحمل الأمر فيه على الاستحباب، و إمّا مادّه برفع اليد عن ظاهره في الدخاله، و بين حمل المطلق على المقيّد، و حيث لا ترجيح بينهما لاشتراك الكلّ في مخالفه الظاهر يتحقّق الإجمال.

مندفعه: بأنّ مع إحراز وحده الحكم كما هو المفروض يكون المتفاهم العرفي هو الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيّد كسائر الموارد، وذلك لقوّ ظهور المقيّد بالنسبه إلى ظهور المطلق.

و إن لم يحرز وحده الحكم فمقتضى ظاهر الأمرين أنّهما تكليفان مستقلّان، و حيث لا يمكن اجتماعهما في واحد فيقيّد المطلق بغير مورد المقيّد، و عليه فلا يكفي امتثال كلّ عن الآخر، بل اللازم في امتثال المطلق هو الإتيان بالمطلق في غير مورد المقيّد لعدم إطلاق المادّه، فتدبر.

و إن احرز تعدّد التكليف مع توافقهما في الإثبات، فالمتعيّن هو حمل كلّ منهما على التكليف المستقلّ و تقييد المطلق بغير مورد المقيّد أخذاً بظاهر الأمرين.

ففي مثل أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه، يكون المراد من الرقبه في قوله أعتق رقبه هي غير الرقبه الّتى تكون في رقبه مؤمنه، فلا يجتمع الخطابان بعد حمل المطلق على غير المقيّد في واحد، و مقتضاه هو عدم كفايه امتثال الثاني عن الأوّل لعدم إطلاق المادّه.

هذا بخلاف مثل أكرم العالم و أكرم الهاشمي لعدم اجتماع الخطابين في واحد من أوّل الأمر، و يجوز التداخل في امتثالهما، لإطلاق المادّه و عدم تقيدها بغير مورد الآخر.

الصوره الرابعه: هي ما إذا كان الدليلان نافيين إلزاميين، كما إذا ورد لا تشرب المسكر و لا تشرب الخمر.

ففى هذه الصورة مع تعدّد التكليف كما هو ظاهر تعدّد النهى يحمل المطلق على غير المقيّد فيحرم المسكر غير الخمر كما يحرم الخمر.

وذلك لامتناع شمول المطلق لمورد المقيّد من جهة لزوم اجتماع حكّمين متماثلين فى الطبيعه المتقيّده مع أنّها واحده. و عليه فلايكفى امتثال كلّ واحد عن الآخر لعدم إطلاق مادّه المطلق بالنسبه إلى المقيّد، و لاختصاص المقيّد بمورده، نعم لو احرزت وحده الحكم، فاللازم هو حمل المطلق على المقيّد، فليس التكليف إلّا بالمقيّد.

الصورة الخامسه: هى ما إذا كان الدليلان النافيان غير إلزاميين، فمع تعدّد التكليف يمتنع اجتماعهما فى واحد، و مع امتناع الاجتماع يحمل المطلق على غير مورد المقيّد كما أنّ المقيّد لايشمل المطلق لخصوصيّته مورده.

هذا بخلاف ما إذا احرزت وحده الحكم، فإنّ اللازم حينئذٍ هو حمل المطلق على المقيّد إذ ليس فى البين إلّا تكليف واحد و هو التكليف بالمقيّد.

الصورة السادسه: هى ما إذا كان الدليلان مثبتين غير إلزاميين، فمع التوافق و تعدّد المطلوب هنا تكليفان مستحبان، أحدهما: متعلّق بالمطلق الذى يشمل غير مورد المقيّد، وثانيهما: متعلّق بالمقيّد و لايشمل المطلق لمورد المقيّد للزوم اجتماع المثليين فى واحد.

ومع وحده المطلوب يحمل المطلق على المقيّد لأظهره المقيّد بالنسبه إلى المطلق، و لايبعد دعوى انصراف المستحبين فى تعدّد المطلوب لكثرة استعمال موارد المستحبّ فى الشريعه فى امور يكون مطلوبيّتها عامّه فى جميع الأفراد لاشتمالها على الملاك.

الصورة السابعه: هى ما إذا كان الدليلان المثبتان، أحدهما حكم إلزاميّ و هو المطلق، و الآخر غير إلزاميّ و هو المقيّد، ففى هذه الصورة يتصرّف فى غير إلزاميّ بحمله على بيان أفضل الأفراد من الواجب و لاموجب لرفع اليد عن الحكم الإلزاميّ بغير الإلزاميّ.

الصورة الثامنة: أنه لا فرق بين الحكم التكليفي والوضعي، فمع اختلافهما فلامناص من تقييد المطلقات بالمقيّدات، و أما مع توافقهما، فمع وحده الحكم يقدّم المقيّد على المطلق أيضاً للأظهريه، مثلاً- قوله عليه السلام «إغسل ثوبك بالماء مرّتين عند ملاقاه البول» يقدّم على قوله عليه السلام «إغسل ثوبك بالماء إذا لاقى بولاً»، لأنّ الحكم واحد فيحمل الثاني على الأوّل.

و أمّا إذا لم يكن الحكم واحداً فلاوجه لحمل المطلق على المقيّد، إذ لامنافاه بينهما كقوله عليه السلام «لاتصلّ فيما لا يؤكل لحمه» و قوله «لاتصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» فيؤخذ بكليهما، و لاوجه لحمل المطلق على المقيّد لعدم المنافاه بينهما.

الفصل الرابع: فى المجلل و المبلن

و المجلل هو ما لفس له ظاهر و المبلن هو ما له ظاهر.

ثم إنَّ المجلل لا حجبته له إلما بالنسبه إلى القدر المتيقن و هو ما يكون مراداً منه على كلِّ تقدير، لدلاله اللفظ عليه مع جريان أصاله الجدّ.

بل قد يمكن رفع الإجمال عنه بالرجوع إلى المبلن. هذا كله بالنسبه إلى المجلل الحقيقى، و قد يكون المجلل مجملاً حكماً، و هو الذى ليس فى لفظه إجمال، و إنما صار مجملاً من ناحيه اختلاف المراد الجدى، كما إذا خصّص العامّ بدليل منفصل يدور أمره بين المتباينين مثلاً إذا ورد «أكرم كلَّ عالم» ثم ورد فى دليل آخر «لا تكرم زيداً العالم» و المفروض أنه مردّد بين الشخصين أى زيد بن خالد وزيد بن عمرو، صار العامّ مجملاً من ناحيه العلم الإجمالى، بخروج أحدهما، إذ مع العلم الإجمالى، بخروج أحدهما تعارض أصاله الجدّ فى كلِّ واحد منهما مع أصاله الجدّ فى الآخر و المفروض عدم ترجيح بينهما و يعامل معه حينئذٍ معاملة المجلل. نعم لو كان مرجّح لأحدهما بالنسبه إلى الآخر فأصاله الجدّ جاريه فيه.

ثم إنَّ الإجمال كما يكون فى المفردات، كلفظ الصعيد، و لفظ الكعب، و لفظ الغناء، فكذلك يكون فى المركّبات مثل قولهم «لاصلاه لمن لم يقم صلبه» بناءً على عدم ظهور المقصود منه أنه نفى الكمال أو نفى الحقيقه.

ففى مثل هذه الموارد إن كان ظهور عرفى فهو، وإلا فاللزام هو الرجوع إلى القواعد و الأصول و هى تختلف باختلاف الموارد. ثم الرجوع إلى العرف فيما إذا لم يكن الموضوع شرعياً و إلا فاللزام هو الرجوع إلى الشرع لأنه اصطلاح مخصوص به، فلا تغفل. ثم إن المهمل، هو ما لا يكون المتكلم فى مقام بيان تفصيله و هو ملحق بالمجمل فى الحكم، لأنهما مشتركان فى عدم مراد جدّى و إن كان لهما ظهور استعمالى.

و مع عدم كونهما فى مقام الجدد فلا يكونان حججاً. إلا أن الإهمال بعد إحراز كون المتكلم فى مقام بيان أصل الحكم خلاف الأصل لبناء العقلاء حينئذ على أنه فى مقام بيان التفصيلات.

ثم إن الآيات الكريمة، إن كانت موضوعاتها اموراً اختراعىة، التى تحتاج إلى التفصيل، تكون فى مقام الإهمال بالنسبة إلى تلك الموضوعات.

نعم لو لم يذكر تفصيل له لا فى الكتاب و لا فى السنه إلى أن يجيء وقت العمل، أمكن التمسك بالإطلاق المقامى.

هذا بخلاف ما إذا كانت موضوعاتها من الموضوعات العرفية كالبيع و الشراء ونحوهما، فلا إهمال فيها لوضوح معانيها عند العقلاء، و يمكن الأخذ بالإطلاق فيما إذا كان المتكلم فى مقام بيان أصل الحكم و شك فى الإهمال و عدمه كسائر موارد الإطلاقات، و يشهد لذلك الترغيب إلى الاستشهاد بالآيات القرآنية فى الروايات و الله هو الهادى.

المقصد السادس: في الامارات و الحجج المعبره شرعا او عقلا

اشاره

ص: ٤٥١

وفيه فصول:

الفصل الأول: فى القطع، و يقع البحث فيه من جهات

الجهه الأولى: أنّ القطع يكون بنفسه طريقاً إلى الواقع و حيث إنّ الطريقيه المذكوره عين ذات القطع لا تكون قابله للجعل مطلقاً سواء كان الجعل بسيطاً كجعل طريقيه القطع، أو مركباً كجعل القطع طريقاً لاستقلالاً و لاتبعاً، كما لا يتصور الجعل فى ذاتيات كلّ شىء كالحيوائيه و النطق للإنسان، إذ وجدان الشىء لذاته و ذاتياته ضرورى و لا يحتاج إلى جعل جاعل.

نعم يجوز تعلق الجعل بوجود القطع أو بإيجاد المقدمات الموجهه للقطع.

ودعوى أنّ الذاتى لا ينفك عن الشىء مع أنّ القطع قد يصيب و قد لا يصيب، فمنه علم أنّ الطريقيه و الكاشفيه ليستا ذاتياً، و كونه كذلك فى نظر القاطع لا يثبت كونها من لوازمه الذاتيه، لأنّ الذاتى لا يختلف فى نظر دون نظر.

مندفعه: بأنّ كشف القطع فى نظر القاطع لا يختلف فى نظر دون نظر، مادام القطع موجوداً عند القاطع، و عدم إصابته بالنسبه إلى الواقع لا يجعل القطع غير كاشف فالقطع أينما تحقّق لا ينفك عن الكاشفيه و حيث إنّها ذاتيه لا تحتاج إلى الجعل.

الوجه الثانيه: أنّ بعدما عرفت من كون الطريقيه و الكاشفيه عين القطع هل تكون حجيه القطع ذاتيه أم لا؟

هنا أقوال:

أحدها: أنّ تأثير القطع في الحجّيه بمعنى تنجز التكليف و استحقاق العقوبه على المخالفه لازم للقطع، و صريح الوجدان شاهد على ذلك.

و لعلّ الوجه فيه أنّ مخالفه التكليف المجهول لا توجب استحقاق العقوبه بحكم العقل، بل الشرط في تأثيرها في ذلك، هو القطع بالتكليف، فالقطع شرط في تأثير المخالفه في حكم العقل باستحقاق العقوبه، فهذا الشرط كسائر الشروط التكوينيّه لا يتوقف تأثيره على شيءٍ آخر غير وجود المقتضى. فإذا انضمّ هذا الشرط إلى وجود المقتضى، فالتأثير لازم قهراً من دون حاجه إلى جعل شرعيّ أو عقلائيّ إذ القطع يجعل المخالفه مصداقاً لهتك حرمة المولى، و من المعلوم أنّه ظلم، و قبح الظلم ذاتي و ليس بمجعول.

نعم المنجزيه لا تكون من لوازم ماهيته القطع، بل هي من لوازم وجود القطع، فإذا حصل القطع للإنسان، يحكم العقل بترتب استحقاق العقوبه على المخالفه.

هذا كلّه بالنسبه إلى المنجزيه، و أمّا المعدريه، فظاهر العبارات أنّها كذلك، إذ العقل يحكم بعدم استحقاق العقوبه عند عدم مصادفه قطعه للواقع.

ثانيها: أنّ استحقاق العقوبه ليس من الآثار القهريه و اللوازم الذاتيه لمخالفه التكليف المعلوم قطعاً، بل من اللوازم الجعليه من العقلاء، لأنّ حكم العقل باستحقاق العقوبه ليس ممّا اقتضاه البرهان، بل من القضايا المشهوره التي تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحها، و مخالفه أمر المولى هتك لحرمة و هو ظلم عليه، و الظلم قبيح، أي ممّا

يوجب الذمّ و العقاب عند العقلاء، فدخل القطع فى استحقاق العقوبه جعلى عقلائى لاذاتى قهرى كسائر الأسباب الواقعيه و الآثار القهرىه.

فإذا عرفت أنّ الحجّيه بمعنى المنجزيه من اللوازم الجعليه العقلاييه، فبناء على أنّ جعل العقاب من الشارع يصحّ القول بجعل المنجزيه للقطع شرعاً، من دون لزوم محذور.

يمكن أن يقال: إنّ استحقاق العقوبه على مخالفه التكليف المعلوم من جهه كونها هتك لحرمة المولى لا يحتاج إلى تطابق الآراء، بل العقل مدرك لذلك، و لو لم يكن اجتماع لأنّه من مصاديق قبح الظلم، و قبح الظلم كحسن العدل أمر ثابت و لو لم يكن اجتماع أو لم يوجب اختلالاً فى النظام، و ذلك لملائمه العدل مع القوه العاقله و منافره الظلم معها و هى تكفى فى إدراج القضيه فى اليقييات.

هذا مضافاً إلى أنّ الأوامر الشرعيه ليست بتمامها دخيله فى حفظ النظام، فتدبر.

ثالثها: أنّ الصحيح أنّ حجّيه القطع من لوازمه العقلية بمعنى أنّ العقل يدرك حسن العمل به و قبح مخالفته و يدرك صحه العقوبه عند المخالفه لقطعه، لا بمعنى إلزام العقل أو تحريكه و بعته.

ثمّ إنّ إدراك العقل لذلك لا يكون بجعل جاعل أو بناء من العقلاء لتكون الحجّيه من الأمور المجمعوله، أو من القاضيا المشهوره.

بل هو من الأمور الواقعيه الأزليّه، كما هو الحال فى جميع الإستلزمات العقلية و تحرّك الإنسان، نحو ما يراه نفعاً له، أو ابتعاده ممّا يراه ضرراً عليه ليس بإلزام من العقل بل السبب فيه حبّ النفس و لا اختصاص لذلك، بالإنسان، بل كلّ حيوان يكون كذلك بفطرته، و هذا التحريك تكوينى لا بعث تشريعى.

ولا يخفى عليك، أنّ القول الثالث يشبه القول الأوّل، و الفرق بينهما في أنّ القول الأوّل ظاهر في أنّ العقل حكم بذلك دون القول الثالث، فإنّه صريح في عدم حكم العقل بذلك و هو الصحيح ولكن حركة الإنسان غير حركة الحيوان، فإنّ الحركة في الإنسان ناشئة عن الإدراك، كإدراك الاستلزمات بخلاف الحيوان فإنّه في الغالب غريزيّ فتدبّر.

الجهة الثالثة: أنّه هل يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع أو لا؟

قال الشيخ الأعظم، لا يجوز ذلك، لاستلزامه التناقض، إذ بمجرد القطع يكون مائه بولا يحصل له صغرى و كبرى أعنى قوله هذا بول و كلّ بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، وعليه فحكم الشارع بأنّه لا يجب الاجتناب عن المقطوع يوجب التناقض إلّا إذا قلنا بأنّ النجاسة و حرمة الاجتناب من أحكام ما علم بوليّته من وجه خاصّ.

قال المحقّق الخراساني، إنّ المنع عن تأثير القطع ينافي كون التنجيز ذاتياً. هذا مضافاً إلى أنّه يلزم منه اجتماع الضدّين اعتقاداً مطلقاً أي أصاب أو لم يصب، و حقيقه في صورته الإصابه.

أورد عليه سيّدنا الإمام قدس سره بأنّ وجه الامتناع ليس لزوم اجتماع الضدّين، لأنّ الضدّين، أمران وجوديّان، و الوجوب و الحرمة و غيرهما من الأمور الاعتباريّة، بل وجه الامتناع هو لزوم اجتماع الإرادتين المختلفتين على مراد واحد، و الإرادتان، أمران وجوديّان واقعيتان. هذا مضافاً إلى لغويّه الحكم الأوّل لو نهى عن العمل بالقطع.

و كيف ما كان فقد خالفهم صاحب الوقايه بدعوى أنّ التناقض لا يلزم على نحو الكليّيه، إذ لا يكون كلّ قطع مصيباً للواقع، و عليه فلا يصحّ الحكم على كلّ القطع بعدم جواز الردع عنه من هذه الجهة.

هذا مضافاً إلى أنّ التناقض لا يلزم إلماً إذا تعلق الردع عمياً قطع عليه، و أمّا إذا كان مفاداً الأماره المعذوريّه أو رفع تنجّز الحرمة فالتناقض أصلاً. وقد وقع ذلك في ترخيص الشارع في ارتكاب مشكوك الحرمة بل و مظنونها في موارد البراءه و البيّنه القائمه على حلّيه مظنون الحرمة إذ الترخيص لا يختصّ بصوره على المصادفه مع الحرام، بل مشكوك الحرمة حلال مطلق إذا كان مورد البراءه و مفاد الأماره، فالتناقض المدعى وجوده، موجود فيها، إذ من المعلوم وجود محرّمات كثيره، ونجاسات واقعيّه بين هذه المشكوكات.

فالإشكال مشترك، و طريق الحلّ واحد، و هو أنّ متعلّق القطع و الظنّ هو الحرمة الواقعيّه، و الردع لا يكون عنها أبداً، بل الإذن يكون مؤمناً من عقابها، أو رافعاً لتنجّزها، و التنجّز أو العقاب لم يتعلّق به القطع أبداً.

ودعوى: أنّ مرتبه الحكم الظاهري محفوظه مع الظنّ و الشكّ، لوجود الساتر على الواقع، فيكون بما هو مجهول الحكم حلالاً، بخلاف القطع الذي هو عين الانكشاف، من دون ستر و حجاب الذي لا يدع مجالاً للإذن، و لا لموضوع حكم آخر.

مندفعه: بأنّه لا ينحصر جعل الحكم الظاهري في وجود الساتر، بل ليس الوجه في إمكان أخذ الجهل موضوعاً إلماً تأخر مرتبه هذا الحكم عن الواقع بسببه، و هذا موجود مع القطع أيضاً فكما أنّ الشى بعنوان أنّه مجهول الحكم متأخر عنه، فكذلك متأخر بعنوان أنّه مقطوع الحكم.

و يمكن أن يقال: أوّلاً: إنّ الترخيص في ارتكاب فعل مقطوع الحرمة ترخيص في المخالفه بنظر القاطع. إذ الإتيان بالفعل مع القطع بالحرمة علّه تامّه، لتحقق عنوان المخالفه، و هى قبيحه بحكم العقل، و الإذن فيها يخالف القبح العقلي، و دعوى إمكان رفع التنجّز كما في مورد الظنّ و الاحتمال لا يساعد مع كون التنجّز ذاتياً لوجود القطع

وعليه فلا يفيد تأخر مرتبه الترخيص عن مرتبه الحكم الواقعي في رفع المحذور، فإنّ القطع بالحكم علّه تامّه لحكم العقل باستحقاق المذمّه و العقوبه لمخالفه التكليف، و مع هذا الحكم الواضح العقلي لا يقبل الشىء بعنوان مقطوع الحكم ما يخالف الحكم المتعلّق بنفس الشىء المنكشف بالقطع.

وثانياً: أنّ النهى عن العمل بالقطع يستلزم التناقض في مرحله ثبوت الغرض الفعليّ التامّ من جميع الجهات و عدمه في نظر القاطع، لأنّ الغرض الداعي إلى جعل التكليف بنظر القاطع موجود و هو فعليّ مطلق، حتّى في موارد الشكّ و لامعنى للنهى عن القطع، إلّا عدم وجود الغرض الفعليّ من جميع الجهات و لا يمكن الجمع بين ثبوت الغرض كما هو مقتضى القطع و بين عدمه كما هو مقتضى النهى عن العمل به كما لا يخفى.

لا يقال: لازم ما ذكر من عدم إمكان الترخيص في مخالفه المقطوع هو عدم جواز تصرّف الشارع في حجّيه بعض أقسام القطع كالقطع الحاصل من الوسواس، أو القطع القياسى مع أنّ المعلوم خلافه، إذ الشارع منع عن العمل بالقطع الوسواسى و القياسى بالضروره.

لأنّنا نقول: إنّ الردع عن العمل بالقطع الوسواسى أو القياسى بالنسبه إلى عمل نفسه لا بدّ من أن يكون من جهه طروء عنوان يستوجب تبدّل الواقع عن حكمه إلى حكم آخر، فيكون القواع موضوعاً للحكم، إلّا في حال الوسواس، فيكون له حكم آخر، نظير العناوين المأخوذه موضوعات للأحكام الثانويه، فشرّب النجس مثلاً في نفسه حرام، لكن كما أنّه، إذا اضطرّ إليه يجب شربه فكذلك إذا كان المكلف وسواسياً يجب عليه أن يشرب النجس و إن علم أنّه نجس، فالوسواسى و إن حكم بتنجز الحكم الواقعيّ في حقّ نفسه، ولكن للشارع أن يرخصه في تركه لما يرى من تبدّل عنوان الواقع المقطوع الموجب لرفع التنجّز واقعاً، و الوسواسى و القطّاع و إن حكما بقطعهما على

تنجيز الواقع، ولكن لا اعتبار بعد إحراز طرء العناوين المبدّله للحكم الواقعي و لا يناقض هذا الحكم مع الحكم الواقعي بعد كون حكم الشارع عند الوسواس أو القياس متعلقاً على المعنون بعنوان الوسواس و القياس، و الحكم المقطوع يكون متعلقاً بعنوان نفس الشيء، و حيث إنّه أعم سقط الواقع عن التنجيز و لا يلزم منه الترخيص في المعصيه الفعلية، فإنّه فيما إذا لم يتبدّل الموضوع الواقعي.

و ثالثاً: أنّ ما ذكرناه من عدم حجّيه قطع القطّاع، أو قطع الوسواسي، ليس من شواهد عدم كون القطع علّه تامّه للتنجيز، لأنّ القطع عند القاطع يكون منجزاً بنحو العلّيه التامّه.

و هكذا ما ذكرناه ليس بمعنى رفع التنجيز، بل معنى ما ذكرناه هو أنّ الحكم بالتنجيز من القاطع لا يعتبر عند الشارع فيما إذا كان القطع كثير الخطأ، ففي هذه الصوره يجوز للشارع النهي عن العمل به، لطرء العناوين المسوّغه لذلك.

فتحصّل: أنّه لا يجوز النهي عن العمل بالقطع ما لم يطرء عنوان آخر يسوّغ النهي عنه، كما في مورد الوسواس أو القطّاع أو من أخذ بالقياس.

تنبيه في حقيقه الحكم و مراتبه

ذكر جماعه أنّ مراتب الحكم أربعة: إحدها: مرتبه الاقتضاء، و يعبر عنها بمرتبه الشأئيه، و ليس لهذه المرتبه إلّا شأئيه الثبوت، فمثل طبيعه النظافه مثلاً في نفسها ذات مصلحه مستعدّه باستعداد ماهويّ لقبول الوجوب فمع وجود المانع عن الوجوب يقال لها شأئيه الوجوب، و وجوب اقتضائي و ليس لها وراء ذلك ثبوت و وجود، كما لا يخفى.

ثانيها: مرتبه الإنشاء، و هو إيجاد المعنى باللفظ إيجاداً لفظياً، بحيث ينسب الوجود الواحد إلى اللفظ بالذات، و إلى المعنى بالعرض.

ثالثتها: مرتبه الفعلية، و هي التي تبلغ مرتبه البعث و الزجر بنحو الجد، فإذا أنشأ المولى حكماً بداعى جعل الداعى من جدّ و إرادته جزمته تمّ الأمر من قبل المولى.

رابعتها: مرتبه التنجيز، و هي ما إذا بلغ الحكم إلى مرتبه الوصول إلى المكلف و حصول العلم به، و حينئذ يكون مخالفته موجباً لاستحقاق العقوبه، و هذا هو معنى التنجيز.

يمكن أن يقال: إنّ مراتب الحكم إثنان: إحداهما مرتبه الإنشاء و ثانيتهما مرتبه الفعلية من قبل المولى، إذ مرتبه التنجيز ليست من مراتب الحكم حيث إنّ علم المكلف و جهله بالحكم لا يوجب تغييراً في ناحيته الحكم الفعلية من قبل المولى. و هكذا مرتبه الاقتضاء ليست من مراتب الحكم، لأنّه ليس فيها ثبوت حكم أصلاً.

الوجه الرابع: في التجزى، و اعلم أنّه لا إشكال في أنّ القطع عند الإصابه يوجب التنجيز و استحقاق العقوبه على المخالفه.

وإنما الكلام في أنّ القطع عند عدم الإصابه و التجزى، هل يوجب استحقاق العقوبه على المخالفه أو لا؟

ويقع الكلام في أمور:

الأمر الأوّل: أنهم استدّلوا على أنّ التجزى يوجب استحقاق العقوبه بوجوه، منها الاتفاق و الإجماع، اجيب عنه بأنّ الإجماع المحصّل غير حاصل، و المنقول ليس بحجّه، هذا مضافاً إلى أنّ المسأله عقلية، و الإجماع فيها لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام.

ومنها: حكم العقل بتقريب أنّ العقاب على المعصيه الوقعيه ليس إلماً لكونه هتكاً لحرمة المولى و جرأه عليه و هذا الملاك موجود في التجزى، و مقتضاه هو استحقاق المتجرى للعقوبه، لا يقال إنّ العقاب على المعصيه يكون لأجل ذات المخالفه مع الأمر و النهى، أو

لأجل تفويت الغرض، أو لأجل ارتكاب المبعوض للمولى، لأننا نقول ليس كذلك لوجود الكلّ في صورته الجهل. ومع ذلك لا يحكم فيه باستحقاق العقوبة.

فالتجزي مشترك مع المعصية الواقعيه في المناط الذي يحكم العقل لأجله باستحقاق العقوبة وهو الإقدام على المعصية و عدم المبالاة ينهي المولى و هتك حرمة، و مقتضاه هو استحقاق العقوبة بالتجزي كما يستحقها بارتكاب المعصية الواقعيه.

ودعوى: أنّ استحقاق المذمّه على ما كشف عنه الفعل من سوء السريره لا يوجب استحقاقها على نفس الفعل، و من المعلوم أنّ الحكم العقلي باستحقاق الذم، إنّما يلزم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل، لا بالفاعل.

مندفعه: بما عرفت من حكم العقل باستحقاق العقوبة، بمجرد القطع بالتكليف، و الإقدام على المخالفه، من دون فرق بين الموافقه للواقع عدمها، و ذلك لأنّ الفعل المتجزي به مضافاً إلى أنّه كاشف عن سوء السريره يكون مصداقاً للهتك و الإهانه بالنسبه إلى المولى و هذا بنفسه ظلم و هو تمام الموضوع لاستحقاق العقوبة.

الأمر الثاني: في أنّ الاستحقاق المذكور هل يكون على الفعل المتجزي به أو خصوص العزم، و المختار هو الأول.

و الوجه فيه، أنّه مصداق للهتك و الإهانه للمولى، و الهتك قبيح و محكوم بالحرمة و لا ينافيه عدم اتّصاف الفعل في نفسه بشيء من موجبات القبح، إذ صيروره الفعل مصداقاً للهتك يكفي في كونه موجباً لاستحقاق العقوبة و إن لم يتغيّر وجهه في نفسه، و حيث إنّ موضوع القبح و الحرمة مع موضوع الحكم النفسى للفعل مختلف فلامنافاه و لاتضادّ بين كون الفعل محكوماً بالجواز في نفسه، و بين كون محكوماً بالحرمة باعتبار كونه مصداقاً للهتك و الإهانه بالنسبه إلى المولى.

و إنما المنافاه فيما إذا ادعى القبح بحسب ذات الفعل و هو خلاف المفروض، و دعوى أنّ اتحاد الفعل المتجرى به مع عنوان الهتك و الإهانه ليس دائماً، لأنّ من أقدم على مقطوع الحرمة من جهة شقوه نفسه لامن جهة الاستخفاف بالمولى، لا يكون إقدامه هتكاً للمولى.

مندفعه: بأنّ الهتك يصدق مع القطع بكونه معصيه للمولى، و لو لم يقصد الهتك لكفايه مخالفته، مع القطع المذكور فى صدق الهتك و الإهانه.

لا يقال: إنّ الجراء على المولى، تكون من الصفات النفسائيه و الأحوال العارضه على النفس، و الفعل المتجرى به يكشف عن تحقّقها فى النفس، و لا يكون هو بنفسه مصداقاً لها، و القبيح هو الجراء و لاوجه لسرايه القبح منها إلى الفعل.

لأنّ نقول: أوّلاً: إنّ منقوض بمثل التعظيم و نحوه، فكما أنّ نفس الفعل المأتى به للتعظيم محكوم بالحسن و الوجوب، فكذلك نفس الفعل المتجرى به محكوم بالقبح و الحرمة.

وثانياً: إنّ لازم ذلك هو عدم القول بحرمة الهتك مطلقاً، لأنّ كلّ هتك يحكى عن الجراء على المولى، و هى محكوم به بالحرمة لانفس الفعل و هو كما ترى، و بالجمله كشف الهتك عن سوء السريره و الجراء و الطغيان لاينافى صدق الإهانه على الفعل المتجرى به و كفايه ذلك فى الحكم بالقبح أو الحرمة.

فتحصّل: أنّ الفعل المتجرى به، أو العزم المتعقّب بالفعل، مصداق للهتك و الإهانه، و بهذا الاعتبار يندرج الفعل المتجرى به تحت عنوان الظلم، و حكم العقل باستحقاق العقوبه عليه.

الأمر الثالث: فى ملازمه حكم العقل مع حكم الشرع و عدمها فى الاستحقاق المذكور.

ربّما يستدلّ على ذلك فى المقام بقاعده الملازمه بين الحكم العقلى و الحكم الشرعى، أعنى كلّما حكم به العقل حكم به الشرع.

أورد عليه في مصباح الأصول بأن القاعدة المذكورة مسلّمه إن كان المراد بها، إدراك العقل في ناحيه سلسله علل الأحكام الشرعيّه من المصالح و المفاسد، إذ العقل لو أدرك مصلحه ملزمه في عمل من الأعمال و أدرك عدم وجود مزاحم لتلك المصلحه فلامحاله علم بوجوده الشرعى بعد كون مذهب أهل العدل، أنّ الأحكام الشرعيّه تابعه للمصالح و المفاسد.

و هكذا لو أدرك مفسده ملزمه بلامزاحم علم بالحرمة الشرعيّه لامحاله، فهذه الكبرى مسلّمه و لا كلام فيها، و إنّما الكلام في صغرها، إذ قلّما يوجد مورد يعلم العقل بعدم المزاحم كموارد المستقلّات العقليه، كحسن العدل و قبح الظلم، لأنّ العقل لا يحيط بالمصالح الواقعيّه، و المفاسد النفس الأمريّه، و الجهات المزاحمه لها. و لذا ورد في الروايات: أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، و أنّه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال.

و إن كان المراد بها إدراك العقل في ناحيه معلولات الأحكام الشرعيّه، كحسن الطاعة و قبح المعصيه و قبح التجزى و حسن الانقياد، فإنّ حكم العقل فيها فرع ثبوت الكم الشرعى المولوى، فقاعده الملازمه أجنبيّه عنه. هذا مضافاً إلى لغويّه الجعل الشرعى مع وجود الحكم العقلى.

ودعوى: أنّ كلّما كان الشارع يهتمّ بحفظ الملاك، بأكثر ممّا يقتضيه الحسن و القبح من الحفظ الذاتى، و كان ذلك أى الحفظ المذكور يحصل بجعل الشارع أمكن استكشاف جعل شرعى، في مورد الحكم العقلى من غير فرق بين أن يكون حكم العقل في مرتبه علل الأحكام أو في سلسله معلولاتها.

ففى مسأله التجزى يمكن للشارع جعل خطاب تحريمى له لكى يحفظ ملاكات أحكامه الواقعيّه بمرتبه جديده و زائده من الحفظ و لو فى حقّ من تنجز عليه التلكيف

الواقعي بغير العلم، فإنّه علم بحرمة التجزّي عليه على كلّ حال فقد يتحرّك و لا يقدم على ارتكاب المخالفه، لأنّ للانقياد و التحرّك عن خطابات المولى درجات، فقد ينقاد المكلف في موارد العلم بالتكليف ولكنّه لا ينفاد في موارد الاحتمال أو الظنّ و إن كان منجزاً عليه بحكم العقل، فيكون جعل حرمة التجزّي لمزيد الحافظيه و سدّ أبواب العدم بهذا الخطاب، و في هذه المرتبه فلا لغويّه أصلاً.

مندفعه: بأنّ إمكان ترتّب الفائده على الحكم الشرعيّ أحياناً لا إنكار له، ولكن ذلك لا يكفي للحكم بالملازمه بين الحكم العقليّ و الشرعيّ لجواز اكتفاء الشارع بالحكم العقليّ في إتمام الحجّه، إذ غاية ما تقضيه قاعده اللطف، و الحكمه هو وجود ما يصلح للداعويّه، و الحكم العقليّ في سلسله المعولات ممّا يصلح للداعويّه فلاحاجه إلى جعل الشرعيّ المولويّ. نعم إذا علم باهتمام الشارع بحفظ الملاك بأكثر من ذلك في بعض الموارد، أمكن استكشاف جعل شرعيّ في مورد الحكم العقليّ، ولكن قلّمّا توجد موارد يقطع بذلك فيها.

فتحصل: أنّه لا دليل على الملازمه إلّا في موارد العلم باهتمام الشارع بحفظ الملاكات، بحيث لا يكتفى بالحكم العقليّ.

التنبهات:

التنبه الأول: أنّ قبح العزم و حسنه تبع لما يتعلّقان به من المعصيه و الطاعه.

و قبح المعصيه بما أنّها هتك لحرمة المولى ذاتي، و حسن الطاعه بما أنّها رعايه لحرمة المولى ذاتي. و عليه فقبح العزم في التجزّي مثلاً ليس لما أنّه عزم بما هو عزم، بل لما أنّه عزم للمعصيه و مؤدّ إليها، بالأخره، إذ المعصيه الواقعيّه أو المعلومه مصداق للهتك، و العزم على الهتك ليس مصداقاً للهتك، بل قبحه يكون من جهه تعلّقه بالهتك

القيح. و مقتضى ما ذكر، أنّ القبيح، هو العزم المتعقب بالفعل الخارجى مع زعم كونه معصيه لصدق الهتك حينئذٍ، وإن لم يكن الفعل المذكور معصيه فى الواقع، و الهتك قبيح ذاتاً، و لاوجه لتخصيص القبح بمجرد العزم و لو مع قطع النظر عن وجود متعلقه. و دعوى أنّ القبيح يصدق على ما إذا صار بصدد الجرى الخارجى فيما يخالف رضا المولى، ولكن لم يتحقق منه أى عمل خارجى أصلاً لمانع أقوى منه، كما لو أراد أن يسبّ المولى، فوضع شخص يده على فمه و منعه عن التفوه بأى كلمه، فلا إشكال فى صدق التجزى و الهتك و غيرهما على مجرد كون العبد فى مقام الخروج عن العبوديه، و بصدد مخالفه المولى و مجرد الجرى النفسى على طبق الصفه الكامنه فى النفس، فإذا اتضح صدق هذه العناوين على العمل النفسى فى مورد كشف ذلك عن أنّ هذه العناوين لسيت من عناوين الفعل الخارجى، بل هى من عناوين النفس.

مندفعه: بأنّ مجرد العزم مع قطع النظر عن الفعل الخارجى ليس بهتك و قبيح، و الحكم بالقبح فى المثال المذكور من جهه أنّ الإشاره تقوم فيه مقام الفعل مع وجود المانع، فلا تغفل.

التنبيه الثانى: أنه قد يقال بحرمة نفس القصد و العزم فى التجزى من جهه الأدله النقليه.

أمّا من الآيات الكريمه فقولته تعالى: (تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ) ١ يدلّ على مبغوضيه إرادته العلوّ و الفساد.

و قوله عزّ وجلّ: (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ٢ يدلّ على أنّ مجبه إشاعه الفحشاء سبب للعذاب.

وقوله تبارك و تعالی: (وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ). ١.

و إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على استحقاق المؤاخذه بسبب العزم و الإرادة.

و أمّا الروايات فموثّقة السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم نبيّه المؤمن خير من عمله، و نبيّه الكافر شرّ من عمله، و كلّ عامل يعمل على نبيّه» (١) تدلّ على أنّ نبيّه الكافر شرّ.

و خبر زيد بن على، عن آبائه، عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أنّه قال: «إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنه فالقاتل و المقتول فى النار، قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال صلى الله عليه و آله و سلم لأنّه أراد قتله» (٢).

و خبر جابر عن أبى جعفر عليه السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فى الخمر عشرة، غارسها، و حارسها، و عاصرها، و شاربها، و ساقبها، و حاملها، و المحموله له، و بايعها، و مشتريها، و آكل ثمنها» (٣).

و مرفوعه محمد بن مسلم، قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّما يجمع الناس الرضا و السخط فمن رضى أمراً فقد دخل فيه، و من سخطه فقد خرج منه» (٤).

و إلى غير ذلك، من الأخبار الكثيره الدالّة على حرمة نفس العزم، و استحقاق المؤاخذه عليه.

ولكن فى قبالتها روايات اخرى، تدلّ على العفو و عدم ترتّب العقاب و المؤاخذه.

ص: ٤٤٤

-
- ١- (٢) الوسائل، الباب ٦ من أبواب مقدمه العبادات، ح ٢.
 - ٢- (٣) الوسائل، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو، ح ١.
 - ٣- (٤) الوسائل، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.
 - ٤- (٥) الوسائل، الباب ٥ من أبواب الأمر و النهى، ح ١٠.

منها: صحيحه زراره عن أحدهما عليهما السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى جَعَلَ لِأَدَمَ فِي ذُرِّيَّتِهِ، أَنْ مِنْ هَمٍّ بِحَسَنِهِ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَتْ لَهُ حَسَنَهُ، وَ مِنْ هَمٍّ بِحَسَنِهِ وَ عَلِمَهَا كَتَبَتْ لَهُ عَشْرًا، وَ مِنْ هَمٍّ بِسَيِّئِهِ لَمْ تَكْتُبْ عَلَيْهِ وَ مِنْ هَمٍّ بِهَا وَ عَمَلَهَا كَتَبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَهُ».(١)

ومنها: صحيحه جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِذَا هَمَّ الْعَبْدُ بِالسَّيِّئِ لَمْ تَكْتُبْ عَلَيْهِ».(٢)

وغير ذلك من الأخبار الدالّة على عدم العقوبة و المؤاخذة على نفس العزم على المعصية.

ويمكن الجمع بين الطائفتين باختلاف الموضوع، أى بحمل الأخبار الأخيره على صورته ارتداع المتجرى عن قصده بنفسه، و حمل الأخبار السابقه على من بقى على قصده، حتّى عجز عن الفعل باختياره.

أو بحمل الأخبار الأخيره على من اكتفى بمجرد القصد و لم يشتغل بالمقدمات و الأسباب، و الأخبار السابقه على من اشتغل ببعض المقدمات و الأسباب.

أو بحمل الأخبار الأخيره على العزم على فعل المعصية من نفسه و الأخبار السابقه على الرضايه بفعل القوم و معصيه الغير و غير ذلك من المحامل التى توجب رفع التهافت. هذا مضافاً إلى أنّ النسبه بين الأخبار الدالّة على مؤاخذة بعض التيات كإرادته العلوّ و الفساد و بين الأخبار الدالّة على العفو، عموم و خصوص، و مقتضاه هو تخصيص أخبار العفو بما دلّ على مؤاخذة إرادته العلوّ و الفساد، و نحوهما.

و لو سلّم أنّ النسبه بينهما هى التباين يمكن الجمع بينهما بحمل أخبار العفو على بيان عدم فعليته استحقاق العقوبة تفضلاً من الله سبحانه و تعالى، و إن أبيت عن الجمع بين الأخبار و قلت بالتعارض بينهما، فيجرى فيهما قواعد الأخبار المتعارضه. فإن قلنا

ص: ٤٦٧

١- (١) الوسائل، الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ٥.

٢- (٢) الوسائل، الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات، ح ١٠.

بالتخيير فهو، وإلما فالتساقط، و الرجوع إلى حكم العقل، و قد عرفت أنّ العقل لا يحكم باستحقاق العقوبه على مجرد العزم، فتحصّل أنه لا دليل عقلاً و لانقلاً على فعلية حرمه نفس العزم عدداً موارد خاصه كالكفر، و محبه إشاعه الفحشاء، و إرادته العلوّ و الفساد. فتختصّ عقوبه المتجرى بما إذا أتى بالفعل فلا يكفي فيه مجرد العزم.

التنبيه الثالث: أنّ موضوع البحث في التجري هو الحجّه، غير المطابقه للواقع، سواء كانت هي القطع، أو العلم الإجمالي، أو الظنّ، أو احتمال التكليف المنجز، كالشبهه البدويه قبل الفحص، و عليه فالموضوع لا يختصّ بالقطع.

فإذا قامت الحجّه المذكوره كان الحكم منجزاً عليه، و لا مؤمن له بالنسبه إليه، و مع عدم المؤمن فإذا خالفه و أصاب القطع، أو الظنّ، أو الاحتمال المنجز للواقع فهو عاصٍ حقيقه، وإلما فهو من التجري، لأنّه لم يعمل بوظيفته و يخرج بارتكابه عن زى العبوديه.

التنبيه الرابع: أنّه لو وجد مؤمناً، و استند إليه في ارتكاب المشتبه كان معذوراً، سواء طابق المؤمن للواقع، أو لم يطابق، لأنّه اعتمد على الحجّه. و أمّا إذا لم يستند إلى الحجّه و ارتكب المشتبه برجاء مصادفه الحرام، فلو لم يصادف فهو من مصاديق التجري، و إن صادف الحرام فهو عاصٍ حقيقه، و مطابقه عمله مع المؤمن من دون استناد إليه لا يكفي في صحّه الاعتذار بالنسبه إلى ارتكاب الحرام.

التنبيه الخامس: أنّ العقل حاكم باستحقاق العقوبه عند مخالفه أوامر الله تعالى و نواهيه، لأنّ المخالفه هتك لحرمه المولى، و خروج عن زى العبوديه، ولكن لا يحكم له باستحقاق المثوبه بالنسبه إلى موافقه أوامر الله تعالى و نواهيه، لأنّ الموافقه من أداء الوظيفه، كما أنّ إطاعه المملوك لمولاه لا يوجب استحقاق المثوبه، لأنّه أتى بوظيفته. نعم غايه الأمر، أنّ العبد يصير بذلك لائقاً للتفضّل من مولاه، و مقتضى ما ذكر هو حكم العقل باستحقاق العقوبه في التجري دون الانقياد و ان حكم بلياقه المنقاد للتفضّل فلا تغفل.

التنبیه السادس: أنّ حکم التجزّي يختلف شدّه و ضعفاً، مع اتّحاد المتجزّي به من ناحیه اختلاف حال المتجزّي، و من ناحیه اختلاف المنجز احتمالاً، و ظناً و علماً.

فالتجزّي من العالم أو الشيخ المسنّ، أشدّ من الجاهل أو الشابّ، و المتجرّي مع الشكّ أقوى من التجزّي مع الاحتمال الضعيف، و أضعف من الظنّ، إلّا إذا كان المتجزّي به مختلفاً، فيمكن أن يكون الإقدام الاحتمالي أشدّ من الإقدام الظنّي، فالتجزّي بالإقدام الاحتمالي على قتل المؤمن، أشدّ من الإقدام الظنّي على قتل حيوان محترم كما لا يخفى.

التنبیه السابع: أنّه إذا عصى العبد مولاه بسبب غلبه شقوته، استحقّ العقوبه بنفس المخالفه، لصدق الهتك بالنسبه إلى مولاه، و إن لم يقصد الهتك باللحاظ الاستقلالي.

وإذا قصد عنوان التجزّي و المعصيه باللحاظ الاستقلالي، يتعدّد سبب الاستحقاق للعقوبه، و مقتضى التعدّد هو تعدّد استحقاق العقوبه، و لامجال لدعوى التداخل، إذا كان المسبّب قابلاً للتكرار، كما في المقام.

لا يقال: إنّ من العناوين المبعوضه ما يكون مقدّمه لما هو أشدّ مبعوضاً و قبحاً، فعلى تقدير ترتبه عليها، لا يلاحظ إلّا بلحاظ المقدّميه المحضه، و لا يوصف إلّا بالحرمة الغيريه، و تكون مبعوضيتها مندكّه في الشديد، اندماج الضعيف في الشديد، و مع الاندماج المذكور، فلا يعدّان إلّا فعلاً واحداً، بخلاف ما إذا لم يترتب عليها، فإنّها تستقلّ حينئذٍ بنفسها، و تعدّ مبعوضاً مستقلاً يترتب عليها ما أعدّها من العقاب.

وحيث إنّ المعصيه الواقعيه لا يمكن وقوعها إلّا بالتجزّي، و لا ينفكّ عنه، أكتفى في العقاب بالعقاب عليها.

لأنّنا نقول: ليس الكلام في التجزّي بالمعنى الإلّی حتّى يصحّ القياس المذكور، بل الكلام في التجزّي بالمعنى الاستقلالي بأن يقصد عنوان التجزّي على المعصيه بالمعنى

الاستقلالي زائداً على ما لا بد منه في المعصية من التجزي بالمعنى الآلي، و حينئذ يجتمع سببان، لاستحقاق العقوبة، أحدهما هو المخالفه للأمر و النهي الواقعيين عن عمد و اختيار، و ثانيهما قصد المتجزي على المعصية باللحاظ الاستقلالي.

ودعوى: اتحد التجزي على المعصية مع نفس الفعل المخالف للأمر أو النهي.

مندفعه: بما مرّ من أنّ التجزي ليس هو الفعل المجرد عن العزم، كما ليس هو العزم المجرد عن الفعل، بل هو العزم المتعقب بالفعل الخارجي. و من المعلوم أنه مغاير مع الفعل المخالف للأمر و النهي. و مقتضى المغايره هو التعدد، و مقتضى التعدد هو تعدد استحقاق العقوبة.

و القول بأنّ وحده العقوبة معلومه بالبدايه، مدفوع بأنّ ذلك فيما إذا لم يتجرأ على المعصية بقصد المعصية، و إنّما أتى بالمعصية فقط، و إلّا فلاوجه لوحده العقوبة. نعم يمكن عفو الشارع عن ذلك، و هو أمر آخر.

و قد ظهر ممّا مرّ، أنّ في صورته التجزي على المعصية باللحاظ الاستقلالي و المصادفه، تحقّق السببان لاستحقاق العقوبة من دون تداخل. و مقتضاه هو تعدد استحقاق العقوبة.

هذا بخلاف ما إذا عصى العبد و اتفق المصادفه، فإنّ السبب للاستحقاق في هذه الصوره واحد.

فالتجزي المذكور أشدّ استحقاقاً في صورته المصادفه من العاصي. أللهمّ إلّا أن يدلّ الدليل الشرعيّ على عفو إحدى العقوبتين، ولكن لاينافي ما ذكرناه، بل هو مؤكّد للاستحقاق، كما لا يخفى.

التنبيه الثامن: أنّ العقل حاكم في التجزي باستحقاق العقوبة، كما يكون حاكماً به في المعاصي الواقعيه. و أمّا تعيين نوع العقوبة أو مقدارها، فهو موكول إلى تعيين الشارع، لعدم إحاطه العقل بذلك.

نعم يحكم العقل بالشده و الضعف، تبعاً للمعصيه التي تجزى عليها، فالتجزى على الزنا بالمحصنه يوجب استحقاق العقوبه، بنحو أشد من التجزى على الزنا بالخليه و هكذا.

و بالجمله المعاصى مختلفه فى شدته استحقاق العقوبه و عدمها، و التجزى تابع لها فى ذلك.

التنبيه التاسع: أنه لا فرق فى حكم العقل بقبح التجزى بين كون الفعل المتجزى به فى الواقع واجباً، أو حراماً، أو مستحباً، أو مكروهاً، أو مباحاً، لأن ملاك القبح فى التجزى هو صدق الهتك، و هو متحقق بإتيان ما علم أنه محرّم، أو ترك ما علم أنه مأمور به، من دون دخل، لمصادفه مع الواقع و عدمها. و إنما اللازم هو إحراز الأمر و النهى فى صقع النفس، و هو حاصل، و معه فاستناد القبح إلى التجزى ذاتي، و لا تأثير لوجود المصالح فى الواقع فى رفع القبح، أو عدم فعليته عن الهتك، إذ المصلحه و المفسده أمران واقعيان وجوديان، بخلاف الحسن و القبح، فإنهما أمران ذاتيان حقيقتان، فى لوح الواقع الذى هو أوسع من لوح الوجود. و عليه فلا وجه للتفصيل المحكى عن صاحب الفصول فى التجزى بين القطع بحرمة شىء غير واجب واقعاً، و بين القطع بحرمة واجب غير مشروط بقصد القربه، فرجح العقاب فى الأول، و نفي العبد عن عدم العقاب فى الثانى مطلقاً، أو فى بعض الموارد، نظراً إلى معارضه الجبهه الواقعيه للجبهه الظاهريه، مستدلاً بأن قبح التجزى عندنا ليس ذاتياً، بل يختلف بالوجوه و الاعتبار.

و ذلك لما عرفت من اختلاف باب المصالح و المفاسد الواقعيه مع باب الحسن و القبح، فلامجال للتعامل بينهما و الكسر و الانكسار. هذا مضافاً إلى ما فى كلامه، من إنكار قبح التجزى ذاتياً مع أن قبح الهتك ذاتي، و لا يختلف بالوجوه و الاعتبار، فتدبر جيداً.

التبيه العاشر: أن الفعل الاختيارى هو الذى أتى به مع القصد، و يكفى فى ذلك تعلق القصد به و لو بتخييل كونه مصداقاً، لعنوان من العناوين و إن تخلف قطعه بكون الفعل

الذى قصده مصداقاً لذلك العنوان، فإنّ قطعه بكونه مصداقاً لذلك العنوان حيثه تعليليه، لتعلق القصد بالفعل، و ليس حيثه تقييده حتى يستلزم تخلفه عدم تعلق القصد به، كما إذا أذن صاحب الدار لدخول شخص في داره، بتخييل أنه عمرو، فإنّ الشخص المذكور مأذون في دخول الدار و لو تخلف تخيل صاحب الدار. و عليه فالقطع بكون مائع خمراً يوجب في المتجرى أن يتعلق إرادته بشرب هذا المائع الخارجى، بسبب تخيل تطبيق الخمر عليه، و مع تعلق إرادته بشرب المائع الخارجى، فالشرب المذكور مقصود و اختيارى، و لامجال لما قيل من أنّ ما قصده المتجرى لم يقع، و ما وقع لم يقصد، و مع عدم كونه مقصوداً ليس بفعل اختيارى، و لا يكون موضوعاً للحسن و القبح.

و لعلّ الوجه في ذلك هو الخلط بين الحثيه التعليليه و بين الحثيه التقييده، مع أنّ تخيل المتجرى لتطبيق عنوان حرام على الفعل الخارجى لم يؤخذ في الفعل بنحو التقييد، بل هو يوجب إرادته، نحو الفعل و ليس ذلك إلّا الحثيه التعليليه، كما لا يخفى.

التنبه الحادى عشر: أنّ المعيار في نفى الجبر، و اختياريه الأفعال و التروك، هو التمكن الوجدانى من خلافها بالتأمل فيما يترتب عليها من المصالح أو المفسد، و العقوبه أو المثوبه، لوجود قدره على إيجاد الأضداد و النقائض عند إرادته الأفعال، أو التروك، و هذا هو حقّ الكلام في إثبات الاختيار و نفى الجبر، و لافرق في ذلك بين أفعال الجوارح و أفعال النفس من القصد و العزم و الإراده. فإنّ اختياريه كلّ واحد منها بالتمكّن من الخلاف، فما قيل في تعريف الفعل الاختيارى من أنّه هو ما كان مسبوقاً بالإرادته و هي ليست باختياريه، و إلّا لزم التسلسل منظور فيه، لما عرفت من أنّ المعيار في اختياريه الأفعال و التروك و نفى الجبر، هو التمكن من الخلاف و إيجاد الأضداد أو النقائض، و لاحاجه مع وجود هذا المعيار في إثبات الاختيار إلى استناد الأفعال و التروك إلى الإراده، حتّى يقال إنّ الإراده ليست باختياريه، و إلّا لزم التسلسل، بل يكفى في الاختياريه مجرد التمكن من الخلاف.

وعليه فالمباحث التي أوردها في الكفاية حول الإرادة ساقطه، إذ الإنسان مختار في أفعاله و تروكه، بالتمكّن من الخلاف فيهما، و السعادة و الشقاوه ليستا ذاتيين بل هما مكتسبتان بالأعمال و الأفعال، كما فضل في محلّه، فلا تغفل.

الجهه الخامسه: فى أقسام القطع

ينقسم القطع إلى أقسام خمس:

١ - القطع الطريقيّ المحض.

٢ - القطع الموضوعى و هو على أربعة أقسام: تمام الموضوع، أو جزؤه، و على التقديرين، إما يؤخذ على وجه الوصفية، أو يؤخذ على وجه الطريقيّ، فهذه خمس.

ثمّ إنه يقع الكلام فى مقامين.

المقام الأوّل: فى قيام الأمارات مقام القطع عند فقدان القطع

لا إشكال فى إمكان قيام الأمارات مقام القطع الطريقيّ المحض، بل القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقيّ، لاعلى وجه الوصفية، أى بنحو الكشف التام الموضوعى.

والوجه فى قيامها مقام القطع الطريقيّ المحض، أو القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقيّ، أنّ القطع المحض، أو المأخوذ على وجه الطريقيّ فى موضوع حكم من الأحكام ملحوظ بما هو أحد مصاديق طرق منجزه للواقع، و حيث إنّ الأماره أيضاً بأدله اعتبارها من الطرق، فىفيد فائده القطع و تقوم مقامه، فيتنبّج به الواقع و يتحقّق به موضوع الحكم.

ثمّ إنّ المراد من قيام الأمارات مقام القطع، هو أن يعامل معها معاملة القطع و اليقين فى مقام العمل، و هذا أمر يستفاد من عموم أدله حجّيه الأمارات من دون حاجه إلى تنزيل الظنّ بمنزله القطع، إذ بعموم الأدله تكون الأماره من الطرق المعبره التى يحرز بها

الواقع، و بهذه الأماره يتحقق مصداق موضوع الأحكام التي تترتب فيها الحكم على ما يقوم عليه الطريق المعبر، لأن الأماره طريقه معتبره أيضاً.

نعم لو أخذ القطع في موضوع حكم بنحو الصفته أي بنحو يكون للكشف التام دخاله فيه فلا تقوم أماره مقامه بأدله اعتبارها، إذ لا تفيد الأماره كشفاً تاماً و المفروض دخاله الكشف التام في تحقق الموضوع. و لافرق فيما ذكرناه بين أن يكون القطع تمام الموضوع أو جزئه فلا تغفل.

المقام الثاني: في قيام الأصول مقام القطع

ولا يخفى أن الأصول على قسمين: محرزه و غير محرزه.

أما الأولى، فهي ناظره إلى الواقع، كالاستصحاب و قاعده الفراغ، و قاعده عدم اعتبار شك كثير الشك، و قاعده عدم اعتبار شك الإمام و المأموم مع حفظ الآخر، و غير ذلك من الأصول المحرزه التي جعلها الشارع محرزه للواقع. إذ النظر في الاستصحاب إلى اليقين السابق في إحراز الواقع و في قاعده الفراغ يكون النظر إلى إرتكاز الفاعل حين العمل على إتيانه بنحو كامل، و النظر في شك الإمام و المأموم إلى حفظ كل واحد بالنسبه إلى الآخر في إحراز الواقع.

والنظر في شك كثير الشك إلى حفظ المتعارف من الناس في إحراز الواقع، و هكذا و بالجمله هذه الأصول محرزه تعديداً و تقوم مقام القطع الطريقي المجرد، أو المأخوذ في الموضوع بالشرح المذكور في قيام الأمارات مقام القطع، و هو أن القطع معتبر من باب أنه أحد الطرق من دون دخاله لوصف القطع، أو تماميه الكشف، فالمعتبر هو الطريق المعبر، و مقتضى ذلك هو قيام الأصول المحرزه مقام القطع بعد اعتبارها لكونه من الطرق المعبره.

وأما الثانيه أى الأصول غير المحرزه التى ليس لها نظر إلى الواقع، بل هى مجرد وظائف عمليه للجاهل بالواقع كقاعده الحثيه، و قاعده الطهاره، و قاعده الاحتياط فى الشبهه البدويه قبل الفحص، و البراءه العقليه و الشرعيه بعد الفحص، فلاتصلح للقيام مقام القطع الطريقي و الموضوعي.

وذلك لعدم كونها محرزه للواقع، لابلوجدان و لابلتعبد الشرعي و مع عدم كونها محرزه ليست مصداقاً للطرق، و مع عدم كونها من الطرق لاتكون قائمه مقام القطع الطريقي.

نعم، لو أخذ القطع بعنوان كونه حججه من الحجج، فالأصول المذكوره تقوم مقامه، لأن كل واحد منهما حججه فى مجراها، كما لا يخفى.

فتحصّل: أن قيام الأمارات، و الأصول المحرزه مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيه لا إشكال فيه ثبوتاً و إثباتاً و لاحاجه فيه إلى تجشم الاستدلال.

الجهه السادسه: فى إمكان أخذ القطع فى موضوع نفسه، أو مثله، أو ضده، أو مخالفه و عدمه.

أما الأول فقد يقال إنه لا يكاد يمكن للزوم الدور، إذ القطع المتعلق بحكم يكون طريقاً إليه، و معنى كونه طريقاً إلى الحكم هو فعليته الحكم مع قطع النظر عن تعلق القطع به، و معنى كون القطع مأخوذاً فى موضوع نفسه هو عدم كون الحكم فعلياً إلما بعد تعلق القطع به، إذ فعليته الحكم تابعه لفعليته موضوعه، فيلزم توقّف فعليته الحكم على القطع به مع أن شأن طريقيه القطع يقتضى فعليته الحكم فى رتبه سابقه عليه، و هذا هو الدور.

اورد عليه بأن الدور لازم لو كان القطع مأخوذاً لحكم نفسه على نحو الجزئيه، بمعنى أن القطع مع نفس الواقع أعنى الحكم الشرعي الخارجى موضوع لحكم نفسه، فالقطع حينئذ يتوقف على وجود الحكم، و لو توقّف الحكم على القطع لزم الدور.

هذا بخلاف ما إذا كان القطع تمام الموضوع لحكم نفسه فإنه لا يلزم الدور، لأن ما هو الموضوع هو القطع، سواء طابق للواقع أو لم يطابق. لأن الإصابه و عدمها خارجتان من وجود الموضوع، و عليه فلا-يتوقف حصول القطع على الواقع، المقطوع به. و إن توقف على المقطوع بالذات أعنى الصورة الذهنيّه من الحكم. و أمّا المقطوع بالعرض الذي هو مقطوع به فى الخارج فلا يتوقف القطع على وجوده فلا يلزم الدور.

وبالجملة أنّ التوقف من طرف واحد، إذ الحكم متوقف على القطع بالحكم، ولكن القطع بالحكم لا- يتوقف على الحكم الخارج، و من المعلوم أنّ التوقف من طرف واحد لا يلزم الدور.

و أجيب عنه بأنّ الدور و إن سلّم انتفائه فيما إذا كان القطع تمام الموضوع، ولكن مع ذلك يلزم من أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه الخلف، و هو محال، لأنّ فرض تعليق وجوب طبيعى الصلاه، على العلم بوجوب طبيعى الصلاه مثلاً يساوى فرض عدم الوجوب لطبيعى الصلاه و فرض نفس القيد و هو العلم بوجوب الصلاه هو فرض تعلق الوجوب لطبيعى الصلاه و من المعلوم أنّ فرض تعلق الوجوب لطبيعى الصلاه خلف فى فرض عدم الوجوب لطبيعى الصلاه عند تعليق وجوب الطبيعى من الصلاه على العلم بوجوبه.

وعليه فجعل الوجوب على المعلوم الوجوب بنحو القضيّه الحقيقيّه حتّى يصير الحكم فعلياً بفعليّه موضوعه يستلزم الخلف.

وجعل الوجوب واقعاً على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب، من باب الاتفاق، لابنحو القضيّه الحقيقيّه، بحيث لا يكون وجوب واقعاً قبل حصول القطع به، فلا يلزم منه محذور الخلف.

ولكنه يشكل مضافاً إلى كونه ممّا يشبه بالتصويب، و هو خلاف المذهب من جهة أنّ جعل الحكم بعثاً و زجراً لجعل الداعى، ومع فرض علم المكلف بالحكم لايفيد الجعل أثراً فى ذلك و هو لغو.

فتحصّل: أنّ أخذ القطع فى موضوع نفس الحكم محال، إمّا من جهة الدور، أو من جهة الخلف، أو من جهة اللغوئيه.

فموضوع الحكم لا يكون مقيداً بالعلم به، و لا بالجهل به، بل هو مطلق و محفوظ فى جميع الحالات بالبرهان، لا بالمقدمات. فإنّها تجرى فيما إذا أمكن التقييد. و قد عرفت عدم إمكان التقييد فى مثل المقام، ثمّ إنّ محذور الدور لا يختصّ بالتقييد، بل هو لازم فيما إذا قلنا بنتيجة التقييد، إذ مرجعها إلى اختصاص الحكم بالعالم به، و معناه توقّف الحكم على العلم به مع أنّ العلم بالحكم متوقّف على وجود الحكم، و هو دور.

ودعوى أنّ الإهمال الثبوتى لا يعقل، فلا بدّ إما من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد. فإنّ الملاك الذى اقتضى تشريع الأحكام، إمّا يكون محفوظاً فى كلتى حالتى الجهل و العلم. فلا بدّ من نتيجة الإطلاق، و إمّا أن يكون محفوظاً فى حاله العلم فقط، فلا بدّ من نتيجة التقييد، و حيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّلى متكفلاً لبيان ذلك، فلا بدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، و هو المصطلح عليه بتمّم الجعل.

فاستكشاف كلّ من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر. و قد ادعى تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام فى حقّ العالم و الجاهل، ولكن تلك الأدلّة قابله للتخصيص، و قد خصّصت فى غير مورد، كما فى مورد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم فى حقّ العالم، فقد أخذ العلم شرطاً فى ثبوت الحكم واقعاً.

مندفعه: بأنّ الانقسامات اللاحقه على ضربين أحدهما: ما لا يمكن تقييد الأدله به، بل و لا يمكن فيه تنيجه التقييد، مثل أخذ القطع موضوعاً بالنسبه إلى نفس الحكم، فإنّه غير معقول لابلتقييد اللحاظى و لابلنتيجه التقييد، فإنّ حاصل التقييد، و نتيجه أنّ الحكم مختصّ بالعالم بالحكم، و هذا دور.

و حاصله توقّف الحكم على العلم به، و هو متوقّف على وجود الحكم، و هذا الامتناع لا يرتفع لابلتقييد اللحاظى و لابلنتيجه التقييد.

و عدم الإعاده فى موضع الجهر و الإخفات، أو القصر و الإتمام، لا يستلزم إختصاص الحكم بالعالم، لاحتمال أن يكون ذلك من جهه تقبل مصداق الجهر مكان الإخفات، أو من جهه التخفيف، أو من جهه عدم قابليه المحلّ، للقضاء و الاعاده بعد الإتيان بما كان خلاف الوظيفه.

وأما الثانى: أى أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم المماثل، فقد يقال إنّ ذلك غير ممكن. بيان ذلك أنّه إذا قيل «إن قطعت بحرمة الخمر حرّمت عليك الخمر بحرمة اخرى»، فإن قلنا بتعدّد الحكمين فى موضوع واحد فهو مستحيل، لأنّ الأحكام كالأعراض بلحاظ موضوعاتها، فكما أنّ اجتماع الأعراض فى الموضوع الواحد مستحيل، فكذلك الأحكام التى نزلت منزلتها.

و إن لم نقل بتعدّد، بل قلنا بالتأكّد، ففيه أنّ التحريك التنزيلى المنتزع عن الإنشاء بداعى جعل الداعى و إن كان يصحّ اعتبار الشده و الضعف فيه، لكن ليس ذلك بنحو الحركة و الاشتداد، بداهه أنّ الإنشائين الصادرين لجعل الداعى ليس بينهما اتّصال فى الوجود الوجدانى كى يجرى فيها الحركة و الاشتداد، و إن كان يختلف حمل الطبيعه على أفراد التحريك التنزيلى بالشده و الضعف فيقال إنّ وجوب الصلاه أشدّ و أقوى من وجوب غيرها.

و لو فرض فيما نحن فيه، تأكّد الداعى، و تأكّد الإراده، و صدور التحريك المنزل منزله التحريك الشديد، و سقوط الإنشاء السابق عن كونه محرّكاً، كان خلفاً، و إلّا لكان من اجتماع المثليين.

ودعوى إمكان انتزاع البعث الأكيد عقلاً- من مجموع الإنشائين، فلا يلزم الخلف و لا اجتماع المثليين غير صحيحه، لأنّ خارجيه الأمر الانتزاعى بخارجيه منشأ انتزاعه، و مجموع الإنشائين واحد بالاعتبار لا بالحقيقه، فلا منشأ انتزاع للبعث الأكيد حقيقه حتّى يتحقّق البعث الأكيد انتزاعاً.

ويمكن الجواب، أمّا عن الأول، بأنّا لا نسلّم كون الأحكام، كالأعراض فإنّ الأعراض من الواقعيات، و الأحكام من الاعتباريات.

فإن كان الكلام بلحاظ عالم الجعل فلا يلزم من أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم المماثل محذور اجتماع مثليين بعد كونهما من الاعتباريات التى تكون خفيفه المؤونه، و إن كان الكلام بلحاظ مبادئ الحكم من الإراده و الكراهه، ففيه أنّ تعدّد المصلحه لا يوجب تعدّد الإراده المستقله فى الداعويه، بل يصير منشأ لحصول إرادته أكيد، و الإراده الأكيدّه توجب إنشاء البعث المؤكّد، أو توجب الإنشائين اللذين يفيدان تأكّد البعث.

و إن كان الكلام بحسب المنتهى أعنى مقام الامتثال، امتنع تحقّق داعيين مستقلّين، نحو فعل واحد لعدم قابليه المحلّ، بل يؤول الخطابان إلى تأكّد الداعى، و الحكم، كما يشهد له تأكّد الداعى و الحكم فى مجمع العنوانين، كقولهم: «أكرم العالم و أكرم الهاشمى»، و لذا لم يقل أحد فى المجمع بلزوم الأ-كرامين، و لم يذهب أحد إلى خروج المورد عن كلال-الحكمين بدعوى استلزام اجتماع المثليين.

وأما الجواب عن الثاني، بأن التأكيد حاصل من تصادق العنوانين على مورد الاجتماع، سواء كان من قبيل العموم من وجه، أو العموم المطلق، وتوجه الطلبين إلى مورد الاجتماع يوجب تأكيد الحكم و الطلب، و لا يلزم في التأكد إمكان الحركة والاشتداد، بل يكفي تراكم الطلب، بل لا يلزم في التأكد شدة الطلب، بل تعدد الطلبين يفيد في مورد الاجتماع تأكيد الطلب و هو يوجب تأكيد الداعي، كما هو كاشف عن تأكيد الإرادة.

فتحصّل: أنّ اجتماع المثليين مع التزام التأكد في المبدأ، أو المنتهى، لا يكون مستحيلاً، بل المستحيل، هو التزام التعدد بنحو الاستقلال.

و عليه فأخذ القطع لحكم في موضوع حكم آخر مثله ممكن، و يرجع إلى التأكد، و لا مانع منه، لافي مقام الجعل، و لافي المبدأ، و لافي المنتهى.

و أما الثالث و هو أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده، كما إذا قال المولى إذا قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة.

فقد يقال إنّ ذلك مستحيل لأنّ لازمه هو اجتماع الضدين، لأنّ الحرمة و إن تعلقت بالصلاة بما هي مقطوعه الوجوب في مفروض المثال، إلا أنّ الوجوب قد تعلّق بها بما هي، و إطلاقه يشمل ما لو تعلّق القطع بوجودها، فلزم من ذلك اجتماع الضدين. فإنّ مقتضى إطلاق الوجوب، كون الصلاة واجبه و لو حين تعلّق القطع بوجودها، و القطع طريق محض و مقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين، و هذا هو اجتماع الضدين.

وأجيب عن ذلك بأنّه، لاستحاله في اجتماع الضدين في الأحكام بعد ما عرفت من كونها من الاعتباريات، و لاتقاس الأحكام بالأعراض.

نعم يشمل ذلك من جهة مقام الإثبات، فإن جعل الضدين لاداعي له عند العقلاء، بل هو نقض للغرض.

هذا مضافاً إلى استحاله ذلك بالنسبه إلى مقام الامتثال لامتناع الامتثال في الحكم الزاجر الباعث في عرض واحد لعدم إمكان تحقّق الانزجار و الانبعث في آن واحد فتأمل.

وأما الرابع و هو أخذ القطع بحكم في موضوع حكم مخالف له كما إذا قيل إن قطعت بوجوب الصلاه و جب عليك الصوم، فلا إشكال في إمكانه.

الجهه السابعه: في أخذ الظنّ في موضوع الحكم، و لا يذهب عليك أنّ أخذ الظنّ في موضوع نفسه فهو غير ممكن لما مرّ في القطع من الدور أو الخلف، سواء أخذ الظنّ على نحو الجزئيّه أو تمام الموضوع و سواء كان الظنّ معتبراً أو لم يكن.

وهكذا، لا يمكن أخذ الظنّ المعتبر نحكم في موضوع حكم مضافاً لعدم إمكان اجتماع الانبعث، نحو عمل مع الانزجار عنه في مقام الامتثال، كما لا يمكن اجتماع الإراده و الكراهه، بالنسبه إلى عمل واحد بحسب المبادئ، و يتبع عدم إمكان الاجتماع بحسب مقام الامتثال و المبادئ لم يتعلّق الجعل بالحكمين من المولى الحكيم. نعم لو لم يكن الظنّ المأخوذ معتبراً فقد يقال أمكن أخذه بدعوى أنّ الظنّ غير المعتبر في حكم الشكّ، و معه تكون مرتبه الحكم الظاهريّ محفوظه، فلا يلزم من جعل الحكم المضادّ، في فرض الجهل بالواقع اجتماع الضدين و إلّا فلا يمكن الجمع بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ في جميع موارد الجهل بالواقع.

أورد عليه، بأنّ الكلام ليس في إمكان جعل الحكم الظاهريّ و عدمه بل الكلام في إمكان جعل الحكم الواقعيّ من حيث إنّه يمكن أخذ الظنّ بحكمه في موضوع حكم واقعيّ آخر يصاده أم لا. و الصحيح أن يقال: إنّ أخذ الظنّ في موضوع حكم آخر مضافاً له غير ممكن و إن كان الظنّ غير معتبر، و الوجه في ذلك ما مرّ في القطع من أنّ إطلاق

الحكم الذى تعلّق به الظنّ يشمل صورته الظنّ به، فلا يجتمع مع ضده المترتب على الظنّ بالحكم حسب الفرض.

وتوهم أنّ الظنّ يحتمل أن يكون مخالفاً للواقع، و معه لا يكون إلّا حكم واحد وهو ما أخذ الظنّ فى موضوعه.

مدفوع بأنّه يكفى فى الاستحالة احتمال مطابقه الظنّ للواقع، فإنّ احتمال اجتماع الضدين أيضاً محال.

ولكنّ التحقيق هو إمكان الأخذ، لأنّ مع عدم اعتبار الظنّ لا يكون فى الواقع حكم فعلى، و مع عدم فعلية المظنون لا يجتمع الإرادة و الكراهه، و لا الانبعاث، و الانزجار بحسب المبادئ و المنتهى، فلا وجه لدعوى الاستحالة و أمّا اجتماع الضدين فى مقام الجعل فقد عرفت أنّه ليس بمحال، لأنّ الأحكام فى نفسها من الاعتباريات والاستحالة فيها باعتبار المبادئ و المنتهى. و المفروض عدم اجتماع الإرادة و الكراهه، و لا الانبعاث و الانزجار بحسبهما.

ثمّ إنّ أخذ الظنّ بحكم فى موضوع حكم يماثله ممكن و يفيد التأكيد كما مرّ فى القطع و هكذا يمكن أخذ الظنّ فى موضوع حكم مخالف، كما إذا قيل إن ظننت بوجوب الصلاة، يجب عليك التصدّق، و هو تابع للتعبّد الشرعى فى كون الظنّ تمام الموضوع، أو جزئه.

الجهه الثامنه:

فى وجوب موافقه القطع بحسب الالتزام القلبيّ المعبرّ عنه بعقد القلب على ما علمه و الخضوع القلبيّ له، بحيث يكون كلّ حكم علم به على تقدير ثبوته منحلّاً- إلى أمرين: أحدهما هو وجوب الإتيان، أو الاجتناب عنه، بحسب الخارج، و ثانيهما، هو وجوب الخضوع القلبيّ، و الالتزام بالعمل به فى الجنان.

ص: ٤٨٢

ثم إنَّ عقد القلب و الخضوع القلبي من الأفعال الاختياريَّة القلبيَّة وراء نفس العلم و اليقين، لجواز تفكيكهما عن العلم، و لذلك كان بعض الكفَّار غير مؤمنين في عين كونهم عالمين بالمبدأ و المعاد و مع ذلك كانوا مكلفين بالايان، و هو شاهد على أنَّ الإيما و هو عقد القلب على ما كانوا عالمين به، أمر اختياري.

و أيضاً يعتضد ذلك بالوعيد بالعقوبه عند التخلف عن الإيما و مقدمات البرهان، لاتفيد إلَّا العلم، و هو قهري. و أما عقد القلب، فهو لا يكون قهرياً، بل يحتاج إلى إرادته العالم.

و دعوى أنَّ التسليم القلبي لا يحصل بالإرادته و الاختيار، فمن قام عنده البرهان على شيء، لا يمكن له عقد القلب عن صميمه بعدم وجوده.

مندفعه: بأنَّ ما لا يكون اختياريّاً هو العلم لاعقد القلب.

فإذا عرفت ذلك، فاعلم، أنَّه لا دليل على وجوب الالتزام القلبي بالنسبه إلى الاحكام المعلومه، إذ الامتثال في الأحكام المعلومه حاصل بالإتيان بها أو الاجتناب عنها في الخارج، و لو مع عدم الالتزام القلبي بها و الواجب هو الإتيان بها، أو الاجتناب عنها في الخارج، و لا دليل على أزيد منه.

والشاهد لذلك حكم الوجدان بعدم استحقاق العقوبتين لو خالف و لم يمثل.

لا يقال: يكفي في ذلك وجوب تصديق النبي صلى الله عليه و آله و سلم فيما جاء به، فإنَّه يقتضى وجوب الموافقه الالتزاميَّة، إذ تصديق النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا ينفك عن البناء القلبي على موافقته.

لأننا نقول: إنَّ غايه ما يستفاد من وجوب تصديق النبي صلى الله عليه و آله و سلم هو وجوب تصديقه في «أنَّ ما جاء به، و أخبر عنه هو واجب، صادر من قبل الله تعالى»، و هذا المعنى لا يرتبط بالالتزام القلبي على العمل بما علمه من الأحكام.

ثم إنه على تقدير تسليم ثبوت وجوب الالتزام القلبي بالعمل بالأحكام، لا ينافيه جعل حكم ظاهري في مورد الدوران بين المحذورين، أو مورد أطراف المعلوم بالإجمال.

إذ المراد من وجوب الموافقة الالتزامية، إمّا وجوب الالتزام بما هو الواقع على الإجمال، ولامنافاه بين الإباحة الظاهرية، للأصل، و الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة.

أو المراد من وجوب الالتزام، هو وجوب الالتزام بكلّ حكم بعينه و شخصه، فلا إشكال في سقوط هذا الواجب في مورد الدوران بين المحذورين، أو أطراف المعلوم بالإجمال، لعدم إمكان معرفه شخص التكليف، و مع سقوط هذا التكليف فلا مانع من جريان الحكم الظاهري، كما لا يخفى.

أو المراد من وجوب الالتزام وجوب الالتزام بأحدهما على نحو التخيير، و لا كلام في بطلان ذلك، إذ كلّ تكليف يقتضى الالتزام به على تقدير ثبوت وجوب الالتزام، لا الالتزام، به أو بضده على نحو التخيير.

فتحصّل: أنّه لا مانع من جريان الأصل في مورد دوران الأمر بين المحذورين، و في مورد العلم الإجمالي من ناحيه الموافقة الالتزامية.

الجهة التاسعة:

في قطع القطاع و الوسواس و نحوهما، و لا يخفى عليك أنّ حكم العقل بالتنجيز، و قبح مخالفه التكليف المقطوع و استحقاق العقوبه، يكون من باب أنّ المخالفه مع التكليف المعلوم مصداق لهتك المولى، و هو ظلم، إلّا أنّ هذا الحكم يكون متفرعاً على المخالفه للتكليف من حيث هي هي.

ص: ٤٨٤

فلامنافاه لأن ينطبق على المخالفه المذكوره حكم آخر من جهه طرف عنوان آخر أهم يزاحمه كالتحرز عن الوقوع فى كثير من الموارد فى خلاف الواقع، أو التحرز عن إطاعه الشيطان و تعوّده لذلك.

ومع أهميته العنوان الآخر الطارى لايبقى حكم العقل بالقبح على فعليته، لوجود تراحم الأهم.

ولا إشكال حينئذ فى أن يحكم الشارع المطلع على العنوان الطارى بالمنع عن العمل بالمقطوع، بل لا إشكال فى ذلك لكل من يعلم بطرف العنوان الأهم، القاطع الذى لم يلتفت إلى ذلك رأى أنّ وظيفته هو الأخذ بما حكم به عقله، ولا يمكن رده عن ذلك إلما بتنبهه إلى طرف العنوان الأهم، أو يمنعه الشارع قبل صيرورته قاطعاً عن سلوك مقدمات توجب القطع فلو قصير فى المقدمات المذكوره و حصل له القطع، لا يكون معذوراً فى ذلك.

بل يمكن أن يقال: لا-تنجيز للقطع المذكور، لأنّ التنجيز ليس كالكشف أمراً ذاتياً قهرياً للقطع، بل هو حكم العقل، بملاحظه المصالح و المفاسد و المزاحمات ففى صورته تراحم مصلحه الإطاعه لله تعالى مع مفسده، تعوّد إطاعه الشيطان فى وسوسته لاحكم للعقل بالطاعه.

بل لاحكم للعقل مع الالتفات الإجمالى و احتمال عروض بعض العناوين المزاحمه.

ودعوى: أنّ القاطع بالحكم لايمكن إرجاعه إلى أحكام الشكّ من الأصول العلميه لعدم شمولها له.

مندفعه: بأنّ عدم شمول أحكام الشكّ فى حال كون القاطع قاطعاً، لاينافى عدم المعذريه فى الجاهل المركب المقصير، و الوسواسى، و القطار و نحوهم بعد عروض العناوين المزاحمه، أو النهى عن سلوك بعض الطرق المؤديه إلى القطع.

فيجوز للشارع أن يمنع عن اتباع القطع الطريقي في الموارد المذكوره، و القاطع في هذه الموارد إذا التفت إلى أن الشارع لا يحكم إلّا بملاحظه العناوين المزاحمه زال قطعه، أو حكمه من المعدّريه و المنجزيه. و بالجمله، فدعوى استحاله المنع عن العمل بالقطع صحيحه فيما إذا كان القطع طريقيّاً و لم يعرض عنوان مزاحم آخر.

تعاضد الدين و العقل البديهيّ

ولا يذهب عليك أنّه لاتعارض بين الدليل العقل البديهيّ الفطريّ، و بين الأدلّه النقليه لأنّ كلّ واحد مكمل للآخر لوضوح كون الدين مبنيّاً على الفطره. و لا يمكن صدور المنع الشرعيّ عن الدليل العقل البديهيّ، و إلّا لزم المناقضه في الأحكام، و لا كلام في ذلك إلّا ما عن بعض أصحابنا من المحدثين حيث ذهبوا إلى إمكان صدور المنع الشرعيّ عن العقل البديهيّ، و اللازم، حينئذٍ هو تقديم الدليل النقلى على العقلى البديهيّ عند التعارض.

ولعلّ منشأ ذلك هو الأخبار الدالّه على «أنّه حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوا منّا» و على «أنّه لو أنّ رجلاً قام ليله و نهاره، و تصدّق بجميع ماله، و حجّ جميع دهره، و لم يعرف ولا يه و لى الله، فيواليه و يكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حقّ في ثوابه، و لا كان من أهل الإيمان» و على «أنّه من دان الله بغير سماع من صادق، فهو كذا و كذا».

وعليه فكلّ حكم لم يكن الإمام واسطه في إبلاغه لم يجب امثاله و لو دلّ عليه العقل البديهيّ.

والجواب عن هذه الأخبار، أنّ النظر فيها إلى المنع عن الاستبداد بالعقول الناقصه الّتى اكتفت في كشف الأحكام الشرعيّه بالأقيسه و الاستحسانات و نحوها من دون مراجعه إلى حجج الله تعالى و لا ينظر فيها ذلى ما يقتضيه العقل البديهيّ الفطريّ، فلا تغفل.

وقد اشتهر كلّ ما حكم به العقل، حكم به الشرع، و العكس، أي كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل.

و هذا يحتوي الملازمتين.

أمّا الملازمه الأولى، فيمكن تصوّرها في أقسام ثلاثة:

الأول: أنّ العقل كثيراً ما لا يكون محيطاً بالنسبه إلى المناطات، و علل الأحكام و موانعها. و لذا لا يتمكّن من الحكم فيها، و مع عدم حكم العقل لاملازمه، كما هو واضح. نعم إذا كان العقل محيطاً بالنسبه إلى مورد و حكم به و لا يكون الحكم العقليّ كافياً في جعل الداعي فدعوى الملازمه فيها ليست بمجازفه ولكنّه قليل الوقوع.

الثاني: أنّ العقل يدرك المستقلّات العقليّيه كإدراك حسن العدل، و قبح الظلم، و حسن شكر المنعم، و قبح كفرانه، و حسن تصديق النبيّ بعد إقامه المعجزه، و قبح الكفر به، و حسن الطاعه، و قبح المعصيه.

ولامجال لإنكار حكم العقل في أمثال هذه الموارد و لو لذلك لما كان طريقاً إلى إثبات النبوه و الشريعه و لو لاحكم العقل بقبح الإغراء لم يمكن تصديق النبيّ بعد إقامه المعجزه، لاحتمال الكذب في ادعاء النبوه. ففي هذه الموارد يصحّ دعوى الملازمه بين الحكم العقل و الشرع.

نعم حكم العقل بحسن الطاعه، و قبح المعصيه يكون في طول الحكم الشرعيّ وفي مرتبه معلوله، إذ الموضوع مقدّم على الحكم، و هو الطاعه و المعصيه، و هما بعد صدور أمر مولويّ من الشارع فلا يمكن في مثل هذا المورد أن يكشف الحكم العقليّ عن الحكم الشرعيّ، كما لا يخفى.

لا يقال: إنَّ دعوى الملازمه و إن كانت ممكنه، ولكن مع إمكان اكتفاء الشارع بالحكم العقلي البديهي بما هو عاقل، لا ملزم عليه أن يحكم به بما هو شارع.

لأننا نقول: إنَّ الإنصاف، أنَّ الحكم العقلي كثيراً ما لا يكفي في إمكان جعل الداعي في أوساط الناس، و عليه فمقتضى قاعده اللطف و الحكمة، هو أن يحكم الشارع بما هو شارع أيضاً، فما نسب إلى المشهور من وجود الملازمه صحيح عند إحاطه العقل بالعلل و عدم وجود المزاحمات، و كون حكمه في ناحيه العلل و المناطات، أو الواقعيات التي تكون من المقدمات و المبادئ.

والثالث: أنَّ العقل يدرك أموراً واقعياً، مع قطع النظر عن ثبوت شرع و شريعته، نظير إدراكه استحاله اجتماع النقيضين، أو الضدين، أو تقدّم المعلول على وجود العلة و غير ذلك، و يسمّى إدراكه بالنسبه إلى هذه الأمور عقلاً نظرياً.

و هذه الأمور كثيراً ما تنضمّ بصغريات شرعيته، و بعد تماميه الصغرى و الكبرى يستكشف بها الحكم الشرعيّ و لا كلام و لاخلاف في ذلك.

وأمّا الملازمه الثانيه، أعنى قاعده كلّ ما حكم به الشرع، حكم به العقل، فهي صحيحه، إن اريد من الحكم الشرعيّ، الحكم الشرعيّ الحقيقي، و اريد من العقل هو العقل المحيط على مناطات شرعيته.

و ذلك لما عليه العدليّه من ابتناء الأحكام على المصالح و المفسد، فكلّ ما حكم به الشرع بحكم حقيقيّ يدركه العقل المحيط بالمصالح و المفسد، بلا كلام.

فلا يرد عليه أنّ الأوامر الامتحتانيه، أو الصادره تقيّه، كانت من الأحكام الشرعيه، و مع ذلك لا يحكم العقل بها فدعوى الملازمه غير تامه، لأنّ الأوامر الامتحتانيه و الصادره تقيّه ليست بأحكام حقيقه بل هي إمّا توريه، أو تؤوّل إلى الأوامر المتعلقه بالمقدمات، دون ذبيها.

ودعوى: أن الحكم الشرعي لا يكشف عن المصلحه و المفسده إلا إجمالاً و العقل لا يمكن له الحكم بحسنه، أو قبحه تفصيلاً.

وأما الحكم بحسنه أو قبحه إجمالاً، بدعوى اندراجه تحت القضايا المشهوره فلا دليل له، لأن المصالح و المفسد التي هي ملازمات الأحكام الشرعيه المولويه لا يجب أن يكون من المصالح العموميه التي يحفظ بها النظام، و يبقى بها النوع.

كما أن الأحكام الشرعيه غير منبعثه عن انفعالات طبيعته من رافه، أو أفه، أو غيرها. و لاملاك للحسن و القبح العقليين إلا أحد الأمرين. نعم العقل يحكم بأن الأحكام الشرعيه لم تنبعث إلا عن حكم و مصالح خاصه راجعه إلى المكلفين بها فالحكم بالعله لمكان إحراز المعلول، أمر، و الحكم بالحسن و القبح العقلايين، أمر آخر.

مندفعه أولاً: بأن العقل يحكم بالحسن و القبح، و لو لم يكن نظام و اجتماع، مثلاً العقل يحكم بحسن العدل و قبح الظلم و لا يتوقف حكمه بذلك مع وجود الاجتماع و تطابق آرائهم على حسن المصالح و قبح المفسد التي يحفظ النظام أو يختل بها.

بل العقل يبتهج من العدل، و يشتمز من الظلم قبل الاجتماع، و تطابق الآراء. والوجه فيه أن الظلم نقص و العدل كمال، وعليه فلا وجه لتخصيص التحسين، و التقييح العقليين، بموارد القضايا المشهوره المتقومه بوجود الاجتماع و تطابق آرائهم.

وثانياً: أن حكم العقلاء بالتحسين و التقييح في موارد القضايا المشهوره ينتهي إلى صفتي النقص أو الكمال، طبقاً لقاعده كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، و إلا لزم التسلسل، فتحصل أن العقل إذا كان محيطاً على مناطات شرعيه حكم بما حكم به الشرع لتماميه المناطات الشرعيه، وعليه ففي الفرض المذكور صحت الملازمه الثانيه أعني قاعده كل ما حكم به الشرع حكم به العقل، فلا تغفل.

بعد ما عرفت من إمكان ورود النهي عن العمل بالقطع فيما إذا كانت مقدماته و أسبابه غير صحيحه، أو عرض على المقطوع عنوان أهم، آخر، يطلب حكماً غير حكم المقطوع. تصل النوبه إلى مقام الإثبات و يمكن أن يقال إن الروايات تنهى عن العمل بالقطع فى بعض الموارد:

منها: الروايات الواردة فى العمل بالقياس و الاستحسان، فإن إطلاقها، أو ظاهرها يشمل صورته حصول القطع أيضاً، و إليك جملة منها:

ففى الكافى عن أبى عبدالله عليه السلام يقول: إن أصحاب المقائيس طلبوا العلم بالمقائيس، فلم تزدهم المقائيس من الحقّ إلّا بعداً، و إن دين الله لا يصاب بالمقائيس. (١)

وفى الكافى عن أبى بصير قال قلت لأبى عبدالله عليه السلام تردّ علينا أشياء ليس تعرفها فى كتاب الله و لاسنته فننظر فيها، قال: لا، أما أنّك إن اصبحت لم تؤجر و إن أخطأت كذبت على الله عزّوجلّ. (٢)

وفى الكافى أيضاً عن مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام أنه قال إن من أبغض الخلق إلى الله عزّوجلّ لرجلين، رجل يكله الله إلى نفسه فهو حائر (جائر) عن قصد السبيل... إلى أن قال: و إن نزلت به إحدى المبهمات المعضلات هتياً لها حشواً من رأيه ثم قطع به، فهو من لبس الشبهات فى مثل غزل العنكبوت، لا يدري أصاب أو أخطأ لا يحسب العلم فى شيء ممّا أنكر و لا يرى أن وراء ما بلغ فيه مذهباً. (٣) الحديث.

و إلى غير ذلك من الأخبار الكثيره الدالّه على النهي عن القياس مطلقاً و لو كان موجباً للقطع، و حملها على خصوص القياس الظننى ينافى إطلاقها، هذا مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار على ملاك النهي، و هو قصور العقل عن الإصابه، و هو يعمّ الظنّ و العلم.

١- (١) جامع الأحاديث، ج ١، ص ٢٧٠.

٢- (٢) جامع الأحاديث، ج ١، ص ٢٧٥.

٣- (٣) جامع الأحاديث، ج ١، ص ٣٠٢.

على أنّ قوله عليه السلام إنّ أهل القياس طلبوا العلم بالمقائيس، يشهد على أنّ المراد هو النهى عن مطلق القياس.

وهكذا إنّ تعجب أبان بن تغلب من بيان الإمام، أنّ ديه قطع أصبع المرأه عشره من الإبل، و ديه قطع إصبعين عشرون، و ديه قطع ثلاثه أصابع ثلاثون، و ديه قطع أربعة أصابع عشرون، يحكى عن كون قاطعاً قبل بيان الإمام، بحيث قال، إنّ هذا كان يبلغنا، و نحن بالعراق، فتبراً ممنّ قاله، و نقول إنّ الذى جاء به شيطان، و مع ذلك نهى الإمام إيّاه عن القياس.

ودعوى: أنّ الإطلاقات المذكوره معارضه مع ما دلّت عليه النصوص من لزوم اتّباع العلم و يتساقطان، لأنّ النسبه بينهما هي العموم من وجه، و مع التساقت لا يبقى نهى بالنسبه إلى القطع الحاصل من القياس.

مندفعه: بأنّ الأخبار الناهيه عن العمل بالقياس و لو مع إفادته العلم مرجّحه، لأنّها معلّلات، بأنّ السنّه، إذا قيست محقّ الدين، و بأنّ العقول قاصره عن الإصابه و نحو ذلك. هذا لو لم نقل بانصراف الأخبار الدالّه على لزوم اتّباع العلم عن مورد القياس المنهى.

ثمّ إنّ الأخذ بالعلل المنصوصه أو الحكم المنصوص، أو الدلالات الظاهره من ألفاظ الكتاب و السنّه، خارج عن مورد القياس، و لاتشمله النواهي الوارده فى القياس، لأنّ بناء ذلك على دلالات النصوص لا المشابهه و المقاييسه.

و هكذا إلغاء الخصوصيّه، أو إدراج القيود فى الموضوع ليس بقياس، بل هو تنقيح موضوع الدليل.

وأما تنقيح المناط فهو على قسمين: أحدهما: مبنّى على المشابهه و المقاييسه، فهو قياس و مشمول للمطلقات، كما عرفت.

وثانيهما: مبنّى على كشف العلل الواقعيّة الشرعيّة بالعقل المحيط، فهو ليس بقياس، ولكنّه قليل التحقّق و الوقوع، و كيف كان لايشمله الأدلّه الناهيه عن القياس.

ومنها: الروايات الواردة في النهي عن اعتناء الوسواسيّ بوسواسه، فإنّ إطلاقها يشمل ما إذا كان قاطعاً.

ففي صحيحه ابن سنان ذكرت لأبي عبد الله عليه السلام، رجلاً مبتلى بالوضوء و الصلاة، قلت هو رجل عاقل، فقال أبو عبد الله عليه السلام: و أيّ عقل له، و هو يطيع الشيطان؟ فقلت له و كيف يطيع الشيطان؟ فقال عليه السلام: سله هذا الذي يأتيه من أيّ شيء هو، فإنّه يقول لك من عمل الشيطان. (١)

وغير ذلك من الأخبار الدالّة عن النهي، عن العمل بالوسواس، و إن كان قاطعاً في ذلك هذا مضافاً إلى عموم التعليقات الواردة في كثير الشكّ، مع أنّه لم يبلغ حدّ الوسواس كصحيحه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا كثّر عليك السهو فامض على صلاتك فإنّه يوشك أن يدعك إنّما هو من الشيطان. (٢)

وصحيحه زراره قال: يمضى على شكّه، ثم قال: لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عود، فليمض أحدكم في الوهم و لا يكثرن نقض الصلاة، فإنّه إذا فعل ذلك مرّات لم يعدّ إليه الشكّ. (٣)

و من المعلوم أنّ الاستفادة من هذه التعليقات هي ممنوعيّة الإطاعه عن الشيطان، و هي أمر لا يقبل التخصيص، و مع الممنوعيّة المذكوره و إطلاقها لا يكون القطع منجزاً و

ص: ٤٩٢

١- (١) الوسائل، الباب ١٠ من أبواب مقدّمات العبادات، ح ١.

٢- (٢) الوسائل، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

٣- (٣) الوسائل، الباب ١٦ من أبواب الخلل، ح ٢.

لامعذراً، لأنّ تلك الممنوعيه تكشف عن عروض عنوان يمنع ذلك عن فعليتهما و أمّا قطع القطّاع، فلم أر نصّاً فيه نعم لا يحكم العقل، أو العقلاء بعد كون القاطع قطعاً بالتنجيز، أو التعدير، لموهوبيه قطعه و كشفه عندهم، و مع الموهوبيه لا وقع لقطعه، كما لاوقع لقطع من لم يتعلّم المقدمات المقرّره للعلوم و الفنون، و لم يكتسب خبرويّه عند العقلاء، و مع ذلك حصل له القطع، بل ينهونه عن العمل به، خصوصاً إذا كان موجباً لتضييع مال الغير أو نفسه، فلا تغفل.

الجهه العاشره: فى العلم الإجمالى

يقع الكلام فى أمور:

الأمر الأول: أنّ العلم الإجمالى كالتفصيلى، فى كونه موجباً لحرمة المخالفه القطعيه، لأنّ المعبر فى حكم العقل بقبح المخالفه هو وصول التكليف، و الوصول كما يتحقّق بالتفصيلى فكذلك بالإجمالى، و عدم تميّز مصداق المكلف به فى أطراف المعلوم بالإجمال لا ينافى وصول أصل المكلف به، ألا ترى أنّه لا فرق بين ما إذا عرف المكلف خمراً بعينها، و بين علمه بوجودها فى أحد الكأسين فى حكم العقل بوجوب الاجتناب و قبح المخالفه.

الأمر الثانى: أنّ العلم الإجمالى كالتفصيلى أيضاً فى كونه موجباً لوجوب الموافقه القطعيه، إذ التكليف ينتجّز بالإجمالى كالتفصيلى، و مقتضى تنجيز التكليف، هو وجوب الامتثال، و هو لا يتحقّق إلّا بالاحتياط التامّ فى الأطراف، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

ودعوى: التفصيل بين الشبهه الحكميه و كفايه الإتيان بأحد الأطراف، و بين الشبهه الموضوعيه و لزوم الإتيان بجميع الأطراف، مستدلاً بأنّ المعلوم الوجوب فى الأوّل هو

ص: ٤٩٣

الجامع، و هو الصلاه مثلاً، و ترددت بين الجمع و الظهر، فحصلت الموفقه القطعيه في مثله بالإتيان بالجامع، و هو يتحقق بإتيان أحد الفردين، لأنّ الجامع يوجد بوجوده هذا بخلاف ما إذا كان المعلوم الوجوب هو الفرد و تردد بين الطرفين فإنّ الإتيان بأحدهما لا يكفي في الامتثال.

مندفعه: بأنّ وجوب الجامع بما هو جامع لا يقبل التردد و يكون خارجاً عن محلّ الكلام، لأنّ مقتضاه هو العلم التفصيلي بالجامع.

بل محلّ الكلام، هو ما إذا علمنا بنوع خاصّ من الصلاه و ترددنا في كونها هي الجمع أو الظهر، فلا إشكال حينئذٍ في أنّه يوجب الاحتياط التام.

الأمر الثالث: أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضياً بالنسبه إلى المنجزيه و المعذريه، و ليس بعلة تامه، و ذلك لشوبه بالشكّ، إذ مع هذا الشوب بالشكّ يحكم العقل، أو العقلاء، بجواز أن يمنّ الشارع برفعه، و يسهّل الأمر على المكلفين، و يجعل الجهل التفصيلي بالخطاب، سبباً لجواز الترخيص في ترك الموافقه القطعيه، أو فعل المخالفه عليه، و لا يلزم من ذلك مناقضه، و لا ترخيص في المعصيه، لأنّهما فيما إذا لم يكن فعليّه على بقاء التكليف، و مع الرفع لاموضوع للظلم، كما لا يخفى. و عليه فالرفع في المعلوم يوجب المناقضه، مع أنّ الأحكام الواقعيه في الشبهات البدويه مشتركه بين العالم و الجاهل و مع أنّ الأحكام المعلومه في الشبهات غير المحصوره واصله بالعلم الإجمالي، فكذلك في المعلوم بالإجمال، في الشبهات المحصوره، و الملاك في الكلّ، هو وجود الموضوع للحكم الظاهريّ و هو الشكّ، أو الشوب به.

الأمر الرابع: أنّ بعد ما عرفت من إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي، يقع النوبه إلى مقام الإثبات، و البحث عن شمول أدلّه الأصول العمليه لأطراف المعلوم بالإجمال و عدمه.

و هذا البحث يناسب باب البراءة و الاشتغال، و سيأتى إن شاء الله تعالى.

أن مقتضى الأدلة العامه، هو جواز الأخذ بالأصول فى أطراف المعلوم بالإجمال أيضاً، ولكن يمنع عن ذلك الأدله الخاصه، و الجمع بين الأدله العامه و الخاصه، يقتضى الحكم بعدم جواز الأخذ بالأصول فى أطراف المعلوم بالإجمال مطلقاً، فيحرم المخالفه القطعيه و الاحتماليه، و يجب الموافقه القطعيه. نعم الموارد التى تكون خارجه عن مدلول الأخبار الخاصه، و لو مع إلغا الخصوصيه، يرجع فيها إلى عمومات البراءه، كموارد الشبهات غير المحصوره، و الخارج عن محلّ الابتلاء، فتدبر جيداً.

الأمر الخامس: فى جواز الاكتفاء بالعلم الإجمالى فى مقام الامتثال مع التمكن من الامتثال التفصيلي.

و يقع الكلام فى جهات:

الجهه الاولى: أنه لإشكال فى جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالى فى التوضيحات، لوضوح سقوط الأمر و التكليف بإتيان الأمور به كيفما اتفق، و الأمور به يؤتى به بالامتثال الإجمالى.

ودعوى: أن التوضيحات تعم الإيقاعات و العقود، و الإتيان بها احتياطاً يوجب الإخلال بالجزم المعتبر فى الإنشاءات، إذ الترديد ينافى الجزم، و لذا ذهبوا إلى عدم صحه التعليق فى الإنشاءات.

مندفعه بإمكان أن يأتى بكل طرف جازماً، من دون تعليق و ترديد فى الإنشاء. فلا فرق بين الإجمالى و التفصيلي فى جواز الاكتفاء، سواء كان فى الإنشائيات، أو غيرها. و دعوى اعتبار الجزم فى الإنشائيات لاتنافى مع الاكتفاء بالإجمالى، لإمكان أن ياتى بكل طرف جازماً لامعلقاً، فلا تغفل.

الجهة الثانيه: فى جواز الاكتفاء بالامثال الإجمالى فى العباديات، و لا يذهب عليك أن الاحتياط فيها، إما لا يوجب التكرار، كما إذا دار الأمر بين الأقل و الأكثر، و إما يوجب التكرار، كما إذا دار الأمر بين المتباينين.

و فى كل واحد منهما يجوز الاكتفاء بالامثال الإجمالى، لصلاحية احتمال الأمر للامثال.

و دعوى: أن التكرار مستلزم للعب و معه لا يصدق الامثال.

مندفعه: أولاً: بمنع الإستلزام المذكور، لإمكان أن يترتب غرض عقلائى على اختيار الامثال الإجمالى.

وثانياً: بأن مع تسليم لزوم اللعب، لا يضر ذلك، لأنه فى كيفية الامثال و خصوصياته، لا فى أصل الامثال. و لإشكال فى عدم لزوم قصد القريبه فى الخصوصيات، كما إذا اختار المصلّى محلاً حاراً أو بارداً لصلاته، فلا إشكال فى صحه صلاته.

لا يقال: إن التكرار و الاحتياط ينافى قصد الوجه و التميز.

لأننا نقول: لادليل على وجوب مراعاتهما. هذا مضافاً إلى إمكان مراعاة قصد الوجه بأن يأتى بالاحتياط و التكرار، لغايه وجوب العباده.

و دعوى: أن الداعى على التكرار، ليس هو احتمال الأمر، لأنه سابق على العمل، و ليس مترتباً عليه، خارجاً مع أن الداعى يكون متأخراً عن العمل بوجوده الخارجى.

و ليس الداعى على الإتيان بكل واحد منهما تحقق الموافقه مع الأمر، إذ لا علم بتعلق الأمر بكل واحد منهما، بل قصد الأمر بكل واحد، تشريع محرم. نعم أحد الفعلين موافق للأمر قطعاً ولكنه لا يعلمه بعينه و عليه فالداعى لإتيان الفعلين أمران، أحدهما
تحصيل

الموافقه، و الآخر التخلّص من تعب تحصيل العلم مثلاً، و الأوّل داع قربيّ، و الآخر غير قربيّ، و إن كان عقلاًياً.

ونسبه هذين الداعيين إلى كلّ واحد من الفعلين على حدّ سواء، بمعنى أنّه لا تمييز لأحدهما على الآخر في مقام الداعويّه، و عليه فيصدر كلّ من الفعلين عن داعيين أحدهما إلهيّ و الآخر دنيويّ، و هو ينافي المقرّبيه.

مندفعه: بأنّ التكرار بداعي تحصيل الموافقه، لا يكون تشريعاً محرّماً، لوجود الأمر بين الأطراف، و الأمر المعلوم بينهما يتطلّب الموافقه، و هي تصلح للداعويّه و إن لم يعلم بأنّ الموافق أيّهما كان.

و التخلّص من تعب تحصيل الامتثال التفصيليّ، من فوائد الامتثال الإجماليّ، لا من أسبابه و دواعيه. هذا مع أنّه لو سلّم، ذلك فالداعي المذكور يكون داعياً لكيفيه الامتثال، للأصل الامتثال، فلا دليل على كون كيفيه الامتثال قربيّاً، فلا تغفل.

الجهه الثالثه: فيما إذا لم يتمكّن المكلف من الامتثال العلميّ التفصيليّ، و دار الأمر بين الامتثال العلميّ الإجماليّ، و الامتثال الظنّيّ التفصيليّ.

و لا يخفى عليك أنّه إن كان الامتثال الظنّيّ التفصيليّ، ممّا قام على اعتباره دليل خاصّ، فإن كان حجّيه مترتبه على عدم إمكان الامتثال العلميّ الإجماليّ، فالمتعيّن، هو الامتثال العلميّ الإجماليّ.

وإن لم تكن كذلك، فالامتثال الظنّيّ التفصيليّ المعبر، كالعلم التفصيليّ، فكما نقول بجواز الامتثال العلميّ الإجماليّ مع التمكن من العلميّ التفصيليّ، فكذلك نقول بجواز الامتثال العلميّ الإجماليّ مع التمكن من الامتثال الظنّيّ التفصيليّ المعبر بالدليل الخاصّ حرفاً بحرف، و أمّا إذا لم يكن الامتثال الظنّيّ التفصيليّ ممّا قام دليل خاصّ على اعتباره، بل يكون من الظنّ الانسداديّ المعبر عنه بالظنّ المطلق.

فقد فصل فيه، بين القول بالكشف، فيقدم الامتثال الظني التفصيلي الانسدادي على الاحتياط بالامتثال الإجمالي.

فإن الكشف مبني على عدم جواز الاحتياط، لكونه مخلاً بالأمر، ومعهُ يستكشف أنّ الشارع جعل لنا حجّة، والعقل يعينها بالسبر والتقسيم في الظن المطلق، دون المشكوكات والموهومات، لكون الظن، أقرب إلى الواقع من الشكّ والوهم.

وعليه فلامجال للاحتياط مع التمكن من الامتثال الظني، بعد ما عرفت من أنّ الكشف مبني على ممنوعيه الاحتياط.

و بين القول بالحكومه، فإنّه مبني على عدم وجوب الاحتياط، لكونه عسراً، ومعهُ فلايستكشف منه حجّيه الظن المطلق شرعاً، ولايحكم العقل بجّيته أيضاً، بل العقل يحكم بتضييق دائره الاحتياط في المظنونات، لرفع العسر دون الموهومات والمشكوكات، وعليه فلامانع من الاحتياط والاكتفاء بالامتثال الإجمالي، مع التمكن من الامتثال الظني المطلق التفصيلي.

ويتفرّع على التفصيل المذكور، بطلان عباده تارك طريقى التقليد والاجتهاد، والآتى بالاحتياط فيما إذا كان الاحتياط ممنوعاً، لكونه مخلاً بالنظام فاللازم عليه هو الأخذ بالظن، فالعدول عنه إلى الاحتياط يوجب البطلان، ولكّنه محلّ تأمل ونظر، لأنّ غايته هو اجتماع الأمر والنهي، و حيث نقوف بجواز اجتماع الأمر والنهي، لامجال للحكم ببطلان العباده. مع أنّ مركب النهى هو كيفيه الامتثال، لأصل الامتثال، والنهى متوجه إليها من جهه كونها موجباً للإخلال بالنظام، لامن جهه خصوص العباده، فتسدّبر جيّداً.

الفصل الأول: فى أن التعبد به ممكن ذاتاً و لامحذور فيه

لأن الظن فى نفسه ليس كالقطع فى كون عله أو مقتضياً للحجيه لوضوح أن الظن لا يكون كشفاً تاماً عن التكليف حتى يثبت به موضوع حكم العقل بقبح مخالفه التكليف و استحقاق العقوبه على المخالفه. نعم لو انضم إليه التعيد الشرعى به فهو صار كالقطع فى كونه موضوعاً للحكم العقلى بقبح المخالفه و استحقاق العقوبه عليها.

فالتعيد بالظن و جعل الحجيه له ممكن ذاتاً إذ لا يستلزم من ذلك التناقض و لاجتماع المثليين لعدم ثبوت حكم فى الواقع بنفس الظن حتى يلزم المحذورات المذكوره و لافرق فى ذلك بين أن يستفاد التعبد بالظن من ظواهر الكتاب و السنه أو الإجماع أو مقدمات الانسداد على تقدير الكشف.

ثم لاتفاوت فى عدم حجيه الظن بين مقام إثبات التكليف و بين مقام سقوطه.

ودعوى: كفايه الظن فى مقام سقوط الواقع بعد العلم بثبوتة فى مقام الامتثال.

مندفعه: بأن مع الاشتغال اليقيني بالتكليف لامجال للاكتفاء بالامتثال الظنى ما لم يرد دليل على جواز الاكتفاء به شرعاً.

لا يقال: يجوز الاكتفاء بالظن فى مقام سقوط الواقع إذ بعد الإتيان بالظن غير المعتبر لايبقى إلما احتمال الضرر و دفعه ليس بواجب.

لأننا نقول: عدم وجوب دفع الضرر المحتمل ممنوع لأنّ الضرر إن كان دنيوياً يحكم العقل بنحو الاقتضاء بوجوب دفعه ما لم يعرض عنوان راجح على تحمّل الضرر الدنيوى وإلا فيقدم عليه. لأنّ الحكم بوجوب دفع الضرر الدنيوى اقتضائى و تليقى و يرتفع هذا الحكم بعروض عنوان راجح.

ولكن مفروض الكلام فيما إذا لم يعرض عنوان راجح و معه يجب دفع احتمال الضرر و معناه عدم جواز الاكتفاء بالظنّ فى مقام السقوط.

وإن كان الضرر أخروياً يحكم العقل بوجوب دفعه بنحو العلية فلا يجوز الاكتفاء بالإمتثال الظنى الذى لادليل على اعتباره مع القطع بالتكليف كما هو واضح و بالجمله فيمكن التعمد بالظنّ ذاتاً و لا يلزم من ذلك محذور أصلاً.

ص: ٥٠٠

فى إمكان التعبد بالظنّ وقوعاً لعدم لزوم محذور منه كصدور القبيح عن الحكيم المتعال إذ لا قبح فى التعبد به كما هو الظاهر بل أدلّ الدليل على وقوعه هو قيام الأدلّه القطعيّه على حجّيه بعض الظنون كحجّيه الظنّ الحاصل من الألفاظ إذ لو لم يكن التعبد به ممكناً لما صدر عن الشارع اعتبار الظنّ كما لا يخفى.

و لو شكّ فى أنّ التعبد بالظنّ ممكن أو ممتنع عند ورود التعبد بالظنّ ذهب المشهور إلى الإمكان بدعوى أنّا نقطع بأنّ التعبد المذكور لا يلزم منه محال.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره بأنّ دعوى القطع بعدم لزوم المحال موقوف على إحاطه العقل و هى غير حاصل فالأولى هو أن يقال لانجد فى عقولنا ما يوجب الاستحالة و هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالإمكان.

و حاصل ذلك أنّ فى فرض عدم القطع بعدم المحذور نكتفى بعدم وجدان ما يوجب الاستحالة فى الحكم بالإمكان.

و استشكل عليه بأنّ ثبوت البناء من العقلاء على ذلك أوّل الكلام. اللهمّ إلّا أن يقال إنّ مراد الشيخ الأعظم قدس سره هو قيام البناء على الإمكان عند قيام دليل معتبر على الوقوع كما إذا دلّ ظاهر كلام المولى على حجّيه الظنّ.

ولا ينبغي الشك حينئذ في ثبوت بناء العقلاء في مثل ذلك على الإمكان و العمل بالظواهر ما لم تثبت الاستحالة.

لا يقال: أنه لا يعقل الجزم بثبوت الشيء إلا مع الجزم بإمكانه و عليه فالجزم بالثبوت لا يجامع احتمال الاستحالة.

لأننا نقول: ليس المطلوب في المقام الجزم بالشيء كما في العقائد الدينيه بل المطلوب هو الجرى العملى على وفق الظن و العمل على طبقه من دون حاجه إلى الجزم بتحقيق المظنون و من المعلوم أن ذلك يكفى فيه وجود الحجّه على اعتباره فالدليل المتكفّل لحجّيه الظن كالظنّ الخبرى يكفى فى حجّيه الخبر ما لم يقدّم حجّه على خلافه و احتمال الاستحاله لا ينافى حجّيه الظنّ بقيام الحجّه عليه إذ الحجّه لا يزاحمها إلا الحجّه و احتمال الاستحاله ليس بحجّه.

ص: ٥٠٢

فى الوجوه التى استدللّ بها على استحاله التعبد بغير العلم من الأمارات و أجوبتها بناء على طريقته الأمارات.

أحدها: أنّ التعبد بغير العلم من الأمارات محال لرجوعه إلى اجتماع المثلين فيما إذا أصاب غير العلم أو اجتماع الضدين فيما إذا أخطأ بناء على القول بالتخطئه و إلّا لزم من التعبد بغير العلم أن لا يكون هناك أحكام غير مؤديات الأمارات و هو التصويب الذى لانقول به.

و الجواب عنه أنّ التعبد بالأمارات من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا يلاحظ فى التعبد لها إلّا الإيصال إلى الواقع و لامصلحه فى سلوك هذه الطرق وراء مصلحه الواقعيّات و عليه فلامضاده و لاجتماع المثلين إذ فى هذا الفرض لا يكون إلّا حكم واحد و إنّما التعدد فى مجرد الإنشاء لغرض الوصول و الأمر ليس إلّا للإرشاد إلى الواقع.

و دعوى أنّ ذلك منوط بعلم الشارع العالم بالغيب بدوام موافقه هذه الأمارات بالنسبه إلى الواقع أو منوط بعلمه بكونها أغلب مطابقه من غيرها و إلّا فلا يصحّ التعبد بها من باب الإرشاد إلى الواقعيّات إلّا مع تعدد باب العلم لأنّ لازم مخالفه الأمارات أحياناً

للواقع هو تفويت الواقعيّات على المكلف و لو فى موارد النادر و عليه فالتعيّد بالأمارات مع انفتاح باب العلم و بقاء الواقعيّات على الإراده الجديّه مستلزم للتفويت و هو قبيح.

مندفعه بأنّ القبح المذكور فيما إذا لم يكن تحصيل الواقعيّات مستلزماً للأفسد و إلّا فلا إشكال فى التعبد بغير العلم و لو فى زمان الانفتاح.

إذ إلزام الناس فى زمان الانفتاح على العمل بالعلم و السؤال عن أئمتهم عليهم السلام يوجب ازدحام الشيعة على بابهم و تجمعهم حول دارهم و هو ممّا يوجب ازدياد بغض الأعداء و عزمهم على قتل الأئمة عليهم السلام و هدمهم بحيث لم يبق معه مجال لنقل الأحكام منهم.

كما أنّه لا مجال لوجوب الاحتياط لكون فساده أظهر لأنّه مستلزم لاختلال النظام أو الحرج الشديد و رغبه الناس عن الدين.

ففى هذه الصورة لا مجال لدعوى القبح فى التعبد بالأمارات و لو مع انفتاح باب العلم.

و الأحكام الواقعيّه فى هذه الموارد تسقط عن الفعلية إذ لا يمكن التحفّظ التامّ بالنسبه إليها مع تراحمها مع الأفسد فى مقام الامتثال.

ثانيها: أنّها يلزم من التعبد بغير العلم تكليف بالمحال و هو طلب الضدين عند عدم الإصابه.

و الجواب عنه واضح بعد ما عرفت من سقوط الأحكام الواقعيّه عن الفعلية عند عدم الإصابه.

ثالثها: أنّه يلزم من التعيّد بغير العلم تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده فيما إذ أدّى التعبد بغير العلم إلى عدم وجوب ما هو واجب فى الواقع أو عدم حرمة ما هو حرام فى الواقع.

و الجواب عنه أنّه لا مانع منه بعد تراحمه بما هو أفسد.

رابعها: أنّ الأماره ربّما تقوم على وجوب ما هو مباح واقعاً أو على حرمة ما هو مباح كذلك و لازم حجّيه الأماره هو الإلزام بشيء من الفعل أو الترك من دون أن تكون فيه مصلحه أو مفسده ملزمه مع أنّا نقول بتبعيه الأحكام الشرعيه للمصالح و المفسد و لعلّ هو مراد من يقول إنّ حجّيه الأمارات تستلزم تحريم الحلال أو ايجابه.

و الجواب عنه أيضاً بأنّ العقل يحكم بلزوم ذلك بعد تراحم المفسد و المصالح الواقعيه بالأفسد منها و دوران أمر المكلف بين إدراك الواقع و الوقوع فى الأفسد و بين عدم إدراك الواقع و عدم الوقوع فى مفسده أعظم.

و ذلك لما عرفت من سقوط الواقع عن الفعلية عند مزاحمته مع وجود المانع. هذا كلّ بناء على عدم القول بالإجزاء فى الأمارات و الأصول.

و أمّا على القول بالإجزاء فلامجال للجواب المذكور من أنّه ليس فى متن الواقع إلّا الحكم الواقعي لأنّ الظاهر من أدلّه اعتبار الأمارات أنّ موردها يكفى لتحقق امتثال التكليف المعلومه بالإجمال فمع انكشاف الخطأ يحكم بصحّه ما أتى به طبقاً للأمارات و الأصول و هذا لايساعد مع كون الأمارات لإرشاد المحض فإنّ مقتضى كونها للإرشاد أنّ مع التخلف لامجال للحكم بالصحّه إذ الواقعيّات باقيه على ما عليها فيجب الإتيان بها ما دامت باقيه.

ولكن الذى يسهّل الخطب أنّ المستفاد من أدلّه اعتبار الأمارات حينئذٍ هو حكمه مفادها على الواقع و الحاكم و المحكوم ممّا يجتمعان و لامضاده بينهما و إن كانا مولوين.

و مع الحكمه لايبقى الواقع على الفعلية بل الحكم الظاهري الذى هو حاكم بالنسبه إلى الواقع فعلى فى ظرف الشكّ و يكون العمل على وفقه مجزئياً و مع سقوط الواقع عن الفعلية فلايرد المحاذير المذكوره على القول بالإجزاء أيضاً.

و خلاصه الجواب فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بناء على الطريقيه و اعتبار الأمارات بلسان أنها هى الواقعيّات سواء قلنا بالإجزاء أو لم نقل هو أنّ الواقعيّات لاتبقى على الفعليه.

و المراد من هذا الجمع ليس أنّ الحكم الواقعى واقف فى مرحله الإنشاء فيما لو خالفته الأمارات حتّى يقال إنّ هذا لايساعد اشتراك الجاهل و العالم فى الأحكام الواقعيه إذ الحكم الواقعى الواقف فى مرحله الإنشاء ليس محرّكاً و لو حصل العلم به.

بل المراد أنّ الحكم الواقعى بلغ مرتبه الفعليه كحكم العالم ولكن بعد تراحمه بمفاسد اخرى أو بعد ابتلائه بالأدله الحاكمه تسقط عن الفعليه بحيث لو علم به و ارتفعت المفاسد أو ارتفع الحاكم كان مأخوذاً و لو فيما سيأتى من الأعمال. و عليه فحديث الاشتراك فى الأحكام بين العالم و الجاهل باق على قوته و لامنافاه بينه و بين الجمع المذكور.

هذا كلّه أيضاً بناء على اعتبار الأمارات من باب الطريقيه المحضه كما عليه بناء العقلاء و أمضاه الشارع لأنّه لم يجعل طريقاً خاصياً فى إحكامه و لم يلاحظ فى التعيّد بالأمارات إلّا الإيصال إلى الواقع فلامصلحه فى سلوك هذه الأمارات و الطرق وراء مصلحه الواقع.

أجوبه الوجوه المذكوره بناء على السببيه و اختلاف المرتبه:

و أما الجواب عن محذورات التعيّد بالأمارات بناء على السببيه بدعوى أنّ التعيّد بالطرق الظنّيه يكون من جهه وجود المصلحه فيها فى الجمله إمّا فى الفعل أو فى سلوك الطريق فهو موقوف على تصوّر السببيه و هى على وجوه:

منها أن يكون الحكم سواء كان فعلياً أو شائئياً تابعاً للأمارات بحيث لا يكون فى حقّ الجاهل مع قطع النظر عن قيام الأمارات و عدمه حكم فى الواقع و هذا هو التصويب الباطل عند أهل الصواب من التخطئه و قد تواترت الأخبار بوجود الحكم المشترك

بين

العالم و الجاهل و عليه فلا يمكن الجواب عن وجوه استحاله التعبد بالأمارات بهذا الوجه بدعوى أنّ الحكم عليه واحد و هو مفاد الأمارات فلا يلزم من التعبد بالأمارات اجتماع الضدين أو المثلين لا في الأحكام و لا في مبادئها و لا في ملاكاتها.

ومنها: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً للأمارات بمعنى أنّ الله في كلّ واقعه حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الأمارات على خلافها بحيث يكون قيامها مانعاً عن فعلية الأحكام لكون مصلحه سلوك الأمارات غالبه على مصلحه الأحكام الواقعيه.

و عليه فالأحكام الواقعيه شأنيّه في حقّ الظانّ بخلافه و فعلى في حقّ غير الظانّ بخلافه.

و هذا أيضاً تصويب مجمع على خلافه لأنّ الحكم الواقعي ليس بحيث لو علم به لتنجّز لأنّه شأنّي محض و اللازم في الاشتراك هو الذي لو علم به لتنجّز.

ومنها: أن يكون العمل على طبق الأماره و الالتزام به في مقام العمل بعنوان أنّه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه عليه واقعاً مشتملاً على مصلحه سلوكيه من دون احداث مصلحه في نفس الفعل فأوجهه الشارع و معنى إيجاب العمل على الأماره و جوب تطبيق العمل عليها لا موجب إيجاد عمل على طبقها إذ قد لا تتضمن الأماره إلزاماً على المكلف كما إذا تضمّنت استحباب شيء.

و تلك المصلحه لا بدّ أن يكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع لو كان الأمر بالعمل به مع التمكن من العلم و إلّا كان تفويتاً لمصلحه الواقع و هو قبيح.

و هذا الوجه ليس بتصويب إذ المصوّبه لا يقولون بوجود حكم الله في الواقع و في هذا الوجه الحكم الواقعي موجود و اللازم هو و جوب تطبيق العمل على الأماره بعنوان أنّها طريقه إلى الواقع فإذا كانت الأماره مخالفه للواقع كان الحكم الواقعي موجوداً بحيث

لو علم به لما كان معذوراً و مما ذكر من المصلحه السلوكيه يمكن الجواب عن المحذورات المذكوره.

إذ الحكم الواقعي موجود معها و إنما كان متراحماً بما يمنع عن تأثيره و هو فى الواقع يكون بحيث لو علم به لا يعذر فيه إلّا بإتيانه.

فلا يلزم من القول بمصلحه سلوكيه التصويب كما لزم ذلك من الوجه الأول و الثانى لعدم حكم فعلى فيهما غير مؤدى الأماره.

لا يقال: إن السلوك ليس أمراً وراء نفس الفعل الذى يوجد المكلّف و يكون محكوماً بالحكم الواقعي كصلاه الجمع مثلاً و فى مقام التحقّق لا ينفكّ عنه فصلاه الجمع التى يوجد المكلّف هى بعينها محقّقه للسلوك و مصداق له و ليس تحقّق السلوك إلّا بنفس هذا الفعل.

و القول بالسببىه إنّما يتمّ إذا كان هناك عنوان ذو مصلحه وراء العناوين الواقعيه حتّى يقال بأنّ المسأله من مصاديق اجتماع الأمر و النهى و ليس الأمر كذلك فإنّ العنوان المتوهمّ هنا هو سلوك الأماره و ليس السلوك إلّا عباره أخرى عن العمل بمؤدى الأماره فلو قامت الأماره على وجوب الجمع و لو فرضت حرمة واقعاً لزم المحذورات و لو فرض كون قيام الأماره سبباً لحدوث ملاك فيها وجب الكسر والانكسار بين الملاك الذاتى و الطارى و كان الحكم تابعاً لأقواهما فهذا البيان لا يصحّ الجمع بين الحكامين.

لأنّ نقول: نمنع عدم كون السلوك عنواناً آخر وراء العناوين الواقعيه إذ السلوك هو اعتناء بقول العادل و تصديق عملى له بتطبيق العمل على وفق قوله و حصر الأعمال فيما أخبر به العادل و هذا العنوان غير عنوان أصل العمل و المفروض أنّه مشتمل على مصلحه ملزمه.

فكما أنّ التقليد أمر وراء نفس العمل فكذلك أتباع العادل في قوله عنوان آخر غير الإتيان بالمؤدّي. و عليه فلا يجتمع الحكمان المتضادان في عنوان واحد و الحكمان المذكوران لو وصلا يتزاحمان. و أمّا مع عدم وصول أحدهما و هو الحكم الواقعي فلا يتزاحمان.

لا يقال: إنّ السبب بهذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به لكونه مستلزماً لتبدّل الحكم الواقعي بنوع من التصويب إذ لو فرض كون سلوك الأماره مشتقاً على مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع الفائته لا يعقل تعلق الإيجاب بالواقع يقيناً لكونه ترجيحاً بلا مرجح بل لا بدّ من تعلق الإيجاب بالواقع و سلوك الأماره تخيراً و هذا نوع من التصويب و يدلّ على بطلانه الإجماع و الروايات الدالّة على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل.

لأنّنا نقول: و يمكن الجواب عنه بأنّ الأمارات و اعتبارها و سلوكها في طول الأحكام الواقعيه و التخيير فرع كون سلوك الأماره في عرض الأحكام الواقعيه و المفروض خلافه فتحصل أنّ التعبد بالأمارات بناء على السبب أيضاً ممكن بعد ما عرفت المراد من المصلحه السلوكيه فالحكم الواقعي على هذا المبني أيضاً موجود و إنّما سقط الأمر به عن التأثير لمزاحمته مع المصلحه السلوكيه فيصير شائباً ولكن يكون بحيث لو علم به لا يعذر في تركه فيجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري باختلاف المرتبه لصيروره الحكم الواقعي شائباً و الحكم الظاهري فعلياً.

أجوبه الوجوه المذكوره بتعدّد الموضوع و اختلاف الرتب

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الشيخ الأعظم قدس سره أجاب عن المحذورات بتعدّد الموضوع حيث قال يعتبر في التضادّ ما يعتبر في التناقض من الوحدات الثمانيه و من الوحدات المعبره في التناقض هي وحده الموضوع و عليه فلا تضادّ بين الحكم الواقعي و الظاهري

لتعدّد موضوعهما فإنّ موضوع الأحكام الواقعيه هي الأشياء بعناوينها الأوّليه و موضوع الأحكام الظاهريه هي الأشياء بعناوينها الثانويه أي بعنوان أنّها مشكوك فيها فلا تضادّ بين الحكم الواقعي و الظاهري بعد اختلاف الموضوع فيهما.

أورد عليه بأنّ الإهمال في مقام الثبوت من نفس الحاكم الجاعل للأحكام غير معقول بأن يجعل الحكم لموضوع لا يدري أنّه مطلق أو مقيد فالحكم الواقعي بالنسبه إلى حال العلم و الشكّ إمّا أن يكون مطلقاً فيلزم اجتماع الضدين إذ الحكم الظاهري و إن لم يكن في مرتبه الحكم الواقعيّ إلّا أنّ إطلاق الحكم الواقعي يشمل مرتبه الحكم الظاهري و إمّا أن يكون مطلقاً فيلزم اجتماع الضدين إذ الحكم الظاهري و ان لم يكن في مرتبه الحكم الواقعيّ إلّا أنّ إطلاق الحكم الواقعي يشمل مرتبه الحكم الظاهري و إمّا أن يكون مقيداً مجال العلم فيلزم التصويب المجمع على بطلانه و أوجب عن هذا الإيراد بأنّ تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأوّلي مبني على قطع النظر عن الحكم لأنّ المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم فتصوّره يلزم أن يكون مجرداً عن الحكم و تصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لابدّ و أن يكون للحاظ الحكم و لا يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم و لحاظ ثبوته فحينئذٍ متى تصوّر الأمر صلاحه الجمعه بملاحظه ذاتها تكون مطلوبه و حتّى تصوّرها بملاحظه كونها مشكوك الحكم تكون متعلقه لحكم آخر، فالموضوع فيهما ليس بواحد بل متعدّد.

ودعوى لزوم الإهمال مندفع بأنّ الموضوع في الحكم الواقعيّ هو العناوين الذهنيه ولكن عند تعلق الحكم بها لا يلحظ موضوعات بالتجرّد الاسمي بالنسبه إلى الوجودات الخارجيه و الأحوال المتأخّره كالشكّ و غيره و إلّا فلا يكون قابلاً للامثال لأنّ موطنها حينئذٍ هو الذهن بل العناوين الذهنيه تكون موضوعات للأحكام بالتجرّد الحرفي أي في

حال تجرّدها على الوجودات و الأحوال المتأخّره و عليه فالعلم و الشكّ يكونان ممّا يكون الموضوع مجرّداً عنه في حال تعلق الحكم بالعناوين الذهنيه.

و عليه فموضوع الحكم الواقعي مباين مع موضوع الحكم الظاهري إذ الموضوع في الحكم الواقعي مجرّد بنحو التجرّد الحرفي عن الشكّ في الحكم بخلاف الموضوع في الحكم الظاهري فإنّه متقيّد بالشكّ في الحكم موضوعاً أو مورداً و مع المباينه و المغايره في الموضوع فالموضوع في الحكم الواقعي لايشمل حال الشكّ و مع عدم الإطلاق فلمازاحمه و لاتضادّ.

و عليه فالحكم الواقعي فعليّ كالحكم الظاهري من دون محذور لتعدّد موضوعهما و إنّما لا يكون الحكم الواقعي منجزاً لعدم وصوله بل موضوع الحكم الظاهري مترتب على عدم وصول الحكم الواقعي فهما فعليّان مترتان كما أنّ حكم المهّم بناء على تصوير الترتّب مترتب على ترك الأهمّ.

و لا يلزم من ذلك إهمال لأنّ المتكلم في مقام بيان حكم العناوين الأوّليه ولكّ إطلاقه لايشمل الأحوال المتأخّره لفرض ملاحظته مجرّداً عن الأحوال المتأخّره بالتجرّد الحرفي كما عرفت فالموضوع في الأحكام الواقعيّه ليس مقيّداً بالعلم حتّى يلزم التصويب و لا يكون مطلقاً حتّى يلزم اجتماع الضدّين بل يكون مجرّداً بالتجرّد الحرفي فتدبّر جيّداً. فالموضوع فيهما غير واحد بل رتبه موضوع الحكم الظاهري متأخّر طبعاً عن موضوع الحكم الواقعي بمرتبتين.

و أجاب صاحب الكفايه عن المحاذير المذكوره بأنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات هو الحجّيه لالحكم التكليفي و الحجّيه موجبّه للمنجزيّه مع المطابقه مع الواقع و المعذريّه مع المخالفه.

و عليه فالتعبّد بالأمارات لا يوجب اجتماع الحكمين سواء كانا مثلين أو ضدّين إذ ليس المجعول إلّا الحكم الواقعي فقط.

و بيان ذلك أنّ اعتبار نفس معنى الحجّيه ليس معناه إلّا كون الشيء بحيث يصحّ الاحتجاج به و هذا المعنى إمّا يكون ذاتياً كما في القطع و إمّا جعلياً انتزاعياً كحجّيه الظواهر و حجّيه الأخبار الواردة عن الثقات أو جعلياً اعتبارياً كقوله عليه السلام إنهم حجّتي عليكم.

فإذا عرفت ما ذكرناه في معنى الحجّيه الاعتباريه و الانتزاعيه ظهر لك أنّ الحجّيه ليست إلّا أمراً وضعياً و عليه ليس بين الحجّيه و الحكم الواقعي تماثل و لاتضادّ حتّى يلزم من التعبّد بالأمارات اجتماع المثلين أو اجتماع الضدّين.

ثم إنّ نظير ما ذهب إليه صاحب الكفايه هو ما حكى عن المحقّق النائيني قدس سره من أنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات هو مجرد الطريقيه و الكاشفيه بالأمر بإلغاء الخلاف و عليه أيضاً لا يكون هنا حكم تكليفيّ حتّى يلزم من اجتماع الحكم الظاهري و الواقعي اجتماع المثلين أو الضدّين بل حال الأماره حال القطع في عدم جعل الحكم التكليفي.

و لعلّ وجه عدول المحقّق النائيني ممّا ذهب إليه صاحب الكفايه هو توهم أنّ المجعول بناء على جعل الحجّيه هو المنجزيه و المعذريه و لازم هذا الجعل هو اخترام قاعده عقليه و هي قبح العقاب بلا بيان إذ جعل العقاب بلا بيان تصرّف في ناحيه الحكم و من المعلوم أنّه تخصيص للقاعده العقليه و هو غير معقول.

هذا بخلاف جعل الطريقيه فإنّ تصرّف الشارع حينئذٍ يكون في ناحيه موضوع القاعده فإنّه يرجع إلى جعل الموضوع فإنّه جعل شيء طريقاً و أماره فيشملة القاعده المذكوره فلا يوجب تخصيصاً في القاعده بل هو توسعه لها بتوسعه موضوعها.

أورد على صاحب الكفايه و النائيني بأنه لادليل على جعل فى الطرق و الأمارات لابمعنى جعل المنجزيه و لابمعنى جعل الطريقيه بل مدرك حجّيه الأمارات هو بناء العقلاء و سيرتهم على العمل بها من دون جعل و الشارع تبعهم فى ذلك و أمضى ما بنوا عليه.

و دعوى أنّ إمضاء بناء العقلاء على لزوم العمل بالأمارات قد يؤدى إلى خلاف الواقع.

مندفعه بما مرّ من أنّه لا مانع منه بعد حمل الحكم الواقعى على الشأنى.

يمكن أن يقال: إنّ لحن طائفه من أدلّه اعتبار الأخبار يساعد مع جعل الطريقيه كقوله عليه السلام «لاعذر لأحد فى التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» لأنّه يرجع إلى الأمر بإلغاء احتمال الخلاف و المعامله مع الخبر معامله العلم و اليقين كما أنّ لحن أدلّه اعتبار قول المفتى يساعد مع الحجّيه كقول مولانا الإمام الثانى عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف «إنهم حجّتى و أنا حجه الله» و لاينافى ما ذكر الأمر بأخذ الأحكام و تلقّيها لإمكان الجمع بين الأخبار باعتبار الطريقيه و هى توجب الحجّيه فيترتب عليه و جوب الأخذ و التلقّى.

ثم لا يخفى عليك أنّ إشكال المناقضه أو التضادّ و إن ارتفع بجعل الطريقيه أو الحجّيه.

ولكن يبقى الإشكال من ناحيه لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال فإنّه باقى على حاله إذ جعل الطريقيه أو الحجّيه ربّما يؤدى إلى مخالفه الواقع.

و لايدفع هذا الإشكال إلّا بما مرّ من الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بحمل الواقعى على الشأنى و عليه فالإكتفاء بمجرّد جعل الحجّيه أو الطريقيه و إبقاء الواقع على فعلّيه لايدفع الإشكال المذكور بل أساس الجواب عن المحاذير المذكوره فى التعيّد بالأمارات هو يحمل الأحكام الواقعيه على الشأنيه من ناحيه التراحم بينها و بين مفاسد لزوم الاتّباع عن العلم و عدم جواز التعبد بالأمارات فتدبر جيّداً.

و اعلم أنه يكفي ما تقدّم من بيان إمكان التعبد بالأمارات لإمكان التعبد بالأصول أيضاً و ذلك لأنّ لزوم الاتّباع عن العلم و عدم جواز التعبد بالأصول يوجب ترتّب مفساد عظيمه من العسر الشديد و الحرج العظيم لا يتحمّلها أكثر الناس و معها تسقط الأحكام الواقعيه عن الفعلية فمع سقوطها عن الفعلية و حملها على الشائيه لا مانع من التعبد بالأصول كما لا مانع من التعبد بالأمارات.

ولافرق في ذلك بين أن يكون الأصول محرز و بين أن لا تكون كذلك و بالجمله فالجواب الصحيح الكامل عن المحذورات المذكوره في الأمارات و الأصول. ل هو أن يقال إنّ الواقعيّات بعد منافاتها مع الأحكام الظاهريّه محموله على الشائيه بمعنى أنّها تسقط عن الفعلية من جهة المنافاه بينها و بين الأحكام الظاهريّه.

ودعوى أنّ مقتضى شائيه الواقعيّات هو عدم لزوم الإتيان بها عند العلم بها فضلاً عن قيام الأمارات عليها ضروره عدم لزوم امتثال الأحكام التي لم تصر فعلية و لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر.

مع أنّ لزوم الإتيان بالواقعيّات عند العلم بها أو قيام الأمارات عليها من الواضحات.

مندفعه بأنّ هذا الإشكال ناشٍ من الخلط بين الشائيه التي لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر و الشائيه التي بلغت مرتبه الفعلية ولكن تسقط من جهة التراحم بين مصالحها و بين المفساد المترّبه على الاقتصار على غيرها و من المعلوم أنّ الثانيه إذا تعلق بها العلم أو قامت عليها الأماره و جب الإتيان بها بلا كلام فلا تغفل.

ولا إشكال في أنّ التعبد بالظنّ الذي لم يدلّ دليل على جواز التعبدية محرّم لما دلّ عليه الأدلّة الأربعة و يكفي من الكتاب قوله تعالى: (قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) حيث دلّ على أنّ إسناد حكم إلى الله من دون دليل افتراء على الله تعالى.

و من السنّة قوله عليه السلام في عداد القضاء من أهل النار «و رجل قضى بالحقّ و هو لا يعلم» فالقضاء من دون علم و دليل محرّم و إن طابق الواقع.

و من العقل تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى.

و من الإجماع ما ادّعه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من أنّ عدم جواز التعبد بالظنّ الذي لا دليل على اعتباره بديهى عند العوام فضلاً عن العلماء.

ودعوى: أنّ الاحتياط أيضاً تعبد بما لا دليل على اعتباره و مقتضى ما ذكر هو حرمة.

مندفعه: بأنّه فرق بين الالتزام بشيء على أنّه من قبل المولى مع عدم العلم بأنّه من ناحيته و بين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه فتحصل أنّ التعبد بالظنّ مع الشكّ في رضايه الشارع بالعمل به في الشريعة تعبد بالشكّ من دون دليل و هو باطل بحكم العقل و النقل.

و أمّا مجرد العمل على طبقه فهو غير محرّم إلّا إذا خالف أصلاً من الأصول اللفظيّة أو العلميّة التي تدلّ على وجوب الأخذ بمضمونها حتّى يعلم الرافع.

ثمّ إنّ البحث عن الحرمة التكليفيّة للتعيّد بالظنّ و عدمها خارج عن البحث الأصولي إذ الأنسب به هو أن يقال إنّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص أو بالعموم هو عدم الطريقيّ أو عدم الحجّيّ جزمًا و عليه فلا يترتب على المشكوك اعتباره الآثار المترتبه على الطريق و الحجّه نعم يمكن أن يقال إنّ مرجع البحث عن الحرمة التكليفيّة للتعيّد بالظنّ إلى نفى الحجّيّ لوجود الملازمه بينهما بناء على عدم إمكان جعل الحجّيّ بنفسها إذ الحجّيّ حينئذٍ منتزعه عن الأحكام التكليفيّة و عليه فلا بأس بتقرير الأصل بما ذكره الشيخ في الفرائد من أنّ الأصل هو حرمة التعبد والالتزام بشيء بعنوان أنّه من قبل المولى.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ نفس الشكّ في جواز التعبد بالظنّ و عدمه يكفي في القطع بعدم حجّيّ التعبد بالظنّ و بعدم ترتيب شيء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه لأنّ الطريق أو الحجّه لا يتحقّقان من دون الوصول. و عليه فمع الشكّ في الطريقيّ و الحجّيّ يحصل القطع بانتفاء الموضوع و معه فلامجال لاستصحاب عدم الحجّيّ أو الطريقيّ لأنّ الأثر و هو التنجيز أو التعذير لم يترتب على الطريق أو الحجّه بوجودهما الواقعي بل الأثر مترتب على الواصل من الطريق أو الحجّه و العلم بهما فمع الشكّ في الطريق و الحجّه يقطع بانتفاء الموضوع و مع القطع لامجال لاستصحاب عدم تماميّة أركانه كما لا يخفى.

إذ الشيء إذا كان بوجوده العلمي موضوعاً فإذا شكّ فيه حصل العلم بعدم وجود موضوعه و مع العلم بعدم وجود موضوعه لا حاجة إلى الدليل الاجتهادي فضلاً عن الأصل العملي كما لا يخفى.

بقى شىء: و هو أنّ الحجّه تتمّ بالوصول و المعيار فى الوصول هو أن تكون الحجّه موجوده بحيث لو تفحص عنها المعكف لظفر بها فإنّ وصول عرفاً و لذا لو لم يتفحص و كانت الحجّه موجوده فى الواقع و تفحص عنها المعكف و لم يظفر بها لم تتمّ الحجّه لعدم صدق الوصول عرفاً بالنسبه إليها إذ ليست الحجّه بحيث لو تفحص عنها لظفر بها فوجودها فى الواقع كالعدم.

و لافرق فى ذلك بين مرحله التنجيز و بين مرحله الإسقاط و العذر، لأنّ المعيار هو صدق الوصول و هو يعمّ المرحلتين.

و دعوى: أنّ هذا مختصّ بمقام التنجيز و الإثبات دون مقام التعذير و الإسقاط فإنّ الحجّه المجهوله غير مفيده من هذا الحث مطلقاً سواء كانت حجّه فى الواقع أنّه لم تكن و على الأوّل سواء وصلت على تقدير الفحص أم لم تصل و سواء قبل الفحص أو بعده.

أمّا بعد الفحص فواضح و أما قبله مع فرض الوصول لو تفحص فلأنّ الحجّه الواقعيه بوجودها الواقعي لا تورث سقوط تبعه ذلك الوجوب الواقعي عن هذا المعكف.

بل لا بدّ للتعبّد فى ترك الإطاعه مع وجود العلم الإجمالى بالتكليف من وجود مستند يستند إليه فى الترك ففى هذا الفرض تحقّق الحجّه على الإباحه فى الواقع مع شكّ المعكف فيه ليس لهذا المعكف الشاكّ حجّه فى قبال المولى بل يكون العلم الإجمالى حجّه عليه و موجب لصحّه عقابه. فتحصل أنّ وجود الحجّه الواقعيه المجهوله لا يؤثّر شيئاً فى مرحله التنجيز و الإثبات إلّا فى صورته واحده و هى ما إذا كانت موجوده و كان المعكف يظفر بها لو تفحص عنها و أمّا فى مرحله الإسقاط فلا يؤثّر شيئاً أصلاً فى شىء من الصور.

مندفعه: بأنّ العلم الإجمالى مؤثّر فى وجوب الاحتياط فى جميع الأطراف لو لم يرد فى بعض الأطراف بيان لعدم وجوبه و إلّا انحصر تأثيره فى الوجوب فى الطرف الآخر.

و المفروض فى المقام كذلك فإنّ الحجّه المجهوله الّتى لو تفحص عنها لظفر بها بيان عرفى لعدم وجوب طرف من أطراف العلم الإجمالى و لا توقّف لكون الحجّه المجهوله بياناً على الإستناد و معه لا تأثير للعلم الإجمالى بالنسبه إلى طرف قامت الحجّه على عدم وجوبه و عليه فلاوجه للمؤاخذه بالنسبه إلى ترك هذا الطرف بل تكون المؤاخذه عليه قبيحه لأنّه عقاب بلا بيان بل عقاب مع البيان على الخلاف فالبيان الذى لو تفحص المعكف عنه لظفر به كفى فى الحجّيه و رفع المؤاخذه و ليس ذلك إلّا معنى المعذريّه فلاوجه للفرق بين مقام المنجزيه و مقام المعذريّه.

كما لا تفاوت بين أن يكون المورد من موارد العلم الإجمالى و بين أن لا يكون كذلك بل يحتمل التكليف و لم يفحص و على كلّ تقدير تكفى الحجّه المجهوله للبيان مع فرض كونها بحيث لو تفحص عنها المعكف لظفر بها.

و بناء على كفايه الحجّه المجهوله الّتى لو تفحص عنها لظفر بها فى المعذريّه لا يكون ترك الواجب الذى وردت الحجّه فى الواقع على إباحته معصيه. نعم غايته هو التجزى و ذلك لوجود المعذّر الواصل كما هو المفروض و دعوى لزوم الاستناد لبناء العقلاء عليه. مندفعه بأنّه غير ثابت بل تكفى الحجّه الواصله عرفاً كما هو المفروض فى المقام و الله هو الهادى.

فهرس الموضوعات

الأمر الأول: فى تعريف علم الاصول و موضوعه ٥

الجهه الأولى: فى تعريف علم الاصول ٥

الجهه الثانيه: فى تعريف موضوع كل علم ٧

الجهه الثالثه: فى تمايز العلوم ٩

الجهه الرابعه: فى موضوع علم الأصول ١١

الأمر الثانى: فى الوضع ١٣

المقام الأول: فى حقيقه الوضع. ١٣

عدم الحاجه إلى الالتزام و التعهد فى الوضع ١٤

تحليل الوضع و الدلاله ١٤

التنزيل و الهوهويه ١٦

المقام الثانى: فى أقسام الوضع ١٦

الأمر الثالث: فى مصحح الاستعمالات المجازيه ٢١

الأمر الرابع: فى استعمال اللفظ فى اللفظ ٢٥

ص: ٥١٩

الأمر الخامس: فى أن الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها من حيث هى ٢٧

الأمر السادس: فى وضع الهياة قائمه على المركبات ٣١

الأمر السابع: فى علائم الحقيقه و المجاز ٣٥

ثمره العلامات ٤٨

الأمر الثامن: فى تعارض الأحوال ٤٩

دوران الأمر بين الحقيقه و غيرها ٤٩

دوران الأمر بين نفس الاحوال غير الحقيقه ٥١

الأمر التاسع: فى الحقيقه الشرعيه ٥٧

الأمر العاشر: فى الصحيح و الأعم ٦٣

أدله الصحيحى ٧٧

أدله الأعمى ٨١

أسامى المعاملات ٨٣

تبصره ٨٨

الأمر الحادى عشر: فى الاشتراك ٩١

الأمر الثانى عشر: فى إستعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد ٩٣

وهم و دفع ٩٧

الأمر الثالث عشر: البحث فى المشتق ١٠١

المختار ١٠٩

استدلال الأعمى ١١٠

تنبيهات: ١١١

التنبیه الأول: فی بساطه المشتقّ والمراد منها ١١١

التنبیه الثاني: فی الفرق بين المبدأ والمشتقّ ١١٤

التنبیه الثالث: فی ملاك الحمل ١١٤

التنبیه الرابع: ١١٥

التنبیه الخامس: ١١٦

الفصل الأول: فيما يتعلّق بماده الامر ١١٩

الجهه الأولى: ١١٩

الجهه الثانيه: ١١٩

الجهه الرابعه: إنّه يقع البحث في المقامين: ١٢١

المقام الأول: في مفهوم الطلب و الإراده ١٢١

المقام الثاني: في حقيقه الكلام النفسى ١٢١

الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغه الأمر ١٢٧

المبحث الأول: في تحقيق معنى صيغه الأمر ١٢٧

المبحث الثاني: في كيفية استفاده الوجوب من صيغه الأمر ١٢٩

المبحث الثالث: في الجمل الخبرية المستعمله في مقام الطلب و البعث ١٣١

المبحث الرابع: في التعبدى و التوصلى ١٣٢

المقام الأول: في تعريف التعبدى و التوصلى ١٣٢

المقام الثاني: في إمكان أخذ القربه في متعلّق التكليف و عدمه ١٣٢

وجوه الامتناع في مقام الأمر ١٣٢

وجه الامتناع في مقام الامتثال ١٣٥

تصحیح أخذ قصد القربه بتعدد الأمر ١٣٦

تصحیح القربه بأخذ دواعی التقرب ١٣٦

المقام الثالث: فی الأخذ بالإطلاق عند الشكّ فی اعتبار قصد القربه فی واجب و عدمه ١٣٨

المقام الرابع: فی الأصل العملی عند فرض عدم جریان مقدّمات الإطلاق ١٣٩

المبحث الخامس: فی حمل الأمر علی النفسی و العینی و التعینى ١٤٠

المبحث السادس: فی الأمر عقیب الحظر أو توهمه ١٤٠

المبحث السابع: فی المره و التكرار ١٤١

المقام الأول: ١٤٢

المقام الثانى: ١٤٢

المقام الثالث: فی المراد من المرّه و التكرار ١٤٣

المقام الرابع: فی تبديل الامتثال بالامتثال ١٤٤

المقام الخامس: فی الامتثال بالأزيد ١٤٥

المقام السادس: فی عدم اختصاص النزاع بالأمر الوجوبى ١٤٥

المقام السابع: فی الفرق بين النواهى و الأوامر ١٤٥

المبحث الثامن: فی الفور و التراخى ١٤٥

الفصل الثالث: فی الاجزاء ١٤٧

تحقیق المقام فی الأجزاء و عدمه ١٥٠

الموضع الأول: ١٥٠

الموضع الثانى: ١٥١

المقام الأول: فی أجزاء الأوامر الاضطراريّه ١٥١

كيفية دلالة الأوامر الاضطراريه على الإجزاء ١٥٣

مقتضى الأصل ١٥٥

المقام الثاني: فى إجزاء الاصول و الامارات الظاهريه ١٥٦

الفصل الرابع: فى مقدمه الواجب و الحرام ١٧٥

المقام الأول: ١٧٥

المقام الثانى: ١٧٥

المقام الثالث: ١٧٥

المقام الرابع: ١٧٦

المقام الخامس: ١٧٦

المقام السادس: ١٧٧

المقام السابع: فى تقسيمات المقدمه ١٧٨

تبصره ١٨١

المقام الثامن: فى تقسيمات الواجب ١٨٧

مقتضى الأصل ١٩٦

و منها تقسيمه إلى نفسى و غيرى ١٩٧

تنبيهات: ٢٠٤

المقام التاسع: فى تبعيه وجوب المقدمه عن وجوب ذبيها ٢٠٨

المقام العاشر: فى ما هو الواجب فى باب المقدمه ٢٠٩

دليل المشهور ٢٠٩

دليل اعتبار القصد ٢٠٩

دليل اعتبار الإيصال ٢١٢

اعتبار حال الإيصال ٢١٦

الثمره بين القولين ٢١٧

تذنيب في كيفية استكشاف الحكم الكلّي الفقهيّ ٢١٨

تأسيس الأصل ٢١٩

أدلّه وجود الملازمه ٢٢١

مقدّمه المستحب ٢٢٥

مقدّمه الحرام أو المكروه ٢٢٥

الفصل الخامس: في أنّ الأمر بالشىء هل يستلزم النهى عن ضده أم لا؟ ٢٢٧

المقام الأوّل: في الضدّ الخاصّ ٢٢٨

المقام الثانى: في الضدّ العامّ ٢٣٠

مقتضى الأصل ٢٣٢

ثمره المسأله ٢٣٣

الترتب ٢٣٥

التنبهات ٢٣٩

الفصل السادس: في جواز الأمر مع انتفاء الشرط و عدمه ٢٤٥

الفصل السابع: في متعلّق الأوامر و الطلب ٢٤٧

الفصل الثامن: في أنه بعد نسخ الوجوب ٢٥١

الفصل التاسع: في تصوير الوجوب التخيريّ ٢٥٣

الفصل العاشر: في تصوير الواجب الكفائيّ ٢٥٧

الفصل الحادى عشر: فى الموسّع و المضيّق ٢٥٩

الفصل الثانى عشر: فى دلالة الأمر بالأمر ٢٦٣

الفصل الثالث عشر: فى الأمر بعد الأمر ٢٦٥

الفصل الأوّل: فى مفاد مادّه النهى و صيغته و هنا مباحث ٢٦٩

المبحث الأوّل: فى مادّه النهى ٢٦٩

المبحث الثانى: فى صيغه النهى ٢٦٩

المبحث الثالث: فى تفسير النهى ٢٦٩

المبحث الرابع: ٢٧٠

الفصل الثانى: فى جواز اجتماع الأمر و النهى ٢٧٧

بين المختار و مقدّماته: ٢٩٠

تصوير اجتماع الأمر و النهى فى العبادات المكروهه ٢٩٢

تنبيهات ٢٩٤

الفصل الثالث: فى أنّ النهى هل يكشف عن الفساد أو لا؟ ٣٠٣

تنبيه فى مجعوليته الصحّه و الفساد و عدمها ٣٠٧

المختار فى المسأله ٣١٠

المقام الأوّل: فى العبادات ٣١٠

المقام الثانى: فى المعاملات ٣١١

الفصل الأوّل: فى تعريف المفهوم و المنطوق ٣١٩

الفصل الثانى: فى دلالة الجملة الشرطيّه على المفهوم و عدمها ٣٢٣

بطلان التفصيل بين اتحاد الجنس و عدمه ٣٤٠

بطلان التفصيل بين كون الأسباب الشرعيّة معرّفات أو مؤثّرات ٣٤١

مقتضى الأصل فى الشكّ فى تداخل الأسباب ٣٤٥

مقتضى الأصل فى الشكّ فى تداخل المسبّبات ٣٤٦

الفصل الثالث: فى مفهوم الوصف ٣٤٧

هنا تفصيلان ٣٥٢

الفصل الرابع: فى مفهوم الغايه ٣٥٥

الفصل الخامس: فى مفهوم الحصر ٣٥٩

الفصل السادس: فى مفهوم اللقب و العدد ٣٦٧

الفصل السابع: فى مفهوم العله و الحكمه المنصوصين ٣٦٩

المقام الأوّل: فى العله المنصوصه ٣٦٩

المقام الثانى: فى الحكمه المنصوصه ٣٧٠

الفصل الأوّل: فى تعريف العامّ ٣٧٥

الأمر الأوّل: فى تعريف العامّ الأصولى ٣٧٥

الأمر الثانى: فى أقسام العمومات ٣٧٦

الأمر الثالث: فى منشأ هذ التقسيم ٣٧٧

الأمر الرابع: فى خروج أسماء الأعداد عن العمومات ٣٧٧

الأمر الخامس: أنّ أداه العموم مثل لفظه «كلّ» موضوعه فى اللغه ٣٧٨

الأمر السادس: فى تأسيس الأصل ٣٧٨

الأمر السابع: فى كلفه دلالة نفى الطبعه و اسم الجنس و النكره على العموم ٣٨٠

الأمر الثامن: فى أنّ اللام فى الجمع هل تفيد العموم أو لا؟ ٣٨١

الفصل الثانى: فى حجّيه العامّ المخصّص فى الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المبيّن ٣٨٣

الفصل الثالث: فى حجّيه العامّ المخصّص فى الباقي بعد تخصيصه بالمخصّص المجمل ٣٨٥

الفصل الرابع: فى جواز العمل بالعامّ قبل الفحص و عدمه ٣٨٧

الفصل الخامس: فى عموميه التكليف و الخطابات لغير الموجودين و الحاضرين ٣٨٩

ثمره البحث عن تعميم الخطابات ٣٩٢

الفصل السادس: أنّ تعقّب العامّ بضمير لايراد منه إلّا بعض أفراد العامّ ٣٩٥

الفصل السابع: فى تعارض المفهوم مع العموم ٣٩٩

المقام الأوّل: فى أنواع المفهوم ٣٩٩

أقسام المفهوم الموافق ٣٩٩

المقام الثانى: فى تقديم المفاهيم الموافقه ٤٠٠

المقام الثالث: فى المفهوم المخالف ٤٠٢

الفصل الثامن: فى الاستثناء المتعقّب للجمل ٤٠٥

المقام الأوّل: فى مقام الشبوت ٤٠٥

المقام الثانى: فى مقام الاثبات ٤٠٦

الفصل التاسع: فى وجه تقديم الخاصّ على العامّ ٤١١

الفصل العاشر: ٤١٣

الفصل الحادى عشر: فى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ٤١٥

الفصل الثانی عشر: فی الدوران بین التخصیص و النسخ ٤١٧

الفصل الأول: فی تعريف المطلق ٤٢٥

أسامی الأجناس: ٤٢٦

أعلام الأجناس: ٤٢٧

المعرّف باللام: ٤٢٨

النكره: ٤٢٩

الفصل الثاني: فی مقدمات الإطلاق ٤٣٣

بقی شیء ٤٣٦

تنبيهات: ٤٣٦

الفصل الثالث: فی كیفیة الجمع بین المطلق و المقيد ٤٤٣

الفصل الرابع: فی المجمل و المبین ٤٤٩

الباب الأول: فی القطع ٤٥٣

الفصل الأول: فی القطع، و يقع البحث فيه من جهات ٤٥٣

هنا أقوال: ٤٥٤

تنبيه فی حقیقه الحكم و مراتبه ٤٥٩

التنبيهات ٤٦٤

تعاضد الدين و العقل البديهي ٤٨٦

الملازمه بین الحكم العقلي و الشرعي ٤٨٧

موارد النهی عن العمل بالقطع ٤٩٠

ص: ٥٢٨

الفصل الأول: في أنّ التعبد به ممكن ذاتاً ولامحذور فيه ٤٩٩

الفصل الثاني ٥٠١

الفصل الثالث ٥٠٣

إمكان التعبد بالأصول ٥١٤

الفصل الرابع: في تأسيس الأصل ٥١٥

فهرس الموضوعات... ٥٣١

ص: ٥٢٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان

الغمامة



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

