



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

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

هَذَا نَبَأُ الْمُسْتَضَرِّينَ

بِشَيْخِ

أَصُولِ الْعِلْمِ الْأَدَبِيِّ

أَبِي

الْبَيْهَقِيِّ وَ الْأَمْرِي الْأَنْدَلُسِيِّ

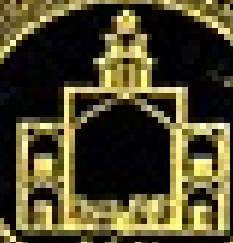
الَّذِي تَمَّ بِمَنْعِهِ الْإِسْلَامُ فِي الْأَنْدَلُسِ

السَّنَةَ ٧٤٨ هـ

بِحَقِّهِ

عَبْدُ

مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ
وَأَبُو الْقَاسِمِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ



٧٤٧



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هدايه المسترشدين فى شرح اصول معالم الدين

كاتب:

محمد تقى رازى نجفى اصفهانى

نشرت فى الطباعة:

جماعه المدرسين بقم، مؤسسه النشر الاسلامى

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١١	هدايه المسترشدين في شرح اصول معالم الدين المجلد ٣
١١	اشاره
١١	اشاره
١٣	المقصد الثاني : في تحقيق مهمات المباحث الاصوليه
١٣	المطلب الثاني : في الاوامر و النواهي
١٣	البحث الثاني : في النواهي
١٣	اصيغه النهي
١٣	متن معالم الدين
١٤	شرح
١٤	اشاره
١٤	صيغه النهي
١٤	قوله : (في النواهي).
١٥	قوله : (اختلف الناس ... الخ).
١٨	قوله : (ولهذا يذم العبد ... الخ).
١٨	قوله : (وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله).
٢٤	قوله : (واستعمال النهي في الكراهه شائع ... الخ).
٢٥	متن معالم الدين
٢٧	شرح
٢٧	المطلوب بالنهي ما هو؟
٢٧	قوله : (فذهب الاكثرون إلى أنه هو الكف).
٢٩	قوله : (يعد في العرف ممتثلا او يمدحه العقلا) على أنه لم يفعل).
٣٠	قوله : (احتجوا بأن النهي تكليف ... الخ).
٣١	قوله : (المتع من أنه غير مقدور).
٣٣	قوله : (باعتبار استمراره ... الخ).
٣٣	متن معالم الدين
٣٥	شرح
٣٥	هل في النهي دلالة على المزمه أو التكرار؟
٣٥	قوله : (إن النهي كالأمر في عدم الدلالة على التكرار ... الخ).
٣٨	قوله : (إن النهي يقتضى منع المكلف من إدخال ماهيته الفعل ... الخ).
٤٥	قوله : (بأنه لو كان للدوام لما انفك عنه ... الخ).
٤٧	قوله : (وبأنه يصح تقييده بالدوام ... الخ).
٤٨	قوله : (إن عدم الدوام في مثل قول الطبيب ... الخ).
٤٨	قوله : (من حيث إن الاستعمال في خصوص المعنيين يصير ... الخ).
٤٩	قوله : (بأن التجوز جائز ... الخ).
٥٣	اجتماع الأمر و النهي
٥٣	متن معالم الدين
٥٤	شرح
٥٤	بيان محل النزاع
٥٤	قوله : (الحق امتناع توجه الأمر والنهي ... الخ).

٥٨	قوله : (الوحده قد يكون بالجنس ... الخ)
٥٩	قوله : (وربما منعه مانع لكته شديد الضعف ... الخ)
٦١	قوله : (لأنّ معناه الحكم بأنّ الفعل يجوز ... الخ)
٦١	قوله : (فبؤ محلّ البحث في المقام)
٦٤	قوله : (فمن أحال اجتماعهما أبطها)
٦٥	حجّه المانعين
٦٥	قوله : (لنا أنّ الأمر ... الخ)
٧٦	قوله : (وتعدّد الجهه غير مجد ... الخ)
٨١	حجّه المجوّزين
٨١	قوله : (احتجّ المخالف بوجهين ... الخ)
٨١	قوله : (إنّ السيد إذا أمر عبده ... الخ)
٨١	قوله : (إذ الاتحاد في المتعلّقين ... الخ)
٩٥	قوله : (وقد اختار المكلف جمعهما ... الخ)
٩٦	قوله : (إنّ الظاهر في المثال ... الخ)
٩٧	قوله : (سأمنّا لكن المتعلّق فيه مختلف ... الخ)
٩٨	قوله : (سأمنّا لكن نمنع ... الخ)
٩٩	قوله : (حيث لا يعلم إرادته الخياطه كيفما اتفقت)
١٠١	قوله : (فمتعلّق الأمر في الحقيقة إمّا هو الفرد ... الخ)
١٠١	قوله : (باعتبار الحضه التي في ضمنه من الحقيقة الكليه ... الخ)
١٠٢	قوله : (وإن أراد أنّهما باقيا على السفايره ... الخ)
١١٢	تنبيهات اجتماع الأمر و النهى
١٢٥	متن معالم الدين
١٢٩	شرح
١٢٩	هل يدلّ النهى على فساد المنهى أم لا ؟
١٢٩	قوله : (اختلفوا في دلالة النهى)
١٣٥	قوله : (تالنها يدلّ في العبادات ... الخ)
١٤٦	تتميم
١٥١	المطلب الثالث : في العموم و الخصوص [.....
١٥١	الفصل الأوّل : في الكلام على ألفاظ العموم [.....
١٥١	متن معالم الدين
١٥٤	شرح
١٥٤	تعريف العام
١٥٤	قوله : (في العموم والخصوص)
١٦١	أقسام العام
١٦٥	ألفاظ العموم
١٦٥	قوله : (إنّ للعموم في لغة العرب صيغه تخضه ... الخ)
١٦٧	متن معالم الدين
١٦٩	شرح
١٦٩	الجمع المعرف بالأداء
١٦٩	قوله : (الجمع المعرف بالأداء)
١٦٩	اشاره

- ١٧٠ بيان الجنس و اسم الجنس و علم الجنس ..
- ١٧٧ بيان معنى اللام ..
- ١٩٩ فى بيان مفاد الجمع المعرف باللام ..
- ٢٠٥ تتميم الكلام برسم امور ..
- ٢١٥ فى بيان الحال فى المفرد المعرف ..
- ٢٢٢ قوله : (لنا عدم تبادل العموم منه) ..
- ٢٢٢ قوله : (لو عجز لجاز الاستثناء منه مَطْرَدًا) ..
- ٢٢٥ قوله : (جواز وصفه بالجمع ... الخ) ..
- ٢٢٥ قوله : (صحة الاستثناء منه) ..
- قوله : (بالمعنى من دلالاته على العموم) كأنه يريد بذلك أنّ العموم الحاصل فى المفرد على القول به إنّما يكون بدلالته على كلّ فرد ، وعموم الجمع إنّما هو بدلالته على مجموع الأفراد ولا تطابق بينهما ، ولو قلنا بعموم المفرد فلا بدّ من التوجيه فى تطبيق الوصف على الموصوفة
- ٢٢٦ قوله : (بأنه مجاز لعدم الأطراد) ..
- ٢٢٦ قوله : (فلاّنه مبنى على أنّ عموم الجمع ليس كعموم المفرد) ..
- ٢٢٧ قوله : (لا مجال لإتكار إقاده) ..
- ٢٢٧ قوله : (وكونه أحد معانيها ممّا لا يظهر فيه خلاف) ..
- ٢٢٨ قوله : (إنّ القرينه الحالّيه قائمه ... الخ) ..
- ٢٢٨ اشاره ..
- ٢٣٠ الجمع المضاف و المفرد المضاف ..
- ٢٣١ هل ينصرف المطلق إلى الفرد الشائع أم لا ؟ ..
- ٢٤٢ التكره فى سياق النفي ..
- ٢٤٢ اشاره ..
- ٢٤٨ اختلاف الحال فى التكرات ..
- ٢٥٠ التكره الواقعه فى سياق النهى ..
- ٢٥٠ التكره الواقعه فى سياق الاستفهام ..
- ٢٥٠ التكره الواقعه فى سياق الشرط ..
- ٢٥١ التكره الواقعه فى سياق الأمر ..
- ٢٥٣ التكره فى مقام الإثبات ..
- ٢٥٤ الفعل الواقع فى سياق النفي أو النهى ..
- ٢٥٦ الجمع المنكّر فى سياق النفي ..
- ٢٦١ الفصل الثانى : فى جملة من مباحث التخصيص [..
- ٢٦١ متن معالم الدين ..
- ٢٦٥ شرح ..
- ٢٦٥ تعريف التخصيص و أقسامه ..
- ٢٦٥ قوله : (فى جملة مباحث التخصيص) ..
- ٢٦٦ منتهى التخصيص إلى كم هو؟ ..
- ٢٦٦ قوله : (اختلفوا فى منتهى التخصيص إلى كم هو) ..
- ٢٧٠ قوله رحمه الله : لنا القطع بفتح قول القائل ... الخ ..
- ٢٧٣ متن معالم الدين ..
- ٢٧٧ شرح ..
- ٢٧٧ هل التخصيص فى العام يوجب المجازته أم لا ؟ ..
- ٢٧٧ قوله : (وإذا ختن العام وارىد به الباقى ... الخ) ..
- ٢٩٨ قوله : (وينقل للناس هنا مذاهب كثيرة) ..

- ٢٩٨..... قوله : (كان متناولاً له حقيقته بالاتفاق)
- ٣٠١..... قوله : (أته يسبق إلى الفهم إذ مع القرينة ... الخ.)
- ٣٠١..... قوله : (إن تناول اللفظ له قبل التخصيص إنما كان مع غيره ... الخ.)
- ٣٠٢..... قوله : (ليس باعتبار تناوله للباقي ... الخ.)
- ٣٠٢..... قوله : (كون النزاع في لفظ العام ... الخ.)
- ٣٠٢..... قوله : (وأما الأخير فلكونه موضع وفاق من الخصم.)
- ٣٠٢..... قوله : (إن كل واحد من المذكورات يقتد بقيد.)
- ٣٠٣..... قوله : (ألا أن المجموع في العرف يعدّ كلمه واحده.)
- ٣٠٣..... قوله : (مبني على أن المراد به تمام المدلول.)
- ٣٠٥..... متن معالم الدين
- ٣٠٧..... شرح
- ٣٠٧..... هل العام المخصص حجه في الباقي أم لا؟
- ٣٠٧..... قوله : (الأقرب عندي أن تخصيص العام.)
- ٣٠٧..... قوله : (لنا القطع ... الخ.)
- ٣٠٩..... قوله : (وإذا لم ترد حقيقته وتعدت المجازات ... الخ.)
- ٣١٠..... قوله : (خرج عن كونه ظاهراً ... الخ.)
- ٣١٠..... قوله : (أنا إذا كان بعضها أقرب ... الخ.)
- ٣١٠..... قوله : (مع أن الحجته غير وافية بدفع القول ... الخ.)
- ٣١١..... قوله : (بأن أقل الجمع هو المحقق ... الخ.)
- ٣١٣..... الفصل الثالث : في ما يتعلّق بالمخصص [.....
- ٣١٣..... متن معالم الدين
- ٣١٤..... شرح
- ٣١٤..... الاستثناء المتعقب للجمل
- ٣١٤..... قوله : (إذا تعقب المخصص.)
- ٣١٤..... قوله : (وضح عوده إلى كلّ واحد.)
- ٣٢٠..... قوله : (للجمل المتعاطفه.)
- ٣٢٠..... قوله : (ظاهر في رجوعه إلى الجميع.)
- ٣٢١..... قوله : (وفتره بعضهم بكلّ واحد.)
- ٣٢٢..... قوله : (وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم.)
- ٣٢٥..... المطلوب الخامس : في الإجماع [.....
- ٣٢٥..... اشاره
- ٣٢٥..... أقسام الدليل
- ٣٢٥..... اشاره
- ٣٣١..... المدار في حجه الأدلة الشرعية حصول العلم منها
- ٣٣٥..... هل المنط في وجوب الأخذ بالعلم هو اليقين بالواقع أو اليقين بالوظيفة؟
- ٣٣٨..... هل الحجته في زمن الغيبه هو الظن المطلق أو الظن الخامن؟
- ٣٤٦..... أدله المانعين عن العمل بالظن وأجوبتها
- ٣٦٠..... وجوه تصحيح القول بحجته الظنون الخاضه
- ٣٩٨..... حجه القول بحجته مطلق الظن
- ٤٥٠..... حجه الشهره
- ٤٥٠..... قوله : (الثالثه : حكى فيها أيضا عن بعض الأصحاب ... الخ.)

٤٦٨	قوله : (ولقوه الظنّ في جانب الشهرة ... الخ.)
٤٧٢	قوله : (وبأنّ الشهرة ألتى ... الخ.)
٤٧٤	التسامح في أدله السنن و الآداب
٤٧٤	اشاره
٤٧٤	حجّه القول الأوّل
٤٧٤	اشاره
٤٧٤	أحدهما : الأخير المستفيضه الوارده في ذلك
٤٩٠	الوجه الثاني : التمسك بقاعده الاحتياط
٤٩٣	[المطلب السابع : في النسخ]
٤٩٣	اشاره
٥٠٦	قوله : (لا ريب في جواز النسخ ووقوعه ... الخ.)
٥٠٧	[المطلب الثامن : في القياس و الاستصحاب]
٥٠٧	[الأدله العقلية]
٥٠٧	قوله رحمه الله : (المطلب الثامن ... الخ.)
٥١٥	البحث الأوّل : في التحسين و التقيح العقليين
٥٥٠	البحث الثاني : في حجّيه العقل
٥٥٤	البحث الثالث : أصاله النفي
٥٥٤	اشاره
٥٥٦	الشكّ في التكليف ، أدله الفائلين بالبراهه
٥٦٩	الشكّ في المكلف به
٥٧٠	الأقلّ و الأكثر غير الارتباطيين
٥٩٩	الشكّ في الشرائط و الموانع
٦٠٢	[التشبيه الموضوعية]
٦٠٢	اشاره
٦٠٩	المراد بغير المحصور
٦٢٥	[المطلب التاسع : في الاجتهاد و التقليد]
٦٢٥	تعريف الاجتهاد
٦٢٥	قوله رحمه الله : الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد.
٦٢٥	قوله : وفي الاصطلاح استقراغ الفقيه وسعه ... الخ.
٦٣٦	التجزّي في الاجتهاد
٦٣٦	قوله : (وقد اختلف الناس في قبوله للتجزئه ... الخ.)
٦٤٢	حجّه القول بقبول الاجتهاد للتجزّي
٦٤٢	اشاره
٦٤٢	الأوّل : ما أشار إليه المصنّف
٦٤٢	الثاني : أنّ قضيه حكم العقل بعد انسداد باب العلم و بقاء التكليف هو الرجوع إلى الظنّ
٦٥٣	الثالث : إطلاق ما دلّ على المنع من التقليد و الأخذ بقول الغير من العقل و النقل
٦٥٦	الرابع : إنّ الأدله الدالّه على حجّيه الظنون الغاضه بعمّ المطلق و المتجزّي
٦٥٧	الخامس : أنّ جواز التقليد في الأحكام مشروط بعدم كون المكلف مجتهدا فيها
٦٥٨	السادس : جريان الطريقه في أعصار الأئمه عليهم السلام
٦٥٩	السابع : ظواهر عدّه من الأخبار
٦٦١	حجّه القول بالمنع من التجزّي

٦٦١	اشاره
٦٦١	أحدها : أصله المنع من العمل بالظنّ الثابت من العقل
٦٦٣	ثانيها : أنّه قد قام الدليل القاطع على عدم العبره بالظنّ من حيث أنّه ظنّ
٦٦٣	ثالثها : الاستصحاب
٦٦٤	رابعها : ظاهر مقبوله عمر بن حنظله
٦٦٥	خامسها : أنّ القول بجواز رجوع المتجزّي إلى ظنّه يستلزم الدور
٦٧٤	وجوه الاحتياط المتصوّره للمتجزّي
٦٧٤	التجزّي في الاجتهاد
٦٧٤	قوله : (بمعنى جريانه في بعض المسائل)
٦٧٧	قوله : (وذهب العلّامة رحمه الله ... الخ)
٦٧٧	قوله : (إنّه إذا اطّلع على دليل مسأله بالاستقصاء ... الخ)
٦٧٧	قوله : (فلا يحصل له ظنّ عدم المانع)
٦٧٩	قوله : (ولكن الشّأن في العلم بالعلّه)
٦٧٩	قوله : (وهو إجماع الائمة عليه وقضاء الضروره به)
٦٨١	قوله : (ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد)
٦٨٤	في شرعيته الاجتهاد
٧٠٩	هل يجب تجديد النظر على المجتهد عند تجنّد الواقعه أم لا ؟
٧١٦	في عدول المجتهد عن رأيه
٧٢٤	الجاهل بالحكم
٧٣٣	الجاهل بالموضوع
٧٤٠	فهرس الموضوعات
٧٤٧	تعريف مركز

سرشناسه: محمدتقی بن عبدالرحیم، - ۱۲۴۸ق. شارح

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

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

مشخصات ظاهری: ۳ جلد

موضوع: اصول فقه شیعه

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

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۹-۸۶۹۱

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

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

ص: ۱

[المقصد الثاني : فى تحقيق مهمات المباحث الاصولية]

[المطلب الثانى : فى الاوامر و النواهى]

[البحث الثانى : فى النواهى]

[صيغه النهى]

متن معالم الدين

البحث الثانى : فى النواهى

أصل

اختلف الناس فى مدلول صيغه النهى حقيقه ، على نحو اختلافهم فى الأمر. والحق أنّها حقيقه فى التحريم ، مجاز فى غيره ؛ لأنه المتبادر منها فى العرف العامّ عند الإطلاق ؛ ولهذا يذمّ العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله : لا تفعله ، والأصل عدم النقل ؛ ولقوله تعالى : (وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) ، أوجب سبحانه الانتهاء عمّا نهى الرسول صلى الله عليه وآله ، عنه ؛ لما ثبت من أنّ الأمر حقيقه فى الوجوب ، وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله.

وما يقال : من أن هذا مختصّ بمنهى الرسول صلى الله عليه وآله ، وموضع النزاع هو الأعمّ ؛ فيمكن الجواب عنه : بأنّ تحريم ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه وآله ، يدلّ بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى عنه. مع ما فى احتمال الفصل من البعد ، هذا. واستعمال النهى فى الكراهه شايع فى أخبارنا المرويّه عن الأئمه عليهم السلام ، على نحو ما قلناه فى الأمر.

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

صيغه النهى

قوله : (فى النواهى).

لفظ النهى قد يكون مصدرا لقولك : «نهى» كما أنّ لفظ الأمر يكون مصدرا ل «أمر» وحيثُ قد يراد مطلق طلب الترك على النحو الخاص كما تقول : «أنهاك عن كذا» أى : أطلب منك تركه ، وحيثُ يصدق النهى على طلب الترك بالإشارة والكتابه أيضا ، وقد يراد به خصوص طلب الترك بالقول المخصوص ، وقد يراد قول القائل «لا- تفعل» على الوجه المخصوص ، وقد يكون اسما يراد به القول المخصوص الدالّ على طلب الترك.

والظاهر أنّه حقيقه فى الأمرين كما هو الحال فى لفظ الأمر ، وظاهر حكمهم بجريان ما مرّ فى الأمر دعوى على كون النهى حقيقه فى الصيغه المذكوره حسب ما مرّ من دعوى الاتفاق عليه فى الأمر. هذا.

والتعاريف المذكوره له فى كلام الاصوليين مختلفه على حسب اختلاف الوجوه المذكوره فيوافق كلّ منها بعض الوجوه المذكوره ، وفى المعارج أنّه قول القائل لغيره : «لا تفعل» أو ما جرى مجراه على سبيل الاستعلاء مع كراهه المنهى عنه ، وقريب منه ما فى العده وفى النهايه : أنّه طلب الترك بالقول على جهه الاستعلاء ، وفى منيه اللبيب : أنّ النهى القول الدالّ على طلب الترك على جهه الاستعلاء ، وفى غايه المأمول : أنّه طلب كفّ عن فعل بالقول استعلاء ، إلى غير ذلك من حدودهم المذكوره فى الكتب الاصوليه ، وقد يطلق على الصيغه المعروفه

سواء استعمل في الطلب أو غيره ، وهو من اصطلاح بعض أهل العربيّه ولا ربط له بالمقام.

ثمّ إنّ قد وقع الكلام في كونها حقيقه في خصوص الطلب الواقع على وجه التحريم أو الصيغه المستعمله فيه ، أو أنّها موضوعه لمطلق طلب الترك أو الصيغه المستعمله فيه ، على نحو ما مرّ في الأمر.

والحقّ أنّها تفيد مطلق طلب الترك سواء كان على وجه التحريم أو الكراهه مع ظهوره في التحريم وانصراف الإطلاق إليه ، حسب ما مرّ الكلام فيه في الأمر من غير فرق بينهما في ذلك.

نعم يأتى لفظ الأمر اسما بمعنى الشىء والشأن - كما عرفت - سواء كان مجازا فيه كما هو المعروف أو حقيقه أيضا كما هو المختار ولا- يأتى له لفظ النهى أصلا وفيه إشاره إلى ما اخترناه ، إذ لو كان استعماله فيه من جهه العلاقه بينه وبين الصيغه أو الطلب لجرى في النهى أيضا ، والكلام في اعتبار العلوّ في معناه أو الاستعلاء أو هما معا أو أحدهما وعدم اعتباره مطلقا نظير ما مرّ في الأمر ، والمختار منها ما اخترناه هناك من غير فرق بينهما في ذلك ، وبذلك يحصل الفرق بينه وبين الدعاء والالتماس نظير ما مرّ في الأمر ، والدليل الدليل ، فلا حاجه إلى التطويل.

قوله : (اختلف الناس ... الخ.)

قد استعملت صيغه النهى كالأمر في معانى عديده : أنّهاها في النهايه إلى سبعة : التحريم والكراهه والتحقيق نحو (لا تَمِيدَنَّ عَيْنَيْكَ ...) الخ (١) وبيان العاقبه نحو (وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ) (٢) والدعاء والالتماس نحو (لا تَعْتَدِرُوا الْيَوْمَ) (٣) والإرشاد نحو (لا تَسْتَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ) (٤) ويجيء أيضا لمعان اخر منها : طلب الترك الجامع بين التحريم والكراهه ومنها :

(١) الحجر : ٨٨.

(٢) إبراهيم : ٤٢.

(٣) التحريم : ٧.

(٤) المائده : ١٠١.

رفع الحرج عن الترك فيفيد الإذن في الفعل ، كالنهى الوارد عقيب الإيجاب ومنها الإلتماس ومنها : التهديد ، كقول المولى لعبده لا تطعن فيما أمرك به ومنها : الإنذار ، كقولك لمن يريد أن يصنع شيئاً يترتب عليه بعض المعايب : «لا تقع في هذه البليّة ولا تسع في هتك عرضك وسفك دمك» ومنها : التشفّي كما تقول لمن حذرته عن شيء وقد أبى عن تركه فتواردت عليه الأهوال «لا تتعرض لهذه الأهوال» ومنها : السخريّة والاستهزاء ، كما تقول لمن يدّعيك بألف وأنت تنكره «لا تأخذه مني إلّا بسكّه واحده» ومنها : التسليه ، كقولك للمصاب «لا تحزن» ومنها : الامتنان ، كما تقول لمن أجرته في مقام إظهار النعمه «لا تخف في داري ولا تتعب ولا تستعن بأحد ولا تخسر درهما ولا ديناراً» إلى غير ذلك من المعاني المناسبه له ، وملخصها يرجع إلى الاستعمال في الطلب مطلقاً أو في خصوص أحد قسميه أو في صورته الطلب لإفاده أحد الامور المذكوره ، من الإذن أو الإرشاد أو التهديد أو التحقير أو غيرها ، على حسب ما يفهم منها بملاحظه المقام حسب ما مرّت الإشارة إليه ، ولا خلاف في عدم كونها حقيقه في جميع تلك المعاني.

قال في الغنيه بعد ذكر عدّه من المعاني المذكوره : ليست حقيقه في الجميع إجماعاً ، وإنما وقع الخلاف في عدّه منها ، نظير ما ذكرناه في الأمر.

وقد أطلق جماعه منهم المصنّف أنّ الحال هنا في الخلاف كالحال في اختلافهم في الأمر وهو كذلك إلّا أنّه لم ينقل جميع الأقوال المنقوله هناك في المقام ، بل ذكر بعض الأفاضل أنّه لم يقل بوضع النهي للتهديد أحد. وكيف كان فالأقوال المنقوله هنا أيضاً عديده.

أحدها : أنّه حقيقه في التحريم مجاز في غيره ، وهو المعروف وعزى إلى الأكثر وقد اختاره الشيخ والمحقّق والعلّامه في التهذيب والمبادئ والسيد العميدى وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد والمصنّف وغيرهم.

ثانيها : أنّها حقيقه في الكراهه وعزاه في غايه المأمول وغيره إلى بعض.

ثالثها : أنّها مشتركه لفظاً بين التحريم وغيره وعزى القول به إلى ظاهر

الذريعه والغنيه ، وذكر أنه يظهر من الأخير أنها مشتركه بين التحريم والتهديد والتوبيخ.

قلت : الذى يظهر من السيد فى الذريعه أنّ صيغه لا تفعل ليست مخصوصه بالنهى لورودها فى التهديد أيضا كقول المولى لعبده «لا تطعننى ولا تفعل ما أمرك به» فليس عنده للنهى صيغه تخصّه ، فظاهره كون الصيغه حقيقه فى صورته إرادته التحريم وغيره ، بل وفى التهديد أيضا ، وقد نصّ هناك باشتراك الصيغه بين الأمر والإباحه وقد نصّ فى المقام أيضا بأنّ الكلام فى أنّه لا صيغه للنهى تخصّه كالأمر ، فلا وجه لإعادته ، وذهب فى مبحث الأمر إلى أنّ صيغه الأمر يفيد كون الأمر مريدا لفعل المأمور به.

وظاهر كلامه دلالتها على ذلك بالوضع فقد يراد به الوجوب وقد يراد به الندب إمّا بالاشتراك اللفظى أو المعنوى ، وقد نصّ هنا أيضا بدلاله النهى على كون الناهى كارها للمنهى عنه ، فيكون صيغه النهى دالّه عليه وضعا ، على حسب ما ذكر فى الأمر ، لتنظيره بين المقامين فيفترق الحال عند السيد بين مطلق افعل ولا تفعل وبين صيغه الأمر والنهى ، والأولان لا يخصّان طلب الفعل أو الترك ، والأخيرتان تخصّان به إمّا على سبيل الاشتراك اللفظى أو المعنوى بين الوجوب والندب والتحريم والكراهه ، حسب ما مرّ الكلام فيه فى الأوامر ، لكنه نصّ فى المقام بأنّ نهيه تعالى يفيد وجوب الترك وإنّ لم يكن أمره مفيدا لوجوب الفعل ، لأجل أنّه يقتضى قبح الفعل ، والقبيح يجب أن لا يفعل.

وظاهر كلامه هذا يفيد دلالة نواهى الشرع على التحريم ، مع قطع النظر عمّا ذكر لحمل أوامر الشرع على الوجوب من جهة حمل الصحابه والتابعين وإجماع الشيعة عليه ، حسب ما ذكره فهو أيضا يقول بتعيين حمل نواهى الشرع على التحريم ، بل حملها على ذلك أولى من حمل أوامره على الوجوب ، لاستناده فى ذلك إلى قيام الدليل عليه من الخارج بخلاف المقام كما عرفت.

فالظاهر أنّ مختار السيد فى المقام كمختاره فى الأمر إلّا أنّه يقول بكون

نواهى الشرع للتحريم ولو مع الغضِّ عمّا ذكره فى الأمر. وقريب منه ما ذكره السيّد ابن زهره فى الغنيه ، والظاهر موافقته للسيّد فى المقام فى جميع ما قرره كما هو شأنه فى معظم المسائل.

رابعها : أنّها للقدر المشترك بين التحريم والكراهه. ففى النهايه : أنّ من جعل الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهى مشتركا بين التحريم والكراهه. والظاهر أنّه أراد وضعه للقدر المشترك بينهما.

خامسها : القول بذلك مع حمل نواهى الشريعة مع الإطلاق على التحريم لقيام قرائن عامّه عليه ، وهو مختار صاحب الوافيه نظير ما ذكره فى الأمر.

سادسها : القول بذلك أيضا مع القول بانصراف الطلب مطلقا إلى التحريم كما هو المختار فى المقام نظير ما مرّ فى الأمر.

سابعها : القول بالتوقّف كما يظهر من جماعه حكايه القول به حيث جعلوا القول بالتوقّف هنا نظير ما ذكروه فى الأمر. هذا وحجّه المختار هنا نظير ما مرّ فى الأمر من غير فرق فلا حاجة إلى الإعادة ، ويظهر حجج سائر الأقوال بالمقاييسه فلا حاجة إلى الإعادة.

قوله : (ولهذا يذمّ العبد ... الخ.)

هذا تقرير وتوضيح لكون المفهوم والمنساق من النهى عند الإطلاق هو التحريم ، لملاحظه استحقاق الذمّ عند كون الأمر ممّن يجب إطاعته على المأمور ، إذ لو لا مفاده التحميم والإلزام لما تفرّع عليه استحقاق الذمّ ، وربما يعدّ ذلك دليلا آخر سوى التبادر ، ولا وجه له. ثمّ إنّ الكلام على الدليل المذكور نظير ما مرّ ذكره فى الأمر فلا حاجة إلى إعادته.

قوله : (وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله.)

فإنّ الانتهاء عن الشىء هو تركه والاجتناب عنه ، ووجوب الاجتناب عن الفعل ولزوم تركه هو مفاد حرمة.

وقد يورد على الاحتجاج المذكور بامور :

أحدها : ما أشار إليه المصنّف من أنّه مختصّ بمناهى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلا يثبت به الحال فى مناهيه تعالى ومناهى الأئمّه عليهم السلام فضلا عن مفاد النهى بحسب اللغه كما هو المدعى.

ثانيها : أنّ أقصى ما يفيد الآيه حمل نوايه على التحريم ولا يفيد وضع النهى لذلك، غايه الأمر أن يكون ذلك قرينه عامّه على استعمال النهى فى التحريم كما هو مختار البعض ولا تفيد وضعه لذلك.

ثالثها : أنّها ظاهره فى عدم وضع الصيغه للتحريم ، إذ لو كانت موضوعه لما احتيج إلى بيانه تعالى ، إذ ليس من شأنه تعالى بيان الأوضاع اللفظيه ، للرجوع فيها إلى أهل اللسان.

فالظاهر من بيانه ذلك عدم دلالة الصيغه عليه ، ليكون حكمه بوجوب الانتهاء قاضيا به ، فهى بالدلاله على خلاف المدعى أولى.

رابعها : أنّها إنّما تفيد كون لفظ النهى مفيدا للتحريم أى موضوعا للصيغه المستعمله فى التحريم ، سواء كان استعمال الصيغه فيه من جهه وضعها له أو على سبيل المجاز أو الاشتراك ، فأقصى ما يفيد كون لفظ النهى موضوعا للصيغه المستعمله فى التحريم وهو غير المدعى.

خامسها : المنع من استعمال قوله «فانتهاوا» فى الوجوب وإن سلّمنا وضع الأمر للوجوب ، وذلك لأنّ جملة من مناهى الرسول يراد بها الكراهه قطعاً ، فإن اريد الوجوب من الأمر المذكور لزم التخصيص فى قوله وما نهاكم عنه فانتهوا ، إذ لا يتصوّر وجوب الانتهاء من المكروه ، فلا بدّ إذن من حملة على الأعمّ من الوجوب والاستحباب فلا يفيد المدعى ، أو يقال بالتوقّف من التزام المجاز المذكور ، أو التخصيص فلا ينهض أيضا بإثبات المطلوب.

سادسها : المنع من دلالته على عموم الحكم لمناهى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، فإنّ الأمر المذكور من الخطاب الشفاهى فلا مانع من أن يكون إشاره إلى مناهى معهوده صدرت من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالنسبه إليهم.

سابعها : أنّ المراد بالانتهاه قبول النهى والتدبّين به والأخذ بمقتضاه ، إن تحريما فتحريم وإن كراهه فكراهه ، فالمقصود وجوب تلقّيهم أوامره ونواهيه بالقبول ، وأين ذلك من الدلالة على استعمال نواهيه فى التحريم فضلا عن وضعها له ولا أقلّ من احتمال حمله على ذلك ومعه لا يتم الاستدلال.

ثامنها : أنّ لفظ الإيتاء ظاهر فى الإعطاء وهو ظاهر فى التعلّق بالأعيان كما هو الظاهر من لفظ الأخذ أيضا فيكون المراد بالنهى فى مقابلته بمعنى المنع منه كما فى قوله : ولقد أتيتك اكفاء وعساقلا ولقد نهيتك عن بنات الأوبر. والآيه إنّما وردت بعد ذكر الغنائم ، فالمراد على هذا : أنّ ما أعطاكم الرسول من الغنيمه وعيّن لكم من السهم فخذوه ، وما زاد عنكم ومنعكم منه فانتهاوا عنه ، ولا تراحموه فى القسمة ولا تطلبوا منه زياده عمّا عينه لكم ، كما ورد نظيره فى غيره من الآيات ولا ريب فى لزوم أتباعه فى ذلك ، فلا ربط للآيه بالخطابات الشرعيّه.

تاسعها : أنّ أقصى ما تفيده الآيه بعد الغضّ عن جميع ما ذكر دلالة صيغته النهى مجرّده عن القرائن على التحريم ، ولا يستلزم ذلك وضع الصيغ له ، إذ قد يكون ذلك من جهة انصراف الإطلاق إليه على نحو ما مرّ فى الأمر حسب ما اخترناه فى المقامين. ويمكن الجواب عن الأوّل : أنّه إذا ثبت كون نواهيه للتحريم ثبت ذلك بالنسبه إلى العرف واللغه بأصالة عدم النقل. وأجاب عنه المصنّف بوجهين :

أحدهما : أنّ تحريم ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يدلّ بالفحوى على تحريم ما نهى الله سبحانه عنه ، وكان الوجه فيه : أنّه إذا دلّ ذلك على وجوب طاعه الرسول فى نواهيه أفاد وجوب طاعته تعالى بالأولى ، لظهور أنّ وجوب طاعه الرسول إنّما يأتى من وجوب طاعته تعالى.

وأنت خير بوهن التعليل فإنّ وجوب الطاعه إنّما يقضى بوجوب ترك ما أراد تركه على سبيل الحتم ، دون ما كان على سبيل الكراهه ، فإن كان مفاد الآيه مجرّد وجوب الطاعه لم يرتبط بالمقصود ، وإلّا كان الاحتجاج بما دلّ على وجوب

طاعته تعالى وطاعه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام من الآيات والأخبار أولى ، وربما استدلّ به بعضهم إلّا أنّه موهون جدّا كما مرّت الإشارة إليه في بحث الأوامر. فغايه الأمر حمل دلالة الآية حسب ما ادّعاه المستدلّ على كون النهى موضوعا في لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم للتحريم ، ولذا يجب الاجتناب عن الفعل بمجرد نهيه فأى أولويّه لكون النهى في كلامه تعالى أيضا موضوعا لذلك ، كيف! والأوضاع امور اصطلاحية تتبع وضع الواضع ، ولا وجه لأولويّه ثبوته في مقام من ثبوته في مقام آخر.

نعم ، لو قيل : إنّ مفاد الآية حمل نواهي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مع الإطلاق على التحريم فربما يدعى أنّ دلالتها بالفحوى على حمل نواهيته تعالى على ذلك أيضا. بل قد يقال بدلالته على حمل نواهي الشريعة مطلقا عليه. لكن ذلك مخالف لما هو بصدده من إثبات الوضع ، ولو لوحظ حينئذ مع ظهور ذلك في ثبوت الوضع اندفعت به الأولويّه المدّعاة ، إذ لو كان الحمل من جهه لم يتّجه الأولويّه كما عرفت.

ثانيهما : أنّ احتمال القول بالفصل بعيد مخالف للظاهر فبعد ثبوته بالنسبه إلى كلامه عليه السلام يثبت إلى غيره من جهه بعد التفصيل. وكأنّه أراد بذلك بعد التفصيل في ذلك بين كلام الله تعالى إذ لم نر أحدا ذهب إليه.

وفيه : أنّه أقصى ما يفيد القول بعدم الفصل هو ثبوت ذلك بالنسبه إلى نواهيته تعالى بل نواهي الأئمة عليهم السلام ولا يفيد ذلك ثبوت الحكم في اللغة إلّا أنّ يستند حينئذ إلى أصله عدم النقل ، وحينئذ فالأولى الاستناد إليه من أوّل الأمر حسب ما ذكرنا. وقد ينزل كلامه على إرادته ذلك فاستبعاده التفصيل من جهه مخالفته للأصل ، ولا يخلو عن بعد.

وعن الثاني : أنّ تعليق وجوب الانتهاء على مجرد النهى يفيد كون النهى بنفسه مفيدا للتحريم ، إذ لو لا ذلك لم يحسن تعليقه على مجرد ذلك.

وفيه أنّه لو علّق استفاده التحريم على مجرد النهى تمّ ما ذكر في الجواب ، وليس كذلك ، بل إنّما علّق أمره بالانتهاء على مجرد نهيه ، ولا دلالة في ذلك على

كون النهى بنفسه مفيدا للتحريم ، بل أقصى الأمر أن يراد منه التحريم ولو كان استفادته منه بعد ضمّ الأمر المذكور إليه ، والفرق بين الوجهين المذكورين واضح ، فتكون الآية المذكورة قرينه عامّه لإفاده نواهيّه التحريم. ولذا استدللّ بها صاحب الوافيه على مذهبه.

فالأولى الجواب عنه : بأنّ ذلك بيان للانزاع الوضع فإنّه إذا دلّ ذلك على حمل نواهيّه المطلقه على التحريم أفاد عرفا حصول الوضع له - كما إذا قال القائل : متى وجدت اللفظ الفلاني خاليا عن القرينه فى العرف فأحمله على كذا أفاد كونه موضوعا بإزائه - واحتمال كون ذلك قرينه عامّه لحمل النهى عليه وبيانا للمراد منه بعيد فى المقام ، وليس ذلك من شأنه تعالى.

وعن الثالث : أنّه ليس المقصود بالآيه الشريفه بيان مقصود النبى صلى الله عليه وآله وسلم من نواهيّه ولا بيان وضعه لذلك ، بل المراد به الحثّ على طاعته والاجتناب عن مخالفته كسائر الآيات الدالّه عليه ، إلّا أنّ التعبير بلزوم الاجتناب عند نهيه دليل على كون نهيه للتحريم ، حيث إنّ الاجتناب عن مخالفته لترك مناهيه المطلقه يفيد كون نواهيّه المطلقه مفيدا للتحريم ، إذ لو كان نهيه لمطلق الكراهه أو الأعمّ منها لم يلزم من الإتيان بالمنهى عنه مخالفته.

وعن الرابع : أنّ الصيغه المطلقه الصادره من العالى نهى قطعا ، كما هو ظاهر من ملاحظه العرف ، فمقتضى الآيه الشريفه حينئذ وجوب الاجتناب وهو قاض بكون الصيغه للتحريم.

وعن الخامس : أنّ وجوب الانتهاء إنّما علّق على ما تعلّق به النهى على سبيل الحقيقه، وعند القائل بكون النهى للتحريم لا يكون المكروه منهيّا عنه ، نعم لو كان لفظ النهى موضوعا للأعمّ صحّ الإيراد المذكور ، إلّا أنّ المستدلّ لا يقول به وإنّما يرد ذلك على من يلتزم به ، وهو وجه ضعيف بعد القول بكون الصيغه حقيقه فى التحريم ، ومع الغضّ عنه يفيد الدوران بين التخصيص والمجاز تقدّم التخصيص عليه ، ودعوى كونه من قبيل التخصيص بالأكثر فعلى فرض جوازه يقدمّ المجاز عليه ، ممنوع.

وعن السادس : أنّ الظاهر من الآيه كون الخطاب للاثمه لا لخصوص الحاضرين فى المجلس ، وسيأتى تفصيل الكلام فيه فى محلّه ، وعلى فرض اختصاصه بهم فالظاهر عموم الحكم لجميع نواهيّه المتعلّقه بهم ، وكون اللام فيه للعهد بعيد عن الظاهر.

وعن السابع : أنّه بعيد عن الظاهر إن صحّ الحمل عليه ، والاحتجاج مبنى على الظاهر.

وعن الثامن : أنّ حملة على خصوص ذلك خلاف الظاهر وإن ذكر بعض المفسّرين وظاهر غيره عمومته للنهى وغيره ، والعبره بعموم اللفظ ، فيعمّ ما منعهم منه من الغنائم أو غيرها ، وفيه تأمّل.

نعم فى الأخبار الخاصّه دلالة على ورودها فى الأوامر والنواهي وقد استمرّت الطريقتان بين الأصوليين على الاحتجاج بها فى المقام.

وعن التاسع : أنّه إذا دلّت الآيه على كون مفاد النهي عند الإطلاق هو التحريم كان قضيه الأصل وضعه بإزائه ، إلّا أن يدلّ دليل على خلافه. وفيه : أنّه إنّما يتمّ إذا قلنا بكون الأصل فى التبادر أن يكون مستندا إلى الوضع ، وهو على إطلاقه محلّ منع ، ومع الغضّ عنه ففى بعض الشواهد دلالة على استناد الانصراف إلى غير الوضع ، فالوجه المذكور دافع للاحتجاج بالآيه وقد مرّ توضيح القول فى ذلك.

ثمّ إنّّه قد يحتجّ للقول بكون النهي للتحريم بوجه آخر :

منها : أنّ فاعل المنهى عنه عاص ، وكلّ عاص مستحقّ للعقوبه - كما دلّت عليه الآيه الشريفه - ويمكن الإيراد عليه تارة بمنع المقدمه الاولى ، إذ هى فى مرتبه الدعوى. وفيه : أنّ العرف شاهد على صدق العصيان بذلك. وأخرى بأنّ أقصى ما يثبت بذلك حمل النواهي الشرعيّه على التحريم ، وهو أعمّ من وضعها له شرعا فضلا عن الوضع له لغه. وفيه : أنّ قبح العصيان عند أىّ أمر كان معلوم فى العرف ، غايه الأمر دلالة الآيه على خصوص قبحه عند الشارع فيستفاد منه دلالة على التحريم عند الإطلاق والخلوّ عن القرينه فيفيد وضعه له. فالأولى فى الإيراد عليه

أن يقال : إنَّ أقصى ما ثبت من ذلك ظهور النهى المجزّد عن القرائن فى التحريم ، ونحن نقول به - حسب ما عرفت - ولا دلالة فيه على المدعى.

ومنها : أنّ الأمر للوجوب فىكون النهى للتحريم ، لعدم القول بالفصل أو للقطع باتّحاد مفادهما فى العرف ، سوى أنّ الأوّل متعلّق بالفعل والثانى بالترك أو الكفّ.

ويضعفه ما عرفت من عدم ثبوت وضع الأمر للوجوب.

ومنها : أنّ الصحابه والتابعين كانوا يستدلّون بالنواهى على التحريم كما كانوا يستدلّون بالأوامر على الوجوب ، حسب ما مرّ من تصريح جماعه به هناك ، وقد نصّ عليه هنا أيضا غير واحد من العامّه. وربما يمنع ذلك فى المقام إذ لا يوجد ذلك فى كلام من يوثق به عندنا ، لكنّ الإنصاف أنّه لا فرق فى ذلك بين الصيغتين. فالأولى فى الجواب أن يقال : إنّ أقصى ما يفيد ذلك ظهور النهى فى التحريم ، وهو أعمّ من وضعه له كما عرفت.

قوله : (واستعمال النهى فى الكراهه شائع ... الخ.)

قد عرفت ما يرد مفضّلا فى بحث الأوامر فلا حاجه إلى إعادته.

ص: ١٤

أصل

واختلفوا في أنّ المطلوب بالنهاي ما هو؟ فذهب الأكثرون إلى أنّه هو الكف عن الفعل المنهَى عنه ، ومنهم العلامه رحمه الله في تهذيبه. وقال في النهايه : المطلوب بالنهاي نفس أن لا تفعل. وحكى : أنّه قول جماعه كثيره. وهذا هو الأقوى.

لنا : أنّ تارك المنهَى عنه كالزنا ، مثلا- ، يعدّ في العرف ممثلا- ، ويمدحه العقلاء على أنّه لم يفعل ، من دون نظر إلى تحقّق الكفّ عنه ، بل لا يكاد يخطر الكفّ ببال أكثرهم. وذلك دليل على أنّ متعلّق التكليف ليس هو الكفّ ، وإلّا لم يصدق الامتثال ، ولا يحسن المدح على مجرّد الترك.

احتجّوا : بأنّ النهي تكليف ، ولا- تكليف إلّا بمقدور للمكلّف. ونفى الفعل يمتنع أن يكون مقدورا له ، لكونه عدما أصليا ، والعدم الأصليّ سابق على قدره وحاصل قبلها ، وتحصيل الحاصل محال.

والجواب : المنع من أنّه غير مقدور ، لأنّ نسبه قدره إلى طرفي الوجود والعدم متساويه. فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا ، لم يكن إيجاده مقدورا ، إذ تأثير صفة قدره في الوجود فقط ، وجوب ، لا قدره.

فان قيل : لا بدّ للقدرة من أثر عقلا ، والعدم لا يصلح أثرا ، لأنه نفى محض . وأيضا فالأثر لا بدّ أن يستند الى المؤثر ويتجدّد ، والعدم سابق مستمرّ ، فلا يصلح أثرا للقدرة المتأخّره .

قلنا : العدم إنّما يجعل أثرا للقدرة باعتبار استمراره . وعدم الصلاحيه بهذا الاعتبار في حيّز المنع ؛ وذلك لأنّ القادر يمكنه أن لا يفعل فيستمّر ، وأن يفعل فلا يستمرّ . فأثر القدرة إنّما هو الاستمرار المقارن لها ، وهو مستند إليها ، ومتجدّد بها .

ص : ١٦

المطلوب بالنهاى ما هو؟

قوله : (فذهب الأكثرون إلى أنه هو الكفّ).

وقد اختار ذلك الحاجبى والعضدى ، وكأنه المراد بما عزي إلى الأشاعره من كون المطلوب فعل ضد المنهى عنه. ثم قد يتخيل أن المراد بالكفّ هو زجر النفس عن فعل الشىء عند حصول الشوق إليه وقيام الداعى إلى فعله ، بملاحظه ما يقاوم ذلك أو يغلب عليه فيمنع من حصول مقتضاه ، وحينئذ فهو أخصّ مطلقا بحسب الوجود من الترك الذى هو عدم الإتيان بالفعل ، فإن الكفّ بالمعنى المذكور يستلزم الترك بخلاف الترك ، فإنه لا يستلزم حصول الكفّ ، إذ قد لا يكون له شوق إلى الفعل من أوّل الأمر ، فلا يصدق معه اسم الكفّ مع حصول الترك ، فعلى القول المذكور يكون المطلوب بالنهاى خصوص ذلك ، فلو لم يكن للمكفّف شوق إلى الفعل ولم يقم له داع إليه لم يكن الترك الحاصل منه مطلوباً للنهاى عند القائل المذكور ولا يتعلّق النهى به. والظاهر أنه يقول حينئذ بسقوط النهى تنجيذا وإن تعلّق به معلقاً على حصول الشوق ، فعلى هذا يكون النواهى المتعلقة بالمكفّين مشروطه بشوقهم إلى الفعل ورغبتهم فيه لا مطلقا ، إذ لا مجال للقول بوجوب الكفّ على الوجه المذكور مطلقا حتى يجب عليه تحصيل الشوق إلى الفعل ليتصوّر منه حصول ما وجب من الكفّ. ويمكن توجيه القول بسقوط التكليف مع انتفاء الشوق إلى الفعل وعدم الداعى إليه بأنّه لَمّا كان مقصود الشارع من تحريم الفعل عدم حصوله فى حيّز الوجود كان ميل المكفّف عن الفعل وعدم شوقه إليه مغنيا عن التكليف بتركه ، للاكتفاء به فى الصّرف عن الفعل ، والمنع عن إدخاله فى الوجود ، فلا حاجة إلى تكليفه به ، وإنّما الحاجه إلى التكليف المفروض فيما إذا كان مائلا إلى الفعل راغبا فيه ليتعلّق التكليف إذا بالكفّ. ويرد عليه أنّ فيه خروجاً عن ظاهر الإطلاق من غير جهه باعثه عليه ، وما ذكر من الوجه يتم مع إمكان ورود التكليف على الوجه المذكور لا وقوعه ، كيف ولم يعتبره الشارع فى جانب الأمر ، إذ لم يقل أحد بعدم شمول الأوامر لمن يريد المأمور به ويرغب إليه ويأتى به ، مع قطع النظر عن أمر الشارع به ، وحينئذ فالترام القائل المذكور بذلك فى

جانب النهى بعيد جدًا ، سيمًا وقد ذهب جماعه من الأجله إلى إطلاقه على نحو الأمر ، كما هو الظاهر المفهوم من النهى فى العرف. بل الظاهر أنه لا مجال لتوهم عدم تحريم المحرّمات على غير الراغب فيها ، فيظهر من ذلك وهن القول المذكور جدًا إن حمل على ظاهره. ويمكن أن يقال فى توجيهه : إنّ المراد بالكفّ هو الميل عن الفعل والانصراف عنه عند تصوّر الطرفين ، سواء حصل له الرغبه إلى الفعل أو لا ، فإنّ العاقل المتصوّر للفعل والترك لا بدّ من ميله إلى أحد الجانبين ، فالمراد بالكفّ هو ميله إلى جانب الترك ويجعل متعلّق الطلب الحاصل فى النهى هو ذلك الميل ، نظرا إلى ما يتوهم من عدم قابليته نفس الترك لأن يتعلّق الطلب به بخلاف الإيجاد ، إذ لا مانع من تعلّق الطلب به فيكون الميل المذكور من جمله مقدّماته ، وحينئذ فلا فرق بين القولين المذكورين إلّا بالاعتبار ، حيث يقول القائل بتعلّق الطلب بالكفّ بكون المطلوب هو ميل النفس عن الفعل وانصرافه عنه. ويقول القائل بتعلّقه بالترك : بكون المكلف به نفس الترك المسبّب من ذلك المتفرّع عليه ، وكأنّه الى ذلك نظر بعض شراح المنهاج حيث عزى إليه القول بعدم الفرق بين القولين المذكورين ، ويشير إليه ما ذكره التفتازانى فى المطوّل من تقارب القولين وكيف كان فالمختار ما اختاره المصنّف من كون متعلّق الطلب فى النهى هو الترك ، إذ هو المتبادر من الصيغه بعد ملاحظه العرف والتأمل فى الاستعمالات ، ولأنّ الذمّ والعقوبه إنّما يترتّب على مخالفه المأمور لما طلب منه ، فإن كان المطلوب بالنهى هو الكفّ لزم أن لا يتعلّق الذمّ أو العقوبه لفعل المنهى عنه ، بل على ترك الكفّ عنه ، ومن الواضح خلافه ، وعلى القول بكون المطلوب هو الترك يصحّ وقوع الذمّ والعقوبه على الفعل ، إذ هو فى مقابله الترك ، ويشهد له أيضا أنّ مفاد المادّه هو الطبيعه المطلقه ، كما مرّ فى الأمر وحرف النهى الوارده عليها إنّما يفيد نفيها ومفاد الهيئه الطارئه على تلك المادّه هو إنشاء الطلب ، فالمتحصّل من المجموع هو طلب عدم ذلك الفعل - أعنى طلب الترك - ويعضده أيضا أنّ الأمر طلب لإيجاد الفعل فيكون النهى المقابل له طلبا لتركه. وما يتخيّل فى دفع ذلك ولزوم صرف الطلب

إلى الكفّ بدعوى عدم مقدوريّه العدم فلا يمكن تعلّق التكليف به واه جدّا ، كما سيحيىء الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

قوله : (بعدّ في العرف ممثلا [ويمدحه العقلاء] على أنه لم يفعل.)

لا- يخفى أنّ صدق الامتثال موقوف على كون الترك لأجل النهى لا- لجهه اخرى ، وحينئذ يمدح على ترك الفعل من جهه قصده الترك لأجل النهى ، وهو مفاد الكفّ عن الفعل ، فلا دلالة في ذلك على كون المطلوب نفس الترك. وفيه : أنّ حيثيه الكفّ مغايره للجهه المذكوره وإن كان صادقا ، له فحصول المدح على الجهه المذكوره شاهد على كون المطلوب نفس الترك حتّى عدّ الترك الحاصل من جهه النهى امثالا- ، فإنّ حقيقه الامتثال هو الإتيان بما كلف به من جهه كونه مكلفا به ، فلو كان المكلف به هنا هو الكفّ لكان الامتثال حاصلا به من الجهه المذكوره لا من جهه الترك ، فلمّا وجدنا حصول الامتثال بمجرد الترك الحاصل على الوجه المذكور دلّ على كونه هو المكلف به في النهى هذا ، ومرجع الدليل المذكور إلى ما ذكرناه من التبادر.

وقد يستدلّ عليه أيضا بأنّه كثيرا ما يترك الحرام مع إرادته الفعل على وجه لو حصل له القدره عليه لأتى به أو من دون إرادته أصلا ، وعلى الوجهين لا يحصل الكفّ ، فلو كان المكلف به هو الكفّ لزم حينئذ فواته ويلزمه ترتّب العقاب.

واورد عليه : بالتزام ترتّب العقاب في المقام ، لكون العزم على ترك الحرام من أحكام الإيمان والمفروض انتفاؤه في الصورتين ، فيترتب العقاب عليه. وضعفه ظاهر ، فإنّ العصيان حينئذ - على فرض تسليمه - إنّما يترتب على مخالفته تكليف آخر ، دون ترك المكلف به بالتكليف المفروض ، إذ لا يصدق مخالفته للنهى المذكور قطعا ، وإن حصل عزمه على مخالفته في الصوره الاولى وترك العزم على الطاعه في الثانيه ، فلو كان المطلوب بالنهى الكفّ لصدق مخالفته لنفس النهى المذكور أيضا ، لانتفاء مطلوبه الذي هو الكفّ ، ومن الواضح خلافه.

قوله : (احتجوا بأن النهى تكليف ... الخ.)

محضيه له أنّ النهى تكليف ، ولا شىء من التكليف متعلّقا بغير المقدور ، فلا شىء من النهى يتعلّق بغير المقدور ، وكلّ عدم غير مقدور ، فلا شىء من النهى متعلّقا بالعدم. والمقدّمات المأخوذة فى الاحتجاج المذكور مسلّمه ، إلّا الكبرى الأخيره فيّنه بقوله : «لكونه عدما أصليا ... الخ».

هذا وقد يستدلّ أيضا على ذلك بوجه آخر أشار إليه فى غايه المأمول وحاصله : أنّ الامتثال إنّما يتحقّق بالكفّ عن الفعل ، والثواب إنّما يترتّب عليه دون مجرّد الترك ، فما تعلّق الطلب به هو الذى ترتّب الامتثال والثواب عليه.

وأجاب عنه بالمنع من ترتّب الثواب على الكفّ ، بل إنّما يترتّب الثواب على الترك من دون مدخلية الكفّ.

وأنت خير : بأنّ حصول الامتثال وترتّب الثواب إنّما يتصوّر فيما إذا ترك المنهى عنه لأجل نهيه عنه ، وأمّا إذا تركه لأجل أمر آخر مع علمه بالنهى أو عدمه فليس ذلك قاضيا بصدق الامتثال ولا باعثا على ترتّب الثواب ، حسب ما مرّ بيانه ، لكن لا يقضى ذلك بعدم حصول المطلوب بالترك المفروض ، لما عرفت من الفرق بين أداء الواجب وترك المحرّم وحصول الامتثال. فقوله : إنّ تحقّق الامتثال وترتّب الثواب إنّما هو فى صورته الكفّ - على فرض تسليمه - لا يقضى بتعلّق النهى بالكفّ ، إذ تعلّق النهى بالترك لا يستدعى حصول الامتثال بمجرّد الترك ، كما أنّ تعلّق الأمر بالفعل لا يقضى بحصول الامتثال بمجرّد الإتيان به ، بل يتوقّف أيضا على كون أدائه من جهه أمر الأمر به ، وبدونه يكون أداء اللواجب من غير أن يكون امتثالا. كما مرّ تفصيل القول فيه. فما زعمه المستدلّ من الملازمه ممنوعه ، ولو سلّم ذلك نقول : إنّ حصول الامتثال وترتّب الثواب حينئذ إنّما هو من أجل الترك دون الكفّ وإن كان مجامعا له ، إذ مجرّد حصول الكفّ حينئذ لا يستدعى كون الامتثال من جهته ، لما عرفت من الفرق بين الأمرين. وكون الامتثال حاصلًا من جهه الترك ، فإن أراد المجيب بترتّب الامتثال على الترك ترتبه عليه فى

الصورة المفروضة المجامعه للكفّ فهو كذلك ، وإن أراد ترتبه على مجرد الترك كيف ما حصل فهو بين الفساد لما عرفت.

قوله : (المنع من أنه غير مقدور.)

لما كانت المقدمه المذكوره مستدلا عليه في كلام المستدلّ ولم يتعلّق المنع المذكور بشيء من مقدمات دليله لم يتّجه الإيراد عليه بالمنع ، ولذا وجّه المحقّق المحشّى رحمه الله بأنّ المراد بالمنع هنا غير المنع المصطلح ، بل المنع اللغوي ، فالمقصود إبطال ما ذكره من كون العدم غير مقدور ، نظرا إلى ما أقام عليه من الدليل ، فيكون ذلك معارضة للدليل المذكور ، ويكون قوله «فإن قيل» معارضة على المعارضه ، وقد صرح بعضهم بجوازه. نعم وقعت المعارضه الثانيه بعين ما ذكر في الدليل ولا يخفى قبح إعادته.

قلت : يمكن حمل المنع في كلامه على المنع المصطلح والوجه فيه : أنه لما كانت المقدمه المذكوره مستدلا عليها في كلامه توقّف ورود المنع عليها على إبطال دليلها ، فجعل ما يبطل به الدليل المذكور على وجه المعارضه سندا للمنح ، فيكون ذكر السند في المقام مصحّحا لورود المنع ، إذ بعد إبطال ما أقامه من الدليل عليها يبقى المقدمه المذكوره خاليه عن الدليل ، فيصحّ توجيه المنع إليها. فلما كانت قضيه المعارضه المذكوره لما ذكره من الدليل على إيجاب تلك المقدمه ثبوت تأثير القدره في كلّ من الوجود والعدم - حيث ذكر أنّ تأثير صفه القدره في الوجود فقط وجوب لا قدره - أورد عليه : بأنّه لا بدّ للقدره من أثر عقلا ، ضروره كون التأثير مستلزما للأثر والعدم غير صالح لذلك لكونه نفيا محضا ، ولأنّه لا بدّ من استناد الأثر إلى المؤثر وهو غير ممكن في المقام ، حسب ما قرّره ، فالملحوظ في المقام نفى كون العدم أثرا للقدره ، ليلزم من ذلك نفى تأثير القدره فيه ، ليتفرّع عليه نفى كونه مقدورا ، إذ المقدوريّه يستدعي تأثير القدره فيه ، حسب ما اعترف المستدلّ به.

والوجه الأوّل من هذين الوجهين غير مذكور في كلام المستدلّ. والثاني وإن كان عين ما ذكره المستدلّ إلّا أنّه إنّما ذكر في المقام لدفع كون العدم أثرا للقدره ليتفرّع عليه عدم مقدوريته ، والمستدلّ إنّما أخذ ذلك حججه على عدم المقدوريّه

من أوّل الأمر ، وهذا القدر كاف في التفاوت مضافا ، إلى اشتغال ما ذكره ثانيا على بيان جواب آخر عن أصل الاستدلال : فلا يخلو إعادته عن فائده. فتحصل بما ذكر جوابان عن الاستدلال : أحدهما المنع من عدم مقدوريه العدم حسب ما قرناه ، والآخر إثبات مقدوريته في الزمان المتأخر عن الصيغه وإن جعلهما جوابا واحدا أو جعل الجواب الثاني رفعا لما يورد على الجواب الأوّل فتأمل.

قوله : (باعتبار استمراره ... الخ.)

هذا الوجه جواب عن الإيراد الآخر وكأنه لم يتعرّض للجواب عن الأوّل اكتفاء بما ذكر في الجواب عنه ، فإنّ لاستمرار العدم حظا من الوجود ، ولذا يستند في ملاحظه العقل إلى اختيار المكلف ويترتب ذلك عليه ، فلا يكون أثر القدره نفيا محضا ، حسب ما ادّعاه المستدلّ ، لكنك خبير بأنّ عدم الفعل نفى محض بحسب الخارج لا تأثير ولا تأثر فيه أصلا ، وليس استمرار العدم أمرا حاصلًا بحسب الواقع وإنّما هو اعتبار عقليّ محض ، ثبوته في العقل كمفهوم العدم ، فتأثير صفه القدره فيه بحسب الخارج غير معقول.

والحقّ أن يقال : إنّ مقدوريه الفعل إنّما يكون باقتدار الفاعل على قطع استمرار العدم بالتأثير في الوجود ، لا بتأثيره في العدم أيضا ، وإن صحّ بذلك حكم العقل باستناد عدم المعلول الى عدم علته ، فإنّ مناط الحكم بالاستناد المذكور هو عدم حصول الأثر عند عدم حصول التأثير لا بتأثير الفاعل في عدمه ، فالمراد باستناد عدم المعلول إلى علته والترتب العقليّ الحاصل بينهما في لحاظ العقل هو ذلك ، لا بتأثير العدم في العدم. كيف! وحصول التأثير والتأثر غير معقول بين الأعدام ، فليس تأثير القدره في المقام إلّا في جهه الوجود ويكون العدم مقدورا بذلك أيضا ، وحيثذ فما ادّعاه المجيب «من لزوم تأثير القدره في كلّ من جانبي الوجود والعدم وإلّا لكان وجوبا لا قدره» كما ترى. ويمكن تنزيل كلامه على ما ذكرنا فيكون مقصوده بالتأثير في العدم هو مفاد الترتب العقليّ المذكور ، وهو لا ينافي كون عدم الفعل نفيا محضا بحسب الخارج.

أصل

قال السيد المرتضى رضى الله عنه وجماعه منهم العلامه فى أحد قوليّه : «إنّ النهى كالأمر فى عدم الدلاله على التكرار ، بل هو محتمل له وللمره». وقال قوم : بافادته الدوام والتكرار ، وهو القول الثانى للعلامه رحمه الله ، اختاره فى النهايه ، ناقلا له عن الأكثر وإليه أذهب.

لنا : أنّ النهى يقتضى منع المكلف من إدخال ماهية الفعل وحقيقته فى الوجود ، وهو إنّما يتحقّق بالامتناع من إدخال كلّ فرد من أفرادها فيه ؛ إذ مع إدخال فرد منها يصدق إدخال تلك الماهية فى الوجود ؛ لصدقها به ؛ ولهذا إذا نهى السيد عبده عن فعل ، فانتهى مدّه كان يمكنه إيقاع الفعل فيها ثمّ فعل ، عدّ فى العرف عاصيا مخالفا لسيدّه ، وحسن منه عقابه ، وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدّه التى يمكنه الفعل فيها وهو تارك ، وليس نهى السيد بمتناول غيرها ، لم يقبل ذلك منه ، وبقي الذمّ بحاله. وهذا ممّا يشهد به الوجدان.

احتجّوا : بأنّه لو كان للدوام ؛ لما انفكّ عنه ، وقد انفكّ. فإنّ الحائض نهيت عن الصلاه والصوم ، ولا دوام. وبأنّه ورد للتكرار ، كقوله تعالى : (وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ) وبخلافه ، كقول الطيب : لا تشرب اللبن ،

ولا تأكل اللحم. والاشتراك والمجاز خلاف الأصل ، فيكون حقيقه في القدر المشترك. وبأنه يصح تقييده بالدوام ونقيضه ، من غير تكرار ولا نقض ؛ فيكون للمشترك.

والجواب عن الأول : أنّ كلامنا في النهى المطلق. وذلك مختصّ بوقت الحيض ، لأنّه مقيد به ، فلا يتناول غيره. ألا ترى أنّه عام لجميع أوقات الحيض.

وعن الثاني أنّ عدم الدوام في مثل قول الطبيب ، إنّما هو للقرينه ، كالمرض في المثال. ولو لا ذلك ، لكان المتبادر هو الدوام. على أنّك قد عرفت في نظريه سابقا : أنّ ما فزوا منه بجعل الوضع للقدر المشترك - أعنى : لزوم المجاز والاشتراك - لازم عليهم ، من حيث أنّ الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتمّ لهم الاستدلال به.

وعن الثالث : أنّ التجوّز جائز ، والتأكيد واقع في الكلام مستعمل ، فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينه المجاز ، وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تأكيدا.

فائده :

لَمّا أثبتنا كون النهى للدوام والتكرار ، وجب القول بأنّه للفور ؛ لأنّ الدوام يستلزمه. ومن نفى كونه للتكرار ، نفى الفور أيضا. والوجه في ذلك واضح.

ص: ٢٤

هل فى النهى دلالة على المره أو التكرار؟

قوله : (إنّ النهى كالأمر فى عدم الدلالة على التكرار ... الخ.)

يمكن تقرير النزاع فى ذلك على نحو الأمر فىكون الكلام فى وضع الصيغه له ، فالقائل بدلالاتها على الدوام يقول بوضعها لخصوص ذلك ، والقائل بكونها للأعمّ يجعل مفادها مجرد ترك الطبيعه فى الجملة. ويمكن تقريره فى الدلالة الالتزامية فىقال : إنّ النهى موضوع لطلب ترك الطبيعه ، لكن هل يستلزم ذلك الدوام والتكرار أو لا بل هو أعمّ من الأمرين؟ وعلى هذا فىجربى الكلام فى كلّ طلب متعلّق بالترك وإن كان بصيغه الأمر كـ «اترك» و «انته» و «كفّ» ونحوها وكذا فى مادّه النهى كـ «أنهاك عن كذا» أو «نهانا عن كذا» ونحو ذلك ، ويخرج عنه ما يكون أمرا بصوره النهى نحو «لا تترك» ويمكن تقرير النزاع فى الأعمّ من الوجهين المذكورين فىصحّ للقائل بدلالاتها على الدوام الاستناد إلى كلّ من الوجهين المذكورين فلا بدّ للنافى من إبطال كلّ منهما ، والظاهر البناء فى تحرير محلّ النزاع على أحد الوجهين الأخيرين.

ثمّ إنّ المقصود بالتكرار هنا هو خصوص الدوام ، لا- مسمّى التكرار كما مرّ احتمالاه فى الأمر ، وإن كان الظاهر هناك أيضا خلافه ، ولذا عبّروا هنا عن التكرار بالدوام. ثمّ إنّ المقصود بالدوام هل هو خصوص التأييد والدوام مدّه العمر أو يرجع فيه إلى العرف؟ فىختلف بحسب اختلاف الأفعال والأحوال وجوه : أظهرها الأخير.

وهل المطلوب حينئذ خصوص الترك المستدام فىتوقّف حصول الامتثال على ترك الكلّ من غير أن يحصل هناك امتثال بالنسبه إلى خصوص التروك الحاصله فى كلّ من الأزمنه ، أو أنّ كلّ ترك منها مطلوب فى نفسه مع قطع النظر عن انضمام الآخر إليه؟ فىنحلّ ذلك إلى تكاليف عديده ، وإن عبّر عن الكلّ بتعبير واحد ، وجهان : أظهرهما الثانى كما يشهد به العرف.

وهل الكلام فى وضع الصيغه المطلقه للدوام أو لما يستلزمه؟ فلا تجربى فى النواهى المقيّده بزمان خاصّ ، أو فى وضع مطلق الصيغه؟ فىلزم التجوّز فى بادئ

الرأى فيما يقيد بخصوص بعض الأزمنه بناء على القول بوضعه لذلك ، وعلى هذا يلزمه التزام التجوز فى معظم النواهى الوارده ، وسنبيّن لك ما هو الحقّ فى المقام هذا. ولهم فى المسأله قولان معروفان أشار المصنّف رحمه الله إليهما.

أحدهما : اقتضاؤه للدوام ذهب إليه الآمدى والحاجبى والعضدى ، واختار جماعه من علمائنا - منهم المصنّف رحمه الله ، والعلّامه فى النهايه ، والسيد العميدى ، وشيخنا البهائى ، وتلميذه الفاضل الجواد ، وغيرهم - وعزاه فى النهايه والمنيه والزبده إلى الأكثر ، وحكاه الشيخ عن أكثر المتكلمين والفقهاء ممّن قال بأنّ الأمر يفيد المرّه ، ومن قال بأنّه يفيد التكرار ، وقال الآمدى فى الإحكام أنّفق العلماء على أنّ النهى عن الفعل يقتضى الانتهاء عنه دائما ، وقال العضدى النهى يقتضى دوام ترك المنهى عنه عند المحقّقين اقتضاءا ظاهرا فيحمل عليه إلّا إذا صرف عنه دليل.

ثانيهما : نفى دلالتها على ذلك ، ذهب إليه جماعه من علمائنا : منهم السيد والشيخ والمحقّق والعلّامه فى التهذيب ، وعزاه الآمدى إلى بعض الشاذّين ، والعضدى إلى شذوذ ، والسيد العميدى إلى الأقلّ.

وحيئنذ فإمّا أن يكون موضوعا لمطلق طلب الترك الشامل للوجهين كما هو المصرّح به فى كلام بعض هؤلاء ، أو يكون موضوعا لخصوص المرّه ، وحكاه فى غايه المأمول حيث قال: إنّ القائلين بعدم الدوام منهم من ذهب إلى أنّه للمرّه فقط ، ومنهم من يجعله مشتركا بينها وبين التكرار ، بحيث يتوقّف العلم بأحدهما على دليل من خارج كما فى الأمر ، فيكون الأقوال حينئذ ثلاثة ، وربما يحكى هنا قول رابع : وهو وضعه لهما على سبيل الاشتراك اللفظىّ ، وقد يعزى ذلك إلى السيدين ، كما هو قضيه مذهبهما من أصاله الاشتراك اللفظىّ فيما يستعمل فى معنيين. وخامس : وهو القول بالتوقّف حكاه الشيخ فى العده عن بعض.

والحقّ عندنا وضع الصيغه لمجرّد طلب ترك مطلق الطبيعه المعرّاه عن الوحده والكثره على حدو ما مرّ فى الأمر ، وقد تقدّم الدليل عليه ، وحيئنذ نقول : إنّ النهى

إن لم يقيد بقيد أفاد طلب ترك الطبيعة المطلقة ، أعنى المفهوم اللا بشرط ، ولا يمكن حصوله إلا بترك جميع الأفراد ، بخلاف طلب إيجاد الطبيعة فإنه يحصل أداؤه بإيجاد فرد من أفرادها ، والفرق بين الأمرين أن إيجاد المطلق حاصل بإيجاد فرد منه ، فإذا حصل ذلك حصل به أداء المأمور به والإتيان بالمنهى عنه ، فيحصل امتثال الأمر ومخالفه النهى بإيجاد فرد من الطبيعة ، فلا بد إذن في حصول امتثال النهى من ترك المخالفه الحاصله بترك كل فرد من أفراد المنهى عنه وهو ما أردناه. وليس تركها في ضمن بعض الأفراد تركا للطبيعة المطلقة ، وإنما هو ترك الطبيعة المقيده وترك المقيده لا يستلزم ترك المطلق ، كما أن فعله يستلزم فعله حسب ما عرفت، هذا مع إطلاق النهى. وأما إذا قيد الطبيعة بزمان مخصوص أو قيد خاص لم يكن هناك تجوز في الصيغه ، ولا في الماده ، لصدق اللا بشرط على ذلك أيضا.

والحاصل : أن النهى موضوع لطلب ترك مطلق الطبيعة ، وهو قدر جامع بين طلب ترك الطبيعة المطلقة والمقيده ، فإن وجد هناك قيد انصرف إلى الثانى وكان حصوله فى ضمن المقيده ، وإلا انصرف إلى المطلق ، إذ مع عدم القيد لا يكون مفاد اللفظ إلا المطلق ، فلا يكون النهى مع الإطلاق دائرا بين الأمرين ، ليكون مجملا غير منصرف بحسب اللفظ إلى أحد الوجهين.

فإن قلت : إن المراد بالطبيعه فى المقام إما الطبيعه من حيث هى أو من حيث حصولها فى ضمن الفرد ، لا سبيل إلى الأول ، فإن الأحكام الشرعيه بل وغيرها من الأحكام المتداوله بين أهل العرف واللغه بل وأرباب العلوم العقليه إنما ينتسب إلى الطبائع من حيث وجودها فى ضمن الفرد ، لعدم العبره بالقضيه الطبيعيه. وأمّا الثانى فإمّا أن يراد من حيث حصولها فى ضمن الفرد فى الجملة أو فى ضمن جميع الأفراد ، ولا يثبت إرادته الدوام إلا فى الصوره الثانيه ، وإرادتها فى المقام أول الدعوى ، غايه ما يسلم إرادته ترك الطبيعه فى ضمن الفرد فى الجملة.

قلت : قد عرفت أن المبادئ المأخوذه فى الأفعال بمعنى الطبائع المطلقه وحيث إن الطلب الحاصل فى الأمر والنهى إنما يتعلق بالإيجاد والترك لا حاجه

إلى اعتبار حيثيه الحصول في ضمن الفرد في مدلول المادّه ، فإنّ إيجاد الطبيعه إنّما يكون بإيجاد فردها ، وتركها إنّما يكون بترك جميع أفرادها - حسب ما عرفت - فمرجع الأمر في ذلك إلى المحصوره وإن لم يلاحظ الحصول في ضمن الفرد في خصوص مواردّها ، ولو سلّم كون الطبائع المدلوله لمواردّها ملحوظه من حيث وجودها في ضمن الفرد فهو أيضا كاف في المقام ، لأنّ المرجع فيها إلى النكره وهى تفيد العموم في المقام ، فإنّ ترك مطلق الطبيعه في ضمن الفرد إنّما يكون بترك جميع أفرادها ، لعين ما مرّ. نعم لو كان مفاد ذلك حصول الترك في ضمن الفرد في الجملة تمّ ذلك ، إلّا أنّه ليس من مدلول الصيغه في شيء هذا.

ومع الغضّ عن كون الدوام لازما عقليا للنهى على الوجه المذكور ، فلا شكّ في كون ذلك هو المنساق منه عرفا ، فلا أقلّ إذا من الظهور العرفي لو لم نقل باللزوم العقليّ ، ومنع انفهام ذلك منه في العرف يكاد يشبه إنكار الضروريات ، كما لا يخفى على من تأمل في الاستعمالات وموارد الإطلاقات.

ثمّ إنّ بعض الأفاضل بعد ما أنكر ثبوت الدلاله على كلّ من الوجهين المذكورين تمسّك في دلاله النواهي المطلقه على الدوام بوجه ثالث ، وذلك بالرجوع إلى دليل الحكمه إذ لا وجه لإرادته النهى عن الفعل في وقت غير معيّن ، لما فيه من الإغراء بالجهل ولا معيّن ، لانتفاء التعيّن إذ المفروض إطلاق النهى فتعيّن إرادته النهى عنه على وجه العموم.

وأنت خير بما فيه : فإنّه مدفوع أولا : بالنقض بالأمر فإنّه لا وجه لإرادته الإتيان به في زمان معيّن ، لانتفاء التعيّن ، ولا في زمان غير معيّن ، لما فيه من الإغراء بالجهل ، فتعيّن إرادته الدوام ، مع أنّه لا يقول به. وثانيا بأنّ هناك احتمالا آخر وهو إرادته التخيير في أداء المطلوب بالنسبه إلى الأزمنه كما هو الحال في الأمر ، فإذا كان الحال في النهى نظير الأمر في عدم الدلاله على الدوام جرى فيه التخيير الذي يثبت في الأمر.

قوله : (إنّ النهى يقتضى منع المكلف من إدخال ماهيته الفعل ... الخ.)

يمكن تقرير هذه الحجّة بوجهين :

أحدهما : ما أشرنا إليه من الرجوع إلى العقل بعد إثبات دلالة اللفظ على المنع من إدخال طبيعه الفعل في الوجود ، وهذا هو الذى يقتضيه ظاهر الآيه.

ويرد عليه حينئذ أن ذلك إنما يقتضى كون الدوام مدلولاً التزامياً لطلب ترك الطبيعه ، سواء أدى ذلك بصيغه النهى أو بغيره ، فلا يفيد وضع الصيغه للدوام ، فإن اريد بذلك بيان وضع الصيغه له فهو ظاهر الفساد ، وإن اريد به بيان الدلالة الالتزاميه فهو متّجه ، كما مرّ القول فيه ، إلّا أنه مخالف لما يظهر من كلامه فى آخر المبحث ، لظهوره فى دعوى الوضع للدوام.

وقد يورد عليه أيضا بأنه إن اريد بالمنع من إدخال الماهيه فى الوجود دائماً فهو أوّل الكلام ، وإن اريد بالمنع من إدخاله فى الوجود فى الجملة فغايه ما يقتضيه عدم إدخال شىء من أفراد الماهيه فى الوجود فى بعض الأوقات ، لصدق عدم إدخال الماهيه فى الوجود مع عدم إيجاد شىء من أفرادها فى بعض الأزمنه.

ويدفعه ما عرفت من أن عدم إيجاد الطبيعه المطلقه لا يصدق إلّا بتركها بالمرّه ، دون ما إذا تركها فى وقت وأتى بها فى آخر ، لظهور صدق إتيانه حينئذ بالطبيعه وهو لا يجامع صدق تركه لها.

غايه الأمر أن يصدق تركه للطبيعه فى الزمان المفروض وهو لا يستلزم صدق ترك الطبيعه مطلقاً كما عرفت. ويشهد له أن المنع من الترك الحاصل بإيجاب الفعل إنما يقتضى عدم ترك الفعل مطلقاً ، كيف! ولو صدق ترك الفعل مع ترك جميع أفرادها فى آن من الأوان لزم القول بالملازمه بين الأمر والنهى فى الدلالة على الدوام ، مع أنهم لا يقولون به ، فإنّ وجوب الشىء يستلزم المنع من تركه أو يتضمّنه - حسب ما مرّ - ومع البناء على حصول ترك الشىء بتركه فى آن مّا يلزم تركه أن يكون تركه فى كلّ آن متعلّقاً للمنع ، بناء على استلزام المنع من الشىء المنع من جميع أفرادها فى جميع الأزمنه - كما هو مختار القائل بدلاله النهى على الدوام - فلا يصحّ البناء على الفرق بين الأمرين.

ودعوى كون المنع من الترك تابعا لإيجابه فلو لم يكن إيجابه على سبيل التكرار لم يكن المنع منه كذلك ، مدفوع : بأننا نقرر الكلام على فرض دلالة الأمر على طلب مطلق الطبيعه - كما هو مختار معظم المحققين - فيكون المنع من الترك التابع للأمر هو المنع من ترك نفس الطبيعه - كما هو مدلول سائر النواهي الواردة من غير فرق أصلا - فإذا صدق ترك الطبيعه بترك جميع أفرادها في آن واحد لزم أن يكون متعلقا للمنع ، إذ المفروض تعلق المنع بترك الطبيعه وقضاء ذلك بتركها في جميع الأزمان ، فلزم من ذلك أن يكون إيجادها مطلوبا في كل زمان.

نعم لو قلنا بدلاله الأمر على المره تم ما ذكر ، إلّا أنه غير ما هو المفروض في التقرير المذكور. فظهر بما قررنا صحه ما ذكرنا من كون مفاد ترك الطبيعه تركها في جميع الأزمان ، وهو الذى يتعلق به الأمر (١) عند الأمر بالفعل ويحصل امتثاله بأداء المطلوب ولو مره واحده - كما مرّ بيانه في محله - وقد تبين بملاحظه جميع ما بيناه ضعف ما أورده المحقق المحشّيرحمه الله من منع اقتضاء النهى سلب جميع الأفراد ، فإنّ ورود النفي على المفهوم خبرا وإنشاء يتصوّر على وجهين : وروده في ضمن جميع أفراده ، ووروده عليه في الجملة ، بحيث يصلح تحقّقه في ضمن السلب الكلّي والسلب الجزئيّ ، فلا يلزم ترك جميع الأفراد ولو في آن واحد أيضا انتهى ملخصا. كيف! وصريح العرف ينادى بخلاف ما ذكره وليس المطلوب بالنهى إلّا عدم إيجاد الفعل - كما مرّ - وهو رفع لما هو المطلوب بالأمر ، وكيف يعقل رفع إيجاد الفعل مع فرض الإتيان به ممّا لا يتناهى من أفراده ، فيكون مفاد النهى أمرا هو واجب الحصول. فما ذكره من الاحتمال فاسد قطعاً لا مجال للخلاف فيه. فدلاله النهى على كون المطلوب ترك جميع أفراد المنهى عنه ولو في زمان واحد مقطوع به غير قابل للنزاع ، إنّما الكلام في دلالته على اعتبار دوام الترك المفروض وعدمه ، وقد عرفت دلالته على ذلك حسب ما بيناه.

ثانيهما : أن يكون مقصوده بذلك الرجوع إلى التبادر بدعوى أنّ المتبادر من

(١) كذا في نسخه «ق ١» وفي سائر النسخ : المنع.

الصيغه هو المنع من إدخال ماهية الفعل في الوجود مطلقا ، وذلك إنما يتحقق بعدم إدخال شيء من أفرادها في الوجود. فيكون قوله : «ولذا إذا نهى السيد ... الخ» استشهادا بالمثال المذكور على حصول التبادر ، وعدّ جماعه منهم الآمدى والعلامة في النهاية والفاضل الجواد ذلك دليلا برأسه على المطلوب ، وهو رجوع إلى التبادر المدعى.

ويدفعه حينئذ المنع من استناد التبادر إلى نفس اللفظ ، وإنما ذلك من جهة استلزام مدلول اللفظ ، فالانتقال إليه إنما يكون بتوسط ذلك ، فإن أريد بذلك الاستناد إليه في وضع النهي للدوام فهو ممنوع ، وإن أريد التمسك به في استفادة الدوام منه في الجملة فمسلّم ومرجعه إلى ما قرّرناه ، وقد يمنع من حصول التبادر وفهم العرف للدوام وهو ضعيف كما عرفت.

نعم ، لو قام هناك قرينه على إرادته عدم الدوام لم يفهم منه ذلك - كما لو اشتغل أحد بضرب زيد فنقول له لا تضرب زيدا فإنّ المستفاد حينئذ من اللفظ نهيه عمّا يقع منه من الضرب دون منعه منه على سبيل الدوام كما هو الحال في نواهي الطبيب بالنسبة إلى المريض - فالاستشهاد بذلك على المنع من حصول التبادر بالنسبة إلى المجرد عن القرينه كما هو محطّ النظر في المقام كما ترى.

هذا وقد يستدلّ أيضا على القول المذكور بوجه آخر :

منها : دعوى الإجماع عليه ، فإنّ العلماء لم يزالوا يستدلّون بالنواهي على الدوام من غير نكير ، وقد حكى ذلك عنهم جماعه من الخاصّة والعامّة ، فمن الخاصّة العلامة في النهاية والسيد العميدى في المنية وشيخنا البهائي في الزبده والفاضل التوني في الوافيه وغيرهم ، ومن العامّة الحاجبي والعضدى وغيرهما.

ويرد عليه مثل ما مرّ من عدم دلالة ذلك على حصول الوضع. غايه الأمر حصول الاستفاده ولو من جهة الالتزام العقليّ أو العرفيّ ، فإن أريد بذلك بيان حصول مجرّد الدلالة في الجملة فهو متّجه ، وإن أريد الاستناد إليه في حصول الوضع فهو ضعيف.

ودعوى أصاله كون الدلاله تضمّنيه عند الدوران بينها وبين الالتزاميه ممّا لا يعرف الوجه فيه.

والقول بأنّ الدلاله الالتزاميه مغايره بالذات للدلاله المطابقه بخلاف التضمّنيه لآتحادهما بالذات وتغايرهما بحسب الاعتبار فبأصاله عدم تعدّد أصل الدلاله يترجّح كون الدلاله فى المقام تضمّنيه ، ممّا لا يصغى إليه ، لو سلّم قضاء الأصل بذلك ، لدوران الأمر فى المقام مدار الظنّ. وعدم حصوله من التخرّيج المذكور واضح جدّا.

ثمّ إنّه قد يمنع فى المقام من جريان طريقتهم على ذلك ، أو من دلّالته على فرض ثبوته على استفادته من اللفظ ، فقد يكون ذلك من جهه انضمام القرائن ، ولا وجه له بعد نقل الجماعه استنادهم فى فهم الدوام إلى مجرّد النواهى الوارده.

ومنها : أنّ مبادئ الأفعال نكرات فى المعنى فإذا وردت فى سياق النفى أو النهى أفادت العموم.

واورد عليه : بالمنع من جريان ذلك فى المصادر التى فى ضمن الأفعال سيّما فى المقام ، غايه الأمر ان يسلم ذلك فى النكره المصرّحه. ويدفعه فهم اشتراك العرف.

وقد يورد عليه أيضا : بأنّ غايه ما يستفاد من النكره فى سياق النفى نفى الحكم عن جميع الأفراد ، وأمّا فى جميع الأوقات والأزمان فلا ، ألا ترى أنّ قولك : لا رجل فى الدار لا يفيد نفى وجود الرجل فيها فى كلّ زمان.

وفيه : أنّه إنّما يتبع الزمان العذى وقع الحكم بالنسبه إليه من الماضى والحال والاستقبال، ويفيد عدم الحكم بالنسبه إلى ذلك الزمان إن كان قابلا له. وأمّا قولك : لا رجل فى الدار فلا يفيد إلّا النفى فى الحال ، كما هو قضيه الجملة الاسميه فى الإثبات (١). فالأولى الإيراد عليه : بأنّه لا دلّاله فى ذلك على ثبوت الوضع لما سيّجىء ببيانه إن شاء الله من عدم وضع النكره فى سياق النفى للعموم ، فإن اريد بما ذكر إفاده الموضوعيه للعموم لم يتّجه ذلك وإلّا كان وجها كما عرفت.

(١) الإيجاب - خ ل.

ومنها : ما أشار إليه شيخنا البهائي في حاشيه الزبده وحكاه الفاضل الجواد في الشرح وهو : أنّ ترك الفعل في وقت من الأوقات أمر عادى للمكلف حاصل منه بحسب العاده فلا حاجه إلى النهى عنه ، فلو لم يكن النهى مفيدا للدوام لكان صدوره من الحكيم لغوا.

وأورد عليه تاره : بأنّ من قال بأنّ النهى للمرّه قال بالفور ، كما هو ظاهر من كلام بعضهم حيث صرّح بأنّ النهى لا يفيد إلّا الانتهاء فى الوقت المذى يلى وقت النطق بالنهى ، فلا- يلزم عبث على مذهبهم ، وكذا عند من يجعله مشتركا ، فإنّه يتوقّف فى الحكم إلى أن يظهر دليل ، وحينئذ فلا- يلزم من كون الترك عاديا فى بعض الأوقات أن يكون النهى عبثا. كذا ذكره الفاضل الجواد.

ويدفعه عدم دلالة النهى على الفور عند القائل بكونه للمرّه أو لمطلق الطبيعه ، حسب ما سيشير إليه المصنّف رحمه الله : من أنّ القائل بنفى دلالة النهى على الدوام ينفى الدلالة على الفور ، وهو وإن لم يكن متّجها كما سنشير إليه ، إلّا أنّ القائل المذكور لا يلزمه القول بدلالته على الفور قطعا ، فلا وجه للإيراد المذكور عند من نفى الدلالة على الفور كما هو المختار.

وتاره : بأنّه يثمر ذلك فى حصول الامتثال فإنّه وإن حصل الترك مع انتفاء النهى إلّا أنّه لا يتفرّع عليه حصول الامتثال بالترك إلّا مع حصول النهى فيمكن معه قصد الامتثال.

وأورد عليه : بأنّه لا- اعتبار لقصد الامتثال فى جانب النهى ، إذ ليس المقصود من تشريعه قصد التقرب المعترف فى العبادات ، لوضوح عدم اندراج النواهي الشرعيّه فى العباده إلّا ما ورد من النواهي المأخوذه فى بعض العبادات - كالصوم - فالمراد به فى الحقيقه بيان حقيقه تلك العباده المأمور بها ، واعتبار الوجه فيه إنّما هو من جهه الأمر فلا ربط له بالمقام.

وفيه : أنّ مقصود المورد إمكان قصد الامتثال حينئذ ، فيترتب عليه الثواب على فرض حصول القصد المذكور ، وهو كاف فى الخروج عن اللغوّه ، لا لزوم

حصوله ، واعتباره في نفس التكليف ليكون القصد المذكور مأخوذاً في النواهي ليعتبر القربه في التروك المطلوبه بها ليلزم اندراجها في العباده ، وهو ظاهر.

فالحق في دفعه : أن يقال : إنّ ذلك لا يكفي في تصحيح التكليف ، إذ لا بدّ في صحّه التكليف بالفعل أو الترك كونه في حيز الإمكان ، فيكون خارجاً عن درجتي الوجوب والامتناع ، فلو كان الفعل أو الترك واجبا لم يصحّ تعلّق الأمر أو النهي به.

غايه الأمر أنّه إذا كان تركه واجبا كان تعلّق الأمر به قبيحا من قبح التكليف بما لا يطاق ، وإن كان فعله واجبا كان قبحه من جهه الهذريه ، وهى أيضا إحدى الجهات في امتناع التكليف - حسب ما تقرّر في محلّه - وكذا الحال لو كان الفعل أو الترك واجبا في تعلّق النهي به ، لكن على عكس الحال في الأمر ، وليس مجرد صحّه قصد الامتثال في صورته وجوب الفعل بالنسبه إلى الأمر وامتناعه بالنسبه إلى النهي كافيا في صحّه التكليف ، فإنّ صحه القصد المذكور فرع تحقّق التكليف ، فإذا كان التكليف قبيحا لم يصحّحه ذلك ولو اخذ ذلك قيّدا في الفعل. وتوضيح القول في ذلك يتوقّف على إطاله الكلام ولا يناسبه المقام ، سيّما مع وضوح المرام ولعلنا نتعرّض في المقام اللائق به. وبالجملة فقبح ما ذكر في الجملة من الامور الظاهره عند العقل. ألا ترى وضوح قبح أمر المكلف بالكون في المكان والزمان ونهيه عن الجمع بين النقيضين والطيران في الهواء مطلقا أو مقيدا بقصد التقرب؟ مع جريان ما ذكره المستدلّ هنا فيها أيضا. والتحقيق في الإيراد على الدليل المذكور ما عرفته في الجواب عن غيره : من عدم دلالة ذلك على وضع الصيغه للدوام ، إذ لو كان موضوعا لما يستلزم الدوام مع الإطلاق - حسب ما قررنا - كان كافيا في حصول الثمره المطلوبه.

ومنها : ظهور التناقض عرفا بين قولنا : اضرب زيدا ولا تضربه ، وقد عرفت أنّ مفاد اضرب هو طلب حقيقه الضرب في الجملة الحاصله بمرّه واحده ، فلو كان النهي أيضا موضوعا لذلك لم يكن بينهما مناقضه ، لرجوعهما حينئذ إلى قضيتين مهملتين هما في قوه الجزئيه ، ولا تناقض بين الجزئيتين بوجه من الوجوه.

وفيه : أنّ المناقضة بينهما قد تكون من جهه أنّ تعلق الأمر بالطبيعه يفيد مطلوبية الفعل فى كلّ آن من الآنات مع عدم فعله فى الأوّل ، كما هو قضيه الإطلاق فيرجع إلى العموم لكن على سبيل التخيير بين جزئياته ، وهو لا يجمع الجزئيه المستفاده من النهى ، ومع الغضّ عن ذلك فقد يكون مبنى المناقضه على انصراف إطلاق النهى إلى الدوام لا وضعه له ، فإن كان المقصود من الدليل المذكور إفاده الوضع له لم يتمّ ذلك. ودعوى أصله كون الدلاله تضمّنيّه عند الدوران بينها وبين الالتزاميه وقد عرفت وهنّها. وهناك حجج اخرى للقول المذكور موهونه جدّا فهى بالإعراض عنها أخرى.

قوله : (بأنّه لو كان للدوام لما انفكّ عنه ... الخ.)

قد يورد عليه : بأنّ الكلام حينئذ فى الدلاله اللفظيه ، والتخلّف جائز ، واقع بالنسبه إليها ، كيف! وباب المجاز واسع حتّى قيل بأغلبيته على الحقيقه ، فالملازمه المدّعا فاسده جدّا.

ويمكن دفعه تاره بأنّ الكلام هنا فى الملازمه العقليه - حسب ما مرّ - ويحتمله الدليل المتقدّم فى كلامه ، بناء على أنّ ترك الطبيعه لا- يتحقّق إلّا بترك جميع أفرادها ، فيقال لو تمّ ذلك لجرى فى جميع النواهي وليس كذلك. وأخرى بأنّ التخلّف فى الدلالات اللفظيه إنّما يكون بالنسبه إلى الإراده دون نفس الدلاله ، والمفروض حصول الثانى فيما ذكره من المثال ، إذ لا يدلّ نهى الحائض عن الصلاه والصيام على المنع منهما على سبيل الدوام ، فذلك وجهان فى تقرير الاحتجاج المذكور.

ويمكن الإيراد عليهما : بأنّ أقصى ما يلزم منها عدم وضع الصيغه لخصوص الدوام وعدم استلزام مدلول الصيغه للدوام مطلقا ، حيث حصل الانفكاك بينهما ، ولا يلزم منهما عدم وضع الصيغه لما يستلزم الدوام حال الإطلاق ، وإن أمكن الانفكاك بينهما بعد قيام القرينه متّصله أو منفصله على عدم إرادته المطلق ، بل هى حينئذ قد تفيد الدوام أيضا على حسب القيد.

والحاصل : أنّ النهى يفيد الدوام مطلقا مع الإطلاق والدوام على حسب القيد مع التقييد ، ولا يفيد الدوام أصلا مع قيام القرينه على اراده الترك في الجملة من دون لزوم المجاز في شىء من الصور ، حسب ما مرّ بيانه.

وقد يقزّر الاحتجاج بوجه ثالث : وهو أنّه لو كان حقيقه في خصوص الدوام لما كان مستعملا في غيره على وجه الحقيقه ، والملازمه ظاهره ، والتالى باطل ، لنهى الحائض عن الصلاه والصوم مع كون النهى المتعلّق بهما على وجه الحقيقه دون المجاز.

وفيه : أنّ الدعوى المذكوره محلّ خفاء ، إذ كون النهى عنهما على وجه الحقيقه أوّل الكلام.

وأورد عليه أيضا برجوعه حينئذ إلى الدليل الثالث.

وأنت خير بما فيه لاختلاف كيفيه الاستدلال في المقامين وإن اتّحدت المقدمات المأخوذه فيهما. على أنّ ذلك أيضا ممنوع بناء على حمل المناقضه في الدليل الآتى على المناقضه الحقيقه دون الصوريّه الحاصله في المجازات الباعثه على صرفها من الحقيقه.

وقد يقزّر ذلك بوجه رابع حاصله : أنّ بعض صيغ النهى ورد لا للتكرار ومجيئه للتكرار أمر مقرّر معلوم ، فيجب أن يكون للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز.

وأنت خير ببعده عن العبارة جدّا فحملها على ذلك تعسّف ركيك ، مضافا إلى أنّه عين الدليل الثانى. فلا وجه لحمل العبارة عليه ، ثمّ الإيراد بعدم الفرق بين الدليلين - كما فعله المدقّق المحشّى رحمه الله -.

وقد يقزّر بوجه خامس : وهو أنّه لو كان للتكرار لما انفكّ عنه مع إطلاق النهى ، والتالى باطل فالمقدّم مثله.

وهو أيضا خارج عن ظاهر العبارة ولا- يوافقه الجواب المذكور في كلامه ، وإنّما يناسبه منع الملازمه إن اريد بإطلاق النهى إطلاقه بحسب الظاهر وإن ورد

التقييد بعد ذلك ، لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب. ومنع بطلان التالى إن اريد إطلاقه بحسب الواقع. فاحتمال حمل العبارة كما صنعه المدقق المحشى رحمه الله ليس على ما ينبغي ، وهو ظاهر.

قوله : (وبأنه ورد للدوام) إن اريد بذلك دفع وضعه لخصوص أحد المعنيين وكلّ منهما ليكون مجازا فى الآخر أو مشتركا لفظيا بينهما فله وجه بناء على صحّ الاستناد فى إثبات الأوضاع إلى الأصل المذكور إلّا أنّه لا يفيد عدم دلالة على الدوام ولو على سبيل الالتزام ، وإن اريد به دفع دلالة على الدوام مطلقا فلا إشعار فى الدليل المذكور على دفعه ، أقصى الأمر أن يفيد عدم وضعه للدوام.

قوله : (وبأنه يصحّ تقييده بالدوام ... الخ.)

يمكن تقرير ذلك بوجهين :

أحدهما : أن يراد به أنّ مدلول النهى على ما هو المنساق منه فى العرف قابل للتقييد بالدوام ونقيضه ، من غير أن يعدّ ذلك تكرارا ولا تناقضا فى الظاهر ليلزم به الخروج عن ظاهر النهى ، بل مفاده أمر قابل للأمرين ، فيعلم بذلك كون المفهوم منه أعمّ منهما.

ثانيهما : أن يقال إنّه يجوز تقييد النهى بكلّ من القيدين ، والأصل فيما يقيّد أن يكون حقيقة فى كلّ منهما هربا من التأكيد والمجاز - حسب ما مرّ بيانه فى محله -.

قوله : (والجواب عن الأوّل ... الخ) يمكن تقرير الجواب عن كلّ من الوجهين الأولين المذكورين فى تقرير الاستدلال ، أمّا على الأوّل : فبأن يقال : إنّ ما يدعى من الملازمة المذكورة العقلية إنّما هو بالنسبة إلى النواهي المطلقة ، إذ اقتضاء ترك الطبيعة على سبيل الإطلاق قاض بعدم إدخال شىء من أفرادها فى الوجود ، إذ لا يعقل ترك الطبيعة المطلقة إلّا بذلك كما مرّ. أمّا إذا قيد النهى أو المنهى عنه بشىء فإنّما يكون قضيه النهى حينئذ عدم إدخال شىء من أفراد المنهى عنه فى الوجود - على حسب ما ذكر من القيد - فالدلالة على الدوام حينئذ حاصله

أيضا، لكن على حسب ما حصل من النهى أو على النحو الذى تعلق به النهى عن الفعل.

وأما على الثانى : فبأن الصيغه إنما وضعت لإفاده الدوام بالنسبه إلى ما تعلق به ، فإن تعلق بالمطلق أفادت إطلاق الدوام - كما هو المقصود فى المقام - وإن تعلق بالمقيّد أفادت دوامه - على حسب ذلك القيد - ففى المثال المفروض إنّما تعلق النهى بالصلاه والصيام الواقعين فى أيام الحيض لا مطلقا ، فليس هناك خروج عن مقتضى وضع الصيغه ، وإنما حصل الخروج عن الظاهر فى تقييد المادّه حيث إنّ مقتضاه الإطلاق وقد التزم تقييدها بما ذكر من القيد ، والصيغه تفيد الدوام فى صورتين.

قوله : (إنّ عدم الدوام فى مثل قول الطيب ... الخ.)

أراد بذلك أنّه بعد تسليم قضاء الأصل بما ذكر فإنّما يفيد ما أراده إذا لم يتم دليل على خلافه وقد قام فى المقام ، حيث إنّ المتبادر من النهى هو الدوام ولا يفهم منه غيره إلّا لقيام القرينه عليه - كما فى نهى الطيب - فىكون ذلك دليلا على كونه حقيقه فى الأول مجازا فى غيره.

وأنت خير : بأنّ التبادر المدعى فى المقام ليس مستندا إلى نفس اللفظ ليفيد كونه حقيقه فى خصوص الدوام فلا يتم ما ذكره ، بل لو قيل بكون المتبادر من نفس الطبيعه طلب ترك الطبيعه مطلقا - كما أنّ المتبادر من الأمر طلب إيجادها كذلك من غير دلالة فى نفس اللفظ على مرّه أو تكرار ودوام - كان أولى.

قوله : (من حيث إنّ الاستعمال فى خصوص المعنيين يصير ... الخ.)

قد عرفت فيما مرّ أنّ ما ذكره يتمّ إذا ثبت استعمال اللفظ فى خصوص كلّ من المعنيين ، فإريد من ذلك إثبات كونه حقيقه فى القدر الجامع بينهما من غير ثبوت استعماله فيه أو مع ثبوته أيضا ، إلّا أنّه مع عدم الثبوت أوضح فسادا ، وأما إذا علم استعماله فى القدر الجامع وعلم استعماله فى مقام إرادته الدوام تاره وغيره اخرى من غير أن يعلم استعمال الصيغه فى خصوص الدوام أو المرّه ، بل لكونه قسما من

الطلب كما هو الحال فى المقام فلا- يلزم ما ذكره ، إذ قضيه الأصل حينئذ كونه حقيقه فى القدر الجامع ، وتنزيل الإطلاقات الخاصه على كونها من قبيل إطلاق الكلى على الفرد ، وإطلاق طلب ترك الطبيعه على قسم خاص منه ، مع فهم الخصوصيه من القرينه المنضمه إليه أو غيرها ، لاندفاع المجاز والاشتراك إذا ، وفرض جواز استعماله حينئذ فى خصوص كل من المعنيين فيلزم المجاز والاشتراك أيضا لا- يثمر فى المقام ، إذ المقصود التخلّص من المجاز والاشتراك فى الاستعمالات الوارده ، حيث إنّ الأصل فيها الحقيقه المتّحده لا فيما يفرض الاستعمال فيه ، بل لا يبعد القول بما ذكرنا فيما إذا لم يعلم حينئذ استعماله فى مطلق طلب الترك أيضا ، ودار الاستعمال بين كونه فى المطلق أو الخاصّ. وقد مرّ تفصيل القول فى ذلك فى محلّه.

قوله : (بأنّ التجوّز جائز ... الخ.)

لا- يخفى أنّ الجواب المذكور بظاهره لا- يلائم شيئا من الوجهين المتقدمين فى تقرير الاحتجاج ، إذ ليس مبنى التقريرين المذكورين على عدم جواز التجوّز والتأكيد حتى يجاب بجوازهما ووقوعهما فى الكلام ، بل مبنى الأول على كون ما يستفاد من إطلاق النهى عرفا قابلا- للقيدين المذكور من غير أن يخرج النهى به من ظاهره ، فلا- وجه لدفعه بجواز كل من الأمرين المذكورين. ومبنى الثانى على كون ما ذكر من الأمرين على خلاف الأصل ، فمهما أمكن البناء على انتفائهما تعين البناء عليه ، فيكون ذلك تمسّكا بالأصل ، فلا وجه لدفعه بجواز وقوع الأمرين.

ويمكن الجواب بإمكان قطعته على كل من الوجهين ، أمّا على الأول : فبأنّ المقصود منه منع ما ادّعاه من قبول المفهوم من إطلاق النهى لكل من القيدتين وما يرى من استعماله على الوجهين فمبنى على الخروج عن الظاهر من التزام التجوّز أو التأكيد.

وأما على الثانى : فبأن يقال : إنّ التجوّز والتأكيد وإن كانا على خلاف الأصل إلّا أنّهما شائعان فى الاستعمالات ، فمجرد كونهما على خلاف الأصل لا يثبت

الوضع ، لأنه أمر توقيفِي لا بدّ في ثبوته من الرجوع إلى توقيف الواضع لا إلى مجرّد الاصول المذكوره.

غايه الأمر أن يرجع إليها في تعيين المراد ويقال : إنّ المقصود أنّهما وإن كانا على خلاف الأصل لكنّهما واقعا في الكلام فلا مانع من الالتزام به بعد قيام الدليل عليه ، لما مرّ من بيان ما يفيد دلالته على الدوام. هذا. وقد يذكر للقول المذكور حجج موهونه اخرى لا بأس بالإشارة إلى جملة منها :

منها : أنّه لو كان موضوعا للدوام لكان قولنا : «لا- تضرب زيدا غدا» غلطا ، والتالي واضح الفساد ، أمّا الملازمه فلانحصار استعمال الصحيح في الحقيقه والمجاز ، والأوّل منفى قطعاً وكذا الثاني ، إذ لا علاقه بينه وبين الدوام ، ولذا لا يجوز أن يطلق لفظ الدوام ويراد به خصوص الغد - مثلا- ويوهنه أنّه لو تمّ ذلك فإنّما يتمّ لو كان الدوام تمام مفاد الصيغه ، وأمّا إذا كان بعض مفاده كما هو واضح فأقصى الأمر إسقاط قيد الدوام ، واستعماله في الباقي فيكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء ، ولا يتصوّر إذن مانع من صحّحه الاستعمال.

ومنّها : أنّه لو كان للدوام لكان مفاد قوله : «لا تفعل» لا تفعل في شيء من الأوقات ، فإذا قلت : «لا تفعل غدا» صار من قبيل تخصيص العامّ بأكثر من النصف وهو غير جائز. وضعفه ظاهر ممّا عرفت ، إذ أقصى الأمر حينئذ إسقاط قيد الدوام فلا يكون من تخصيص العامّ في شيء.

ومنّها : أنّ «لا تفعل» مرّكب من حرف وفعل وشيء منهما لا يفيد العموم انفراداً قطعاً ، والأصل عدم دلالة الهيئه التركيبية زياده على ما هو من مقتضيات التركيب ولوازمه عقلاً ، ومن الظاهر أنّ الدوام ليس منها.

وفيه : بعد الغصّ عن عدم جريان الأصل في مداليل الألفاظ أنّ أقصى ما يفيد ذلك عدم وضع الهيئه لإفاده الدوام ، وأمّا عدم كون الدوام مدلولاً التزامياً له مع الإطلاق حسب ما بيّناه فلا ، ويجرى ذلك في دفع الوجهين الأوّلين أيضاً.

قوله : (لَمَّا أثبتنا كون النهى للدوام ... الخ) إذا قلنا بكون النهى موضوعاً

لطلب ترك الطبعه وقلنا بكون ذلك مستلزما للدوام لزمه الفور قطعا ، وهو ظاهر ، وأما إذا قلنا بدلاله صيغه النهى على جواز التراخي ووجوبه كما قد يقال بذهاب شاذ إليه في الأمر كما مرّ فلا منافاه بينه وبين القول بدلالاتها على الدوام ، فإنّها إنّما تفيد الدوام على حسب الطلب الحاصل في المقام ، فإذا كان الطلب على سبيل التراخي جوازا أو وجوبا كان الدوام الملحوظ فيه كذلك أيضا ، سيّما إذا قلنا بكون دلالتها على الدوام على سبيل الالتزام ، فإنّ دلالته على التراخي بحسب الوضع ، فيكون الدوام المعبر فيه تابعا للطلب الحاصل . فما ذكره من «أنّ القول بدلالاتها على الدوام يستلزم القول بالفور» غير ظاهر على إطلاقه .

قوله : (ومن نفى كونه للتكرار) لا- يخفى أنّه لا- ملازمه بين الأمرين المذكورين . فما ذكره من أنّ النافي للتكرار ناف للفور إن أراد به أنّه يلزمه ذلك - حسب ما ذكره في الصورة الاولى - فهو واضح الفساد ودعوى وضوح الوجه فيه أوضح فسادا . وإن أراد النافي للتكرار نافيا للفوريّ على سبيل الاتّفاق ، ففيه أيضا أنّه خلاف الواقع . إذ الشيخ رحمه الله من النافين لدلالاتها على التكرار ويقول بدلالاتها على الفور كما ذهب إليه في الأمر ، بل قال في غايه المأمول : إنّ من قال بأنّ النهى للمرّه قال بالفوريّ كما هو ظاهر من كلام بعضهم حيث صرّح بأنّ النهى لا يفيد إلّا الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهى . انتهى .

أصل

الحق امتناع توجه الأمر والنهي إلى شيء واحد. ولا- نعلم في ذلك مخالفا من أصحابنا. ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا. وأجازه قوم. وينبغي تحرير محل النزاع أولا فنقول :

الوحده تكون بالجنس وبالشخص. فالأول يجوز ذلك فيه ، بأن يؤمر بفرد وينهى عن فرد ، كالسجود لله تعالى ، وللشمس ، والقمر. وربما منعه مانع ، لكنه شديد الضعف ، شاذ. والثاني إما أن يتحد فيه الجبهه ، أو تعدد. فان اتحدت ، بأن يكون الشيء الواحد من الجبهه الواحده مأمورا به منهيا عنه ؛ فذلك مستحيل قطعا. وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال - قبحهم الله - ومنعه بعض المجيزين لذلك ؛ نظرا إلى أن هذا ليس تكليفا بالمحال ، بل هو محال في نفسه ؛ لأن معناه الحكم بأن الفعل يجوز تركه ، ولا- يجوز. وإن تعددت الجبهه ، بأن كان للفعل جهتان ، يتوجه إليه الأمر من إحديهما ، والنهي من الاخرى ، فهو محل البحث ؛ وذلك كالصلاه في الدار المغصوبه ، يؤمر بها من جهه كونها صلاه ، وينهى عنها من حيث كونها غصبا ؛ فمن أحال اجتماعهما أبطلها ، ومن أجازه صححها.

لنا : أنّ الأمر طلب لايجاد الفعل ، والنهي طلب لعدمه ؛ فالجمع بينهما في أمر واحد ممتنع. وتعدّد الجبهه غير مجد مع اتّحاد المتعلّق ؛ إذ الامتناع إنّما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد. وذلك لا يندفع إلّا بتعدّد المتعلّق ، بحيث يعدّ في الواقع أمرين ، هذا مأمور به وذلك منهيّ عنه. ومن البين أنّ التعدّد بالجبهه لا يقتضى ذلك بل الوحده باقيه معه قطعاً ؛ فالصلاه في الدار المغصوبه ، وإن تعدّدت فيها جهه الأمر والنهي ، لكن المتعلّق الذي هو الكون متّحد ؛ فلو صحّت ، لكان مأموراً به - من حيث أنّه أحد الأجزاء المأمور بها للصلاه وجزء الجزء جزء والأمر بالمركب أمر باجزائه - ومنهيّاً عنه ، باعتبار أنّه بعينه الكون في الدار المغصوبه ، فيجتمع فيه الأمر والنهي وهو متّحد. وقد بيّنا امتناعه ؛ فتعيّن بطلانها.

احتجّ المخالف بوجهين ، الأوّل : أنّ السيّد إذا أمر عبده بخياطه ثوب ، ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ، ثمّ خاطه في ذلك المكان ، فإننا نقطع بأنّه مطيع عاص لجهتي الأمر بالخياطه والنهي عن الكون.

الثاني : أنّه لو امتنع الجمع ، لكان باعتبار اتّحاد متعلّق الأمر والنهي ، إذ لا مانع سواه اتّفاقاً. واللازم باطل ؛ إذ لا اتّحاد في المتعلّقين. فإنّ متعلّق الأمر الصلاه ، ومتعلّق النهي الغصب ، وكلّ منهما يتعلّق انفكاكه عن الآخر ، وقد اختار المكلف جمعهما ، مع إمكان عدمه. وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما متعلّقا الأمر والنهي ، حتّى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين ؛ فيتّحد المتعلّق.

والجواب عن الأوّل : أنّ الظاهر في المثال المذكور إرادته تحصيل خياطه الثوب بأيّ وجه اتّفق. سلّمنا ، لكن المتعلّق فيه مختلف ، فإنّ الكون ليس جزء من مفهوم الخياطه ، بخلاف الصلاه. سلّمنا ، لكن نمنع

كونه مطيعا والحال هذه. ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع ، حيث لا يعلم إرادته الخياطه كيف ما اتفقت.

وعن الثانى : أنّ مفهوم الغضب ، وإن كان مغايرا لحقيقه الصلاه ، إلّا أنّ الكون الذى هو جزؤها بعض جزئياته ؛ إذ هو ممّا يتحقّق به. فاذا أوجد المكلف الغضب بهذا الكون ، صار متعلّقا للنهى ، ضروره أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالكلّيات باعتبار وجودها [فى ضمن الأفراد] ، فالفرد الذى يتحقّق به الكلّي هو الذى يتعلّق به الحكم حقيقه. وهكذا يقال فى جهه الصلاه ، فإنّ الكون المأمور به فيها وإن كان كلّيا ، لكنه إنّما يراد باعتبار الوجود. فمتعلّق الأمر فى الحقيقه إنّما هو الفرد الذى يوجد منه ، ولو باعتبار الحصّه التى فى ضمنه من الحقيقه الكلّيه ، على أبعد الرأيين فى وجود الكلّي الطبيعى.

وكما أنّ الصلاه الكلّيه تتضمّن كونا كلّيا ، فكذلك الصلاه الجزئيه تتضمّن كونا جزئيا؛ فاذا اختار المكلف إيجاد كلّى الصلاه بالجزئى المعين منها ، فقد اختار إيجاد كلّى الكون بالجزئى المعين منه الحاصل فى ضمن الصلاه المعينه. وذلك يقتضى تعلّق الأمر به. فيجتمع فيه الأمر والنهى ، وهو شىء واحد قطعاً ؛

فقوله : «وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما ، الخ» ، إن أراد به خروجهما عن الوصف بالصلاه والغضب ، فمسلم ، ولا يجديه ؛ إذ لا- نزاع فى اجتماع الجهتين ، وتحقّق الاعتبارين ؛ وإن أراد أنّهما باقيا على المغايره والتعدّد بحسب الواقع والحقيقه ، فهو غلط ظاهر ومكابره محضه ، لا يرتاب فيها ذو مسكه.

وبالجمله فالحكم هنا واضح ، لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ، ولم يطلق فى ميدان الجدل والعصبيه عنانه.

بيان محل النزاع

قوله : (الحق امتناع توجه الأمر والنهي ... الخ.)

هذه المسألة أيضا من المسائل المتعلقة بالأحكام ، ولذا ذكرها هناك جماعه من الأعلام فلا ربط لخصوصية الأمر والنهي بمحل الكلام ، وإنما يناط البحث في المقام باجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد ، فترتبط المسألة بمباحث الأوامر والنواهي من جهة كون الوجوب والتحريم مدلولاً للأمر والنهي على نحو غيرها من المقامين المتقدمه ، فالكلام في جواز اجتماع الوجوب والتحريم بأي لفظ وردا ، هذا بالنظر إلى الكلام في الجواز العقلي . وأما بالنسبة إلى الفهم العرفي الذي هو أحد المقامين اللذين وقع البحث فيهما فإنما تقدم البحث في الظواهر والإطلاقات دون النصوص والتصريحات ، وسيجيء الكلام أيضا في اجتماع سائر الأحكام بعضها مع بعض واجتماع كل منها مع كل من الوجوب والتحريم ونحن نفضل القول في جميع ذلك في آخر المسألة إن شاء الله تعالى .

ثم نقول : إن الأمر والنهي إما أن يتعلقا بشيئين أو بشيء واحد ، وعلى الأول فإما أن يكونا متباينين أو متساويين أو يكون بينهما عموم وخصوص مطلق مع تعلق النهي بالأخص أو الأعم أو عموم من وجه ، وعلى الأول فإما أن يكونا متلازمين بحسب الوجود أو متفارقين ، أو يكون الأمر به ملازما للمنهى عنه أو بالعكس ، وعلى الثاني فإما أن يكون تعلق الأمر والنهي من جهة واحدة أو من جهتين ، والجهتان إما أن تكونا تعليليتين أو تقييديتين ، أو يكون الوجه المأخوذه في الأمر به تقييدية والآخرى تعليلية أو بالعكس ، ثم إن الجهتين إما أن تكونا متباينتين أو متساويتين أو يكون بينهما عموم مطلق أو من وجه ، وعلى فرض التباين يجرى فيهما . والتلازم من الجانبين أو من جانب واحد . والتفارق حسب ما مر . ثم إن الوحدة الملحوظة في متعلق الأمر والنهي إما أن تكون شخصية أو نوعية أو جنسية . والوجوب والتحريم المتعلقتين بالشئ الواحد أو الشيئين إما أن يكونا نفسيين أو غيريين أو الوجوب نفسيا والحرمة غيريا أو بالعكس ، وإما أن يكونا أصليين أو تبعيين أو الوجوب أصليا والحرمة تبعيا أو بالعكس ، وإما أن

يكونا تعييتيين أو تخييريين أو الوجوب عيتيا والحرمة تخييريا أو بالعكس ، وكذا يجرى الكلام بالنسبة إلى العيني والكفائي.

فهاهنا مسائل :

منها : ما لا إشكال فيه أصلا.

ومنها : ما يقع فيه الإشكال وإن كان خارجا عن محلّ البحث في المقام ونحن نشير إلى الحال في جميع ذلك. فمن الصورة الأولى تعلق الأمر والنهي بشيئين متباينين متفارقين في الوجود فإنه لا إشكال في جوازه سواء كانا متعاندين كالصلاة والزنا أو غير متعاندين كالصلاة والنظر إلى الأجنبيّه.

ومنها : أن يتعلّقا بأمر واحد جنسيّ بالنظر إلى قيدين منوعين له كعباده الله تعالى وعباده الصنم وهذا ممّا لا خلاف في جوازه ومرجهه إلى الصورة الأولى.

ومنها : أن يتعلّقا بأمر واحد نوعيّ باعتبار قيدين مصنّفين له أو مشخّصين ولا تأمّل عندنا في جوازه ومرجهه أيضا إلى القسم الأوّل ، إلّا أنّه قد يجيء على قول من يجعل الحسن والقبح ذاتيين للأفعال غير مختلفين بحسب الاعتبارات المنع من ذلك ، كما سيجىء الإشارة إليه في كلام المصنّف ، وهو قول ضعيف كما فصل الكلام فيه في محلّه ، وتفريع ذلك عليه غير متّجه أيضا ، كما سنشير إليه إن شاء الله.

ومنها : توجيه الأمرين إلى شيء واحد شخصيّ من جهه واحده ، ولا إشكال في المنع منه ، كما سيشير إليه المصنّف رحمه الله ، وكذا الحال إلى واحد نوعيّ أو جنسيّ من جهه واحده فإنّ مآله إلى التوجيه إلى الواحد الشخصى.

ومنها : تعلقهما بشيئين متساويين ولا- تأمّل أيضا في المنع منه ، فإنّ ما يجب على المكلف بحسب الخارج المتعلّق هو إيجاد المأمور به وترك المنهى عنه ، والمفروض اتّحادهما بحسب الوجود فيتّحد متعلّق الطلبين مضافا إلى عدم إمكان الخروج عن عهده التكليفين.

ومنها : أن يكون بين متعلّقيهما عموم مطلق مع تعلق الأمر والنهي بشيء واحد من جهتين متلازمتين.

ص: ٤٧

ومنها: تعلقهما بشيء واحد شخصي أو نوعي أو جنسي من جهتين متلازميتين وإن كانت الجهتان مميزتين لمتعلق الأمر والنهي، إذ عدم الانفكاك بينهما في الوجود يقضى بامتناع الخروج عن عهده التكليفين، فيكون توجيه الخطابين إلى المكلف من قبيل التكليف بالمحال، إذ لا فرق في استحاله التكليف بالمحال بين التكليف الواحد والتكاليف العديده. ومنه يظهر الحال في امتناع تعلقهما بشيء واحد من جهتين مع ملازمه جهه الأمر لجهه النهي لا لاستحاله الخروج عن عهده التكليفين - كما أشرنا إليه - وكذا الحال في تعلقهما بشيئين متلازمين أو ما يلزم الأمور به منهما للمنهي عنه.

ومنها: تعلقهما بشيء واحد من جهتين تعليليتين وإن أمكن تفارق الجهتين، فإن تعدد العله لا يقضى باختلاف المتعلق، فلا فرق إذن بين الواحد الشخصي وغيره.

ثم إن ما ذكرناه من المنع ظاهر بالنسبه إلى الوجوب العيني التعيني سواء كان نفسيًا أو غيريًا أصليًا أو تبعيًا، نعم لو كان وجوبه مشروطًا بحصول الحرام المفروض فيما إذا تعدد المتعلق فلا مانع - حسب ما مرّت الإشارة إليه -.

وأما بالنسبه إلى الوجوب التخيري أو الكفائي فقد يقع فيه الإشكال، سيما فيما إذا كان الوجوب تبعيًا أو غيريًا أو هما معا خصوصا إذا كان التحريم كذلك أيضا، والحقّ فيه أيضا المنع، كما سنفضّل القول فيه إن شاء الله تعالى. وبعض الصور المذكوره هو موضوع البحث في المقام - على ما ذكره جماعه من الأعلام - وستعرف حقيقه الحال فيه. هذا وبقية الوجوه المذكوره ممّا يقع الكلام في جوازها ومنعها. ونحن بعد ما نفضّل القول في المسأله نبيّن الحال في كلّ من الوجوه المذكوره إن شاء الله تعالى.

قوله: (الوحده قد يكون بالجنس ... الخ.)

المراد بالجنس هنا يعمّ النوع كما هو المتداول بين علماء المنقول ويشير إليه مقابلته بالوحده الشخصيه.

قوله : (وربما منعه مانع لكنّه شديد الضعف ... الخ.)

الظاهر أنّه مبنيّ على القول بكون حسن الأفعال وقبحها ذاتيا لها غير منفكّ عنها - حسب ما عزی إلى قدماء المعتزله - لا بحسب الوجوه والاعتبارات ، فاذا ثبت الحسن أو القبح لطبيعته في ضمن بعض الأفراد كان منوطا بنفس الذات - أعني طبيعته النوعية - فلا يمكن انفكاكه عنها بالعوارض المصنّفه أو المشخّصه ، لأنّ ما بالذات لا يزول بالغير ، ومنه يعرف اختصاص المنع بالوحده النوعية ولا- يجرى في غيرها ، لكن المبني المذكور ضعيف جدّ ، فإنّ التحسين والتقييح العقليين يدور غالبا مدار الوجوه والاعتبارات ، كما سيجيء الكلام فيه مفصّلا إن شاء الله تعالى ، ومع الغضّ عن ذلك وتسليم كونهما ذاتيين للأفعال فليس الأمر والنهي دائرا مدار ذلك قطعا ، لوجوب الأمر بأقلّ القبيحين حينئذ عند دوران الأمر بينهما ، فأى مانع إذا من أن يكون بعض أصناف الطبيعه المنهية عنها مأمورا به؟ فيرتفع النهي بالنسبه إليه لدوران الأمر بين ارتكاب القبح الحاصل فيه وما هو أقبح منه وإن لم نقل حينئذ بانقلاب القبيح حسنا فتأمل.

قوله : (ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا إلى أنّه ... الخ) يمكن أن يقرّر كونه تكليفا محالا لا تكليفا بالمحال من وجوه :

أحدها : أنّ الوجوب مشتمل على جواز الفعل وعدم جواز الترك والحرمه مشتمله على جواز الترك وعدم جواز الفعل ، وجواز الفعل يناقض عدم جوازه كما أنّ جواز الترك يناقض عدم جوازه ، فجنس الوجوب يناقض فصل الحرمه كما أنّ جنس الحرمه يناقض فصل الوجوب ، فيكونان في اجتماع الحكمين في محلّ واحد من جهة واحده اجتماع النقيضين من وجهين. ولو لوحظ اجتماع المجموع مع المجموع أعني نفس الحكمين كان من اجتماع الضدّين.

ويدفعه : أنّ مفاد الوجوب ليس إلّا مطلوبية الفعل على سبيل الحتم كما أنّ مفاد الحرمه هو مطلوبية الترك على الوجه المذكور ، ومن البين أنّه لا منافاه بين الطلبين من حيث أنفسهما ، واستنزام مطلوبية الفعل لجوازه بحسب الواقع

ومطلوبته الترك كذلك أول المسأله ، والقائل بجواز التكليف بالمحال لا يقول به.

ثانيها : أنّ إيجاب الشارع للفعل يفيد حسنه ونهيه عنه يفيد قبحه ، فيلزم من اجتماع الأمر والنهي كذلك اجتماع الحسن والقبح فى شىء واحد من جهه واحده وهو جمع بين الضدّين .

ويضعفه : أنّه إنّما يتمّ عند العدليه القائلين بالتحسين والتقيح العقلّيين .

وأما الأشاعره المجرّون للتكليف بالمحال فلا- يقولون به ، وليس مفاد الحسن عندهم إلّا ما تعلّق به أمر الشارع والتقيح إلّا ما تعلّق به نهيه ، ولا يتفرّع على أمره ونهيه تعالى حسن عقلى للفعل ولا قبح كذلك ، فإنّه كما ينكر الحسن والقبح العقلّيين مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه كذا ينكرهما بعد تعلّق الأمر والنهي أيضا ، بل ينكر ذلك ولو على فرض تسليمه للأوّل ، حيث إنّه يمنع وجوب شكر المنعم الحقيقى على فرض تسليم الحسن والقبح العقلّيين ، فلا يحصل للفعل من تعلّق أمر الشارع به إلّا كونه مأمورا به ولا- من تعلّق النهى به سوى كونه منهيّا عنه ، وهو مفاد الحسن والقبح الشرعيّين عنده . ومن البيّن أنّه لا- تضادّ بين الأمرين المذكورين بحسب أنفسهما ليلتزم القائل بجواز التكليف بالمحال بالمنع منه .

نعم لا يمكن ذلك عند العدليه القائلين بالتحسين والتقيح العقلّيين .

ثالثها : أنّ اجتماع الأمر والنهي يقتضى اجتماع الضدين بالنظر إلى الأمر فإنّ الأمر مرید للفعل كما أنّ النهى مرید للترك ، واجتماع الإرادتين بالنسبه إلى شىء واحد فى زمان واحد اجتماع للضدّين .

ويدفعه : أنّه إنّما يتمّ إذا قلنا باشتمال الأمر والنهى على إرادته الفعل والترك وليس الحال كذلك عند القائل المذكور ، إذ ليس الأمر والنهى عندهم إلّا نوعين من الطلب ، والطلب عندهم يغيّر الإراده النفسيه ، إذ ليس الطلب عندهم إلّا نفس الاقتضاء الإنشائى الحاصل بالأمر والنهى دون الإراده النفسيه الحاصله مع قطع النظر عن الأمر والنهى ، وقد مرّ بيان ذلك فى مقامات عديده . هذا على مذهب هؤلاء الجماعه . وقد عرفت أنّ التحقيق عندنا اتّحاد الطلب والإرادته الفعلية

التشريعيه الحاصله بإنشاء الصيغه وإثبات التضاد بين هاتين الإرادتين محلّ نظر ، إلّا على قواعد العدليه من ثبوت التحسين والتقييح العقلين. فظهر ممّا قرّنا أنّه لا- مانع من اجتماع الحكّمين المذكورين فى شىء واحد من جهه واحده على قواعد الأشاعره. فالمدى ينبغى أن يقال به على اصولهم هو الجواز ، فما عزى إلى جماعه منهم من القول بالمنع غير متجه على اصولهم. وأمّا على اصول العدليه فلا يجوز ذلك مع قطع النظر عن امتناع التكليف بالمحال عندهم ، لكونه حينئذ تكليفا محالا حسب ما قرّر من الوجهين الأولين ، إذ لا- مجال للمناقشه فيهما على اصول الجماعه ، نعم لا- يتمّ الوجه الآخر على اصولهم أيضا إلّا مع القول باتّحاد الطلب والإراداه النفسيه ، كما هو ظاهر من كلامهم كما مرّ ، إلّا أنّه موهون بما فضّلنا القول فيه فى محله.

قوله : (لأنّ معناه الحكم بأنّ الفعل يجوز ... الخ.)

كأنّه إشاره إلى الوجه الأول وهو اجتماع الجواز وعدمه فى شىء واحد فإنّ حكم الشارع بالجواز وعدمه فى شىء واحد يقتضى ثبوتهما بحسب الواقع لعدم جواز الكذب عليه تعالى فيلزم الجمع بين الضدين.

وأنت خير : بأنّه بعد تسليم إرجاع الأمر والنهى إلى الحكّمين الخبريين أنّهم لا يثبتون الكذب عليه تعالى بناء على اصولهم ، فلا يقتضى حكمه بثبوت الضدين وجودهما بحسب الواقع ليلزم المحال. وقد يقال : إنّ المراد لزوم حكمتنا بثبوت الجواز وعدمه يعنى أنّ اللازم من اجتماع الأمر والنهى ثبوت المتنافيين - حسب ما أشرنا إليه - فينطبق على الوجه الأول وقد عرفت ما فيه.

قوله : (فهو محلّ البحث فى المقام.)

لا- يخفى أنّه لا- فرق فى ذلك بين تعلّقهما بواحد شخصى أو كلّى إذا لم يكن هناك ما يميّز مورد الأمر عن مورد النهى بأن يجعلهما شيئين ، ومرجع ذلك إلى الواحد بالشخص كما مرّت الإشاره إلى نظيره.

ثمّ إنّ المختار عند جماعه من المتأخّرين فى تحرير مورد النزاع - حسب

ما يستفاد من الدليل الآتي - أنّ البحث في تعلق الأمر والنهي بكليين يكون النسبه بينهما عموما من وجه وأنّ ذلك هل يقتضى تقييد أحدهما بالآخر؟ فيكون المأمور به والمنهَى عنه غير مورد الاجتماع ، أو أنّه لا- حازه إلى الالتزام بالتقييد؟ بل يؤخذ بمقتضى الإطلاقيين غايه الأمر اجتماع المأمور به والمنهَى عنه في مورد اجتماع الطبيعتين.

وأما توارد الأمر والنهي على خصوص الفرد فلا يصحّ ولو تعددت جهتا الأمر والنهي، إذ بعد فرض تعلقهما بخصوص الشخص لا يجدى تعدّد الجبهه ، ولذا نصّ بعضهم بابتناء النزاع فى المقام على تعلق الأمر والنهي بالطبائع أو الأفراد فيقال بالجواز على الأوّل ويتعيّن المنع على الثانى.

فعلى هذا يشكل الحال فيما قرره المصنّف فى بيان محلّ النزاع ، إلّا أنّ ما ذكره موجود فى كلام جماعه من الاصوليين منهم العلّامة فى النهايه والقاضى عبد الوهّاب فى جمع الجوامع والزر كشى فى شرحه والآمدى والحاجبى والعضدى حيث حرّروا محلّ النزاع على الوجه المذكور ، ويمكن الجمع بين الوجهين وإرجاع أحدهما الى الآخر ، بأن يقال : إنّ المقصود من تعلق الأمر والنهي بالواحد الشخصى من جهتين هو تعلق التكليفين المفروضين بالفرد بملاحظه الجهتين الحاصلتين فيه ، فيكون المطلوب بالذات فعلا- أو تركا هو نفس الجهتين ، ويكون الفرد مطلوبا كذلك تبعا بملاحظه حصول الجبهه المفروضه فيه وانطباقها عليه سرايه من الجبهه المفروضه إلى الفرد. وهذا بعينه مقصود الجماعه من المتأخّرين من تقرير النزاع فى بقاء إطلاق التكليفين عند تعلقهما بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه ، لاجتماع الأمر والنهي حينئذ فى الفرد الذى يكون مصداقا للطبيعتين من الجهتين المفروضتين. فإن شئت قلت : إنّ هل يجوز تعلق الأمر والنهي بالفرد الواحد من جهه تعلقه بالجهتين الحاصلتين فيهما - أعنى الطبيعتين المفروضتين - أولا؟ وإن شئت قلت : إنّ لو تعلق الأمر بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه فهل يبقيان على إطلاقهما ليكون المكلف آتيا بالمأمور به والمنهَى

عنه معا فى مورد الاجتماع أولا؟ ويبقى الفرق بين ظاهر التعبيرين المذكورين فى امور :

أحدها : أنّ تعبير المصنّف يعمّ ما إذا كان الأمر والنهى متعلّقين بالفرد صريحا أو من جهة تعلّقهما بالطبيعتين بخلاف التعبير الآخر لاختصاصه بالأخير.

ثانيها : أنّ التعبير المذكور يعمّ ما إذا تعلّق الأمر والنهى المعيّنين بالفرد من جهتين حاصلتين فيه ، والظاهر أنّه لا كلام فى المنع منه بناء على امتناع التكليف بالمحال ، ولا بدّ من حمل كلامهم على غير هذه الصورة ، كما هو صريح ما ذكره من أنّ الاجتماع من سوء اختيار المكلف ، بل الظاهر أنّ مرادهم من تعلّق الأمر والنهى بالفرد تعلّقهما به من جهة طبيعته سواء قلنا بتعلّق الأوامر حقيقه بالطبائع أو الأفراد ، لا ما إذا فرض تعلّقهما صريحا بخصوص الفرد فلا فرق بين التعبيرين المذكورين فى ذلك.

ثالثها : أنّ التعبير المذكور يعمّ ما لو كانت النسبة بين الجهتين العموم المطلق أو من جهة بل التساوى أيضا وما إذا كانت الجهتان متلازمتين أو كانت جهة الأمر ملازمه لجهة النهى أو بالعكس ، ولا ريب فى خروج صورته التساوى والتلازم وملازمه جهة الأمر لجهة النهى عن محلّ الكلام ، لوضوح امتناعه بناء على استحالة التكليف بالمحال - كما مرّت الإشارة إليه - وأما العموم المطلق فالذى يقتضيه كلام الحاجبى ظاهرا والعضدى والأبهرى والزر كشى والاصفهانى على ما نقل الكرماني من كلامه فى جواب القاضى هو خروجه عن محلّ البحث. والظاهر ممّا نقل عن القطب نسبته إلى الجمهور. وصرّح الفاضل الشيرازى بدخوله فى محلّ البحث واعتراض على العضدى فى قوله بتخصيص الدعوى وهو الظاهر من جمال المحقّقين وغيره. والأظهر خروجه عن محلّ البحث حسب ما ذكره الجماعه المذكوره - ويستفاد من فحوى كلماتهم عند تحرير الأدلّه مضافا إلى أنّ العرف أقوى شاهد هناك على التقييد ، إذ حمل المطلق على المقيّد حينئذ ممّا لا مجال للريب فيه فلا فائده فى البحث عنه فى المقام وإن كان ما ذكره من الوجه

العقلى جاريا فى العموم المطلق أيضا على بعض الوجوه كما سيجىء الإشاره إليه إن شاء الله تعالى. فالظاهر تنزيل إطلاق المصنّف وغيره على ذلك. ثم إن ما ذكرناه من جريان الكلام المذكور فى العموم المطلق إنما هو فيما إذا تعلّق الأمر بالأعم والنهى بالأخصّ ، وأما صورته العكس فلا مجال للكلام فيه حسب ما مرّ.

نعم لو كان الأمر أو النهى حينئذ تخيريًا فرمّا يقع الكلام فيه وسيجىء الإشاره إليه إن شاء الله تعالى.

فإن قلت : إذا انحصر الفرد فى المحرّم يجىء على ظاهر التعبيرين المذكورين إدراجه فى محلّ البحث ، لتعلّق الأمر والنهى بطبيعتين يكون النسبه بينهما هو العموم من وجه ، ومن الظاهر أنّ بقاء التكلّيفين حينئذ ليس إلّا تكليفًا بالمحال.

قلت : قد عرفت خروج الجهتين المتلازميتين عن محلّ النزاع وقد نصّ عليه بعضهم أيضًا ، والجهتان المفروضتان وإن أمكن انفكاك إحدهما عن الاخرى فى نفسها إلّا أنّه لا يمكن الانفكاك بينهما بالعارض. ومن البين أنّ المخرج عن محلّ البحث هو الأعمّ من الوجهين لاتّحاد العله الباعثه عليه.

قوله : (فمن أحال اجتماعهما أبطلها.)

قد يحتمل عدم بطلانها مع استحاله الاجتماع بناء على كون الغصب أمرًا خارجًا عن الصلاه غير متّحد معها ، وإنّما هو متّحد مع الكون الذى هو من مقدّماتها - كما قد يستفاد من كلام بعضهم - وهو ضعيف جدًا. وقد يحتمل البناء على الصحه من جهه تغليب جانب الأمر كما حكى القول به عن بعض المحقّقين ، وأيّد ذلك بما ورد من أنّ للناس من الأرض حقًا لأجل الصلاه. وفيه أيضا ضعف كما سيجىء إن شاء الله تعالى.

قوله : (ومن أجازها صحّحها) لا ملازمه بين الأمرين ، بل القول بالفصل بينهما مختار غير واحد من أفاضل المتأخّرين ، نظرا إلى الإجماعات المحكيه على بطلان الصلاه فى الدار المغصوبه مطلقا ، المعترضه بظاهر بعض الروايات المأثوره ، وكان بناء الحكم فيها على هذه المسأله حسب ما ذكره كان معروفًا

منهم ، حيث إنّ الأصحاب حكموا بالبطلان من الجهه المذكوره كما يقتضيه تعليلاتهم حسب ما أشرنا إليه وأكثر العامه حكموا بالصحه نظرا إلى بنائهم على الجواز.

حجّه المانعين

قوله : (لنا أنّ الأمر ... الخ.)

أقول يمكن الاحتجاج لما صرنا إليه من المنع بوجوه :

أحدها : أنّ متعلّق الوجوب والتحريم هو إيجاد الفعل وترك إيجاده لا- نفس الطبيعه من حيث هي ، والطبيعتان المفروضتان متحدتان بحسب الوجود فى المقام ، فيتحد متعلّق الوجوب والتحريم ، وحيث إنّ الحكمين المذكورين متضادّان يستحيل اجتماعهما فى شىء واحد ويستحيل من الحكيم إنشاء لهما. والمقدّمه الأخيره ظاهره على اصولنا ، غتّيه عن البيان. وإنّما الكلام فى المقدّمين الاوليين أمّا المقدّمه الاولى فيدلّ عليها امور :

منها : أنّ متعلّق الطلب فى الأمر هو إيجاد الفعل ومتعلّقه فى النهى عدم إيجاده كما عرفت من كون المطلوب بالنهى هو العدم والمضاف إليه للعدم هو الوجود فى الحقيقه وإن اضيف إلى نفس الماهيه فى الظاهر.

فإن قلت : إنّ متعلّق الأوامر والنواهي إنّما هو الطبائع المطلقه المأخوذه لا- بشرط شىء - كما مرّ مرارا - حسب ما يظهر من الرجوع إلى التبادر ، ويومئ إليه كون الأفعال مشتقّه من المصادر الخاليه عن اللام والتنوين الموضوعه بإزاء الطبيعه المطلقه - كما نصوا عليه - والطبيعتان المفروضتان شيئان متغايران.

غايه الأمر إيجاد المكلف اياهما فى مصداق واحد وليس خصوص المصداق متعلّقا للتكليف ليلزم اجتماع المتنافيين ، بل محلّ الحكمين نفس الطبيعتين وقد اختار المكلف بسوء اختياره إيجادهما بوجوه واحد وفى ضمن مصداق واحد.

قلت : إنّ متعلّق الأمر والنهى وإن كان نفس الطبيعه المطلقه - حسب ما ذكر - إلّا أنّ متعلّق الطلب فى الأمر هو إيجاد تلك الطبيعه ، كما أنّ متعلّقه فى النهى عدم إيجادها ، فمفاد هيئه الأمر هو طلب الإيجاد ، كما أنّ مفاد هيئه النهى بضميمه حرف

النهى هو طلب عدم الإيجاد ، ومفاد المادّة المعروضه لهما هو نفس الطبيعه وملاحظه التبادر أقوى شاهد على ذلك. وقد يقال : إن معنى الوجود والإيجاد مأخوذ فى المصادر ، ألا ترى أنّ ضرب ويضرب يفيد الحكم بإيجاد الضرب فى الماضى أو المستقبل. وفيه : أنّ دلالة الجمل على الوجود إنّما هى من جهه اشتمالها على النسبه ، فإنّ مناط النسبه الإيجابيه هو الوجود ، كما أنّ مناط النسبه السلبيه هو سلب الوجود ، وتلك النسبه فى الإخبارات خبريه وفى الإنشاءات إنشائيه حاصله باستعمال الصيغه فى معناها ، ومفاد ذلك فى المقام إيجاد الطلب لا إيجاد المطلوب ، فلا دلالة فى نفس المبدأ على الوجود ، وإنّما يستفاد كون الطلب متعلّقا بالوجود من جهه الوضع الهيئى - حسب ما ذكرنا - فكون متعلّق الأمر والنهى نفس الطبيعه المطلقه لا ينافى كون متعلّق الطلب هو الإيجاد وعدم الإيجاد كما هو المدعى.

ومنها : أنّ الأحكام الشرعيّه من الوجوب والندب والحرمة وغيرها إنّما يتعلّق بالماهيات مقيسا إلى الوجود الخارجى ، فإنّ الوجوب رجحان إيجاب الماهيه على عدمه رجحانا مانعا من النقيض ، والحرمة بالعكس وهكذا ، إذ لا يعقل اتّصاف الماهيه مع قطع النظر عن الوجود بشيء من الأحكام الشرعيّه. فظهر بذلك أنّ متعلّق الرجحان والمرجوحه هو الوجود دون نفس الماهيه.

ومنها : أنّ الوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام الشرعيّه من عوارض الوجود الخارجى لأفعال المكلفين دون الوجود الذهنى ولا نفس الماهيه ، ضروره أنّه لا يتّصف بالوجوب وأخواته إلّا فعل المكلف بحسب الخارج فعلا أو تقديرا ، إذ من الواضح أنّ تصوّر فعله لا يتّصف بالوجوب حتّى يكون من عوارض الماهيه أو من عوارض الوجود الذهنى ، وإذا كانت الأحكام المذكوره من عوارض الوجود الخارجى كان المتّصف بها إمّا نفس الوجود الخارجى أو الماهيه الموجوده بذلك الوجود ، وعلى التقديرين يتم المقصود.

وأما المقدّمه الثانيه : فلأنّ المفروض اتّحاد الطبيعتين المفروضتين فى

المصداق وهو لا- يكون إلّا مع اتّحادهما في الوجود ، إذ مع تعدّدهما وتميّزهما بحسب الخارج كلّيا لا تكون النسبه بينهما إلّا تباينا كلّيا لا عموما من وجه. كما هو المفروض في محلّ البحث.

فإن قلت : كيف يصحّ القول باتّحادهما بحسب الوجود مع أنّ المفروض كون النسبه بين الكلّيين عموما من وجه وقد تقرّر في محلّه استحاله اتّحاد الكلّيين المفروضين بحسب الوجود ليؤول الأمر في تركيبهما إلى الوحده الحقيقيّه ، بل لا- يمكن اتّحاد الكلّيين بحسب الوجود إلّا إذا كان بينهما عموم مطلق ليكون أحدهما جنسا والآخر فصلا ، وأمّا غيرهما فهما متغايران بحسب الوجود عند التحقيق قطعا وإن اتّحدا اتّحادا عرضيّا ويعدّان بحسب العرف واحد ، كما هو المفروض في محلّ البحث ، فإنّ هذا الوجه من الاتّحاد غير مانع من تعدّدها بحسب الواقع ، وهو كاف في تغاير الموضوعين.

قلت : فيه أولا : أنّ ما ذكر إنّما يتمّ بالنسبه إلى الماهيات المتأصّله في الخارج بحيث يكون ما يحاذيها موجودا في الخارج ، وأمّا الامور الاعتباريّه المنتزعه من الوجود الخارجى ممّا لا- يكون الموجود المتأصّل في الخارج إلّا ما ينتزع منها ويكون وجودها الخارجى بوجود ما ينتزع منها فلا نسلم ذلك ، إذ يمكن اتّحادهما في الوجود الخارجى أيضا من جهه اتّحاد وجود ما ينتزع منها ، وحينئذ فيكون ذلك الوجود الواحد واجبا محرّما من الجهتين المفروضتين فيهما.

وثانيا : بعد تسليم تعدّد الأمرين المذكورين خارجا بحسب الواقع وتغايرهما في الوجود فلا شكّ في اتّحادهما أيضا بحسب الواقع من وجه ، ولذا يصحّ حمل أحدهما على الآخر ويكون النسبه بينهما عموما من وجه من تلك الجهه ، فهناك جهه اتّحاد بين الأمرين المذكورين وجهه مغايره بينهما ، والنسبه بين الكلّيين المفروضين بالملاحظه الاولى عموم من وجه ، لتصادقهما على مصداق واحد ، وباعتبار الثانى مباينه كليّه فإن كان تعلق الحكمين المذكورين بهما بالملاحظه الثانيه فلا مانع منه ، وهو حينئذ خارج عن محلّ النزاع ، إذ ليس حينئذ بين مورد

الحكمين عموم من وجه ، بل هي مبينه كلياً ، وإن كان تعلقهما بالملاحظة الاولى كما هو المفروض في موضع النزاع لم يجر ذلك ، لاتحادهما إذا في مورد الاجتماع نظراً إلى الوجه المذكور ، ويكون الأمر والنهي متعلقين بهما من حيث كونهما متحدين في الوجود - حسب ما قررنا - وسيجيء لهذا مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

ثانيها : أنّ الأحكام الشرعيّة إنّما يتعلّق بالماهيات من حيث حصولها في ضمن أفرادها فالحكم على الماهية حينئذ إنّما يرجع إلى الحكم على أفرادها ، كما نصّوا عليه في تقرير دليل الحكمه لإرجاع المفرد المحلّي باللام إلى العموم ، فصرّحوا بأنّ الطبيعه من حيث هي لا- يصحّ أن يراد من المفرد المعرّف إذا تعلّق به أحد الأحكام الشرعيّة ، كيف! ومن المقرّر أنّ القضيّه الطبيعيه غير معتبره في شيء من العلوم ، إذا المقصود منها معرفه حال ما وجد أو يوجد في الخارج ، ولا يستفاد من القضيّه الطبيعيه حال الطبيعه في الخارج أصلاً ولو على سبيل الجزئيه ، ولذا لم يتوهم أحد إرجاع القضيّه الطبيعيه إلى الجزئيه كما أرجعوا المهمله إليها ، وليس المقصود بذلك تعلّق الأحكام بخصوص الأفراد ابتداءً ، بل المدعى تعلّق الحكم بنفس الطبيعه من حيث حصولها في ضمن أفرادها ، وهناك فرق بين لحاظ الأفراد ابتداءً وإناطه الحكم بها - كما يقول القائل بتعلّق الأوامر بالأفراد - وبين إناطه الحكم بالطبيعه من حيث حصولها في ضمن الأفراد ، كما في تعريف الجنس في نحو قولك : البيع حلال ، فإنّ المراد به تعريف الطبيعه على ما هو ظاهر اللفظ. لكن لا من حيث هي بل من حيث حصولها في ضمن الأفراد واتّحادها بها ، وأنّما يتعلّق الحكم المذكور بها من تلك الجبهه فهو في الحقيقه قضيّه مهمله إلّا أنّه يرجع إلى العموم بملاحظه الحكمه ، وليس المراد بتعريف الجنس في الغالب إلّا ذلك دون ما يكون المراد به تعريف نفس الطبيعه من حيث هي ، كما في القضيّه الطبيعيه في نحو «الرجل خير من المرأه» فإنّ ذلك لا يفيد إلّا حكم تلك الجبهه من غير أن يفيد حكم الأفراد ، إلّا أنّ ذلك غير متداول في المخاطبات العرفيه أيضاً ، بل الملحوظ

عندهم فى الغالب بيان حكم الأفراد. وسيجىء تفصيل القول فى ذلك فى محلّه إن شاء الله تعالى.

إذا تمهّد ذلك ، فنقول : إنّ كلّاً من الماهيتين المفروضتين إن تعلّق به الأمر والنهى من حيث حصوله فى ضمن جميع الأفراد كما هو ظاهر الإطلاق ، وإن كان تعلّق الأمر به فى ضمن أى فرد منه على سبيل العموم البدلى والتخييرى بين الأفراد وتعلّق النهى به من حيث حصوله فى ضمن كلّ منها على سبيل التعيين والعموم الاستغراقى ، أمكن القول بما ذكر من حصول الامتثال من جهه والعصيان من اخرى لو أتى بمورد الاجتماع. إلما أنه لا- مجال للقول به ، لالتحاد الكلّيين حينئذ فى المصداق ، فيلزم أن يكون ذلك الفرد الواحد مطلوباً فعلاً وتركه معاً وهو جمع بين المتنافيين ، فلا بدّ إذا من التزام عدم شمول الأمر أو النهى للفرد المفروض وهو المدعى. نعم ، لو صحّ القول بثبوت الأحكام لنفس الطبائع من حيث هى حتّى يكون القضايا المستفاده من الشريعة قضايا طبيعياً لم يكن هناك مانع من اجتماع الطبيعه المطلوبه مع المبعوضه ولم يقض ذلك بارتكاب التقييد فى شىء من الجانبين ، ولا يلزم منه اجتماع المتنافيين فى الفرد ، لما تقرّر من عدم استفاده حكم الأفراد من القضايا الطبيعياً أصلاً ، فقد يكون حكم الفرد المفروض حكماً ثالثاً غير كلّ من الحكمين المفروضين ، وقد يثبت له إذا أحد الحكمين دون الآخر - كما إذا رجّح الشارع حينئذ جانب التحريم فحكم بحرمة الفرد - فإنّه لا ينافى وجوب الطبيعه على الوجه المفروض أصلاً ، بل ولا حكمه بوجوب الفرد من حيث حصول الطبيعه المفروضه فى ضمنه ، فإنّ ثبوت شىء لشىء من جهه لا يستلزم ثبوت له فى الواقع حتّى ينافى ثبوت التحريم له ، ألا- ترى أنّ خيريه طبيعه الرجل من طبيعه المرأة لا- ينافى خيريه كلّ من أفراد المرأة من كلّ من أفراد الرجل؟

غايه الأمر أن يكون كلّ من أفراد الرجل من حيث كونه رجلاً خيراً من كلّ من أفراد المرأة من حيث كونه مرأه ، وهو لا يستلزم خيريته منه بالنظر إلى الواقع ، فالقول باجتماع الأمر والنهى على الوجه المذكور ممّا لا مانع فيه أصلاً. إلّا أنّك قد

عرفت أنه لا- مجال لتوهم تعلق الأحكام الشرعيه بالطبائع على الوجه المذكور. وربما يستفاد من كلام جماعه من المجيزين للاجتماع توهم كون المسأله من قبيل المذكور ، وهو بمكان من الضعف. وسيجيء زياده بيان لذلك إن شاء الله تعالى.

ثالثها : أنّ الأمر إذا تعلق بطبيعته فإن كانت تلك الطبيعه على إطلاقها متعلقه للأمر من غير أن يكون تعلق الأمر بها مقيّدا بقيد قضى ذلك فى حكم العقل بوجوب كلّ واحد من أفرادها على سبيل التخيير ، ضروره انطباق الواجب عليه وأدائها به ، وإذا تعلق النهى بعباده على الوجه المذكور قضى بالمنع من كلّ واحد من أفرادها على سبيل الاستغراق أو العموم - حسب ما عرفت - وحينئذ فنقول : إنّ الأمر والنهى المتعلقين بالطبيعتين المفروضتين إن قيد أحدهما بالآخر فهو المدعى ، إذ لا اجتماع حينئذ ، وإن بقيا على إطلاقهما كما هو مقصود الخصم لزم أن يكون الفرد الذى يجتمع فيه الطبيعتان واجبا محرّما معا.

غايه الأمر أن يكون وجوبه على سبيل التخيير وتحريمه على وجه التعيين وهما متنافيان.

فإن قلت : إنّ الأمر والنهى إنّما يتعلّقان بالطبيعه دون الأفراد فيكون خصوصيّة الأفراد مقدّمه لأداء الواجب - أعنى الطبيعه - فلا يشملها الأمر المتعلق بالفعل ، غايه الأمر أن تكون واجبه من باب المقدّمه إن قلنا بوجوبها ، وهو فى محلّ المنع ، فلا اجتماع هناك للوجوب والتحريم.

قلت : ولو سلّم ذلك فأقصى الأمر حينئذ اجتماع الوجوب والتحريم فى المقدّمه ، فلا مانع - كما مرّت الإشارة إليه فى كلام المصنّف - حيث قال : إنّ الوجوب فيها ليس على حدّ غيرها من الواجبات ... الخ ولو سلّم المنع منه فغايه الأمر أن تكون خصوصيّة الفرد محرّمه محضه لا واجبا ، وهو لا ينافى وجوب أصل الطبيعه كما هو المدعى ، إذ تحريم المقدّمه يجامع وجوب ذيها مع عدم انحصارها فى الحرام كما هو المفروض فى المقام ، فغايه الأمر أن تكون المقدّمه المحرّمه مسقطه للواجب كما هو الحال فى قطع المسافه إلى الحجّ على الوجه

المحرّم ، فإنّه يسقط الواجب بالإتيان به على الوجه المفروض ، ويصحّ الإتيان بالحجّ ، فكذا فى المقام فيكون الإتيان بالخصوصيّة المحرّمه مسقطا للتكليف بإحدى الخصوصيّات المحلّله ممّا يتوقف عليها أداء الطبعه ، ويكون الطبعه التى يتوصّل بها إليها واجبه حسنه على نحو الحجّ فى المثال المفروض .

قلت : أمّا ما ذكر من منع وجوب المقدمه فقد عرفت وهنه فى محلّه ، مضافا إلى منع كون الخصوصيّة مقدمه - كما سنشير إليه إن شاء الله - وأمّا ما ذكر : من اجتماع الواجب الغيرى مع الحرمة وإنه ليس الوجوب هنا على حدّ غيره من أقسام الوجوب . فقد عرفت وهنه ، كيف ! والقائل بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة إنّما يقول بتنافى مطلق الوجوب والتحرير - كما هو مقتضى دليلهم - وحينئذ فلا فرق فى ذلك بين أقسام الوجوب من الوجوب النفسى والغيرى والأصلى والتبعى والعينى والتخييرى وغيرها .

نعم هنا كلام بالنسبه إلى اجتماع الوجوب والتحرير الغيرى - وسيجىء الإشاره إليه - وأمّا ما ذكر : من كون الحرام حينئذ مسقطا للواجب من غير أن تكون تلك الخصوصيّة واجبه أصلا .

فيه أولا : أنّ الخصوصيّة متّحده مع الطبعه بحسب الخارج ، فكيف يعقل كون الخصوصيّة مقدمه لإيجادها بحسب الخارج مع وضوح قضاء التوقف بمغايره المتوقّف للمتوقّف عليه فى الخارج . وكون الوجوب فى أحدهما نفسيا وفى الآخر غيريا فرع تغاير الموجودين دون ما إذا اتّحدا - كما هو الحال فى المقام - حسب ما فرض من اتّحاد الطبعيتين فى المصداق ، فغايه الأمر مغايره الخصوصيه للماهيّة فى التحليل العقلى وهو لا- يقتضى كونها مقدمه لها فى الخارج موصله إليها ، كيف ! والوصول إلى الخصوصيه المفروضه عين الوصول إلى الطبعه . فظهر بذلك أنّ دعوى التوقّف الخارجى بينهما غير ظاهره . وقضيّه اتّحادهما فى الوجود وجوب الخصوصيّة بوجوب الطبعه فى الخارج ، ضروره اتّصاف المتّحد مع الواجب بالوجوب ، فكيف ! يقال بعدم وجوب الخصوصيّة أصلا .

نعم ، غاية ما يقال اختلاف الحيثيه فى الوجوب ، فإنَّ الخصوصيَّه إنّما يجب حينئذ ، لالتحادها مع الطبيعه فى الخارج لا بملاحظه نفسها بخلاف نفس الطبيعه ، وكذا الحال فى تحريم الخصوصيَّه بالنسبه إلى تحريم الطبيعه ، وإذا كان الحال على ما ذكر فكيف يعقل القول بوجوب الطبيعه خاصّه وتحريم الخصوصيَّه.

وأما ثانيا : فبأنّ تسليم حرمه الفرد والمنع منه من غير أن يتعلّق الوجوب به قاض بعدم تعلّق الأمر بالطبيعه من حيث هى ، بل من حيث حصولها فى ضمن غير الفرد المذكور ، إذ لو كانت الطبيعه مطلوبه على إطلاقها لزمه وجوب الفرد المذكور من حيث انطباق الطبيعه عليها - حسب ما ذكرنا - فتكون إذا واجبه قطعاً وهذا خلف.

نعم ، غاية الأمر عدم وجوب الخصوصيَّه فى حدّ نفسها ، ولا- ينافى ذلك وجوبها من الجهه المذكوره اللازم من تعلّق الأمر بالطبيعه الحاصله بها إلّا مع التزام التقييد - حسب ما ذكرنا - فيثبت به ما اخترناه هذا. ولو قيل بعدم اتّحاد الطبيعتين المفروضتين فى الوجود اتّجه ما ذكر من إطلاق ثبوت كلّ من الحكمين لكُلّ من الطبيعتين ، إلّا أنّه لا ربط له بالكلام المذكور. وهو أيضا مدفوع بما مرّت الإشارة إليه ويأتى توضيح القول فيه إن شاء الله تعالى.

رابعها : أنّ ما يجب على المكلف من الأفعال سواء كان من العبادات أو غيرها لا بدّ أن يكون فعله راجحاً بحسب الواقع على تركه رجحاناً مانعاً من النقيض ، ولا- يمكن اتّصاف شىء من الأفعال بالرجحان على حسب الواقع إلّا إذا كانت جهه رجحانه كذلك خاليه عن المعارض أو غالبه على غيرها من الجهات الحاصله فيه ، إذ لو لا ذلك لم يكن الفعل الصادر عن المكلف راجحاً على عدمه ، بل قد يكون عدمه راجحاً على وجوده ، وما يكون كذلك يستحيل أن يكون مراداً للشارع ، مطلوباً حصوله من المكلف بناء على قاعده التحسين والتقييد العقلين.

فإن قلت : إنّ القدر اللازم فى حقيقه الواجب على قواعد العدليه أن تكون حقيقه الفعل وطبيعته ممّا يرجح وجودها على عدمها رجحاناً مانعاً من النقيض ،

فرجحان وجود نفس الطبيعه بملاحظه ذاتها كاف في كونها عباده راجحه ، مطلوبه للشارع وإن انضم إليها من القيود والخصوصيات المرجوحه ما يقابل ذلك الرجحان ، بل ويزيد عليه بحيث يجعل الفرد الحاصل في الخارج مرجوحا ، راجحا عدمه على وجوده رجحانا مانعا من الوجود ، إذ لا ينافي ذلك رجحان نفس الطبيعه المعتبره في تعلق الأمر بها.

قلت : إذا كان الأمر على ما ذكر لم يكن الطبيعه الحاصله في الخارج متّصفه بالرجحان بحسب الواقع ، إذ المفروض انضمام القيود الخارجيه عنها إليها ، الباعثه على مرجوحية وجودها ، الغالبه على جهه رجحان نفس الطبيعه الحاصله لها بملاحظه ذاتها ، فيزول عنها الرجحان بسبب انضمام دواعي المرجوحية إليها ، إذ ليس ذلك الرجحان من لوازم ذاتها ليستحيل انفكاكه عنها ، بل إنّما يدور مدار الوجوه والاعتبارات الحاصله لها ، وإذا كانت الطبيعه الحاصله في الخارج خاليه عن الرجحان - بل ومرجوحه - استحال أن تكون مطلوبه للحكيم ، مراده له.

فإن قلت : لا ريب حينئذ في رجحان نفس الطبيعه الحاصله في الخارج بملاحظه ذاتها مع قطع النظر عن الخصوصيات المنضمه إليها فليس الرجحان مسلوبا عنها بالمزمه حتى لا يصحّ تعلق الأمر بها على قواعد العدليه ، أقصى الأمر أن تكون المرجوحية الحاصله للخصوصية غالبة على رجحانها بعد ملاحظه المعارضه بين الجهتين ، ولا يكون ذلك مانعا من تعلق الأمر بنفس الطبيعه ، غايه الأمر حصول الجهتين في الفرد ، فيكون المكلف عند اختياره الفرد المذكور مطيعا عاصيا ، من جهتين إتيان بالراجح والمرجوح كذلك ، فإنّ مكافئه مرجوحية الخصوصيه لرجحان الطبيعه أو غلبتها عليه لا يرفع رجحان أصل الطبيعه ، فالحيثتان حاصلتان بحسب الواقع تكون إحداهما مصحّحه للأمر والاخرى للنهي ، فمصادفه جهه المرجوحية الحاصله بسبب الخصوصيه للرجحان الحاصل بنفس الطبيعه كمصادفه الإتيان بالمحرّم لأداء الواجب مع تعدّد الفعلين بحسب الخارج ، فكما لا يمنع ذلك من تعلق الأمر والنهي بهما فكذا لا يمنع هذا من تعلق الأمر والنهي بالجهتين إذا تقارنتا في الوجود بسوء اختيار المكلف.

قلت : رجحان وجود الطبيعه بملاحظه ذاتها لا يستلزم رجحان وجود الطبيعه بحسب الخارج ، فإنَّ الأوَّل قضيه طبيعیه لا يقتضى إلَّا ثبوت الحكم المذكور فى الاعتبار المفروض ، كما أنَّ خيريه طبيعه الرجل من طبيعه المرأه لا يستلزم خيريه أفراد الرجل من أفراد المرأه بحسب الواقع.

غايه الأمر أن يقضى بخيريه جهه الرجوليه من جهه الانوثيه ، فثبوت شىء لشىء باعتبار مخصوص لا يقتضى ثبوته له بحسب الواقع ، ألا ترى أنَّ قولك «الماء بارد» بملاحظه ذاته وطبيعته لا ينافى كونه حارًا بالعارض بمجاوره النار.

فظهر من ذلك أنَّ قياس الفعل الواحد على الفعلين بين الفساد ، لوضوح الفرق بين الأمرين. فتبين ممَّا قررنا : أنَّ ثبوت الرجحان للطبيعه على الوجه المذكور لا- يفيد إلَّا كون الرجحان من شأن الطبيعه الموجوده لا ثبوت الرجحان لها بحسب الواقع ، إذ قد يكون فى الفرد ما ينافى ذلك.

ومن البين : أنَّ المعتمد على قواعد العدليه رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع فى تعلق الأمر به ، ومرجوحيته كذلك فى تعلق النهى ، فبعد اجتماع الجهتين المفروضتين فى الفرد إمَّا أن يتساويا أو يترجح جانب الأمر أو جانب النهى ، وعلى كلِّ حال فلا يكون واجبا محرِّما - كما هو مختار القائل باجتماع الأمرين -.

فإن قلت : أنَّ ذلك كله إنَّما يتم مع عروض الرجحانيه والمرجوحيه المفروضتين لمعروض واحد. وأمَّا مع عروض كلِّ منهما لشىء واقترانهما فى الوجود بالنسبه إلى الفرد المفروض فلا مانع فيه ، إذ لا مانع من اتصاف ذات الشىء مثلا بالرجحان واتصاف بعض أعراضه بالمرجوحيه من غير تدافع بين الأمرين.

قلت : ليس الحال فى المقام على الوجه المذكور ، إذ المفروض اتِّحاد الكلَّيين المفروضين فى الوجود وبحسب المصداق. وقد نصَّ جماعه بتسليمه من المجوزين للاجتماع وإنَّما قالوا : إنَّ ذلك لا يقضى بعدم تمايز الطبيعتين فى أنفسهما.

قال بعض الأفاضل منهم : إنَّ متعلق الأمر طبيعه الصلاه ومتعلق النهى طبيعه

الغضب وقد أوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد. فإن ذلك قاض بتسليمه اتحاد الطبيعتين في الوجود والمصداق غير أنه يدعى أن ذلك لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين. وقد نصّ الفاضل المذكور بعد ذلك بأنه لا ريب في تعدد الطبيعتين مع اتحاد الفرد وأنه لا ينتفى إحدى الحقيقتين في الخارج بحسب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئاً ثالثاً أيضاً، بل هما متغايرتان في الحقيقه متحدتان في نظر الحسّ في الخارج.

وأنت خير: بأنّ اتحاد الطبيعتين في الوجود لا- يخرجهما عن كونهما حقيقتين لكن يخرجهما عن كونهما شيئين في الخارج، فإذا كان الاتّصاف خارجياً لم يفد بيان كونهما حينئذ حقيقتين أيضاً في إثبات المقصود. فالاستناد إلى ذلك في دفع الإشكال موهون جداً، وكذا ما قد يتخيل من عدم اتحاد الطبيعتين في المصداق وتعددهما بحسب الوجود بناء على ما هو التحقيق عندهم من عدم إمكان اتحاد الماهيتين اللتين بينهما عموم من وجه بحسب الموجود - حسب ما مرّت الإشارة إليه - فإنّ ذلك إنّما يتم إذا لم يكن بينهما اتحاد في الخارج أيضاً، وليس في الوجه المذكور ما يفيد خلاف ذلك، فإنّ أقصى ما يستفاد منه عدم اتحاد الماهيتين بحسب الذات، وأما مع اتّحادهما في بعض مراتب الواقع فلا مانع منه، كيف! والاتّحاد بين الشيئين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وهو حاصل هنا قطعاً، إذ هو المأخوذ في محلّ النزاع. فإنّ حيثيه تعلق الأمر والنهي بالطبيعتين هنا إنّما هي بملاحظتهما على وجه يتحدان في الخارج. ولذا كانت النسبه بينهما عموماً من وجه - حسبما قرّر في بيان محلّ النزاع - ومع الغضّ عن جميع ذلك فنقول: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو قلنا بكون الحسن والقبح الحاصلين للأفعال مقصوراً على الذاتى المستند إلى ذواتها، وأما لو قلنا باستنادهما إلى الوجوه والاعتبارات أيضاً - كما هو الحقّ - فكون جهه الحسن. أو القبح عارضياً غير متّحد مع الذات اتّحاداً ذاتياً لا يقضى بعدم عروض الحسّ أو القبح للذات من جهتها، بل قضيه ذلك اتّصاف الذات بالحسن والقبح مع كون الجهه عارضيه مغايره للذات كما هو الحال في

المقام ، إذ المفروض حسن الكون الواحد وقبحه من الجهتين المفروضتين ، وإن كانت إحدى الجهتين ذاتيه والاخرى عرضيه أو كانتا عرضيتين فلا بد من ملاحظه المعادله أو الترجيح بين الجهتين المذكورتين ، فتعدّد الجهتين وتكثرهما في حدود أنفسهما لا يصحّ اتّصاف الكون الشخصى فى المثال المشهور بالحكمين المتضادّين ، فإنّ الكون الذى يجتمع فيه الجهتان المذكورتان إن كان بملاحظه تينك الجهتين ممّا يتساوى وجوده وعدمه لم يتّصف بوجود ولا تحريم ، وإن كان تركه راجحا على سبيل المنع من النقيض كان محرّما خاصّه ، وإن كان بالعكس كان واجبا خاصّه ، واتّصافه فعلا بهما معا غير معقول.

نعم يمكن اتّصافه بهما على سبيل الشأئيه بمعنى اتّصافه بالوجوب بملاحظه الجبهه الموجهه خاصّه أو التحريم بملاحظه الجبهه المحرّمه من دون ملاحظه لكلّ من الجهتين والمصادفه الحاصله فى البين. فصار المتحصّل أنّ الأمر الحاصل من المكلف فى المقام أمر واحد قطعاً - كما يشهد به الضروره - وهو الكون الخاصّ فى المثال المفروض ، وله حال واحد بحسب الواقع من الحسن والقبح والرجحائيه والمرجوحيه بعد ملاحظه ذاته وعوارضه الحاصله له - كما هو قضيه اصول العدليه - فكيف! يعقل القول بحصول كلّ من الحكمين المتضادّين فى المقام بالنظر إلى كلّ من الجهتين. نعم الممكن حصولهما معا بملاحظه القضيه الطبيعيه المفيده لشأئيه ثبوت الحكم المذكور للكون المفروض لو لا قيام المانع منه وهو خارج عن محلّ الكلام ، إذ قد لا يحصل شىء من الحكمين للفرد المفروض أو يثبت له أحدهما خاصّه من غير أن ينافى ذلك ثبوت كلّ من الحكمين بملاحظه خصوص كلّ من الجهتين مع قطع النظر عن الاخرى ، إذ لا يفيد ذلك سوى شأئيه ثبوت الحكم المذكور للفرد كما لا يخفى.

قوله : (وتعدّد الجبهه غير مجد ... الخ.)

اورد عليه بوجهين :

أحدهما : أنّ ما لا يجدى فى المقام هو تعدّد الجبهه التعليقيه ، إذ المانع هو

ص : ٦٦

اجتماع المتنافيين فى موضوع واحد ، واختلاف العله غير مفيد مع فرض الاجتماع. وأما تعدّد الجبهه التقييديه فمجد فى ذلك ، حيث إنّ ذلك قاض حقيقه بتكثّر الموضوع وتعدّده بحسب الواقع ، والظاهر أنّ الحاصل فى المقام من قبيل الثانى ، فإنّ متعلّق الوجوب وموضوعه فى المثال المفروض هو مطلق الكون من حيث هو كون مطلق ، ومتعلّق الحرمة وموضوعها هو خصوصيه الكون وتشخصه ، وهما أمران يمكن الانفكاك بينهما وقد جمعهما المكلف بسوء اختياره.

غايه الأمر : أن يكون أحد الموضوعين عارضا للآخر ، فخصوصيه الغصبيه عارضه لمطلق الكون ، ومعرضها متعلّق للوجوب ، والعارض المفروض متعلّق للحرمة ، ولا يتصوّر فيه المانع المذكور أصلا ، إذ ليس ذلك من اتّحاد المتعلّق فى شىء.

واورد عليه : بأنّ جعل متعلّق الوجوب مطلق الكون خروج عن ظاهر كلام المصنّف رحمه الله فإنّ الظاهر من عبارته كون متعلّق الوجوب والتحریم هو الكون الخاصّ ، حيث ذكر أنّ الكون المفروض مأمور به من حيث إنّّه أحد أجزاء الصلاه ومنهى عنه باعتبار أنّه بعينه الكون فى الدار المغصوبه ، فالاتّحاد المفروض فى كلامه هو الاتّحاد الشخصى لا الاتّحاد الحاصل بين المطلق والمقيّد.

وفيه : أنّه ليس فى كلام المصنّف رحمه الله ما يفيد كون متعلّق الأمر بحسب الحقيقه هو الكون الخاصّ ، كيف! والمفروض فيه تعلّق الأمر بمطلق الصلاه فيكون الواجب هو مطلق الكون ، غير أنّ ذلك المطلق لّمّا كان حاصلًا فى ضمن الفرد المفروض كان ذلك الفرد واجبا من حيث حصول الطبيعه فى ضمنه وانطباقها معه وكان بعينه محرّما من جهه الخصوصيه ، ولا بعد فى حمل العبارة على ذلك بوجه من الوجوه مع موافقته لما هو الواقع ، إذ الحال فى المقام على الوجه المذكور. وحينئذ يرد عليه بعد التأمل فى حقيقه الحال ما ذكره المورد من أنّ وجوب الفرد من حيث حصول الطبيعه به إنّما هو لقيام الوجوب بالطبيعه ، وتحریمه لأجل الخصوصيه إنّما هو لقيام الحرمة بالخصوصيه ، وهما موضوعان متعدّدان بحسب

الواقع - حسب ما ذكره - ولو سلّم عدم انطباق العبارة عليه فلا يقضى ذلك بدفع الإيراد المذكور ، بل غاية الأمر حينئذ منع ما ادّعاه من تعلق الأمر والنهي بشيء واحد عند التحقيق - أعنى خصوص الكون المفروض - وإنما يتعلّق الأمر بالكون المطلق والنهي بالخصوصيّة حسب ما قرّناه.

ثمّ إنّه قد يقال : مع الغضّ عمّا ذكر وتسلّم تعلق الأمر والنهي بالكون الخاصّ فى الجملة إلّا أنّه لا شكّ فى اختلاف جهتي الأمر والنهي ، فإنّ ذلك الفرد إنّما يكون مأمورا به من حيث كونه جزءا من الصلاة ومنهيا عنه من حيث كونه غضبا ، فهناك طبائع ثلاثه مشتركه «كون وصلاه وغضب» حاصله بالكون المفروض ، وحينئذ فإمّا أن يقال : بكون الفرد المذكور ملتثما من الماهيات الثلاث المفروضه حتّى تكون تلك الماهيات متّحده بحسب الخارج فى الشخص المفروض ، أو يقال : بأنّ هناك أفراد ثلاثه للطبائع الثلاث المفروضه متميّزه بحسب الخارج.

غايه الأمر أن يكون بعضها عارضا للبعض بأن يقال - مثلا - بعروض الصلاة والغضب للكون الخاصّ المفروض ، فذلك الكون من حيث كونه فردا من الكون معروض للأمرين المذكورين ، وهما شيئان متعدّدان بحسب الخارج عارضان له ، لا سبيل إلى الوجه الأوّل لما تقرّر عندهم من استحالة التثام الطبيعه من جزئين يكون بينهما عموم من وجه - كما أشرنا إليه - فتعيّن الثانى. وحينئذ فيكون معروض الوجوب والحرمة بالذات هو العارضان المذكوران ويتّصف معروضها بالأمرين على سبيل التبعيّة ولا مانع منه ، لعدم كون الاتّصاف حينئذ حقيقيا. لكنك بعد التأمل فيما قرّنا تعرف ضعف الإيراد المذكور - حسب ما مرّ تفصيل القول فيه وسيجىء أيضا مزيد توضيح له إن شاء الله - على أنّه قد يقال بكون الجهتين فى المقام تعليليتين لا تقيديتين. وتوضيح ذلك فى المثال المفروض أنّه لا شكّ فى أنّ الحاصل من المكلف فى الخارج كون شخصى خاصّ حاصل فى المكان المغصوب وليس الحاصل هناك كونان فى الخارج كما يشهد ضروره الوجدان ، وذلك الكون المفروض متّحد مع الصلاة والغضب معا ، فهو بملاحظه وجوب

الصلاه وكونه جزءا منها يكون واجبا ، وبملاحظه كونه عين الغضب وجزئيا من جزئياته يكون محرّما ، فليس الواجب والحرام حينئذ بحسب الخارج إلّا شيئا واحدا ، وعلى هذا فلا يكون الجهتان المذكورتان إلّا تعليليتين.

بيان ذلك : أنّ الحَيْثِيَّةَ المعتبره في الموضوعات قد تكون مميّزه لما اعتبرت فيه بحسب الخارج ، بأن يكون المَحْيِثُ بإحدى الحَيْثِيَّتَيْنِ مغايرا في الوجود للمَحْيِثِ بالآخرى ، كما في ملاحظه الحيوان من حيث كونه ناطقا ، وملاحظته من حيث كونه ناهقا ، وضرب اليتيم من حيث كونه تأديبا ومن حيث كونه ظلما ، وحينئذ فلا- مانع من اتّصاف المَحْيِثِ بالحَيْثِيَّتَيْنِ بالمتضادّين من الجهتين المذكورتين لتغاير المتعلّقين وكون الواحده الملحوظه في الموضوع من قبيل الواحده النوعيّه وقد مرّ أنّه لا إشكال في جواز اتّصافه بالحكمين المذكورين ، وقد لا- يكون مميّزه لذات ما اعتبرت فيه من غيره بحسب الخارج ، بل الذات المَحْيِثَه بالحَيْثِيَّتَيْنِ أمر واحد في الخارج ، وحينئذ فإن ثبت الوصفان المتضادّان لنفس الجهتين فلا مانع أيضا ، كما تقول : إنّ العلم صفه كمال والفسق صفه نقص ولا مانع من قيام الوصفين بموضوع واحد - كالعالم الفاسق - فيثبت له الكمال بملاحظه الجهه الاولى والنقص بملاحظه الثانيه على نحو ما ذكر في الأحكام الثابته للقضايا الطبيعيّه ، فإنّها تسرى إلى أفرادها على الوجه المذكور لا بملاحظه الواقع ، ولو اريد ملاحظه ثبوت الكمال للفرد بحسب الواقع وعدمه فلا بدّ من ملاحظه حال الصفتين فإن تساويتا في القوّه فلا- كمال في ذلك الفرد بحسب الواقع بعد ملاحظه جميع صفاته ، لتساقط الجهتين وإلّا كان الفرد تابعا للأقوى منهما ، ويجرى ذلك بعينه فيما نحن فيه أيضا ، إذ لا- مانع من القول بكون الكون المفروض واجبا من جهه كونه جزءا من الصلاه مع قطع النظر عن كونه غصبا ، وكونه محرّما من حيث كونه غصبا مع قطع النظر عن كونه جزءا من الصلاه ، لكن لا- يفيد شيء منهما حال الفرد المذكور بحسب الواقع. فإن اريد ملاحظته على الوجه المذكور فلا بدّ من ملاحظه حال الجهتين في القوّه والضعف فإن تساوت مصلحه الوجوب والتحرّيم

فى القوه كان الفعل مساويا للترك ، وحينئذ فلا أمر ولا نهى وإلا تعلق به ما يتفرع على الجهه الغالبه ، وإن اريد إثبات الوصفين المتضادين للمحيث بتينك الحثيتين بحسب الواقع نظرا إلى تعدد الجهتين كما هو الملحوظ فى المقام فهو بين الفساد سواء جعل محل الصفتين خصوص متعلق الحثيتين أو المحيـث والحثيه معا.

أما الأول فواضح والحثيه حينئذ تكون تعليليه نظرا إلى كون الحثيه المذكوره عله لثبوت الحكم فى المحيـث بها.

وأما فى الثانى فلقيام الضدين أيضا بالمحيث المفروض فى الجملة ، ألا ترى أنه إذا كان الإتيان بالكون المفروض من حيث كونه صلاه واجبا والإتيان به من حيث كونه غصبا حراما ما كان نفس الكون المحيـث بالحثيتين مشتركا بين الواجب والحرام بعضا من كل منهما ، فيكون واجبا محرّما من حيث كونه محصّيا للواجب والحرام ، على أنّ الكلام فى الاتصاف بالصفات الخارجيه وهى فى الحقيقه عارضه لذوات الموضوعات إذا حصلت معها تلك الحثيات ، ألا ترى أنه لو قال «الماء طاهر والملاقى للنجاسه نجس» لم يكن المقصود بذلك أنّ طبيعه الماء من حيث هى طاهره وطبيعه الملاقى من حيث هى نجسه ، بل المقصود منه ثبوت الحكم لأفراد الماء وأفراد الملاقى - حسب ما عرفت - وحينئذ فالمتصّف بالطهاره والنجاسه ذات الماء من حيث كونه فردا من الماء وفردا من الملاقى ، فلا يصحّ اتصافها بهما واقعا ولو مع تعدد الحثيات والجهات المعتره فى كلّ من الحكمين.

نعم ، يصحّ اتصافهما بهما على سبيل الشأنيه حسب ما يعطيه ثبوت الحكم على سبيل القضيّه الطبيعيه - كما أشرنا إليه - إلا أنه غير مقصود فى هذه المقامات ، فيرجع الحال فى هذه الصوره أيضا إلى الصوره الاولى وتكون الحثيه أيضا تعليليه بالملاحظه المذكوره. وكأنه إلى ما قررنا نظر المحقق الداماد حيث قال قدس سره فى السبع الشداد : إنّ الوجوب والحرمة من الامور المتضاده والحثيات المتقابله بالذات فلا يصحّ اجتماعهما فى ذات فعل واحد بالشخص كهذا الكون فى هذا

المكان بحيثيتين تعليليتين ، لكونه جزءا من الصلاه المأمور بها وكونه تصرفا عدوانيا في الدار المغصوبه ، بل لا بدّ من اختلاف حيثيتين تقيديتين يجعل أولًا- نفس ذلك الكون الشخصى الموصوف بالوجوب والحرمة كونين ، ثمّ يعرض الوجوب والحرمة لهما من تلقاء الاستناد إلى تينك الحيثيتين التقيديتين انتهى كلامه رحمه الله.

حجّه المجوّزين

قوله : (احتجّ المخالف بوجهين ... الخ.)

قد زاد عليه بعض المتأخّرين وجها ثالثا. وربما يستأنس له بوجوه اخر وسنشير إلى الجميع إن شاء الله.

قوله : (إنّ السيّد إذا أمر عبده ... الخ.)

يمكن أن يقرّر هذه الحجّه :

تاره : يارجاعها إلى التمسك بحكم العرف ، فإنّه إذا أمر السيّد عبده بالخياطه ونهاه عن الكون فى مكان خاصّ فأتى بها فيه عدّ مطيعا وعاصيا قطعاً ، فيدلّ ذلك على حصول الاجتماع فإنّ الإطاعه هنا بموافقه الأمر والعصيان بمخالفه النهى.

واخرى : يارجاعها إلى التمسك بحكم العقل ، فإنّه بعد ورود الأمر والنهى على الوجه المذكور يقطع العقل حينئذ بحصول الطاعه والعصيان بالخياطه المفروضه الكاشف عن تعلّق الأمر والنهى به ، وكان هذا هو مقصود المستدلّ ، إذ الوجه الأول غير نافع فى مقام إثبات الجواز عقلا ، كما هو المفروض فى محلّ البحث ، إذ لا يتّجه الاستناد فيه إلى حكم العرف ، لإمكان الغلط فى شأنهم بالنسبه إلى الامور العقليه ، نعم إنّما يصحّ الرجوع إليهم فى المداليل الوضعيه والمفاهيم اللفظيه ، فيصحّ الاستناد إلى الوجه المذكور بعد إثبات الجواز العقلى عند بيان عدم فهم التقييد عرفا ، وعدم الحاجه إلى حمل أحد الإطالين على الآخر وتقييده به حسب ما يأتى الكلام فيه إن شاء الله.

قوله : (إذ الاتّحاد فى المتعلّقين ... الخ.)

قد يقال : إنّ هذا مناف لما مرّ فى تحرير محلّ النزاع لتقرير الخلاف هناك

فى تعلق الأمر والنهى بشىء واحد شخصى من جهتين ، فما ذكر من عدم تعلق الأمر والنهى بشىء واحد فى المقام يقضى بخروج ذلك عن محلّ الكلام.

ويدفعه : ما عرفت من أنّ المراد من تعلق الأمر والنهى بشىء واحد من جهتين كون الأمر والنهى بحسب الحقيقة متعلقا بالجهتين ويكون اجتماعهما فى الفرد لأجل حصول الجهتين فيه ، فحصول الاجتماع فى محلّ واحد إنّما هو بتلك الملاحظه ، وهذا هو محلّ البحث فى المقام ومورد النفي والإثبات ، والمستدلّ بالمنع يتخيّل أنّ ذلك قاض باجتماع الحكمين حقيقه فى الفرد المفروض ، والقائل بالجواز يتخيّل عدم اجتماع الحكمين فى محلّ واحد فى دقيق النظر.

غايه الأمر أن يتراءى الاجتماع فى جليل النظر والامتناع الناشئ من حكم العقل إنّما يتبع الحقيقة دون ظاهر الحال ولا اجتماع فى المقام بحسب الحقيقة ، لقيام الحكمين حقيقه بنفس الجهتين ، وهما شيئان متعدّدان لا- اتّحاد بينهما بحسب الحقيقة كما مرّ الكلام فيه.

نعم لا- يجرى الدليل المذكور فيما إذا تعلق الأمر والنهى بنفس الفرد من الجهتين المفروضتين من غير أن يتعلّق الأمر بنفس الجهتين ، فيكون كلّ من الجهتين المفروضتين واسطه فى ثبوت الحكم المفروض لا فى عروضه ، وقد مرّ أنّ البناء على التطبيق بين الوجهين المذكورين فى تحرير محلّ النزاع يقضى بإخراج ذلك عن محلّ البحث ، وقد يجعل الاستناد إلى الدليل المذكور شاهدا عليه كما أشرنا إليه. ومما قرّنا يظهر ضعف ما يتوهّم فى المقام من : أنّ من يلتزم باختلاف متعلّق الأمر والنهى فيما يتخيّل فيه الاجتماع قائل فى الحقيقة بعدم جواز الاجتماع ، فلا خلاف له مع القائل بالمنع فى أصل المسأله ، وإنّما كلامه فى خصوص الأمثله ، ولذا تخيّل بعضهم عدّ بعض من هؤلاء من القائلين بمنع الاجتماع ، فليس المخالف فى المسأله إلّا من يقول بجواز الاجتماع فى الواحد الشخصى من جهتين.

ووهنه ظاهر بعد التأمل فى كلماتهم ، كيف! ومعظم المصرّحين بجواز

الاجتماع مصرّحون بما ذكر من اختلاف المتعلّق مستندون إليه ، ولو صحّ ما ذكر لارتفع الخلاف فى المسأله بحسب المعنى ولكان البحث فى خصوص الأمثله بأنّ الحال فيها من قبيل الاجتماع أولا؟ وليس كذلك قطعاً ، فالمناطق فى الاجتماع المأخوذ فى مورد البحث هو ما ذكرنا دون الاجتماع الحقيقى ، وإنّما يؤخذ ذلك وجوداً وعدمه دليلاً على المنع والجواز فتأمل .

ثمّ إنّ هذا الوجه هو الأصل فيما ذهب إليه القائلون بجواز الاجتماع ، وهو عمدته ما استندوا إليه فى المقام ، فلنفضّل القول فى بيانه ، وفى دفعه وإنّ تبين الحال فيه ممّا قرّرناه فى الاحتجاج على المختار .

فبقول توضيح الاستدلال : إنّ المفروض فى محلّ النزاع تعلّق كلّ من الأمر والنهى بطبيعه غير ما تعلّق به الآخر ، فهناك طبيعتان مختلفتان يتعلّق الأمر بإحدهما والنهى بالآخرى . غايه الأمر أن يكون المكلف أو جدهما فى مصداق واحد وقارن بينهما فى الوجود بسوء اختياره ولا مانع من ذلك لا من جهه : قيام الضدّين بأمر واحد ، إذ المفروض قيام الحكمين بالطبيعتين وهما أمران لا اتّحاد بينهما فى لحاظ الطبيعه الذى هو المناطق فى تعلّق التكليف به ، فإنّ المكلف به هو الطبيعه المطلقه المأخوذه لا بشرط شىء - حسب ما قرّر فى محلّه - وهما متغايران بهذا اللحاظ قطعاً لا اتّحاد بينهما أصلاً ، ألا ترى فى المثال المشهور أنّه لا يصير طبيعه الصلاه غصباً ولا طبيعه الغصب صلاه؟ غايه الأمر أنّهما يتصادقان على مصداق واحد . ومن ذلك يظهر أنّه لا مانع من صدور الإرادتين من المكلف أيضاً ، نظراً إلى اختلاف المرادين . ولا من جهه : لزوم إرادته القبيح من الحكيم ، لعدم تعلّق الأمر إلماً بالطبيعه الراجحه الخاليه عن الوجوه المقبحه . ولا من جهه : لزوم التكليف بالمحال ، ضروره إمكان الانفكاك بين الأمرين ، وإنّما جمع المكلف بينهما بسوء اختياره .

وقد يقرّر الاحتجاج المذكور بوجه آخر قد مرّت الإشارة إليه أيضاً وهو : أنّه قد تقرّر فى محلّه أنّ الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه لا يمكن اتّحادهما

بحسب الوجود ، لأنّ مصداق كلّ منهما يغيّر مصداق الآخر عند التحقيق ، وإذا كان الحال في الطبيعتين المفروضتين في المقام على الوجه المذكور فلا- اجتماع للأمر والنهي بحسب الحقيقه ليلزم قيام الوجوب والتحرّيم بشيء واحد ، لاختلاف المتعلّقين بحسب الوجود. غايه الأمر حصول اتّحاد بينهما بالعرض على بعض الوجوه ، والمفروض انفكاك كلّ من الطبيعتين عن الاخرى وانتفاء الملازمه بينهما ، وكون الجمع بينهما من سوء اختيار المكلف فلا يلزم التكليف بالمحال أيضا.

والجواب أمّا عن التقرير الأوّل فبما عرفت : من أنّ متعلّق الأمر والنهي إنّما هو الطبايع من حيث الوجود ، إذ لا يعقل طلب نفس الماهيه من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود ، فتغاير الماهيتين في حدود أنفسهما لا يفيد شيئا في المقام مع اتّحادهما في الوجود الذي هو مناط التكليف ومتعلّقه ، ومع الغضّ عنه فليس الوجوب والحرمة وأخواتهما إلّا (١) من عوارض الوجود لا من عوارض الماهيه ، فلا- يتّصف بها الماهيه إلّا من حيث وجودها في الخارج إمّا محققا أو مقدّرا ، والمفروض اتّحاد الماهيتين بالنظر الى الوجود الذي هو مناط الاتّصاف.

فإن قلت : إنّ المطلوب إنّما هو وجود الماهيه دون الخصوصيه ، والمفروض رجحان وجود الماهيه على عدمها وإن لم يكن الإتيان بالماهيه الاخرى راجحا بل كان مرجوحا ، فالوجود المفروض إذا قيس الى الماهيه الراجحه كان راجحا على عدمه ، وإن قيس الى الماهيه الاخرى كان بالعكس ، فأى مانع حينئذ من اجتماع الراجحيه والمرجوحيه على الوجه المذكور في شيء واحد نظرا الى اختلاف الجهتين.

قلت : من البين امتناع اتّصاف الوجود الواحد بالرجحان والمرجوحيه بحسب الواقع وإن أمكن حصول الجهتين المذكورتين فيه. فغايه الأمر رجحانه بالنظر الى إحداها ومرجوحيته بالنظر الى الاخرى وهذا غير رجحان إيجاده على عدمه ومرجوحيته بحسب الواقع، إذ لا بدّ حينئذ من ملاحظه النسبه بين

(١) في (ق) لا من عوارض الوجود ولا من عوارض الماهيه.

الجهتين والأخذ بالراجح أو الحكم بالمساواه كيف! ولو جاز حصول الوصفين في الواقع نظرا إلى اختلاف الجهتين فإما أن يتفرع عليها التكليف بالإيجاد والترك معا فيلزم التكليف بالمحال أو يتعلّق بأحدهما فلا اجتماع للحكمين.

فإن قلت : إنّنا نقول بوجوب إيجاد الطبيعه المطلقه من غير أن يتعلّق الوجوب بشيء من خصوصيات أفرادها ، إذ لا يتعلّق الأمر بشيء منها على ما حقّق في محلّه.

أقصى الأمر : أنّه لمّا توقّف إيجاد الطبيعه على إيجاد واحد من الأفراد - إذ لا يمكن إيجاد الكليات إلّا بإيجاد أفرادها - كان الإتيان بأحد الأفراد واجبا من باب المقدّمه ، وهي تحصل في ضمن الحرام أيضا ، سواء قلنا بإمكان اجتماع الوجوب التوصلّي مع الحرام أو قلنا بقيام الحرام مقام الواجب منها ، فيكون الإتيان بالمحرّم مسقطا للتكليف المتعلّق بالمحلّ ، لحصول التوصلّ بالحرام - كما هو المختار حسب ما مرّ القول فيه - وحينئذ نقول بتحريم الفرد المفروض وحصول التوصلّ به إلى أداء الطبيعه الواجبه. كذا يتلخّص من كلام بعض الأفاضل في المقام.

قلت : لا- ريب أنّ الماهيّة متّحده مع الفرد بحسب الخارج ، وليس الإتيان بالفرد في الخارج إلّا عين الإتيان بالطبيعه ، وليس الامتياز بينهما إلّا في تحليل العقل ، فكيف! يعقل أن يكون مقدّمه موصله إليه بل ليس الإتيان بالفرد إلّا عين الإتيان بالطبيعه ، فيكون ذلك أداءا لنفس الواجب. غايه الأمر أنّ عنوان الخصوصيّة إذا ميّز في نظر العقل من عنوان الطبيعه لم يحكم بوجوبه لنفسه ، بل من حيث اتّحاده مع الواجب في الخارج إذ توقّف حصول الواجب في الخارج على اتّحاده معه ، وكون الشيء بالنظر إلى بعض عناوينه مقدّمه لعنوانه الآخر في لحاظ العقل لا يقضى بكون وجوب ذلك الشيء في الخارج من باب المقدّمه حتّى يمكن القول بصحّته وسقوط الواجب بأدائه ، إذ قد يكون ذلك الشيء بعينه واجبا نفسيا بملاحظه صدق ذلك العنوان عليه ، ولا يمكن الحكم بتحريمه كما هو الحال بالنسبه

إلى الطبيعه والخصوصيه ، بل قد يكون الشئ بملاحظه بعض عناوينه مباحا أو مكروها - مثلا - ويكون بملاحظه عنوان آخر واجبا ، فحينئذ لا يصحّ القول بإباحته فى الواقع ، لوضوح غلبه جهه الوجوب على جهه الإباحه ، فيتّصف الفعل بالوجوب بحسب الواقع كما هو الحال فى جميع الواجبات لعدم وجوبها بجميع العناوين الصادقه عليها وهو ظاهر.

والحاصل : أنّه لا- مجال للقول بكون الإتيان بالفرد إتيانا بالمقدّمه الموصله إلى الواجب لا أداء لنفس الواجب ، بل ليس إتيانا بعين الواجب لكن بملاحظه كونه الطبيعه المأمور بها ، كيف! ولو لا- ذلك لما كان الصادر عن المكلفين إلّا المقدمات دون نفس الواجبات ، إذ ليس الحاصل منهم فى الخارج إلّا الأفراد. وهو واضح الفساد. وحينئذ فتسليم حرمه الفرد فى المقام والحكم بعدم وجوبه مع الحكم بأداء الطبيعه الواجبه وأتصافها بالوجوب كما ترى.

ومن العجيب! ما ذكره الفاضل المذكور فى المقام حيث قال : قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ورافعا للنقاب عن السرّ المحجوب : إنّ لا استحاله فى أن يقول الحكيم : هذه الطبيعه مطلوبتى ولا أرضى إيجادها فى ضمن هذا الفرد لكن لو عصيتنى وأوجدتها فيه اعاقبك لما خالفتنى فى كيفيه الإيجاد لا لأنك لم توجد مطلوبى ، لأنّ ذلك الأمر المنهى عنه خارج عن العباده ، فهذا معنى مطلوبته الطبيعه الحاصله فى ضمن هذا الفرد لا أنّها مطلوبه مع كونها فى ضمن الفرد. فقد أسفر الصبح وارتفع الظلام فإلى كم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الإشكال فى نيه التقرب ، لأنّ قصد التقرب إنّما هو الإتيان بالطبيعه لا بشرط الحاصله فى ضمن هذا الفرد الخاصّ ، لا بإتيانه فى ضمن هذا الفرد الخاصّ المنهى عنه انتهى كلامه رفع مقامه.

فإنّه بعد تسليم كون إيجاد الطبيعه فى ضمن الفرد المفروض عصيانا باعثا على استحقاق العقاب لا يعقل القول بكون الطبيعه الحاصله فى ضمنه مطلوبه للأمر مراده له ، فإنّه إن كان إيجاد تلك الطبيعه بأيّ إيجاد كان مطلوباً له لم يتصوّر

معه القول بحرمة الإيجاد المفروض والمنع منه ، وإن لم يكن إيجادها كذلك مأمورا به بل كان المطلوب إيجادها بغير الإيجاد المفروض لم يعقل القول بحصول الامتثال بالإيجاد المفروض ولو من جهة حصول الطبيعه به ، إذ ليس ذلك الإيجاد حينئذ إلّا عسيانا محضاً لا يشوبه شائبه الطاعه والانقياد.

فإن قلت : ليس المقصود شىء من الوجهين المذكورين بل المدعى كون المطلوب إيجاد نفس الطبيعه لا بشرط العموم ولا التخصيص. ولا شكّ فى حصول اللا بشرط فى ضمن الفرد المذكور ، فأى مانع من حرمة ذلك الإيجاد الخاصّ ومطلوبته مطلق إيجاد الطبيعه اللا بشرط ، فيكون الآتى بذلك الخاصّ مطيعاً بالنظر إلى الإتيان بالطبيعه اللا بشرط عاصياً من جهة الخصوصيته. وقد أشار إلى هذا المعنى بقوله : فهذا معنى مطلوبته الطبيعه الحاصله فى ضمن الفرد لا أنّها مطلوبه مع كونها فى ضمن الفرد. وقوله : إنّ قصد التقرب إنّما هو فى الإتيان بالطبيعه لا بشرط الحاصله فى ضمن هذا الفرد لا بإتيانه فى ضمن هذا الفرد الخاصّ. قلت : إنّ ما ذكر خيال ظاهرى لا يكاد يعقل حقيقته بعد التأمل فيه.

فإنّه إن اريد بذلك بقاء مطلوبيه الطبيعه اللا بشرط على حالها مع فرض مطلوبته ترك إيجادها على الوجه الخاصّ.

فهو واضح الفساد ، ومن البين أنّه مع عدم مطلوبته إيجادها على الوجه الخاصّ يكون المطلوب إيجادها على غير ذلك الوجه ، فلا- يكون اللا- بشرط مطلوباً ، بل يكون المطلوب مشروطاً على خلاف ما هو المفروض ، وحينئذ فلا يعقل حصول الامتثال مع إتيانه بغير مطلوب الأمر.

وإن اريد به أنّ مطلوبته الطبيعه - وإن قيّدت بإيجادها على غير الوجه المذكور - لا- تفيد عدم مطلوبته الإتيان بأصل الطبيعه الراجحه بالإيجاد المفروض ، إذ قد يكون ذلك من جهة المرجوحته الحاصله فى الخصوصيه ، فرجائته الطبيعه ومطلوبتها من حيث هى على حالها إلّا أنّ الجمع بين ذلك والاجتناب عن المرجوحته الحاصله لأجل الخصوصيه يقتضى تقييد الأمر

بإيجاد طبيعه بغير الصورة المفروضه ، فلا يدلّ ذلك على عدم مطلوبتيه أصل الطبيعه ، فلو فرض أنه عصى بإقدامه على الإيجاد المفروض فإنما يكون عاصيا من جهه إقدامه على الخصوصيه المرجوحه لا بتركه إيجاد أصل الطبيعه.

فهو أيضا فاسد ، فإنه بعد تقييد الأمر المتعلق بالطبيعه بغير الصورة المفروضه لا يعقل وجه لحصول الامتثال بأدائها ، وكون النهى المتعلق بها لا من جهه ملاحظه نفس الطبيعه بل لأجل الخصوصيه لا يفيد شيئا فى المقام ، إذ لا يعتبر فى تحريم الفعل أن تكون العله فى تحريمه ذات ذلك الفعل ، بل لا إشكال فى صحه اتصافه بالتحريم لعله خارجه عن ذاته - كما فى كثير من المحرّمات - فإنّ التحسين والتقييح غالبا إنّما يكون بالوجوه والاعتبارات ومنه المفروض فى المقام ، وحيثذ فكيف! يعقل حصول الامتثال مع تقييد الأمر المتعلق بالطبيعه بالنهى المفروض إلّا أن لا يلتزم حيثذ بتقييد الأمر ، بل يقول بتعلق الوجوب والتحريم معا بالإيجاد المفروض بالنظر إلى اختلاف الجهتين - أعنى بملاحظه كونه إيجادا للطبيعه المطلقه وكونه إيجادا للخصوصيه - وهو مع وضوح فساده للزوم اجتماع الضدّين فى محلّ واحد مخالف لما هو بصدده من البيان ، فإنه أراد بذلك دفع لزوم اجتماع الضدّين - أعنى الوجوب والتحريم فى شىء واحد - بالتزام حصول التحريم خاصّه فى المقام دون الوجوب وإن حصل به أداء الواجب حسب ما زعمه.

وأما الجواب عن التقرير الثانى فمن وجوه :

أحدها : إنّ الطبايع المقرّره فى الشريعه ك «الصلاه والغصب» فى المثل المفروض من الامور الاعتباريه : بحسب الخارج لا وجود لها إلّا بوجود ما ينتزع منها ، والمفروض اتّحاد ما ينتزع منه الأمران المذكوران فى الوجود ، فإنّ نفس الكون فى المكان المغصوب ينتزع منه الصلاه والغصب وإن كانت حيثيه كونه صلاه مغايره بالاعتبار لحيثيه كونه غصبا ، فليس للصلاه وجود متميز من الغصب ، بل الحاصل من المكلف فى الخارج أمر واحد هو الكون المفروض وينتزع منه الأمران المذكوران ، فكلّ من الأمرين المذكورين فى وجوده الاعتبارى مغايرا

للآخر ، لكن لا- وجود لشيء منهما في الخارج استقلالا ، وإنما الموجود هناك منشأ انتزاع الأمرين. فالطبيعتان المفروضتان متحدتان بحسب الوجود الخارجى التبعي نظرا إلى اتحاد ما ينتزعان منه ، ولما عرفت أن المكلف به هو إيجاد الماهية وتركه إيجادها لزم اجتماع المتنافيين فى تكليفه بإيجاد منشأ انتزاع الأمرين وتركه له. ألا ترى أنه لو قال «ابتنى بواحد من القوم ولا تأتني بالفاسق» لم يمكن إبقاء التكليفين على إطلاقهما ، فإن المأمور بالإتيان به والمنهى عنه بحسب الحقيقة إنما هو من ينتزع منه الوصفان المذكوران ، لا مجرد الإتيان بالواحد من حيث إنه واحد. ومفهوم الفاسق من حيث هو ، فمجرد تغاير الواحد للفاسق بحسب الاعتبار لا ينفع فى المقام مع اتحادهما فى الخارج بحسب ما ينتزعان منه.

ويرد عليه : أن منشأ انتزاع الأمرين المذكورين وإن كان أمرا واحدا فى الخارج إلما أن كلاً منهما مغاير للآخر بحسب وجوده الضعيف الاعتبارى ، إذ من البين أن انتزاع العقل لشيء من شيء يتفرع على نحو وجود لذلك الشيء فى المنتزع منه ، وإلا لكان الانتزاع بمحض التعمّل من غير أن يكون له حقيقه أصلا.

ومن البين أيضا أن ذلك الوجود ليس عين وجود المنتزع منه بملاحظته ذاته بل هو من توابعه ولواحقه. فإذا تقرّر ذلك ظهر أن اتحاد منشأ انتزاع الأمرين لا- يقضى باتحادهما بحسب الوجود الخارجى ليكون وجود منشأ انتزاعهما عين وجود الأمرين المذكورين فى الخارج.

نعم غايه الأمر : أن يكون وجودهما تابعا لوجوده فإذا كان هناك شيئا موجودان فى الخارج ولو بحسب الوجود الضعيف فأى مانع من قيام الضدين بهما نظرا إلى تغاير محلّهما ، أقصى الأمر توقّف وجودهما على وجود ما ينتزع منه ولا ربط له بلزوم المانع المذكور. نعم يتم الكلام المذكور على قول من يرى عدم وجود الامور الاعتبارية فى الخارج أصلا ويجعل وجودها فى الخارج بمعنى وجود ما ينتزع منه ، فيرجع التكليف بإيجادها عنده إلى التكليف بإيجاد ما ينتزع منه وحينئذ يتم المدعى.

ثانيها : أنّ التكاليف المتعلقة بالطبائع المنتزعه من الأفعال إنّما يتعلّق حقيقه بتلك الأفعال التي ينتزع منها الطبائع المفروضة ، لا بمجرد تلك الطبائع من حيث هي . فمفاد الأمر بالصلاه هو الإتيان بالفعل الذي ينتزع منه تلك الطبيعه ، فالمطلوب هو نفس الحركات والسكنات - مثلا - الصادره عن المكلف نظرا إلى انتزاع الصلاه منها ، لا أنّ المأمور به هو تلك الامور المنتزعه من غير أن تكون نفس الأفعال الصادره مطلوبه للأمر وإنّما تكون مطلوبه تبعا من جهه إيصالها إلى المطلوب ، نظرا إلى قيام المطلوب بها وتبعيته لوجودها ، بل هي مطلوبه بعين مطلوبيه الفعل المنتزع منها ، وفهم العرف أقوى شاهد على ذلك. ألا ترى أنّه لو قال «ايتنى بأخي زيدا وبأبي عمرو» كان المفهوم منه هو الإتيان بالذات التي ثبت له المفهوم المذكور - أعني المضاف المشهورى دون المضاف الحقيقي - وحينئذ فنقول : إنّ ما ينتزع منه المأمور به والمنهى عنه أمر واحد فى الخارج وقد عرفت تعلّق الطلب به فعلا وتركها فيلزم اجتماع الضدين بالنسبه إليه حسب ما قرّرناه.

ثالثها : أنّ المفروض فى محلّ البحث كون النسبه بين الطبيعتين هو العموم من وجه ، وقضيّه ذلك اجتماع الطبيعتين المفروضتين فى المصداق ، كيف! ولو لم تجتمعا فى المصداق وكان مصداق كلّ منهما مغايرا للآخر لكانت النسبه بينهما تباينا كليّا هذا خلف. فتغاير كلّ من الطبيعتين للآخر بحسب الوجود بملاحظه ذاتها حسب ما قرّر لا - ينافى اتّحادهما ولو بالعرض من بعض الوجوه ، ألا ترى أنّ الحيوان والأسود يصدقان على شىء واحد ويحملان عليه مع كون مفاد الحمل هو الاتّحاد فى الوجود ، ولا ينافيه كون وجود ذلك المصداق فى نفسه مغايرا لوجود السواد فى نفسه - أعنى الأسود بما هو أسود - فهناك جهه اتّحاد فى الخارج وجهه مغايره ، وإنّما يصحّ الحمل بملاحظه الجهه الاولى دون الثانيه ولذا لا يصحّ حمل السواد على الجسم ويصحّ حمل الأسود عليه.

إذا تقرّر ذلك فنقول : إنّ ما يتعلّق به الأمر والنهى من الماهيات الملحوظه فى المقام إنّما اعتبرت بالجهه الاولى ، إذ المفروض كون النسبه بين المأمور به

والمنهَى عنه هي العموم من وجه ، ولو كانت ملحوظة بالاعتبار الثاني لكانت النسبه بينهما المباينه الكليه ، ألا ترى أن تصادق الصلاه والغصب إنما هو بالاعتبار الأوّل وهي الجهه التي يتعلّق بهما الأمر والنهي بالنظر إليها ، ولذا فرض تصادق الطبيعتين في الفرد الواحد كما هو المفروض في محلّ البحث. وأمّا مع ملاحظتهما بالاعتبار الثاني فلا ريب في عدم تصادقهما وتباينهما في المصادق ، إذ لا شيء من حيثه الصلاه بغصب ولا من حيثه الغصب بصلاه. وحينئذ فنقول : إنّه على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي يلزم اجتماع الضدّين في الشيء الواحد ، إذ المفروض اتّحاد الطبيعتين بحسب الواقع في ذلك الاعتبار وثبوت الحكمين المذكورين لهما بتلك الملاحظه ، فلا فائده في تغيّرهما وتباينهما من جهه اخرى.

رابعها : أنّ وجوب الطبيعه علّه لوجوب الفرد فتكون جهه تعليليه واسطه في ثبوت الوجوب له لا- تقييده واسطه في العروض ، فالمتّصف بالوجوب هو نفس الفرد وإتّما يجب من أجل حصول الطبيعه به ، وكذا الحال في التحريم فيجتمع الحكمان في الفرد.

فإن قلت : إن اريد بذلك كون وجوب الفرد معلّلا- بوجوب الطبيعه بأن يكون هناك وجوبان يتعلّق أحدهما بالطبيعه والآخر بالفرد ويكون وجوب الفرد معلّلا- بوجوب الطبيعه حاصلا به. فمن الظاهر فساد به. لوضوح أنّه ليس هناك واجبان ليكون المكلف بأداء الفرد آتيا بواجبين ، بل ليس الواجب إلّا نفس الطبيعه ويكون الفرد واجبا بوجوب الطبيعه نظرا إلى اتّحاده معها في الخارج وإن تغيّرا في ملاحظه العقل.

وإن اريد أنّ وجوب الفرد معلّل بنفس الطبيعه - بمعنى أنّ حصول الطبيعه في ضمن الفرد هو الباعث على وجوبه - فإنّما يجب الإتيان به لأجل حصول الطبيعه في ضمنه من غير أن يتعلّق الوجوب بنفس الطبيعه ، بل إنّما يتعلّق بالفرد ويكون الطبيعه الحاصله به علّه لثبوت الوجوب له. فهو وإن صحّ به ما ذكر من لزوم

اجتماع المتنافيين إلا أن مبنى الكلام المذكور كون متعلق الأمر والنهي في خصوص الأفراد دون نفس الطباع.

غايه الأمر : أن تكون الطبيعه جهه تعليليه في وجوب الفرد ، وهذا القول مرغوب عنه لا- معول عليه كما مرّ الكلام فيه فلا- يتم المدعى. وأقصى ما يتخيّل في المقام أن يقال : إنّ الحاصل هناك وإن كان وجوباً واحداً إلا أنه ينسب ذلك الوجوب أولاً وبالذات إلى الطبيعه وثانياً بالعرض إلى الفرد نظراً إلى اتّحاده معها ، وحينئذ فانتساب الوجوب إلى الفرد معلل بوجوب الطبيعه في نظر العقل وإن لم يكن هناك واجبان بحسب الخارج. وفيه : أنّ الطبيعه حينئذ تكون واسطه في العروض لثبوت الوجوب للفرد ، فلا تكون الجبهه حينئذ إلا تقييده بحسب الخارج لا تعليله كما ادعى.

قلت : إنّ الواجب هو أفراد الطبيعه من حيث انطباق الطبيعه عليها وهو مفاد ما ذكرناه من تعلق الأمر بالطباع من حيث الوجود لا من حيث هي على نحو القضيّه الطبيعيّه فإنّ الطبيعه بملاحظه وجودها في الخارج عين الفرد ، إذ إيجاد الطبيعه إنّما يكون بإيجاد فرد منها ولا- ينافي ذلك ما ذكرناه من كون الجبهه تعليليه ، لما عرفت من أنّ التعليل المذكور إنّما هو في لحاظ العقل بعد ملاحظه الاعتبارين لا في الخارج ، إذ لا تميّز بينهما حسب ما عرفت ، فلا يلزم أن يكون هناك وجوبان يتعلّق أحدهما بالطبيعه والآخر بالفرد كما يقتضيه ظاهر ما يترأى من اعتبار الحيثيه في المقام تعليليه مع تعلق الوجوب أولاً بنفس الطبيعه ، ولا أن تكون الطبيعه واسطه في العروض وتكون الجبهه تقييديّه وذلك لتعلق الحكم بحسب الذات بالأفراد فإنّ الحكم على الطبيعه بالوجوب حكم على أفرادها.

غايه الأمر : أن يكون ذلك بتسريته من الطبيعه إليها ، وبه يفرق بين تعلق الأوامر بالأفراد وتعلقها بنفس الطباع كما مرّت الإشارة إليه وسيجيء بيانه أيضاً إن شاء الله ، وكون الجبهه هنا تعليليه إنّما هو من جهه التسريه المفروضه فتأمل. فتحصل ممّا قرّناه أنّه ليس وجوب الفرد حاصلًا بالعرض ، إذ ليس مفاد وجوب

الطبيعه فى الخارج إلما عين مفاد وجوب الفرد ، إذ لا- يتصف الطبيعه من حيث هى بالوجوب كما عرفت وإنما تتصف به من حيث الوجود وهو عين الفرد ، إلما أن كلا- من الاعتبارين فى لحاظ العقل غير الآخر ، وإسناد الوجوب إلى الثانى معلل بإسناده إلى الأوّل.

خامسها : أن إيجاد الطبيعه يتوقف على إيجاد الخصوصيه ، فلو لم نقل بكون خصوصيه العوارض اللاحقه متّحده مع الطبيعه بحسب الوجود بل مغايره لها فى الوجود عند التدقيق فلا ريب فى توقف حصول الماهيه فى الخارج على انضمامها إليها ، فإذا كانت تلك الخصوصيات مقدّمه لحصول الواجب كانت واجبه ، لما تقرّر من وجوب مقدّمه الواجب حينئذ ، فيكون وجوب الطبيعه مقدّمه لثبوت الوجوب للخصوصيه وعلّه مقتضيه له ، كما أن وجود الخصوصيه مقدّمه لوجود الطبيعه ، والمفروض أن تلك الخصوصيه محرّمه ، إذ مفاد النهى عن الشىء تحريم جزئياته المندرجه تحته ، فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم فى شىء واحد شخصى ، غايه الأمر أن يكون الوجوب غيريّا وتخيريّا والتحريم نفسيّا تعييتًا. وقد يورد عليه بوجه :

أحدها : أن وجوب المقدّمه - حسب ما ذكر - غيرى تبعى ولا مانع من اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة العييه ، إذ المقصود من إيجاب المقدّمه هو الإيصال إلى ذبيها وهو حاصل بالحرام أيضا.

ويدفعه : ما عرفت من عدم الفرق بين ذلك وغيره من أقسام الوجوب وإنّ السبب القاضى بامتناع الاجتماع فى غيره قاض بذلك بالنسبه إليه أيضا.

ثانيها : أن القدر المسلّم هو وجوب المقدّمه الجائزه ، وأما المقدّمه المحرّمه فليست بواجبه وإنما هى مسقطه للواجب لحصول الغرض بها ، كما فى قطع المسافه إلى الحجّ على الوجه المحرّم ، فلا تكون تلك الخصوصيه المحرّمه واجبه.

وفيه : أنه إذا لم تكن تلك الخصوصيه واجبه أصلا لم يعقل تعلق الوجوب بالطبيعه الحاصله بها ، فإنّ تلك الخصوصيات وإن كانت خارجه عن نفس الماهيه

مغايره لذاتياتها إلما أنها متّحدة معها بنحو من الاتّحاد فى وجودها الشخصى ، فإنّها إنّما تكون شخصا بعد انضمام العوارض المشخصه إليها ، فهى فى تحصيلها الشخصى متقومه بتلك الخصوصيه وإن لم تكن متقومه بها فى مرتبه ذاتها ، فهى بهذا اللحاظ متّحدة مع الخصوصيه وإن تغايرتا فى لحاظ آخر ولا تقوم للطبيعه بها بالنسبه إلى تلك الملاحظه ، فإذا فرض كون الخصوصيه حراما محضا كان تحصيلها الشخصى محرّما ، ومعه لا يمكن أن يكون الطبيعه المتّحدة معها الحاصله بذلك الحصول واجبا - حسب ما قضى الجواب المذكور بالاعتراف به - .

والحاصل : أنّه إذا كان الشخص المفروض من الطبيعه محرّما غير واجب كان المطلوب إيجاد تلك الطبيعه فى ضمن غير ذلك الشخص لا مطلقا ، وحينئذ فيكون ذلك مقيدا لإطلاق الأمر .

نعم لو لم يكن بين الطبيعه والخصوصيه اتّحاد أصلا ولم يكن هناك إلّا توقّف وجود الطبيعه على وجود الخصوصيه صحّ ما ذكر من القول بوجوب نفس الطبيعه الحاصله وسقوط المقدمه الواجبه بأداء المحرّم ، لكن ليس الحال فى المقام على ما ذكر - حسب ما قرّر فى محلّه - .

ثالثها : مع كون الخصوصيه مقدمه لأداء الطبيعه وإنّما هى من لوازم وجودها فالأمر متعلّق بإيجاد نفس الطبيعه غايه الأمر أن يستلزم ذلك إحدى الخصوصيات الحاصله ، إذ لا يمكن وجود المطلق على إطلاقه بل إذا وجد لزم الخصوصيه .

ويدفعه : أنّ ذلك لو تمّ لزم حرمة الطبيعه الباعثه على وجود المحرّم ، فإنّ تحريم اللازم يستدعى تحريم الملزوم فيعود المحذور .

فإن قلت : إنّنا لا نقول حينئذ بكون إيجاد الطبيعه مستلزما لإيجاد تلك الخصوصيه بل نقول إنّ الطبيعه والخصوصيه متلازمتان فى الوجود .

قلت : إنّ المتلازمين إمّا أن يكونا علّه ومعلولا أو معلولى علّه واحده ، وعلى الأوّل فالأمر كما قلنا ، وعلى الثانى يكون وجوب الطبيعه مستلزما لوجوب علّتها

وحرمة المعلول الآخر مستلزما لحرمة علته فيلزم المحذور المذكور بالنسبه إلى تلك العله.

فإن قلت : إننا نقول حيثئذ بوجوب الطبيعه دون علتها المحرّمه وإتّما الواجب الإتيان بغيرها من عللها السابقه ، فغايه الأمر أن يكون الإتيان بالمحرّمه مستقلا لما هو الواجب.

قلت : إن حصول الطبيعه بالخصوصيّة المفروضه غير حصولها بخصوصيّة اخرى ، فإنّ تلك الخصوصيات جهات مكثّره للموضوع فإن كانت الطبيعه مطلوبه على إطلاقها من غير أن يقيد بغير النحو المفروض لزم وجوب الحصّه الحاصله بالخصوصيّة المفروضه ، فيلزم أن يكون تلك الخصوصيّة واجبه أيضا ، وإن قيل بتقييد الطبيعه المطلوبه بغير تلك الصوره لم يكن الإتيان بها واجبا كما هو المدعى.

سادسها : أنه لا ريب في كون الوجوب والتحرّيم ضدّين لا يجوز قيامهما بشيء واحد ، وغايه ما يلزم من التقرير المذكور تغاير الطبيعتين المفروضتين بحسب الوجود لكنّهما قائمان بمحلّ واحد ، إذ المفروض كونهما خلافيين لا ضدّين ، فيلزم أيضا قيام الضدّين بالمحلّ المفروض بتوسّط الخلافين القائمين به.

ويدفعه : أنه إن كان الخلافان واسطتين في ثبوت الضدّين للمحلّ المفروض كان الحال على ما ذكر ، وأمّا إن كانا واسطتين في عروضهما فلا مانع منه كما في قيام الحسن والقبح المتقابلين بالفعلين القائمين بالفاعل.

قوله : (وقد اختار المكلف جمعهما ... الخ.)

الظاهر أنه أراد بجمعهما في الوجود إيجادهما بوجود واحد حسب ما ذكر في التقرير الأول. فالمراد بقوله : وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما ... الخ أنّ الاتّحاد في الوجود لا يقضى باتّحاد الطبيعتين ، لوضوح أنّ الطبيعتين بما هما طبيعتان شيئان لا اتّحاد بينهما في لحاظ الطبيعه ، والمفروض أنّ هذه الجهه هي جهه تعلق الأمر والنهي فإنّهما إنّما يتعلّقان بالطبائع من حيث هي ، وربما يحمل كلامه على التقرير الثاني فيكون المراد بجمعهما في الوجود هو الاقتران بينهما في

الوجود مع تعددهما وتميزهما في ذلك. وهو بعيد عن العبارة لا يلائمه قوله: وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما ... الخ.

قوله: (إنّ الظاهر في المثال ... الخ.)

لا يخفى أنّ الكلام المذكور إنّما يتمّ لو كان المستدلّ في مقام إثبات فهم العرف بأن يقول بعد تسليم جواز الاجتماع عقلا إنّ فهم العرف حينئذٍ أيضا يساعد ذلك - كما هو الحال في المثال المذكور - فيصحّ الجواب حينئذٍ بأنّ فهم العرف إنّما يسلم مع قيام الشاهد على كون طبيعه متعلّقه للأمر مطلقا مطلوبه على أيّ نحو كان، وأمّا مع الإطلاق فلا، إذ من الواضح أنّ الفرق بين العموم والإطلاق إنّما هو بحسب دلالة الألفاظ، وأمّا في حكم العقل فلا- فرق بين الوجهين أصلا، لوضوح أنّه مع استحاله الاجتماع عقلا لا يجوز عند العقل تصريح الأمر بإرادة طبيعه على أيّ وجه كان. فما ذكره في الجواب لا يدفع الاستدلال بل يثبتة ويؤكدّه، حيث سلّم جواز الاجتماع مع إرادته التعميم وهو كاف في إثبات الجواز العقلي.

وقد يذبّ عنه: بأنّ مراده بذلك بيان حصول الغرض بالإتيان بالفرد المفروض من حيث إنّ مقصود المولى حصول الخياطة بأيّ وجه اتّفقت، وليس الغرض هناك حصول معنى الطاعة والانقياد كما في العبادات لئلا يحصل بأداء المنهى عنه حسب ما نقول به، فيكون ما ذكره مبتدئا على الفرق بين أداء المقصود وحصول الامتثال. وهذا الوجه مع بعده عن ظاهر العبارة لا يلائم آخر كلامه كما سنشير إليه.

ويمكن دفعه أيضا: بأنّ المقصود المنع من اجتماع الأمر والنهي على الوجه المذكور بالنسبة إلى كلام الحكيم العالم بحقائق الأشياء، وإلّا فجواز الاجتماع في الجملة ممّا لا مجال لإنكاره، إذ لا يصل جميع الأفهام إلى المعرفة بامتناعه، كيف! ومن البين أنّ القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي يجوز منهم صدور التكليف على الوجه المذكور غير أنّه لا يترتّب على أمرهم إلّا الوجوب والتحرير

الانشائيين الحاصلين في نظرهم دون الواقعيين ، ولو فرض كون الإنشاء الصادر منهم باعثا على الوجوب والتحریم الواقعي فلا يتفرع ذلك واقعا إلبا على أحدهما ، وكيف كان فحصول التكليف على الوجه المذكور قاض بحصول الطاعة والعصيان من الوجهين ، فالحكم بحصول الإطاعة والعصيان على فرض أمر السيد بالخياطة كيف ما اتفقت لا يفيد جواز الجمع بينهما في نظر العقل عند صدور التكليف من الحكيم ، وما يترأى من ظاهر كلام بعض الأعلام - من عدم الفرق وأنه إذا ثبت ذلك في حق غيره تعالى ثبت الجواز بالنسبة إليه تعالى أيضا ، إذ المقصود جواز اجتماع الأمر والنهي من غير نظر إلى خصوص الماده - ليس على ما ينبغي. نعم مع ملاحظه الحكمه والعلم بالحقيقه لا فرق بين المقامين.

قوله : (سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف ... الخ.)

قد يورد عليه تاره : بأن المراد بالكون في المقام إما نفس الأين والكون في المكان أو خصوص الحركه والسكون على حسب إطلاقه المعروف ، فإن ارید الأول كان ذلك من لوازم الفاعل والفعل وكان خارجا عن حقيقه الفعلين ، وإن ارید الثاني لم يعقل خروجه عن حقيقه الفعل في شيء من المقامين ، فإن ذلك عمدہ أجزاءهما وأركانهما سيما بالنسبه إلى الخياطة إذ ليست الخياطة سوى الحركات الخاصه الصادره من الخياط فكيف يقال باختلاف المتعلق هنا دون الصلاه.

وتاره : بعد تسليم خروج الحركات المذكوره عن مفهوم الخياطة فلا شك في كونها من مقدماتها العقليه وعللها الإعداديه فتكون واجبه من باب المقدمه ، فيجتمع الحرمة النفسيه مع الوجوب الغيري وهو كاف في المقام ، لما عرفت من عدم الفرق.

واخرى : بأن ذلك كله بعد تسليمه إنما يكون مناقشه في المثال ، فيندفع بإيراد مثال آخر وهو أن يأمر السيد عبده بمشي خمسين خطوه في كل يوم وينهاه عن الدخول في الحرم فيمشى الخطوات المأمور بها في الحرم ، فإنه أيضا يعد مطيعا عاصيا على نحو ما ذكر في مثال الخياطة من غير فرق.

ويمكن دفع الجميع :

أمّا الأوّل : فبعد اختيار أنّ المراد بالكون هو الحركة والسكون بأنّ مقصود المولى من الأمر بالخياطة هو الخياطة الحاصلة بالمصدر لا- نفس الحركات المعيّنه ، ولو فرض تعلّق الأمر صورته بنفس الحركات فليست مقصوده إلّا من باب المقدّمه ، وليس المأمور به على الحقيقيه إلّا تحصيل الخياطة بالمعنى الأوّل كما هو ظاهر من ملاحظه المقام.

ومن البيّن : أنّ الحركات المخصوصه ليست داخله في حقيقتها بخلاف الصلاه.

وأما الثاني : فبالمنع من اجتماع الأمر والنهى هنا في المقدّمه بل ليست المقدّمه في المقام إلّا محرّمه.

غايه الأمر : أنّه يحصل به التوضيل إلى الواجب فيسقط به ما هو الواجب من مقدمته المحلله كما هو الحال في ركوب الدابّه المغصوبه إلى الحجّ فتأمل.

وأما الثالث : فبجريان الكلام المذكور بعينه بالنسبه إلى المثال المفروض أيضا ، فإنّ الدخول والكون المطلق من مقدّمات المشى لا- نفسه ، لوضوح كون الحركة في المكان مغايره للكون فيه ، وإنّما المثال الموافق في المقام أن يفرض أمر السيّد بمشى خمسين خطوه ونهيه عن المشى في دار مخصوصه فاتفق مشى خمسين خطوه هناك ، وكذا لو أمره بخياطة الثوب المعلوم ونهاه عن الخياطة في بيت معلوم فأتى بخياطة الثوب المعين في ذلك المكان.

ومن البيّن : أنّه لا يعدّ مطيعا بأداء المأمور به على الوجه المذكور ولا أقلّ من منع ما ادّعوه من الحكم بحصول الإطاعه لو لم نقل بثبوت خلافه.

قوله : (سلّمنا لكن نمنع ... الخ.)

قد يقال : بأننا نقطع بأنّ العبد إنّما يستحقّ العقوبه لمخالفه النهى لا لمخالفه الأمر ، إذ مع إتيانه بالخياطة لا وجه لعقوبته على تركها ، ولو عاقبه المولى على ذلك لذمّه العقلاء وعدّ سخيفا ، فهو شاهد على حصول الإطاعه من الجهه

المذكوره ، ولذا يصح أن يقول العبد : إن عصيتك بالكون في المكان المخصوص فقد أدت مقصودك من الخياطه .

وفيه : أن عدم استحقاق العبد للعقوبه على ترك المأمور به لا يفيد أداءه للمأمور به حتى يصح عدّه مطيعا من تلك الجبهه ، بل قد يكون ذلك من جهه إسقاط المأمور به بأداء غيره ، وذلك لا يقضى بمخالفه الأمر كما هو ظاهر ومّرت الإشاره إليه في المباحث المتقدمه .

والحاصل : أن إسقاط المأمور قد يكون بعصيانه ، وقد يكون بأداء ما يكون باعثا على الأمر به ، أو عدم بقاء متعلقه ، وسقوط الأمر على الوجه الثاني لا يقضى بحصول العصيان كما هو ظاهر من ملاحظه إنقاذ الغريق على الوجه المحرّم ، فإن ذلك ليس ممّا أمر الشارع به ، لكنّه مسقط للتكليف بالإنقاذ فلا امتثال حينئذ ولا عصيان . نعم لو علم تعلق غرض الأمر بخياطه الثوب في غير المكان المفروض تفرّع عليه العصيان من تلك الجبهه أيضا إلّا أنّه مخالف لظاهر الإطلاق وإن قلنا بتقييد جانب الأمر بالنهي ، فإنّ ذلك التقييد إنّما يجيء من جهه النهي المفروض والجمع بينه وبين الأمر ، لا لتعلق غرض بخصوص الخياطه الحاصله في غير ذلك المكان .

قوله : (حيث لا يعلم إرادته الخياطه كيفما اتفقت .)

هذا أيضا ناظر إلى ما هو الظاهر من الجواب المتقدم من جواز اجتماع الطاعه والعصيان مع كون جهه الأمر مطلقه ليتعلق الطلب بالفعل كيفما اتفق . وقد عرفت وهنه وأنه مخالف لما هو بصدده ، وبه يبعد أيضا ما مرّ من التوجيه الأوّل .

قوله : (فإذا أوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي) قد يقال : إنّه إذا كان الكون المفروض من أفراد طبيعه الغصب وكان النهي المتعلق بها متعلقا حقيقه بأفرادها كان الكون المفروض متعلقا للنهي سواء أوجد المكلف كلّ الغصب في ضمنه أو لا . ، إذ ليس إيجاد المنهى عنه سببا لتعلق النهي به ، فلا يتّجه ما ذكره من : أنّه إذا أوجد المكلف مطلق الغصب في ضمن الكون الخاص صار متعلقا للنهي .

ويمكن دفعه : بأن متعلق الأمر والنهي إنما هو نفس الطبيعة لكن لا من حيث هي بل من حيث الوجود ، وقضيه ذلك أن يتصف أى فرد من أفراد الطبيعة مِمَّا يتحقق إيجاد تلك الطبيعة فى ضمنه بالوجوب أو التحريم ، وفى صورته الترك إنما يكون الواجب أو المحرّم أيضا أمرا واحدا وهو الطبيعة المطلقة من حيث الوجود ، فليس فى تركه لجميع الأفراد تاركا لواجبات متعدده ولا تاركا لمحرّمات عديده كما قد يتوهم ، ذلك بناء على القول بتعلق الأمر والنهي بالأفراد سِيما بالنظر إلى النهى لقضائه بتحريم جميع الجزئيات المندرجه فى الماهية المفروضه الظاهر فى تعدّد المحرّمات. فظهر بذلك أنه مع إتيانه بفرد من الحرام يكون ذلك الفرد متعلقا للنهى قطعا لاتّحاد الطبيعة المحرّمه به ، وكون إيجاد عين إيجاد المحرّم ، وأما مع ترك الجميع فلا يتصف شىء من تلك الخصوصيات بالتحريم وإنّما المحرّم هو الطبيعة من حيث الوجود ، نعم يصحّ الحكم على أفرادها بالتحريم من حيث اتّحادها مع الطبيعة إلّا أنه لا يستفاد من ذلك أكثر من تحريم نفس الطبيعة بحسب الواقع.

وتوضيح المقام : أنّ هناك فرقا بين اتّحاد الطبيعة مع خصوصية الفرد بحسب الواقع وبين اتّحادها معها على فرض وجودها من غير أن يتحقّق هناك اتّحاد بينهما فى الواقع فان الأول قاض بحرمه الفرد قطعا بخلاف الثانى ، إذ لا يثبت التحريم هناك بحسب الواقع إلّا لنفس الطبيعة دون أفرادها.

غايه الأمر : أنّها على فرض وجودها واتّحادها مع الطبيعة يكون متّصفه بالتحريم ، ولا يقضى ذلك باتّصافها بالحرمه قبل اتّحادها مع الطبيعة ووجود الطبيعة فى ضمنها.

والحاصل : أنّ النهى إنّما يتعلّق بنفس الطبيعة وهى المتّصفه بالحرمه بملاحظه ذاتها ، واتّحادها مع الفرد قاض بثبوت التحريم لخصوص الفرد المتّحد معها فما لم يحصل السبب المذكور لم يصحّ الحكم بثبوت الحرمه لخصوصيات الأفراد ، نعم يصحّ الحكم عليها بالتحريم على فرض وجودها حسب ما ذكرنا. فظهر بما قررنا صحّه ما ذكره المصنّف رحمه الله من التعبير.

قوله : (فمتعلق الأمر في الحقيقة إنما هو الفرد ... الخ.)

قد يستفاد من البيان المذكور سيمًا من هذه العبارة ذهاب المصنّف إلى تعلق الأوامر والنواهي بالأفراد ، وهو قول مرغوب عنه عند المحققين وإنما المختار عندهم تعلقهما بالطبائع، وقد نصّ عليه المصنّف فيما مرّ. وفيه ما عرفت : من أنّ الحكم بتعلقهما بالأفراد إنما هو بتسريه الحكم من طبيعه إليها ، لا أنّها بنفسها يتعلّق بها الأوامر والنواهي من أوّل الأمر - كما هو ظاهر القائل بتعلقهما بالأفراد - والظاهر : أنّ المختار عند المحققين هو تعلقهما بالطبائع من حيث الوجود وهو يرجع إلى مطلوبية الفرد ، فإنّ وجود الطبيعه في الخارج عين وجود الفرد فيكون الأمر بالطبيعه على الوجه المذكور عين الأمر بالفرد لكن لا مطلقا بل من حيث انطباق الطبيعه عليه ، وهذا هو الفرق بين القولين حسب ما فصّلنا القول فيه في محلّه. ولا يذهب عليك أنّ ما قرّره المصنّف هنا يوافق القول بتعلقهما بالطبائع على الوجه الذي قرّرنا وليس مبتيا على اختيار تعلقهما بالأفراد بل ربما ينافيه حسب ما أشرنا إليه.

قوله : (باعتبار الحصه التي في ضمنه من الحقيقة الكلية ... الخ.)

يريد أنّ الفرد إنّما يؤمر به من جهة الحصه الحاصله في ضمنه من طبيعه الكليه بناء على القول بوجود الكلي الطبيعي خارجا في ضمن الأفراد على أبعاد الرأيين فيه ، وأمّا على القول الأقرب وهو وجوده بعين وجود أفرادها فالأمر أظهر.

وأنت خبير : بأنّ القول بوجود الكلي الطبيعي في ضمن الفرد إن اريد به أنّ وجود الفرد بحسب الحقيقة ملفّق من وجودين أو أكثر - أعنى وجود الطبيعه وسائر العوارض المكتنفة بها - لما تقرّر من أنّه لا اتّحاد بينهما بملاحظه وجود كلّ منهما في حدّ ذاته فتكون الطبيعه موجوده في ضمن الفرد بهذا المعنى وإن كانت تلك الطبيعه عين تلك العوارض في بعض الاعتبارات لاتّحادهما بحسب الوجود أيضا اتّحادا عرضيًا. فيكون الطبيعه حينئذ عين أفرادها بتلك الملاحظه فليس هذا أبعاد الرأيين في وجود الكلي الطبيعي ، وحينئذ إنّما يجيء البطلان من جهة اتّحاد

المأمور به للمنهى عنه ولو كان الأتحد الحاصل بينهما عرضيًا لا ذاتيًا حسب ما قدّمنا بيانه. وإن اريد به أن وجود الكلى الطبيعي إنما يكون فى ضمن الفرد من غير حصول اتحد بينه وبين العوارض اللاحقه بل بتلفيق الفرد من جزءين خارجيين أو أجزاء أحدها الطبيعيه والباقي غيرها من الامور اللاحقه لها. فففيه - مع وضوح فسادة ضروره صحه الحمل القاضى بحصول الاتحد - أنه على فرض صحته لا يصحّ معه البناء على المنع ، إذ مع حصول الطبيعه فى ضمن الفرد إنما يتعلّق الأمر بتلك الحصه الحاصله ، لا بمجموع الفرد الملقّ منها ومن غيرها.

غايه الأمر : أن يتعلّق الأمر حينئذ بالفرد على سبيل المجاز بأن يكون مطلوبيته بمعنى مطلوبية جزئه ، فالقول بتعلّق الأمر حينئذ بالفرد على سبيل الحقيقه ليتفرّع عليه المنع من الاجتماع بناء على الجزئية أيضا ليس على ينبغى ، وإنما يتم ذلك على القول بكون وجود الكلى متحدًا مع الفرد فى الجملة حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

قوله : (وإن أراد أنهما باقيا على المغايره ... الخ.)

فيه : أن القائل بجواز الاجتماع يجعل متعلّق كلّ من الأمر والنهى نفس الطبيعه من حيث هى ، ولا ريب أن كلًّا من الطبيعتين من الحيثيه المفروضه مغايره للاخرى لا اتحد بينهما.

غايه الأمر : أن يكون المكلف بسوء اختياره أو جدهما فى ضمن فرد واحد وليس الفرد عند القائل المذكور متعلّقًا للتكليف حتّى يلزم اجتماع الحكمين فى شىء واحد ، وإنما مورد الحكمين هو الطبيعتان وهما شيئان متغايران فى حدّ أنفسهما ، بل يمكن أن يقال بتغايرهما بحسب الوجود أيضا ، بل ومغايرتهما للكون الخاصّ فى المقام فإنّ الكون الحاصل من حيث ذاته لا يكون صلاه ولا غصبا ، فالصلايه والغصبيه من الامور الطارئه على الكون الخاصّ بحسب الاعتبارين.

ومن البين : أن العارض غير المعروض فهناك امور ثلاثه موجوده أعنى الكون الخاصّ من حيث ذاته وما ذكر من عارضيه ، ومتعلّق الأمر والنهى

خصوص العارضين المفروضين وهما متغايران وجودا ومتغايران لمعروضهما كذلك حسب ما مرّت الإشارة إليه في تقرير دليل الخصم ، لكنك قد عرفت ما يرد على الوجهين المذكورين بما لا مزيد عليه. هذا.

الوجه الثالث للقائل بجواز الاجتماع ما أشار إليه بعض المتأخرين تقريره : أنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي التحريمى لما جاز اجتماعه مع النهى التنزيهى ، إذ المسألتان من قبيل واحد فإن جاز الثانى جاز الأوّل وإن امتنع الأوّل امتنع الثانى ، إذ لا مانع هناك سوى لزوم اجتماع الضدّين ، والأحكام بأسرها متضادّه لا- يمكن الاجتماع بينهما على سبيل الحقيقه ، فإن كان المفروض فى المقام من قبيل اجتماع المتضادّين لم يجز فى المقامين وإلّا جاز فيهما ، لكن جواز الاجتماع فى الثانى معلوم كما هو ظاهر من ملا-حظه العبادات المكروهه الوارده فى الشريعه - كالصلاه فى الحّمّامات وفى معاطن الإبل وفى الأوقات المكروهه والصيام المكروه ونحوها - وهذه النواهي وإن لم تكن نظير ما هو المبحوث عنه فى المقام ، إذ الكلام هنا فيما إذا كان المنهى عنه بالنهى التحريمى أعمّ من وجه من المأمور به ، والمنهى عنه هنا أخصّ مطلقا منه ، إلّا أنّه يثبت المدعى بطريق أولى ، إذ مع القول بالجواز فى العموم والخصوص المطلقين لا مناص من القول بجوازه فى العموم من وجه أيضا.

قلت : ويمكن التنظير بما هو من قبيل المقام أيضا ، وذلك كالصلاه فى دار الظالم مع ظنّ غصبيته والوضوء والغسل من ماء وهبه له ظالم مع ظنّ الغصبيّه ونحو ذلك ، فإنّ يد المسلم وإن كان طريقا شرعيّا لجواز التصرفّ إلّا أنّ التصرفّ فيه مرجوح لما ذكر ، فيجتمع حينئذ مرجوحيه التصرفّ فيما ذكر مع وجوب التصرفّ الخاصّ.

والجواب : أمّا عمّا ذكرناه - من جواز اجتماع الكراهه والوجوب فيما هو من قبيل محلّ النزاع - فبأنّ أقصى ما يقتضيه ذلك مرجوحيه تلك التصرفّات بالنظر إلى ذواتها وهى لا- ينافى رجحانها من جهه اخرى نظرا إلى وقوعها جزءا من العباده الواجبه وحينئذ يقع المعارضه بين الجهتين.

ومن البيّن : أنّ مرجوحية المكروه لا- يوازي رجحان الواجب ، فغايه الأمر أن يحصل هناك نقص في ثواب الواجب ويكون الفعل بعد ملاحظه الجهتين راجحا لا مكروها بمعناه المصطلح ، نعم يثبت له الكراهه بالمعنى المذكور بالنظر إلى ذاته ، وذلك لا- يستدعى ثبوت الكراهه له في خصوصيات الموارد مطلقا ، إذ قد يعرضه ما يحصل بسببه رجحان يوازي تلك المرجوحية ويزيد عليها فيرتفع الكراهه بالمعنى المذكور عن ذلك الفعل ، غايه الأمر أن يكون أقلّ ثوبا عن العارى عن تلك المنقصه.

نعم لو قلنا حينئذ ببقاء المرجوحية بالمعنى المذكور صحّ ما ذكره من النقض إلّا أنّه ليس كذلك. ومن ذلك يظهر الجواب عمّا ذكره من ثبوت الكراهه لبعض العبادات ، فإنّ الكراهه هناك ليس بمعناها المصطلح بل بمعنى أقلّيه الثواب كما نصّ عليه جماعه من علمائنا ، وقد اختاره هنا جماعه من الأفاضل جوابا عن الإيراد المذكور.

وأورد عليه : أنّه يلزم حينئذ أن يكون معظم العبادات مكروهه ، إذ ما من عباده إلّا وهو أقلّ ثوبا من الأفضل كالصلاه في البيت بالنسبه إلى الصلاه في مسجد المحلّه والصلاه في مسجد المحلّه بالنسبه إلى الصلاه في مسجد الجامع وهكذا مع أنّه لم يتوهم أحد عدّ شيء من ذلك من جمله المكروهات.

والجواب : أنّه ليس المراد مجرّد أقلّيه ثوابها بالنظر إلى غيرها ، بل المقصود كونها أقلّ ثوبا بالنظر إلى ما اعدّ من الثواب لتلك العباده في حدّ ذاتها فقد يجيء هناك ما يوجب مزيد ثوابها عن ذلك - كما في الصلاه في المسجد والجماعه ونحوها - وقد يجيء هناك ما يوجب النقص عنه - كالصلاه في الحّمّام - فكراهه الصلاه في الحّمّام نظير استحباب الصلاه في المسجد ، فكما أنّ ذلك يقتضى زياده ثواب فهذا يقتضى نقصانه ، فمطلوبيّه تركها على الوجه المذكور إنّما هو من جهه النقص الحاصل فيها ، فالغرض من النهى المفروض إخلاء الفعل عن تلك المنقصه بأن يترك الفعل المشتمل عليها ويأتى بالخالي عنها ، لا أنّ ذلك الفعل المشتمل

عليها خال عن الرجحان بالمّرّه ليكون النقص الحاصل من الخصوصيّة مقاوما لرجحان أصل الطبيعه وزائدا عليها ، وعلى هذا فيكون المباح على طباق المعنيين المذكورين هو ما لا يكون فيه زياده ولا نقيصه بالنسبه إلى أصل الطبيعه - كالصلاه في البيت - فرجحان الفعل مع عدم المنع من النقيض على الوجه المذكور كمرجوحيته كذلك ومساواته لا ينافي بوجه من الوجوه وجوب الفعل ورجحانه على تركه رجحانا مانعا من النقيض. فما ذكره بعض الأفاضل - من أنّ ما ذكر لا يسمن ولا يغني من جوع ، فإنّ مطلوبية الترك المتعلّق بهذا الشخص من الصلاه من جهه هذا النهي لا يجتمع مع مطلوبية الفعل من جهه مطلق الأمر بالصلاه ، مع أنّك قد اعترفت بأنّ الخصوصيّة أوجبت نقضا لهذا الفرد الموجود عن أصل العباده ، فمع هذه المنقصه إمّا أن يطلب فعلها بدون تركها أو تركها كذلك أو كلاهما ، فإنّه لا يمكن بحسب الواقع خلّوها عن أحد الوجوه الثلاثه ، فعلى الأوّل يلزم انتفاء الكراهه وعلى الثاني انتفاء الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور - بين الاندفاع ونحن نقول : إن أردت بكون المطلوب فعلها دون تركها أن يكون فعل الصلاه على الوجه الناقص مطلوباً على سبيل المنع من تركها بالمّرّه أعني من إتيانها على الوجه الناقص أو الكامل على ما هو الشأن في المنع من الترك المأخوذ في الواجبات التخييريّه ، فإنّه إنّما يؤخذ على الوجه الأعمّ من ترك ذلك الفعل وبدله - حسب ما مرّ بيانه في محلّه - فنختار أنّ هذا الوجه هو المقصود في المقام. قولك : إنّهُ يلزم حينئذ انتفاء الكراهه مدفوع ، بأنّه إن اريد بذلك انتفاء الكراهه بمعناها المعروف فمسلمّ وعليه مبنى الجواب المذكور ، وإن اريد انتفاؤها بالمعنى الّذى ذكرناه فممنوع ، إذ لا مانع من أن لا يكون ترك الفعل من أصله على وجه يعمّ ذلك وغيره من أبداله مطلوباً ومع ذلك يكون ترك الفعل الخاصّ مطلوباً بالإضافة إلى بدله فيراد تركه لاختيار بدله نظراً إلى اشتماله على المنقصه وخلوّ البدل عنها ، فإنّه لا- تضادّ بين الوجوب والكراهه بالمعنى المذكور وإنّما المقابله بينه وبين الكراهه بمعناها المشهور. وإن أردت بكون المطلوب فعلها دون تركها أن لا يكون الترك

مطلوبا أصلا ولو على الوجه الذى قررنا قلنا نختار الوجه الثالث. قولك : فيلزم المحذور قلنا ممنوع ، وإنما يلزم لو قلنا بكون الترك بالمرّه مطلوباً وأما لو كان الترك فى الجملة مطلوباً على الوجه الذى ذكرنا فلا محذور أصلا - حسب ما قررناه - .

فصار المحصّل أنّ الفعل المذكور راجح على تركه ، لكنّه لمّا كان مشتملا على النقيصه بالنسبه إلى الرجحان الحاصل لأصل تلك العباده نهى الشارع عنه إبداء لتلك المنقصه وتحريضا على الإتيان بالفرد الآخر الخالى عنها من غير مناقضه بين الراجحيه والمرجوحيه المفروضتين أصلا نظرا إلى اختلاف النسبه ، فإنّ رجحانه بالنسبه إلى الترك بالمرّه ومرجوحيته نظرا إلى اشتماله على النقيصه المفروضه بالنسبه إلى ما قرّر لأصل تلك العباده فطلب تركه لتخليه العمل عن تلك الوصمه. وما يقال فى المقام : من أنّ هذا الجواب لا ينفعمهم ولا يدفع الإيراد المذكور على مذاقهم إذ مدار كلامهم على تعلق الأحكام بالأفراد بخصوصها وإن كان تخيرا وما ذكر إنّما يناسب مختارنا من تعلق الحكم بالطبيعه مدفوع أيضا ، إذ لا تدافع بين الراجحيه والمرجوحيه على الوجه المفروض أصلا وإن قلنا بتعلق الأوامر بخصوص الأفراد بل لا مانع من تعلق الأمر التخييري بخصوص الفعل على الوجه المذكور ثمّ يتعلّق به النهى التزهيى بالمعنى الذى بيناه كما لا يخفى.

وحينئذ فيكون الملحوظ فى الثواب المعدّ لأصل العباده هو المعدّ لخصوص أفرادها الغير المشتمله على المزيه أو النقيصه ، أو نقول : إنّ لتلك الأفراد من حيث انطباق الطبيعه عليها ثوابا ورجحانا قد ينقص عنه من جهه الاشتمال على الخصوصيه المرجوحه أو يزيد عليه من جهه الاشتمال على الخصوصيه الراجحه فالمقيس عليه هو الرجحان الثابت لها فى تلك الملاحظه ، وأى ارتباط لذلك بتعلق الأوامر بالطبائع المطلقه كما توهمه ، مضافا إلى أنّ القائل بامتناع الاجتماع لا يلتزم بتعلق الأوامر بخصوص الأفراد ، بل أقصى الأمر أن يقول بتسريه الحكم من الطبيعه إلى الفرد من حيث انطباق الطبيعه عليه وهو غير القول بتعلقها بخصوص

الفرد - كما عرفت تفصيل القول فيه - فكلامه المذكور ساقط من أصله وكذا ما يقال أيضا : من أنه مع البناء على هذا الجواب عليهم أن يلتزموا أن الصلاة في البيت التي هي أحد الأفراد المطلوبه مباحه وهو أيضا فاسد ، إذ كما لا يكون العباده مرجوحه لا يكون مباحه أيضا.

والقول بأن المباح إيقاعها في البيت لا نفسها جار فيما نحن فيه ، فلم لا يقولون إن المكروه هو فعلها في الحمام لا نفسها وإن الحرام هو فعلها في الدار لا الغصبيه نفسها ، فذلك بعينه رجوع إلى ما ذكرنا وذهبنا إليه. فإذا بطل الجواب على مذهبهم بقى الإيراد بحاله فلا تغفل واغتنم هذا الخيال واضبطه فإنه ظاهر الاندفاع بعد التأمل فيما قرّناه ، فإن المباح بالمعنى الذى ذكرناه لا ينافى رجحان الفعل ووجوبه وإنما المباح بمعناه المعروف هو الذى ينافيه ، والمقصود بإباحه إيقاعها في البيت أن خصوصيته الإيجاد في البيت لا رجحان فيه ولا مرجوحته وإن كان نفس طبيعه العباده راجحه ، ولذا كان الفرد المطابق لها راجحا من حيث إنه فرد من تلك الطبيعه ، كما أن خصوصيته الإيجاد في الحمام مرجوحه باعته لنقص العباده عمّا هي عليه من الرجحان ، وخصوصيته الإيجاد في المسجد راجحه باعته على زياده الفضيله، وليس المراد به أن خصوصيته الإيقاع في البيت مباحه بالمعنى المصطلح ، كيف وهو متحد مع الإيقاع المطلق ، وإذا وجب المطلق وجبت أفراده حسب ما عرفت فلا يتعقّل القول بإباحته الواقعيه.

غايه الأمر أن يقال : إن تلك الجهه ليست جهه وجوب بل جهه إباحه من حيث إنه إنما يجب الفرد من حيث كونه إيقاعا للصلاه لا من جهه خصوصيته كونه في البيت لكن لا يجرى ذلك بالنسبه إلى ما ذكر من المكروه ، إذ ليست تلك الخصوصيته مكروهه في نفسها بل هي جهه تعليليه في كراهه العباده المتّحده بها ، إذ ليس نفس الكون مكروهه بل الصلاه الملايسه له مكروهه من جهته.

نعم ، يمكن القول به فيما ذكرناه من المثال المطابق لما نحن فيه كالكون في مكان يكره نفس الكون فيه - حسب ما مثلنا - إلّا أنه بعد اتّحاده مع الواجب

ومصادمته لجهه الوجوب لا يبقى مكروها بمعناه الاصطلاحي ، لرجحان جهه الوجوب على جهه الكراهه - حسب ما قدّمنا - ولو أجرى نظير ذلك بالنسبه إلى الحرام لم يحصل أيضا اجتماع بينه وبين الواجب ، لملا حظّه الترجيح حينئذ بين الجهتين أو المقاومه ويكون الحكم الثابت له على حسبه فلا معنى أيضا لاجتماع الحكّمين.

وقد يورد أيضا في المقام : أنّه إذا فسّرت الكراهه بالمعنى المذكور لم يكن المقصود من النهى طلب الترك ، بل كان كناية عن بيان حال الفعل بأنّه أقلّ ثوابا من غيره فلا طلب حتّى يلزم اجتماع الأمر والنهى وهو مع بعده وكونه تعسّفا بحثا لا يجدى بالنظر إلى الواقع ، فإنّ ذلك الفعل حينئذ إمّا أن يطلب إيجاده أو تركه أو هما معا ويجرى فيه الكلام المتقدّم إلى آخره.

ويضعّفه أنّ مجرد الخروج عن الظاهر لا يقضى ببطلان الجواب ، فإنّ مبناه على التوجيه والتزام التأويل ، وكونه تعسّفا بحثا غير ظاهر بعد ظهور العلاقة. نعم ، الأظهر حملة إلى إرادته الطلب مهما أمكن فيه ذلك - حسب ما يأتي بيانه - وأمّا مع عدم إمكانه كما في بعض المقامات فالحمل على ما ذكر ليس بالبعيد ، بل يتعيّن الحمل عليه بعد القول بامتناع اجتماع الحكّمين ، أمّا لو قلنا بجواز الاجتماع لم يكن هناك باعث على التزام التوجيه وكان ارتكابه حينئذ تعسّفا بحثا إمّا أنّ ذلك أمر آخر والجواب المذكور مبنّى على خلافه ، وما ذكر من عدم إجدائه بالنظر إلى الواقع فاسد ، والمختار حينئذ مطلوبية الفعل المفروض واللازم منه انتفاء الكراهه بمعناها المعروف لا - بمعنى أقلّيه الثواب فأىّ فساد فى التزام انتفاء الكراهه فى المقام بالمعنى المذكور حتّى يجعل ذلك إيرادا فى المقام كيف! ومبنى الجواب المذكور انتفاء الكراهه بهذا المعنى وهم مصرّحون بذلك ، ومع ذلك كيف يعقل الإيراد عليهم بلزوم انتفاء الكراهه الحقيقيه ، نعم لو اريد بذلك لزوم انتفاء الكراهه مطلقا حتّى بمعنى أقلّيه الثواب صحّ ما ذكر إمّا أنّ ذلك من الوهن بمكان غنى عن البيان.

هذا ، ويمكن الجواب أيضا عن الدليل المذكور بوجهين آخرين :

أحدهما : أنّ النواهي التنزيهية المتعلقة بالعبادات ليست متعلقة بنفس العبادة أو جزئها ، وإنّما هي متعلقة بحكم الاستقراء بامور خارجه عنها فلا اتحاد في متعلق الأمر والنهي - مثلا - النهي عن الصلاة في الحّمّام إنّما يتعلّق حقيقه بالتعرّض للرشاش ، والنهي عن الصلاة في معادن الإبل إنّما يتعلّق بأنفارها ، والنهي عن الصلاة في البطائح إنّما يتعلّق بالتعرّض للسبيل .

واورد عليه بوجوه :

منها : أنّ ذلك خروج عن ظواهر النواهي من غير دليل والاستدلال المذكور إنّما يناط بالظاهر .

ويوهنه : أنّ الكلام في المقام في الجواز العقلي ولا-ريب أنّ مجرد الظاهر لا يفى في مقابله من يدعى الامتناع ، نعم لو لم يتم دليل على المنع لربما صحّ الاستناد إليه ، فمجرد الخروج عن الظاهر لا يدفع التوجيه المذكور فإنّ بناء التوجيه على الخروج من الظاهر لعدم إمكان الأخذ به .

ومنها : أنّ معنى كراهه تعرّض الرشاش الكون في معرض الرشاش مكروه ، وهذا الكون هو الكون الحاصل في الصلاة فيعود المحذور .

ويدفعه : أنّ التعرض للرشاش بحسب الحقيقه مغاير للكون ، وإنّما الكون من مقدّماته ، فلا وجه لتفسير التعرض له بالكون في معرض الرشاش ، غايه الأمر حصول التعرّض للرشاش بالكون في معرضه فلا اتحاد بين متعلق الأمر والنهي .

نعم يمكن أن يقال : إنّ الكون في معرض الرشاش سبب للتعرّض له ، فمع مرجوحية التعرض له يكون السبب المفضى إليه مرجوحا فيعود المحذور المذكور . إلّا أن يقال : إنّ لا مانع من اجتماع الكراهه الغيريه مع الاستحباب والوجوب النفسيين كما قد يقال به بالنسبه إلى الوجوب النفسى والحرمه الغيريه حسب ما يأتى الإشاره إليه . وقد يشكل ذلك بأننا لو قلنا بجواز اجتماعهما في الجملة فجريانه في المقام محلّ تأمل كما سيظهر الوجه فيه إن شاء الله .

ومنها : أنه لا- كراهه في التعرض للرشاش في نفسه وإنما لكان الكون في الحَيَام مكروها في غير حال الصلاة أيضا ، وإنما المكروه التعرّض له في حال الصلاة فيصير مفاده أنّ الصلاة في الحَيَام منهي عنها ، لكونها في معرض الرشاش فيتعلّق النهي بالصلاة أيضا ويعود المحذور.

وفيه : أنه لو كان التعرّض للرشاش مكروها حال الصلاة لم يلزم منه أن يكون نفس الصلاة مكروهه ، إذ لا اتحاد بين الصلاة والتعرّض المفروض في الوجود غايه الأمر أن يكونا متقارنين ، فكيف يصحّ القول بكون مفاد كراهه التعرّض للرشاش في الصلاة كراهية نفس الصلاة لأجل العلة المذكوره ، وكون النهي عن التعرّض له لأجل الصلاة لا- يقضى بتعلّق النهي بنفس الصلاة.

غايه الأمر أن يكون ثبوت الكراهه الحقيقيه الثابته للتعرّض معلّلا- بتسبيبه نقصا في الصلاة ، فعلى هذا يكون كراهه التعرّض للرشاش معلّلا بالصلاة لا العكس.

ومنها : أنّ ذلك لا يجري في كثير من الحّمّات وفي كثير من الأوقات ، وتخصيص الكراهه بغير تلك الصوره في غايه البعد.

ثمّ إنّه لا يجري الجواب المذكور في جميع موارد الكراهه ممّا عدا الأمثله المذكوره كما يظهر بالتأمّل فيها.

قلت : إن كان مقصود المجيب جريان الجواب المذكور في جميع المكروهات من العبادات فلا- يخفى ما فيه ، لظهور عدم جريانه في جملة منها. وإن أراد بذلك جريانه في جملة منها ويجاب عن غيرها بوجه آخر فلا بأس بما ذكر من الجواب ، وما ذكر من الإيراد حينئذ بين الاندفاع ، وبذلك يندفع ما قد يورد أيضا في المقام : من أنّ مثل الصلاة في مواضع التهمه ممّا هو من جزئيات المفروض في هذه المسأله لا يجري فيه الكلام المذكور ، لتعلّق الكراهه هناك بفعل آخر اتّحد مع الصلاة حسب ما هو المفروض في محلّ النزاع فلا- وجه حينئذ للقول بتعلّق النهي التزهيي بأمر آخر سوى العباده ، إذ المفروض اتّحاده معها فكما لا يجوز اتّحاد

الواجب مع الحرام نظرا إلى تضاد الأحكام كذا لا يجوز اتحاده مع المكروه على الوجه المذكور، فلا بد من القول ببطان العباده حينئذ أو الحكم بارتفاع الكراهه وكل من الوجهين في غايه البعد ، بل لا يظن أن أحدا يلتزمه فالظاهر أنه لا مجال للتأمل في صحه العباده وكراهه ذلك الأمر المتحد معها ، وإذا كان الحال هناك على الوجه المذكور لا جرم صح القول به في المقام لاشتراك العله ، والمجوز له هناك قاض بجوازه هنا أيضا لاتحاد المناط.

ويمكن دفع ذلك تاره : بأن مرجوحيه الكون في موضع التهمه مما لا كلام فيها ، ولا نقول بانتفاء تلك المرجوحيه إلا أنا نقول بمعارضتها برجحان الصلاه الواقعه في ذلك المكان ، وبعد حصول الجهتين نقول برجحان الصلاه فحصول جهه المرجوحيه لا يستلزم ثبوت المرجوحيه والكراهه واقعا بالنسبه إلى الفعل الذي حصل فيه تلك المرجوحيه وما يعارضها من الجهه المرجه ، بل لابد من موازنه الجهتين ، فلا يتم الإيراد إلا بعد ثبوت رجحان جهه الكراهه حتى يكون الكون المذكور مما يطلب تركه ولو مع اتحاده بالصلاه فيكون تركه راجحا على إيجاده مطلقا وهو في محل المنع ، إذ يمكن أن يقال برجحان الفعل على الترك بعد ملاحظه الجهتين وإن كان فيه منقصه من جهه حصول المرجوحيه.

نعم لو ثبت مرجوحيه الكون المذكور مع ملاحظه كونه جزءا من الصلاه أمكن الإيراد المذكور وأنى له بإثباته.

وتاره : بالترام مرجوحيه الكون في ذلك المكان ورجحان تركه مطلقا إلا أنه لا- يستدعى بطلان الصلاه ومرجوحيتها ، إذ مرجوحيه الجزء وكراهته لا- يستلزم مرجوحيه الكل ، فالكراهه إنما تتعلق بالكون المذكور ، والاستحباب أو الوجوب إنما يقوم بالكل ولا اتحاد في متعلقيهما حتى يلزم اجتماع الضدين ، فغايه ما يلزم حينئذ أن يتصف ذلك الجزء بالرجحان الغيرى من جهه توقف حصول الكل عليه والمرجوحيه الذاتيه - حسب ما فرض - ولا تضاد بينهما ويأتى بيانه إن شاء الله ، ولذا يمكن أن يتصف مقدمه الواجب بالكراهه الحقيقيه مع أنا نقول بوجوبها

الغيرى ، ولا- يجرى ذلك بالنسبه إلى تحريم الجزء فإن وجوب الكل واستحبابه يستلزم جواز الجزء قطعا ، ولا يجمع تحريمه وجوب الكل وجوازه حسب ما ظهر من البيان المتقدم.

تنبيهات اجتماع الأمر والنهى

وينبغى التنبيه لامور :

أحدها : أنه هل يجوز اجتماع الوجوب الغيرى والحرمة النفسية أم لا؟ والذي يظهر من المصنّف هو القول بجواز الاجتماع فيه ، وظاهر كلامه وإن كان مطلق حيث قال : إنه ليس على حدّ غيره من الواجبات فيجوز أن يجتمع مع الحرام إلا أنّ الظاهر أنه إنّما يقول بجواز الاجتماع إذا كان وجوبه الغيرى تخييريا ، وأما الوجوب العينى الغيرى مع الحرام العينى فاجتماعهما قاض بالتكليف بالمحال كما لا يخفى.

وكيف كان فحجّته على الجواز أنّ الغرض من الوجوب الغيرى هو التوضيل إلى الغير لا- حصول الامتثال والانقياد به حتى لا يمكن حصوله بالمحرّم ، وهو ممّا يحصل بالحرام أيضا كما فى الوصول إلى الحجّ بالدائبه المغصوبه. وفيه : أنّ غايه ما يلزم من البيان المذكور حصول التوضيل بالحرام وأداء الغرض به ، وذلك لا يستدعى تعلق التكليف به ، فإنه إنّما يقتضى ذلك تعلق التكليف به وإذا لم يكن هناك مانع من تعلقه به لتعلق الوجوب نظرا إلى حصول العله الموجهه ، لكن المفروض حصول المانع من جهة تعلق الحرمة به ، فغايه الأمر ترتّب تلك الثمره الموجهه للفعل عليه من غير تحقّق الوجوب بالنسبه إليه لما عرفت.

والحاصل : أنّ حصول الغرض مقتضى لوجوبه عليه وهو إنّما يتفرّع عليه الوجوب مع انتفاء المانع وهو موجود فى المقام ، كيف ولو جاز تعلق الأمر به لحصل الامتثال والانقياد بفعله ، فأى فرق بين ما يراد به الامتثال والانقياد أو ما يكون المقصود منه أداء الفعل؟ إذ لو جاز تعلق الأمر به حصل به الامتثال والانقياد أيضا ، فإن كان تعلق النهى به مانعا من تعلق الأمر جرى فى المقامين.

غايه الأمر تفرّع الثمره القاضيه بالوجوب على الحرام أيضا من غير أن يكون

سبباً لإيجابه نظراً إلى حصول المانع منه ، على أنه لو تمّ ذلك لما اختصّ بالواجبات التوضيحية بل جرى في غير العبادات من الواجبات ، إذ المقصود فيها حصول الفعل وهو حاصل بالحرام كما يحصل بغيره من غير فرق بينها وبين الواجبات التوضيحية ، فالقول بجواز الاجتماع فيه ضعيف جداً. وكان مقصود المصنّف هو حصول الثمره المطلوبه من الواجب من الحرام ، فيسقط التكليف بأداء الحرام كما يسقط بأداء الواجب بخلاف ما يكون المقصود منه الامتثال دون مجرّد حصول الفعل.

ثانياً : أنه هل يجوز اجتماع الوجوب النفسى والحرمة الغيريه أم لا؟ والذي يتقوى في النظر جوازه نظراً إلى أنّ الوجوب النفسى إنّما يقتضى رجحان الفعل على الترك رجحاناً مانعاً من النقيض ، والحرمة الغيريه إنّما يقتضى مرجوحيته بالنسبه إلى الفعل الآخر الذى هو أهمّ منه مرجوحيه قاضيه بتعيين الإتيان بالآخر ولا تدافع بين الوصفين ، إذ لا مانع من رجحان الفعل على تركه ومرجوحيته بالنسبه إلى فعل آخر سواء لم يكن الراجحيه والمرجوحيه مانعه من النقيض كما فى المندوبات المتعارضه أو كانت مانعه منه كما فى الواجبات المتعارضه أو كانت الراجحيه غير مانعه والمرجوحيه مانعه كما فى المندوب والمعارض للواجب.

ويرد عليه : أنه إن اخذت الراجحيه والمرجوحيه فى المقام بالنسبه إلى كلّ من الجهتين المفروضتين فلا مانع من اجتماعهما قطعاً إلّا أنّ ثبوت الراجحيه والمرجوحيه حينئذ إنّما يكون على نحو القضيّه الطبيعيه من غير أن يكون الصفتان حاصله له فى الخارج على نحو ما يلحظ فى القضيّه المحصوره ، ومفاد ذلك اجتماع الجهتين لا اجتماع الحكّمين ، وقد عرفت أنه لا مانع منه قطعاً بل هو حاصل فى محلّ النزاع أيضاً من غير أن يكون هناك تأمّل فى جوازه ، وإن لوحظ ثبوت الراجحيه والمرجوحيه المفروضتان (١) له بحسب الواقع فيريد الشارع فى الواقع بعد ملاحظه جميع جهات الفعل الحاصله له بحسب ذاته وبحسب الخارج

(١) كذا فى الأصل والصواب المفروضتين.

إيجاد الفعل ويريد أيضا عدم إيجاده فيكون ملزما لفعله وملزما لتركه معا فهو محال - حسب ما قرّناه في محلّ النزاع - من غير فرق ، كيف ولا- أقلّ من كونه تكليفا بالمحال لكونه إلزاما للمكّلف بالضدّين ، والمفروض في المقام كون التكليف بالأهمّ مقدّما فيسقط التكليف بالآخر.

ويدفعه أنّه إنّما يلزم ذلك لو كان التكليفان حاصلين في مرتبه واحده ، وأمّا لو كانا مترتبين فلا مانع منه فيكون مطلوب الأمر أوّلا هو الإتيان بالأهمّ ولا يكون طالبا في هذه المرتبه لضده ، بل يكون الضدّ مطلوب الترك من حيث الأداء إلى الأهمّ ويكون مطلوبه ثانيا هو الإتيان بالثاني على تقدير عدم الإتيان بالأهمّ ، ولا مانع من تعلق التكليفين كذلك بالمكّلف ، إذ لا مدافعه بينهما من حيث التكليف والإلزام لملا حظه الترتيب ولا- من حيث اجتماع الحسن والقبح ، لما عرفت من عدم المدافعه بين الحسن والقبح المفروضين وجواز اجتماعهما في محلّ واحد ، وإنّما يجيء التكليف على الترتيب المفروض من ملاحظه الجهتين والأخذ بمقتضاهما فإنّ جهه المنع من فعله بملا حظه أهمّيه ضده إنّما تنافى إلزامه بالفعل على تقدير الإتيان بالأهمّ لا مطلقا ، وليست تلك الجهه كالجهد المقبّحه للفعل بملا حظه نفسه ، فإنّه لا يمكن الجمع بينهما - حسب ما مرّ - وأمّا الجهه المفروضه الملزمه للترك من جهه لزوم الإتيان بالأهمّ إنّما تنافى الإلزام بغير الأهمّ مع الإطلاق دون الإلزام به على تقدير ترك الأهمّ - حسب ما قرّنا - فظهر بما ذكرنا أنّ الأهمّ يتعلّق به الأمر من غير أن يتعلّق به النهى اللازم من الأمر بغير الأهمّ ، إذ ليس غير الأهمّ متعلّقا للأمر في مرتبه الأهمّ حتى يكون إيجابه نهيا عن ضده الذي هو الأهمّ ليلزم اجتماع الأمر والنهى بالنسبه إليه.

فإن قلت : إنّ غير الأهمّ وإن لم يكن مطلوبا في مرتبه الأهمّ إلّا أنّ الأهمّ مطلوب في مرتبه غير الأهمّ ولذا يعاقب على ترك الأهمّ عند إتيانه بغير الأهمّ من غير عكس فيلزم أيضا أن يتعلّق به النهى اللازم من الأمر بغير الأهمّ لو جاز القول به.

قلت : إنّما يلزم ذلك في المقام لو كان وجوب غير الأهمّ مطلقا ، وأما لو كان مقيدا بصوره ترك الأهمّ - كما هو قضيه ما ذكرناه حيث إنّ المفروض ترتب الأمرين - فلا يلزم ذلك ، لأنّ وجوب غير الأهمّ حينئذ مشروط بترك الأهمّ فيكون ترك الأهمّ مقدّمه لوجوب غير الأهمّ. ومن المقرّر عدم وجوب مقدّمه الواجب المشروط فلا يكون ترك الأهمّ واجبا للأداء إلى غير الأهمّ حتّى يلزم اجتماع الأمر والنهي في الأهمّ ، بل ترك الأهمّ حرام محض يترتب عليه وجوب غير الأهمّ وفعله حسب ما قررنا.

فإن قلت : إنّ ترك الأهمّ إن كان شرطا في وجوب غير الأهمّ كان وجوبه متوقفا عليه ، فلا بدّ من حصوله أولا حتّى يتفرّع عليه وجوب غير الأهمّ ، فينبغي أن لا يتحقّق التكليف بغير الأهمّ إلّا عند مضيّ زمان الأهمّ أو مضيّ ما يتمكّن من أداء الأهمّ فيه ليصدق معه ترك الأهمّ وليس كذلك في المقام ، إذ المفروض أداء غير الأهمّ في الزمان الذي يجب فيه أداء الأهمّ مع التمكن من ترك غير الأهمّ والإتيان بالأهمّ مقامه ، فليس هناك إلّا البناء على ترك الأهمّ ولا يمكن أن يكون وجوب غير الأهمّ مشروطا بالبناء المذكور ، إذ هو غير الترتب المفروض ولا يندفع بالتزام اشتراط الوجوب به ما ذكر من الإيراد بالنسبه إلى الأهمّ لوجوب الإتيان بالأهمّ عند البناء على تركه ضروره أنّ البناء على عصيان الأمر لا يسقطه ووجوب تركه أيضا نظرا إلى كونه مقدّمه لفعل غير الأهمّ المفروض وجوبه على تقدير البناء على العصيان المفروض وهو عين المفسده المذكوره.

قلت : إنّنا لا نقول بكون وجوب غير الأهمّ مشروطا بالبناء على ترك الأهمّ وإنّما نقول باشتراطه بترك الأهمّ ، لكن لا نقول بالتزام كون الشرط متقدّما على المشروط ، بل يمكن تأخّره عنه وتقارنه لجميع المشروط فلا يكون بتمامه حاصلًا حين الشروع في المشروط ، بل نقول بأنّ وجود ذلك الشرط بحسب الواقع كاف في وجود المشروط به وإن كان تحقّقه بعد حصول المشروط به كما في الإجازة اللاحقه للعقد الفضولي بناء على القول بكون الإجازة كاشفه كما هو الأظهر ، فكذا

الحال فى المقام ، والعلم العادى بعد وقوع الأهمّ منه كما هو حاصل فى كثير من الاحيان كاشف عن عدمه فيتعلّق الوجوب حينئذ بغير الأهمّ ويصحّ الإتيان به.

فإن قلت : إنّه يرد حينئذ لزوم المفسده المذكوره بالنسبه إلى فعل غير الأهمّ من جهه إلزام المكلف حينئذ بفعله وإلزامه بتركه أيضا ، لكونه مانعا من فعل الأهمّ الواجب عليه حينئذ أيضا ، ضروره عدم سقوط التكليف به بالبناء على عصيانه وعلم المكلف بعدم إتيانه به وهو عين المفسده المترتبه على اجتماع الأمر والنهى - حسب ما مرّ - فلا فائده فيما ذكر من ترتّب التكليفين فى تصحيح ذلك.

قلت : إنّه قد يدفع ذلك بأنّ ترك غير الأهمّ إنّما يجب من حيث كونه مقدّمه لفعل الأهمّ ، وقضيّه ذلك وجوب خصوص الترك الموصل إلى فعل الأهمّ دون غيره - حسب ما مرّ فى بحث المقدّمه من الإشاره إلى ما قد يترأى من أنّ الواجب منها خصوص المقدّمه الموصله دون غيرها - والواجب بمقتضى التكليف الثانوى - على حسب ما فرض - هو الفعل الغير الموصل تركه إلى الأهمّ حيث كان وجوبه مبتئا على ترك الأهمّ فلا يكون فعل شىء واحد وتركه واجبين معا ليلزم المحذور ، بل الترك الواجب هو ما يوصل إلى فعل الأهمّ والترك الحرام هو ما لا يوصل إليه ، وهما شيئان مختلفان لا اتّحاد بينهما حتّى يلزم من ذلك التدافع بين الطلبين المذكورين ، فالواجب فعل والمحرّم فعل آخر. وقد مرّت الإشاره إلى ذلك فى بحث اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده.

وفيه : ما عرفت فى ذيل بحث مقدّمه الواجب من أنّ تنويع الفعل إلى النوعين وكون المقدّمه الواجبه هو خصوص الفعل الموصل دون غيره غير متّجه ، بل المقدّمه الواجبه ما يتوقّف عليه فعل الواجب سواء تحقّق به الإيصال أو لم يتحقّق.

غايه الأمر : أنّه مع عدم حصول الإيصال به قد ترك نفس الواجب دون المقدّمه المفروضه فلا يكون ترك المقدّمه المفروضه مع بنائه على ترك الواجب جائزا غير ممنوع منه عند الأمر ليتمكن تعلّق الأمر به منه ، لوضوح كون ذى المقدّمه حين البناء المذكور ممنوعا من تركه إذ لا يقضى البناء على العصيان

بسقوط الواجب ومع حصول المنع من تركه فلا ريب في حصول المنع من ترك مقدمته أيضا ، غير أن منعه من تركه ليس مطلقا ليكون مطلوبا في نفسه واجبا في حد ذاته ، بل إنما يجب بملاحظه إيصاله إلى الفعل الآخر سواء تحقق به الإيصال أو لا ويون بعيد بين ما ذكر وما ذكرناه - حسب ما مرّ القول فيه في بحث المقدمه - فاللازم حينئذ كون ذلك الترك واجبا بخصوصه بملاحظه إيصاله إلى الأهمّ ومحرّما أيضا بملاحظه تعلّق الأمر بذلك الفعل في ذاته فيثبت له الحرمة والوجوب من جهتين ، والمفروض عدم إجداء تعدّد الحيثيه مع اتحاد الفعل - حسب ما مرّ القول فيه - فالمحذور على حاله سيّما مع تضيق الواجبين ، إذ القائلون بالاكْتفاء بتعدّد الجهه لا يقولون به أيضا - حسب ما مرّ - .

والتحقيق في الجواب أن يقال : إنّ متعلّق الأمر والنهي هنا على تقدير الحكم بصحّه الصلاه شيء واحد كما هو ظاهر في المقام ، فإنّ ما يوقعه من الصلاه عند مزاحمته لإزاله النجاسه قد ألزمه الشارع بتركها وإيصال ذلك الترك إلى فعل الإزاله ، والمفروض تعلّق الأمر بها أيضا بملاحظه ذاتها وإنّما يصحّح ذلك ويجوّزه أنّ الأمر والنهي المتعلّقين به مترتبان لا مطلقان ، فإنّ المفروض أنّ ترك ذلك الفعل المطلوب في المقام إنّما هو من حيث إيصاله إلى الأهمّ ، وفعله إنّما يطلب من حيث ذاته على تقدير عدم حصول ذلك الترك الموصل ، إذ لو حصل منه الترك الموصل لم يرد منه إيجاد ذلك الفعل أصلا ، لما عرفت من كون مطلوبيّه الثاني إنّما هو على تقدير خلوّ ذلك الزمان عن ضده المفروض فمع الإتيان به وإيصال ترك الثاني إلى فعله لا تكليف بالثاني أصلا ، وإنّما الواجب هو ذلك الأهمّ خاصّه ، فالفعل الثاني إنّما يراد على تقدير عدم حصول ذلك الترك ولا محذور فيه .

فإن قلت : إنّ إيجاب الفعل على الوجه المذكور يكون إيجابا مشروطا بعدم تركه وهو ممتنع إذ محصّيله أن يكون وجوبه مشروطا بعدم تركه وهو محال ، إذ لا يعقل ملاحظه الترتيب بين وجوب شيء وعدم حصول تركه حسب ما فرض .

قلت : لو كان ملاحظه الفعل والترك مطلقين كان الحال على ما ذكر ، إذ لا يعقل

إيجاب الشيء على تقدير عدم تركه ، وأما لو كان الترك ملحوظا على وجه خاصه فلا مانع منه أصلا.

وتوضيح الحال : أنّ الترتب المفروض فى المقام إنّما يلحظ ابتداء بين التكليف بغير الأهمّ والتكليف بالأهمّ - حسب ما قرّناه - وهو إنّما يأمره بالثانى على تقدير تركه للأهمّ ، لكنه لما كان التكليف بذى المقدمه مستتبعاً للتكليف بالمقدمه وكان الأمر بالمقدمه من لوازم الأمر بذى المقدمه لزم من ذلك حصول الترتيب بين ذلك التكليف والتكليف المتعلق بمقدمه الآخر أيضا اللازم من التكليف به ، فيكون التكليف المتعلق بذلك الفعل مترتبا على عصيان التكليف المتعلق بتركه لكن ليس التكليف المتعلق بتركه مطلقا ليلزم المحذور المذكور ، بل إنّما يتعلّق به من حيث إيصاله إلى الأهمّ ، وكما يتحقّق عصيانه بإيجاد الفعل المذكور كذا يتحقّق بتركه مع عدم إيصال الترك إلى فعل الأهمّ لعدم إتيانه بالترك من حيث الإيصال فى الصورتين ، وحينئذ فليس ما ترتب عليه التكليف بالفعل مجرد عدم الترك ليتفرّع عليه كون وجوب الفعل مشروطا بوجوده ، بل إنّما يكون مشروطا بعدم تركه على الوجه الخاصّ وهو أعمّ من فعله ومن تركه لا على ذلك الوجه.

فالمحصّل : أنّ اللازم ممّا ذكر كون تكليفه بالفعل مترتبا على عدم حصول الترك من حيث إيصاله إلى الأهمّ ، وهو أعمّ من عدم تركه مطلقا لحصول ذلك على الوجهين المذكورين.

ومن البين : أنّه لا مانع من ترتب وجوب الأخصّ على البناء على إيجاد الأعمّ ولا مفسده فيه أصلا.

فإن قلت : إنّ ذلك عين الجواب المتقدم فإنّ انتفاء الترك الموصول إنّما يكون بالوجهين المذكورين إذ انتفاء المقيد قد يكون بانتفاء القيدين وقد يكون بانتفاء أحدهما ، فيكون الواجب من المقدمه حينئذ هو خصوص الترك الموصول ويكون التكليف الثانوى مترتبا على عدم حصول ذلك الترك الموصول لا ترك ذلك الفعل

مطلقا ليلزم المحذور ، فيختلف الفعل المتوقّف وجوبه مع ما يتوقّف الوجوب على تركه وهو عين ما مرّ.

قلت : ليس الحال على ما ذكر ، إذ الملحوظ في الوجه الأول اختلاف متعلّق التكليفين وتعدّدهما في الخارج ، فإنّ المأمور به هو الترك الموصل إلى الأهمّ والممنوع منه هو الترك الغير الموصل إليه ، ولما كان الجمع بين ذينك التكليفين ممتنعا قيل بكون التكليف الثاني على فرض عصيان الأول على الوجه الذي مرّ ، وعلى هذا فلا اجتماع بين الأمر والنهي أصلا ولا يتمّ ما قرّناه من جواز اجتماع الوجوب النفسى والحرمة الغيريه - حسب ما ذكرناه في ذيل ذلك الجواب - والملحوظ في الوجه الثاني اتّحاد متعلّق التكليفين - كما هو الواقع في ذلك الفرض - فإنّ فعل غير الأهمّ مطلوب في ذاته وتركه بخصوصه مطلوب من حيث ايصاله إلى الأهمّ - حسب ما أشرنا إليه - فقد تعلق الطلبان بشيء واحد إلّا أنّهما من جهتين مختلفتين ، وإنّما قرّنا تسويغ ذلك بما عرفت من عدم لزوم اجتماع الضدّين في نفس الفعل ، لعدم المدافعه بين حسن الفعل في ذاته وقبحه بالنظر إلى ما هو أحسن منه ، وعدم التدافع بين نفس التكليفين لما عرفت من اعتبار الترتيب بين الأمرين فإنّ امتناع التكليف بالضدّين إنّما يجيء من جهه استحاله الجمع بينهما ، وإلّا فلا استحاله في ذلك التكليف من جهه اخرى ، ومع كون التكليف بالثاني على تقدير إخلاء ذلك الزمان عن الضدّ الآخر فلا مانع منه بوجه ، فالتكليف بفعله من حيث ذاته مترتب على ترك ما تعلق من التكليف بتركه من جهه إيصاله ، ولا محذور في الترتيب المذكور حسب ما قرّناه.

ثالثها : أنّه قد ظهر ممّا قرّناه عدم جواز اجتماع الوجوب والاستحباب واجتماع الكراهه والتحريم ، لما قرّناه من اضمحلال جهه الاستحباب والكراهه في جنب جهه الوجوب والتحريم ، وأنّ الحكم في ذلك يتبع جهه الوجوب والتحريم لبلوغ تلك الجهه إلى الحدّ المنع من الترك وعدم وصول الجهه الاخرى إليها فالرجحان مشترك بينهما ، وجهه المنع من الترك غالبه على جهه عدم المنع

من الترك إن سلم المدافعه بينهما ، وإلا فالظاهر عدم المدافعه ، حيث إن جهه الاستحباب إنما يقتضى عدم المنع من الترك لعدم اقتضائه من الرجحان ما يزيد على تلك الدرجة فلا ينافى حصول ذلك الاقتضاء من جهه اخرى ، وحينئذ فيتعين حكمه بالوجوب أو التحريم ، ولا تدافع بين الجهتين وحصول الاقتضائين لكون أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا ، وإنما التدافع فى المقام بين الحكمين المذكورين لتقوم الوجوب والتحريم بالمنع من الخلاف القاضى بزوال الاستحباب والكراهه المتقومين بعدمه ، ولا يمكن القول حينئذ بقيام الاستحباب والكراهه بالجهه المفروضه وقيام الوجوب أو التحريم بالجهه الاخرى ، لما عرفت من كون ثبوت الأحكام لموضوعاتها على سبيل القضيّه المحصوره دون الطبيعه.

ومن البين : أنه مع اتّصاف الفرد بالوجوب أو التحريم نظرا إلى الجهه المفروضه لا يمكن اتّصافه فعلا بالاستحباب أو الكراهه ، فيكون ثبوت الاستحباب أو الكراهه إنما هو للجهه من دون ثبوته واقعا للفرد المطابق لها وهو عين مفاد القضيّه الطبيعیه - حسب ما عرفت - ومن ذلك يتبين عدم جواز اجتماع الوجوب والكراهه - حسب ما مرّ تفصيل الكلام فيه - وكذا اجتماع الحرمة والاستحباب ، بل الحال فيه أظهر ، وأما اجتماع الكراهه والاستحباب فالذى يقتضيه ظاهر النظر المنع منه أيضا ، نظرا إلى تضادّ الأحكام فكما لا يجوز اجتماع الوجوب والتحريم - حسب ما قرّنا - فلا يجوز اجتماع الندب والكراهه للاشتراك فى العلّه المانعه ، كيف! وقضيّه الندب رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع ، وقضيّه الكراهه رجحان الترك على الفعل كذلك ، والتدافع بينهما واضح ، فكيف يعقل اجتماعهما. وقد يقال : إنّ رجحان الفعل على الترك واقعا من جهه لا ينافى رجحان الترك على الفعل واقعا من جهه اخرى ، نعم الممتنع حصولهما من جهه واحده فأى مانع من القول باجتماعهما من جهتين.

فإن قلت : إنّ اختلاف الجهتين حاصل فى الحرام والواجب ، وكذا فى الواجب والمندوب ، والحرام والمكروه ، فكيف لا يقولون به.

قلت : لا ريب أن المنع من الترك والفعل متضادان لا يمكن اجتماعهما في فعل واحد وإن كان من جهتين إلا على طريق الشائيه - بمعنى اجتماع جهتي الحكمين - وحصول تينك الجهتين قاض بترجيح أحدهما فيثبت الحكم التابع لها دون الآخر ، أو التخيير بينهما فيرتفعان معا ، ويتخير المكلف في العمل ، وظاهر أنه لا يمكن حصول المنع من ترك فعل والمنع من فعله معا بحسب الواقع ، كيف وهو تكليف بالمحال لا- يمكن القول به عند العدليّه ، وكذا الحال في رجحان الفعل على الترك مع المنع من النقيض ورجحان الترك على الفعل مع عدم المنع من الفعل وكذا عكسه ، إذ مع حصول المنع من الفعل أو الترك يتعين الحكم بالوجوب أو التحريم ، فلا- يعقل الحكم الندبي والكراهه ، إذ لا يجامع المنع من الفعل أو الترك بحسب الواقع عدم حصوله ، للزوم الجمع بين النقيضين وهو واضح.

فغايه الأمر هناك أيضا جواز اجتماع الجهتين دون الحكمين - حسب ما مرّ - وأما رجحان الفعل على الترك من دون حصول المنع من الترك ورجحان الترك على الفعل كذلك بحسب الواقع من جهتين فلا- مانع منه ، إذ لا مانع من القول برجحان فعل على تركه واقعا من جهه ورجحان تركه على فعله كذلك من جهه اخرى ، وإنما يستحيل حصول الأمرين من جهه واحده.

فإن قلت : إن لوحظ ثبوت الحكمين على نحو القضيّه الطبيعيّه بأن يثبت الحكمان للجهتين ويكون حصولهما للفرد بملاحظه الجهه من دون ثبوتها للفرد بحسب الواقع فذلك ممّا لا- مانع منه في المقام وغيره من الصور المتقدمه ، لما عرفت من جواز اجتماع جهتي الوجوب والتحريم وغيرهما وذلك غير اجتماع الحكمين. وإن لوحظ ثبوتهما بحسب الواقع على نحو القضيّه المحصوره فمن الظاهر امتناعه ، فكما لا- يمكن اتّصاف الفرد واقعا بالوجوب والتحريم، كذا لا- يمكن اتّصافه بالاستحباب والكراهه واقعا ، إذ كما يثبت التضاد بين المنع من الترك والمنع من الفعل ، فكذا يثبت بين رجحان الفعل على الترك ومرجوحيته بالنسبه إليه وإن خليا عن المنع من الخلاف.

فغايه الأمر أنّ المضادّه فى الواجب والحرام من جهتين - أعنى جهه الرجحانيه والمرجوحيه وجهه الإلزام بالفعل والإلزام بالترك - وهنا إنّما يكون المضادّه من الجهه الاولى خاصه.

قلت : لا- ريب أنّ رجحان الفعل والترك فى الواجب والحرام متقومّ بالمنع من النقيض كما أنّه متقومّ فى المندوب والمكروه بعدمه ، فالمدافعه الحاصله بين الرجحان والمرجوحيه فيها حاصله بحصول المنع من النقيض ، وحاصله فى المندوب والمكروه لعدم المنع منه ، إلّا أنّه بعد بلوغ رجحان الفعل أو الترك إلى حدّ المنع من النقيض لا يمكن تعلق الرجحان بالنقيض إلّا على نحو الشائيه والقضيه الطبيعيه ، بل لا- يمكن تعلق إذن الشارع به فضلا عن رجحانه وطلبه من المكلف ، لوضوح عدم جواز اجتماع المنع من شىء والاذن فيه ولو من جهتين إلّا أن يكون الجهتان مميزتين لأحدهما عن الآخر فى الخارج - كضرب اليتيم على وجه التأديب أو على جهه الظلم - وهو خارج عن محلّ الكلام. وأمّا مع عدم بلوغ الرجحان إلى حدّ المنع من النقيض فالإذن فى النقيض حاصل بملاحظه رجحانه من الجهه المفروضه ، ولا ينافى الرجحان المفروض رجحان الخلاف أيضا من جهه اخرى ، فيجتمع الرجحانان فى فعل واحد من جهتين.

والحاصل : أنّ المنع من الترك أو الفعل بحسب الواقع إنّما يكون بعد ملاحظه جميع جهات الفعل ، وبحسب الواقع بأن يكون الفعل بعد ملاحظه جميع جهاته على الوجه المفروض ممنوعا من تركه أو فعله ، سواء كان الباعث على الحكم المذكور جهه واحده منها أو جهات متعدده إلّا أنّه لا بدّ من عدم مزاحمه غير تلك الجهه أو الجهات لحصول المنع المفروض وإلّا لم يتحقّق المنع واقعا.

غايه الأمر أن يكون ثبوت المنع من الترك لنفس الطبيعه من حيث هى أو حيثيه اخرى على النحو القضيه الطبيعيه من غير أن تسرى الحكم إلى الفرد وهو خارج عن محلّ الكلام كما عرفت. وأمّا مع عدم تحقّق المنع من الترك والفعل فيمكن رجحان كلّ من الجانبين من جهته بحسب الواقع ، ولا يلزم فى الحكم بذلك

الرجحان من ملاحظه جميع جهات الفعل ، بل لو كان راجحا حينئذ بملاحظه بعض الجهات صحّ الحكم برجحانه وإن كان مرجوحا من جهه اخرى فلا مانع من تحقّق الرجحان من الجانبين بملاحظه الجهتين التقيديّتين لثبوت الرجحان فى الواقع حينئذ لكلّ من الجهتين ، ويكون المصداق الواحد متّصفا بكلّ منهما بحسب الواقع بملاحظه انطباقه بكلّ من الجهتين، فيكون كلّ من الفعل والترك مطلوبا كذلك من جهته.

غايه الأمر أن يكون الفعل والترك المفروضان نظير الفعلين إذا لم يمكن التفريق بينهما وكان أحدهما مندوبا والآخر مكروها فإنّه إن أتى بالمندوب فقد أتى بالمكروه وإن ترك المكروه فقد ترك المندوب أيضا ، فحينئذ إن تعادلا- فى الرجحان والمرجوحية تخير المكلّف بين الوجهين من غير ترجيح لأحد الجانبين على الآخر ، وإلّا كان الأولى ترجيح الأرحح لكن ليس اختيار المرجوح فى المقام إذا كان هو الفعل مكروها مطلقا ، إذ المفروض رجحانه على الترك بملاحظه عنوانه المفروض وإنّما يكون مرجوحا بالنسبه إلى العنوان الآخر فيكون قد اختار الإتيان بالمندوب من جهه والمكروه من اخرى وإن كانت جهه الكراهه أقوى ، وكذا الحال لو تعادلا فيكون المكلّف فى كلّ من صورتى الفعل والترك آتيا براجح ومرجوح.

فإن قلت : إنّ مع تساوى الفعل والترك فى الرجحان والمرجوحية عند تعادل الجهتين يكون الفعل متّصفا بالإباحه من غير أن يكون هناك مندوب ومكروه ، ومع ترجيح إحدى الجهتين يكون الحكم تابعا للراجح فليس هناك اجتماع الحكّمين.

قلت : تساوى الفعل والترك على الوجه المفروض لا يقضى باندرجه فى المباح ، فالظاهر من المباح ما لا يكون مصلحه فى فعله وتركه ، ولو فرض وجود المصلحه فى فعله على وجه يساوى مصلحه الترك فربما أمكن إدراجه فى المباح أيضا ، لتساوى الفعل والترك فى المصلحه - على حسب ما فرض - أمّا لو تحقّق

المصلحة الغير المانعه من النقيض فى عنوان والمفسده كذلك فى عنوان آخر وتساويا وأتفق اجتماعهما فى مصداق واحد فإدراج ذلك فى المباح غير ظاهر ، بل قضيه ظاهر الخطابين هو الأخذ بمقتضى التكليفين وثبوت الحكم على حسبهما ، فىكون ذلك المصداق مندوبا من جهه ومكروها من اخرى ولا معارضه بين الأمرين حتى يلحظ التعادل والترجيح بينهما ، بل يثبت له الحكمان بملاحظه العنوانين ، فمع تعادل الوجهين كما فى هذه الصوره يتخير المكلف فى الإقدام على أى منهما ، ومع رجحان أحد الوجهين كما فى الصوره الاخرى ينبغى ترجيح الراجح وذلك تخيير فى الأخذ بمقتضى التكليفين والحكمين من دون ترجيح لأحد الجانبين أو معه وهو غير ثبوت حكم واحد فى المقام من الإباحه أو الاستحباب أو الكراهه كما لا يخفى.

إلى هنا جفّ قلمه الشريف ويا ليت امتدّ قلمه ومن هو مثله من أول الدهر إلى آخره.

ص: ١١٤

أصل

اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهى عنه ، على أقوال. ثالثها : يدلّ في العبادات، لا في المعاملات. وهو مختار جماعه ، منهم المحقّق والعلّامه.

واختلف القائلون بالدلاله ، فقال جمع منهم المرتضى : إنّ ذلك بالشرع ، لا باللّغه. وقال آخرون : بدلاله اللغه عليه أيضا ، والأقوى عندي : أنّه يدلّ في العبادات بحسب اللغه والشرع دون غيرها مطلقا. فهنا دعويان.

لنا على اوليهما : أنّ النهي يقتضى كون ما تعلق به مفسده ، غير مراد للمكلّف. والأمر يقتضى كونه مصلحه مرادا. وهما متضادّان ؛ فالآتى بالمنهى عنه لا يكون آتيا بالمأمور به. ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهد. ولا نعى بالفساد إلّا هذا.

ولنا على الثانيه : أنّه لو دلّ ، لكانت احدى الثلاث ، وكلّها منتفيه. أمّا الأولى والثانيه فظاهر. وأمّا الالتزام ، فلأنّها مشروطه باللزوم العقلّي ، أو العرفيّ ، كما هو معلوم ، وكلاهما مفقودان. يدلّ على ذلك : أنّه يجوز عند العقل وفي العرف أن يصرّح بالنهي عنها ، وأنّها لا تفسد

ص: ١١٥

بالمخالفه ، من دون حصول تناف بين الكلامين. وذلك دليل على عدم اللزوم بين.

حجّه القائلين بالدلاله مطلقا بحسب الشرع لا اللغه : أنّ علماء الأمصار فى جميع الأعصار ، لم يزالوا يستدلّون على الفساد بالنهى فى أبوابه ، كالأنكحه والبيوع وغيرها. وأيضا لو لم يفسد ، لزم من نفيه حكمه يدلّ عليها النهى ، ومن ثبوته حكمه تدلّ عليها الصحّه واللازم باطل ؛ لأنّ الحكمتين ، إن كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا ، وكان الفعل وعدمه متساويين ، فيمتنع النهى عنه ؛ لخلوّه عن الحكمه. وإن كانت حكمه النهى مرجوحه فهو أولى بالامتناع ؛ لأنه مفوّت للزائد من مصلحه الصحّه ، وهو مصلحه خالصه ؛ إذ لا معارض لها من جانب الفساد ، كما هو المفروض. وإن كانت راجحه فالصحّه ممتنع ؛ لخلوّها عن المصلحه ، بل لفوات قدر الرجحان من مصلحه النهى ، وهو مصلحه خالصه لا يعارضها شيء من مصلحه الصحّه.

وأما انتفاء الدلاله لغه ، فلأنّ فساد الشيء عبارته عن سلب أحكامه. وليس فى لفظ «النهى» ما يدلّ عليه لغه قطعا.

والجواب عن الأوّل : أنه لا - حجّه فى قول العلماء بمجرّده ، ما لم يبلغ حدّ الإجماع. ومعلوم انتفاؤه فى محلّ النزاع ؛ إذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جليّ.

وعن الثانى : بالمنع من دلاله الصحّه ، بمعنى ترتّب الأثر على وجود الحكمه فى الثبوت ؛ إذ من الجائر عقلا انتفاء الحكمه فى إيقاع عقد البيع وقت النداء مثلا - مع ترتّب أثره - أعنى انتقال الملك - عليه. نعم ، هذا فى العبادات معقول ؛ فإنّ الصحّه فيها باعتبار كونها عبارته عن حصول الامتثال ، تدلّ على وجود الحكمه المطلوبه ؛ وإلّا لم يحصل.

وبما قدّمناه فى الاحتجاج على دلالته النهى على الفساد فى العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلاله لغه ؛ فأنه على عمومه ممنوع. نعم هو فى غير العبادات متوجه.

واحتجّ مثبتوها كذلك لغه أيضا ، بوجهين :

أحدهما : ما استدلّ به على دلالته شرعا ، من أنه لم يزل العلماء يستدلّون بالنهى على الفساد.

وأجاب عنه اولئك : بأنه إنّما يقتضى دلالته على الفساد ، وأما أنّ تلك الدلاله بحسب اللّغه ، فلا. بل الظاهر أنّ استدلالهم به على الفساد إنّما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا ؛ لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغه.

والحقّ ما قدّمناه : من عدم الحجّيه فى ذلك. وهم وإن أصابوا فى القول بدلالته فى العبادات لغه ، لكنهم مخطئون فى هذا الدليل. والتحقيق ما استدللنا به سابقا.

الوجه الثانى لهم : أنّ الأمر يقتضى الصحه ، لما هو الحقّ من دلالته على الأجزاء بكلا- تفسيريه. والنهى نقيضه ، والنقيضان مقتضاهما نقيضان. فيكون النهى مقتضيا لنقيض الصحه ، وهو الفساد.

وأجاب الأولون : بأنّ الأمر يقتضى الصحه شرعا ، لا لغه ، ونقول بمثله فى النهى. وأنتم تدعون دلالته لغه. ومثله ممنوع فى الأمر.

والحقّ أن يقال : لا نسلم وجوب اختلاف أحكام المتقابلات ، لجواز اشتراكها فى لازم واحد ، فضلا عن تناقض أحكامها. سلّمنا ، لكن نقيض قولنا : «يقتضى الصحه» : أنه «لا- يقتضى الصحه» ، ولا يلزم منه أن «يقتضى الفساد». فمن أين يلزم فى النهى أن يقتضى الفساد؟ نعم يلزم أن لا يقتضى الصحه. ونحن نقول به.

حجّه النافين للدلاله مطلقا ، لغه وشرعا : أنّه لو دلّ لكان مناقضا للتصريح بصحّه المنهى عنه. واللازم منتف ، لأنّه يصحّ أن يقول : «نهيتك عن البيع الفلانيّ بعينه مثلا. ولو فعلت لعاقبتك. لكنّه يحصل به الملك».

واجب : بمنع الملازمه ، فإنّ قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه ، وأنّ الظاهر غير مراد. ويكون التصريح قرينه صارفه عمّا يجب الحمل عليه عند التجرد عنها.

وفيه نظر ، فإنّ التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعاً. وليس بين قوله في المثال : «ولو فعلت لعاقبتك الخ» ، وبين قوله : «نهيتك عنه» مناقضه ولا منافاه. يشهد بذلك الذوق السليم.

فالحقّ : أنّ الكلام متّجه في غير العبادات وهو الذي مثل به. وأما فيها ، فالحكم بانتفاء اللازم غلط بيّن ؛ إذ المناقضه بين قوله : «لا تصلّ في المكان المغصوب» و «لو فعلت لكانت صحيحه مقبوله» في غايه الظهور ، لا ينكرها إلّا مكابر.

هل يدلّ النهى على فساد المنهى أم لا؟

قوله : (اختلفوا فى دلالة النهى).

ينبغى قبل الشروع فى المرام توضيح المقام برسم امور :

أحدها : أنّ الظاهر أنّ دلالة النهى على الفساد فى العبادات أو مطلقا على القول بها ليس من جهه وضعه لذلك ، بل لاستلزام مدلوله ذلك أو لفهمه من المقام - حسب ما يأتى القول فيه إن شاء الله - كيف! وليس مدلول النهى إلّا مطلق الطلب أو خصوص التحريم وذلك معنى غير الفساد ، ولو قيل بكون الفساد جزء من معناه لزم التجوّز فى كثير من النواهي الشرعيّه ممّا لا يتصوّر فيه الفساد - كالنهي عن الزنا وأكل الميتة وشرب الخمر ونحوها - بل معظم النواهي الجاربه فى العرف كذلك.

نعم ربما يتوهم من كلام القائل بدلاله النهى على الفساد شرعا - حسب ما ذكر فى أقوال المسأله وذهب إليه السيّد من علمائنا - أنّه موضوع للفساد فى الشريعه.

وحينئذ إمّا أن يقال : بنقله فى الشريعه من الطلب أو التحريم إلى الفساد إمّا مطلقا ، أو فيما إذا تعلق بالامور القابله للفساد. وهو واضح الفساد لا مجال لأن يتوهمه أحد فى المقام سيّما الأخير ، لمخالفته لما هو المعهود فى الأوضاع ، والظاهر أنّه ممّا لا قائل به.

أو يقال : بضمّ معنى الفساد فى الشريعه إلى الطلب أو التحريم ، فيكون منقولا من معناه الأوّلى - الذى هو مجرد طلب الترك أو التحريم - إلى الطلب أو التحريم مع الفساد ، فيكون مدلوله الأوّلى جزء من معناه الثانوى. وهو أيضا فاسد ، إذ لو ثبت النقل على الوجه الأوّل لزم التجوّز فى كثير من النواهي الشرعيّه - كالنهي عن المحرّمات الغير القابله للفساد - وهو ظاهر الفساد. وإن قيل به على الوجه الثانى. ففيه : ما عرفت من عدم معهوديّه مثله فى الأوضاع اللفظيّه ، فلو ثبت الوضع له ثبت مطلقا ولزمه المفسده المذكوره. والأظهر أن يقال: إنّ مقصودهم من دلالاته شرعا على الفساد انفهام ذلك من ملاحظه المقام فى الاستعمالات الشرعيّه - حسب ما نقرّره إن شاء الله - والحقّ فيه ما سنفضّله إن شاء الله وإن كان كلام القائل المذكور مطلقا.

أو يقال بكون الفساد مستفادا من غلبه استعمال الشارع النواهي الشرعيه في مقام إرادته الفساد فيظنّ من ملاحظه تلك الغلبه كون النهى الوارد من الشارع واردا في مقام إرادته الفساد فيما إذا كان قابلا له من دون أن يكون الفساد ممّا استعمل فيه اللفظ ، بل لما جرى طريقته على النهى عن العبادات أو العقود والإيقاعات ونحوها من الامور القابله للفساد - إذا كانت فاسده - فهم منه الفساد بملاحظه تلك الغلبه ، وهو كاف في استفادته من اللفظ فيكون لازما له من جهه الغلبه.

ثانيها : أنّ ما يتعلّق به النواهي قد تكون قابله للصحة والفساد - كالعبادات والعقود والإيقاعات وغيرها من الأفعال الموضوعه لترتب آثار معينه كغسل الثياب ونحوها والتذكيه - وقد لا تكون قابله لذلك - كالنهي عن الزنا والسرقة ونحوهما ممّا أشرنا إليه - والثاني ممّا لا كلام فيه ولا كلام أيضا في عدم خروجه عن حقيقه النهى ، ومحلّ الخلاف هو الأوّل سواء قام هناك دليل عام على الصحة أولا.

ومن المقرّر أنّ الأصل الأصيل في الجميع هو الفساد ، لوضوح توقّف العباده على تعلّق الأمر بها وهو خلاف الأصل ، كما أنّ ترتّب الآثار على المعاملات على خلافه ، لأصاله بقاء الشىء على ما هو عليه ، وحينئذ فالحكم بصحتها يتبع الدليل الدالّ عليها من عموم أو خصوص ، وحينئذ فإن قام دليل على صحه العباده أو المعامله وتعلّق النهى به كان ذلك دليلا على فسادها وخصّ به الدليل الدالّ على الصحة بناء على القول بإفادته الفساد. وإن لم يقدّم دليل على الصحة كان عدم الدليل كافيا في الحكم بالفساد من جهه الأصل ، والنهي أيضا دليل لفظي دالّ على فساد ، والفرق بين الدليلين ظاهر ولا أقلّ من كونه مؤكّدا. فتخصيص النزاع بالصوره الاولى كما نصّ عليه بعض الأفاضل ممّا لا وجه له.

ثالثها : أنّ المراد بالعباده ما يتوقّف صحته على تبه القربه أى : يكون المطلوب إيقاعه على جهه الامتثال والطاعه لا أن يكون المقصود منه حصول نفس الفعل ، فلا بدّ فيها من أمر ومن كون المأمور به إيقاع الفعل على تلك الجهه ، فيقابله ما لا

يتعلّق به أمر كما هو الحال في معظم العقود والإيقاعات ، أو يتعلّق به أمر لكن لا يتقيّد بوقوعه على جهة الامتثال ، كأداء الدين وإزاله النجاسات عن الثوب والبدن ونحوهما. وقد يتوقّف صحّه العمل على مجرد قصد الامتثال والطاعة وإن لم يكن في الواقع أمر بذلك الواقع منه كما في الوقف والعق ، لصحّه ما يقع منهما من المخالف والكافر ، وفي إدراجهما في العبادة بالمعنى المذكور إشكال ، والمعروف بين الأصحاب ذكرهما في طيّ المعاملات إمّا لذلك أو لكون معظم البحث عنهما من جهة ترتّب الآثار لا من جهة ملاحظه الامتثال.

وقد يراد بالعبادة ما يقع من المكلف على وجه الطاعة ، سواء كان تشريعه على جهة تحصيل الامتثال وأداء الطاعة أو يكون أداء المكلف له على جهة الطاعة فيما يتعلّق به الطلب على بعض الوجوه فيكون عباده بالتّيه. والظاهر جريان حكم العبادة فيها بالنسبه إلى وقوعها على تلك الجهة ، ولحوق حكم المعاملات بالنسبه إلى نفسها على حسب ما يجيء الكلام فيه إن شاء الله.

رابعها : أنّ الصحيح من العبادات على ما فسّرها المتكلّمون ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما أسقط القضاء. قالوا : ويظهر الثمره بين التفسيرين فيمن صلّى باستصحاب الطهاره ثمّ انكشف الخلاف ، فإنّها صحيحة على الأوّل ، لأدائها موافقا لأمر الشارع حيث جعله متعبدا بالعمل به ، فاسده على الثاني ، لعدم إسقاطه القضاء.

أقول : إن اريد بما وافق الشريعة ما وافقها بحسب الواقع وبما أسقط القضاء ما أسقطها كذلك لم يصحّ ما ذكر من التفرع ، لوضوح عدم موافقه ما أتى به من الصلاه للواقع وعدم إسقاطه القضاء كذلك. وإن اريد موافقته للشريعة بحسب ظاهر التكليف فينبغي أن يراد إسقاطه القضاء كذلك أيضا ، إذ لا وجه للتفكيك بين التعبيرين. وحينئذ فكما يصدق موافقه العمل للشريعة كذلك يكون مسقطا للقضاء في ظاهر الشريعة ، وبعد انكشاف الخلاف كما يتبيّن عدم إسقاطه القضاء كذا يتبيّن عدم موافقته للشريعة أيضا ، فلا فرق بين التعريفين.

فإن قلت : إنه إذا فسّر ما وافق الشريعة بما وافقها في ظاهر التكليف صدق الحدّ على الفعل المفروض وإن انكشف الخلاف بعد ذلك ، إذ لا- يرتفع به الأمر الحاصل حين الفعل. وليس ذلك الفعل حينئذ مسقطا للقضاء في ظاهر التكليف مطلقا ، غاية الأمر إسقاطه له قبل الانكشاف ، والمأخوذ في الحدّ هو إسقاطه له على سبيل الإطلاق ، فلا يكون صحيحا على التعريف المذكور أيضا حسب ما ذكره.

قلت : الظاهر عدم صحّتها بعد انكشاف الخلاف على التفسير الأول أيضا ، فإنّ الأمر المتعلّق بالفعل حين الإتيان به إنّما هو من جهة الحكم بكون المأتمّ به هو الواقع وكون الطريق المذكور موصلا إلى الواقع ، فليست المطلوبيّة الحاصلة هناك إلّا من جهة إيصاله إلى الواقع وكون المأتمّ به هو عين الواقع في حكم الشارع لا- أمر آخر قائم مقامه ليكون واقعيًا ثانويًا مطلوبًا من حيث ذاته ، بل ليست مطلوبيّةه إلّا من حيث كونه نفس ما هو الواقع أيضا ، فيحكم حينئذ بموافقته العمل للشريعة لحكم الشارع حينئذ بالحكم به ما لم يتبيّن الخلاف ، فإذا انكشف الخلاف لم يكن موافقا للشريعة في الظاهر أيضا وإن كان موافقا له قبل الانكشاف كما أنّه كان مسقطا للقضاء قبله.

وتوضيح الكلام في ذلك مبنيّ على تحقيق القول في الحكم الظاهري والواقعي وتفصيل الكلام محلّ آخر. فالظاهر من قولهم : «ما وافق الشريعة» ما أتى به على وفق ما قرّر في الشريعة واقعا ولو بالطريق المقرّر في ظاهر الشريعة ، وبعد انكشاف الخلاف لم يكن المأتمّ به ما قرّر في الشريعة واقعا ولو بحسب ظاهر الشريعة ، وإنّما كان محكوما بموافقته للشريعة قبل انكشاف الخلاف - حسب ما قرّرنا - فالمناط موافقته للواقع لكن الحكم بالموافقته قد يكون من جهة العلم بالمطابقه وقد يكون من جهة الطريق المقرّر في الشريعة لكشف الواقع ، فلا يكون مطابقا بعد انكشاف الخلاف.

نعم لو اريد بما وافق الشريعة ما وافقها بحسب الأمر المتعلّق به في ظاهر

الشريعة سواء كشف عن الواقع أو انكشف خلافه فانقطع كونه طريقا صحّ الفرق بين الحدّين ، فإنّ الفعل بعد انكشاف الخلاف قد وقع على وفق الأمر المقرّر في الشريعة ، وإن لم يكن حينئذ كاشفا عن الواقع كان متّجهاً لكنّه بعيد عن التفسير المذكور. فالأظهر - على حسب ما قررنا - عدم اختلاف الحدّين في ذلك فلا فارق بين الحدّين من الجبهه المذكوره ، وليس اختلاف الحدّين مبتدأ على اختلاف الاصطلاح في الصحّ حتى يكون الصحيح في اصطلاح فاسدا في آخر ، وإنّما اعتبر كلّ من الفريقين أمرا في التعريف خلاف ما اعتبره الآخر يوافق غرضه.

والصحّ في المعاملات كون الفعل بحيث يترتب عليه الآثار المطلوبه منه عقودا كانت أو إيقاعاتا أو غيرهما. والفساد في العبادات والمعاملات ما يقابل حدّ الصحيح المذكور فيختلف بحسب اختلاف الحدود المذكوره.

وقد يتراءى من ظاهر كلامهم كون الصحّ والفساد مشتركا لفظيا بين الوجهين ، حيث جعلوا حدّ الصحّ في العبادات مغايرا لحدّه في المعاملات لكنّ الظاهر خلافه ، فإنّ المنساق من الصحّ معنى واحد وهو أمر واحد يتّصف به العباده والمعامله. فلا يبعد أن يكون المناط في الحدّين أمرا واحدا وهو في الحقيقه مفاد الصحّ وإن اختلف الحال فيه بحسب اختلاف الموصوف به ، وإنّما لاحظوا اختلاف الحدّين من تلك الجبهه. وقد نبّه على ذلك بعضهم حيث جعل مفاد الصحّ في المقامين كونه بحيث يترتب عليه أثره ، فإن كان في العبادات المطلوبه منها الانقياد كان أثرها المترتب عليها هو الطاعه والانقياد وأداء مطلوب الشارع ويتبعه الإجزاء وسقوط التعيّد به ثانيا ، وقد لوحظ واحد من ذينك الأمرين في كلّ من التعريفين على حسب ما يلائم قصد المعرّف ، وإن كان في المعاملات كان الأثر المترتب عليها هو ما وضعت لها تلك المعاملات من الآثار المترتبّه عليها.

خامسها : أنّ النهى قد يتعلّق بذات العباده ، وقد يتعلّق بجزئها ، وقد يتعلّق بشرطها ، وقد يتعلّق بأمر خارج عنها لازم لها أو مفارق عنها. والنهى المتعلّق بالخارج إمّا متعلّق به لأجل العباده أو لا لأجلها ، ثمّ الخارج إمّا أن يكون أمرا

مباينا له أو متّحدا معه. والنهى المتعلّق بذات العباده إمّا أن يكون متعلّقا بها لذاتها أو لغيرها سواء كان ذلك الغير جزءا لها أو لا. ثمّ النهى المتعلّق إمّا أن يكون أصليا أو تبعيا، نفسيا أو غيريا. والنهى المتعلّق بالخارج المفارق المتّحد مع العباده هو بعينه الكلام فى المسأله المتقدّمه - أعنى مسأله اجتماع الأمر والنهى - ولذا نصّ بعض الأفاضل بإخراج ذلك عن محلّ البحث وخصّ البحث بالنسبه إلى العبادات فى المقام بما إذا كان النسبه بين الأمور به والمنهىّ عموما مطلقا، وأمّا إذا كانت النسبه بينهما عموما من وجه - كما فى الفرض المذكور - فهو المسأله المتقدّمه، وصرّح أيضا بخروج ما يكون النهى متعلّقا بأمر خارج مفارق مباين للعباده عن محلّ النزاع، لعدم ارتباط النهى حينئذ بالعباده كما فى الأمر بالعباده والنهى عن النظر إلى الأجنبيّه.

وفيه: أنّه إن كان النهى عن ذلك الأمر الخارج لا لأجل العباده فالأمر كما ذكر وإن كان النهى عنه لأجل العباده فالمتّجه إدراجه فى المسأله - كالنهى عن التكفير فى الصلاه، وعن قول أمين ونحوهما - وأيضا البحث المتقدّم عمّا إذا كانت النسبه بين الكلّين عموما من وجه إنّما كان من جهه حكم العقل، حيث إنّ الملحوظ بالبحث عندهم ولذا أدرج ذلك جماعه منهم فى مباحث الأحكام، والبحث الواقع هنا من جهه الدلاله اللفظيه. أو يقال: إنّ المبحوث عنه هنا هو حال النهى المتعلّق بالعباده وإن كان من جهه خارجه عن ذات العباده فيستدلّ هنا على دلالته على الفساد، والملحوظ فى مسأله اجتماع الأمر والنهى هو المنع من اجتماع الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه إذا كان أحدهما متعلّقا للأمر والآخر للنهى فى مصداق واحد. ومرجع كلام المجوّز هناك إلى عدم تعلق النهى بالعباده، فإنّ كلّا من متعلّق الأمر والنهى إنّما هو الطبيعه. وكلّ من الطبيعتين مغايره للآخرى، غايه الأمر إيجاد المكلف لهما بسوء اختياره فى فرد واحد، وليس الفرد متعلّقا للأمر والنهى. نعم مرجع كلام المانع كما مرّ إلى كون الطبيعه من حيث الوجود متعلّقه للأمر والنهى، وهما متّحدان وجودا، فيكون النهى متعلّقا بنفس العباده وإن كان من

جهه خارجه عن ذاتها وهو لا يقضى أيضا باتّحاد المسألتين ، إذ يقع مسألتنا هذه كبرى للدليل الدالّ على المنع هناك. فلا مجال لتوهم إدراج المسأله المتقدمه فى هذه المسأله وكونها من بعض جزئياتها ، حتّى يلتزم بالتخصيص هنا فى مورد البحث لئلا يتحد البحثان.

قوله : (نالتها يدلّ فى العبادات ... الخ.)

المحكىّ فى المسأله أقوال عديده :

أحدها : القول بالدلاله على الفساد فى العبادات والمعاملات لغه وشرعا ، حكاه الرازى عن بعض أصحابه ، وحكاه فى النهايه عن جمهور فقهاء الشافعيّه ومالك وأبى حنيفه والحنابله وأهل الظاهر كافّه وجماعه من المتكلمين.

ثانيها : القول بعدم الدلاله مطلقا ، حكاه فى النهايه عن جماعه من الأشاعره كالقفّال والغزالي وغيرهما وجماعه من الحنفيّه وجماعه من المعتزله كأبى عبد الله البصرى وأبى الحسن الكرخى والقاضى عبد الجبار.

ثالثها : الدلاله فيهما شرعا لا لغه ، ذهب إليه الحاجبى وعزى إلى السيّد رحمه الله.

رابعها : الدلاله فى العبادات مطلقا دون المعاملات مطلقا ، ذهب إليه المصنّف رحمه الله وجماعه - حسب ما أشار إليه - واختاره الرازى وحكاه عن أبى الحسين البصرى.

خامسها : الدلاله فيهما شرعا لا لغه إلّا إذا رجع النهى فى المعامله إلى أمر مقارن للعقد غير لازم كالنهي عن البيع فى وقت النداء يوم الجمعة ، وحكى القول به عن الشهيد الثانى والشهيد رحمهما الله.

سادسها : القول بالدلاله فى العبادات مطلقا وفى المعاملات شرعا خاصّه ، اختاره بعض متأخري الأصحاب.

سابعها : الدلاله على الفساد لغه وشرعا فى العبادات والمعاملات إن رجع النهى إلى العين أو الجزء أو اللازم وصفا كان أو غيره دون الوصف والخارج الغير اللازم ، وحكى القول به عن الرازى فى المعامله والعدى وعزاه العضدى إلى الشافعى وربما يحكى عن الشيخ فى العده.

ثامنها : القول بالدلالة فى العبادات والدلاله فى المعاملات شرعا بشرط أن يكون تعلّقه بالمنهى عنه لعينه أو وصفه اللازم دون ما إذا كان لأمر خارج مفارق كالبيع وقت النداء وذبح الغاصب ، اختاره السيّد الاستاذ قدس سره وحكاه عن الشهيد فى القواعد ، والمحقق الكركى فى شرح القواعد قال : وكلام الفقهاء هناك فى كتب الفروع يعطى ذلك.

تاسعها : الدلاله عليه شرعا خاصّه فى العبادات والمعاملات إن رجع الى العين أو الجزء أو اللازم ، وحكى القول به من البيضاوى فى المنهاج.

عاشرها : الدلاله عليه فى العبادات مطلقا وفى المعاملات إن كان مقتضى الصحّحه منحصرًا فى ما يفيد الحليّه.

حادى عشرها : الدلاله عليه فى العبادات شرعا خاصه عزاه ذلك الى أكثر الأصحاب.

ويدلّ على المختار : أمّا على عدم دلاله النهى الغيرى على الفساد فى العبادات ، فبما عرفت الوجه فيه إلّا فيما مرّ من الصوره المتقدمه نظرا إلى امتناع مجامعه النهى للأمر على الوجه المذكور.

وأما على عدم دلالتّه على الفساد فى المعاملات ، فلوضوح عدم المنافاه عقلا بين التحريم وترتب الآثار ولا عرفا وشرعا فيما إذا كان المنع حاصلًا لأجل الغير.

وأما على دلالة النهى النفسى المتعلّق بالعبادات على الفساد إذا تعلّق بذات العباده أو جزئها فلوجوه :

أحدها : وضوح المنافاه بين الأمر والنهى والرجحانيّه والمرجوحية ، فإذا تعلّق به النهى قضى بارتفاع الأمر ، ومعه يرتفع الصحّحه عن العباده ، إذ الصحّحه فى العباده بمعنى موافقه الأمر أو كونها بحيث يحصل بها الانقياد والإطاعه فيها وهو فرع الأمر ، ولا فرق حينئذ بين أن يتعلّق النهى بها لذاتها أو لأمر خارج عنها متّحد معها وإن كان الحال أوضح فى الصوره الاولى ، لوضوح أنّ ما ذكرناه من ارتفاع الأمر فرع تعلّق النهى بها وهو حاصل فى صورتين.

فإن قلت : إن النهى فى الصوره الثانيه إنما يتعلّق حقيقه بالخارج وإنما يتعلّق بالعباده من جهه اتحاده معها ، فإذا لوحظت تلك العباده بذاتها لم يتحقّق مرجوحه بالنسبه إليها لينا فى صحتها .

قلت : المفروض فى المقام تعلّق النهى بذات العباده ، غايه الأمر أن لا يكون النهى معللاً بنفس الذات ، والمانع من تعلّق الأمر هو تعلّق النهى بالذات لا تعليل النهى بها . وما ذكر من تعلّق النهى حقيقه بالخارج فاسد ، إذ الحيشه المأخوذه هنا تعليليه لا تقييده . فالنهي متعلّق بنفس العباده ، على أنّك قد عرفت أنّه مع تعلّق النهى أولاً - بالخارج يرجع الأمر إلى تعلّقه بالعباده ولو من جهه اتّحادهما بحسب الوجود ، وإلّا لم يندرج فى موضوع النزاع ، إذ محلّ البحث إذا تعلّق النهى بالعباده ، ولو لا ذلك لرجع إلى البحث فى المسأله السابقه - حسب ما تخیله القائل بجواز الاجتماع - على أنّك قد عرفت أنّ الحقّ هناك هو المنع من الاجتماع وإرجاع الأمر فى الطلبين إلى جهه الوجود . فعند التحقيق يرجع الأمر فيها إلى تعلّق النهى بالعباده وإن لم يلتزمه القائل بالجواز حيث توهم تعلّق كلّ من الأمر والنهى بطبيعته غير ما تعلّق به الآخر .

فإن قلت : إنّ أقصى ما يدلّ عليه الوجه المذكور - على فرض تسليمه - دلالة النهى المتعلّق بذات العباده على الفساد دون المتعلّق بجزئها ، إذ لا يتعلّق الأمر هناك إلّا بالكلّ دون كلّ من الأجزاء سيّما على القول بعدم وجوب المقدمه ، فغايه ما يلزم من تعلّق النهى بجزء العباده عدم تعلّق الأمر بذلك الجزء ، وهو لا يستدعى فساد الكلّ ، إذ لا يتوقّف صحّه الكلّ على تعلّق الأمر بالأجزاء وإنّما يتوقّف على تعلّقه بالكلّ .

قلت : من البين أنّه إذا تعلّق الأمر بالكلّ كان كلّ من الأجزاء مطلوباً بمطوئيه الكلّ واجبا بوجوبه - سواء قلنا بوجوب المقدمه أو لا - ، حسب ما مرّ بيانه عند الكلام فى مقدمه الواجب - وهو لا يجامع تحريمه بنفسه من جهه تعلّق النهى به ، فمع فرض حرمة الجزء لا يعقل تعلّق الوجوب بالكلّ ، فإنّه إمّا أن يقال : حينئذ

بكون المطلوب هو نفس الأجزاء خاصه فيلزم خروج الجزء بعد تعلق الوجوب بالكل عن الجزئيه وهو خلف ، وإما أن يقال بكون المطلوب هو الإتيان بالجميع وإن يكن كل منهما مطلوبا مستقلا فهو لا يجمع حرمه البعض والمنع من الإتيان به ، ومع الغص عن ذلك فلا-ريب في استلزام الكل لجزئه وعدم انفكاكه عنه ، فإذا فرض كون اللازم حراما امتنع الأمر بالملزوم لما عرفت من استحاله تعلق كل من الأمر والنهي بالمتلازمين نظرا إلى استحاله التكليف بالمحال.

ثانيها : صريح فهم العرف في المقام ، فإنه إذا قال للمكلفين «صلّوا وللحائض لا تصلّي» فهم التخصيص وخروج الحائض عن متعلق الأمر ، وكذا لو أمر بالصلاه المشتمله على السوره ثم قال : ولا يقرأ سور العزائم في الصلاه دل على كون المطلوب هو الصلاه التي لا يؤتى فيها بتلك السور وهكذا ، فإذا خرج ذلك عن متعلق الأمر في حكم العرف لزمه فساد العمل.

فإن قلت : غايه ما يفهم من العبارة المذكوره عدم كون الصلاه التي يقرأ أحد العزائم مكان السوره الواجبه فيها مطلوبا للشارع ، فيكون النهي المتعلق بقراءه العزيمه دالما على عدم الاجتزاء بها في الصلاه ، لا أن الصلاه المشتمله عليها فاسده وإن أتى فيها بسوره اخرى حتى يكون النهي المتعلق به قاضيا بفساد العباده.

قلت : المقصود في المقام من دلالة النهي المتعلق بجزء العباده على فسادها هو ما لو جعل المنهية عنه جزءا للعباده وأتى به مكان الجزء المطلوب ، كما في الصوره المفروضه. وأما لو تعلق النهي حينئذ بالجزء مطلقا من غير أن يكون هناك ما يؤتى به مكانه ، فإنه يقضى بفساد أصل العباده ، كما إذا طره مرض في آخر النهار يضرّ معه الصوم لنهيه حينئذ عن الإمساك ، فإذا صام على الوجه المذكور فسد صومه - حسب ما بيناه - وأما إذا تعلق النهي ببعض أجزاء العباده مع التمكن من إتيان الجزء على الوجه الغير المنهية عنه فأتى به على الوجهين لم يفد ما ذكرناه من دلالة النهي على الفساد على فسادها في المقام ، وذلك يشبه ما لو تعلق النهي بأمر خارج عن العباده الحاصله على الوجه المطلوب كالإتيان بفعل منهية عنه في أثنائها.

توضيح ذلك : أنّ النهى المتعلق بالجزء على الوجه المذكور يخرج الجزء المذكور من كونه جزءا للعبادة وقد خرج عن الجزئية بتعلق النهى.

ثالثها : أنّه إذا تعلق النهى بالعبادة فلا بدّ هناك من مصلحة قاضيه به فإن فرض تعلق الأمر به أيضا لزم هناك من وجود مصلحة قاضيه بذلك أيضا ، فإمّا أن يتساوى المصلحتان أو يترجّح مصلحة الأمر أو النهى ، لا سبيل إلّا إلى الثالث ، إذ لا يمكن تعلق النهى بالعبادة إلّا مع البناء عليه. وحينئذ فلا سبيل إلى تعلق الأمر به ، لاضمحلال مصلحة الأمر بالنسبة إلى مصلحة النهى ، فلا يكون باعثا على الأمر ومع انتفائه يتعيّن البناء على الفساد.

وأما دلالته على الفساد إذا تعلق بأمر خارج لزم لها ، فلما عرفت من امتناع تعلق الأمر والنهى بالمتلازمين. ولا فرق فى اللازم بين أن يكون لازما لأصل الفعل أو لبعض من أنواعه بل ولبعض أفراده ، لما عرفت من أن الفرد الملزوم للمحرّم يكون خارجا حينئذ عن مورد التكليف ، فإنّ إيجاده فى ضمن ذلك الفرد إذا كان مستلزما للمحرّم لم يكن ذلك الإيجاد مطلوباً للأمر ، فتقيّد به الطلب المتعلق بالطبيعة فلا يكون الإتيان به مجزيا.

وأما دلالته على الفساد إذا تعلق بأمر خارج متّحد مع الماهية فى الوجود ، فيما عرفت من امتناع اجتماع الأمر والنهى ورجوع النهى فى ذلك إلى نفس العبادة وإن لم يكن لذاتها ، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

وأما دلالته على الفساد إذا تعلق بأمر خارج لأجل العبادة سواء كان وصفا عارضا للعبادة أو أمرا مبائنا مساويا لها ، فلقضاء ظاهر العرف حينئذ بفهم المانع وكون ذلك الأمر الخارج مخلّا بأداء المطلوب ، بل وقد لا يفهم منه حرمة ذلك الفعل وإنما يراد منه مجرد بيان كونه مانعا عن حصول ذلك الفعل أو عن ترتّب آثاره عليه ، فكما أنّ أجزاء الفعل وشرائطه يعبر عنها بالأوامر فكذا موانعه. ويجرى ذلك فى التكاليف العرفية أيضا إذا كان للمكالمف به أجزاء وشرائط ، فإنهم يفهمون من الأوامر المتعلقة بخصوصيات الأفعال الواقعة والنهى عنها اعتبار تلك

الأفعال وجودا وعدما في صحتها. ولا فرق في ذلك بين كون ذلك الأمر الخارج شرطا في العبادة أولا ، إلا أنّ الحكم بالنسبة إلى الشرط أوضح ، فإنه قد يستفاد منه أيضا عدم حصول الشرط بذلك فيفيد الفساد.

وأما عدم دلالة على الفساد إذا لم يكن النهي لأجل العبادة ، فبانتفاء الملازمه العقليّه والدلاله العرفيه. ولا فرق حينئذ بين كون المنهَى عنه شرطا أو غيره.

فإن قلت : إذا كان المنهَى عنه شرطا دلّ النهي عنه على عدم وجوبه وهو لا يجامع وجوب المشروط ، لما عرفت من كون وجوب المقدمه من لوازم وجوب ذيها ، وحينئذ فسقوط الوجوب عن ذيها يكون قاضيا بفسادها ، حسب ما مرّ (١).

وأما دلالة على الفساد إذا تعلّق بذات المعامله لذاتها أو لجزئها كذلك أو بأمر خارج عنها لازم لها أو مفارق عنها لأجل تلك المعامله شرطا كان أو غيره فلو جوه :

أحدها : أنّ ذلك هو المنساق منها بحسب الاستعمال وإن لم يكن هناك ملازمه عقليّه بين التحريم والفساد - حسب ما قرّناه بالنسبه إلى العبادات - إذ ليست الصحه هنا إلّا ترتّب الأثر ، ولا مانع من ترتبه على المحرّم ، إلّا أنّه لَمَّا كان الغرض الأهمّ من المعامله هو ترتّب الأثر وكان كمالها الذاتى يتفرّع آثارها عليها كان النهي المتعلّق بها لذاتها دالّا بحسب المقام على نقصها في حدّ ذاتها وعدم كونها مثمره للثمره المقصوده منها - كما يظهر ذلك من التأمّل في المقام - بل لا يبعد استفاده ذلك من النواهي الوارده في العرف أيضا من الموالى بالنسبه إلى العبيد أو الحكّام إلى الرعيّه ونحوهم في مثل هذا المقام ، فأنّه لا ريب في ظهوره بملاحظه المقام في عدم ترتّب الآثار المطلوبه من تلك الأفعال ، بل ليس المقصود من تلك النواهي غالبا إلّا بيان ذلك ، فإيرادها في صوره الطلب إنّما هو لبيان ذلك لا لإرادته التحريم ، ولا يبعد القول في كثير من النواهي الشرعيّه بل في معظمها إلّا ما شدّ وندر ، فإنّ نهيّه عن بيع الغرر وبيع الملامسه والحصاه ونحوها إنّما يراد به بيان

(١) لم يرد في النسخ جواب إن قلت.

فساد تلك البيوع ، لا أنّ الإتيان بها من المحرّمات فى الشريعة بحسب ذاتها مع قطع النظر عن حصول التفرّيع بها كما هو قضيه ظاهر النهى مضافا إلى أنّ التفرّيع غير حاصل فى جميع الصور.

الثانى : أنّ العلماء خلفا عن سلف لم يزالوا يستدلّون بالنواهى على الفساد ويستندون إليها فى أبواب البيوع والأنكحه وغيرهما من مباحث المعاملات إذا تعلّق النهى بها على أحد الوجوه المذكوره ، يظهر ذلك من ملاحظه كتب الاستدلال فى المباحث المتفرّقه دون ما إذا تعلّق النهى بذاتها لأمر خارج عنها كالنهي عن البيع وعن النكاح فى المكان المغصوب أو الذبح المتعلّق بالحيوان المغصوب أو الآله المغصوبه أو فى المكان المغصوب ونحو ذلك فلم يحكموا بالفساد فى شىء منها ، واورد على ذلك بوجوه :

أحدها : أنّه لا حجّه فى أقوال العلماء ما لم يصل إلى حدّ الإجماع ، ودعوى وصوله فى المقام إلى ذلك فى حيز المنع بل الظاهر خلافه ، حيث إنّ الخلاف والتشاجر فى المسأله من الامور الظاهره الجليّه.

ثانيها : أنّ احتجاج العلماء بالنواهى على الفساد فى أبواب المعاملات معارض بتصريحهم بعدم دلالة النهى على الفساد حيث اشتهر فى ألسنتهم عدم دلالة النهى فى المعاملات على الفساد ، وإذا كان الحال على ذلك لم يصحّ الحكم بدلالاتها على الفساد بمجرد حكمهم بفساد عدّه من المعاملات التى ورد النهى عنها ، إذ قد يكون ذلك من جهه قيام ضروره أو إجماع أو دليل آخر على الفساد ليصحّ به الجمع بين الأمرين المذكورين.

ثالثها : أنّه قد يكون استناد الفقهاء فى حكمهم بفساد المعاملات المفروضه إلى الأصل بعد انحصار دليل الصحّه فيما دلّ على حلّ نوع تلك المعامله أو الأمر بإيقاعها ونحوهما ، إذ بعد النهى عن خصوص بعض أقسامها لا يندرج ذلك فيما يفيد الصحّه لثبوت المنع منه ، وقضيه الأصل حينئذ هو الحكم بالفساد فلا يفيد ذلك دلالة النهى على الفساد كما هو المدعى.

ويدفع الأول : أولاً بأنه لا حاجة إلى إثبات الإجماع عليه ، فإن المسألة من مباحث الألفاظ ويكتفى فيها بالظن .

ومن البين أنّ اشتهاً ذلك في كلامهم خصوصاً عند القدماء منهم من أقوى الأسباب على حصول الظن بالاستفاده المذكوره ، إذ يبعد جداً استناد معظم الأصحاب في المداليل اللفظية إلى ما لا دلالة فيه أصلاً ، كيف ! ولا يقصر ذلك عن الاستناد إلى كلمات أهل اللغة والرجوع إلى سائر الأمارات الظنية في إثبات المداليل اللفظية فلا مانع من الاحتجاج به مع عدم البلوغ حدّ الإجماع المفيد للقطع ، إذ ليست المسألة إلّا من مباحث الألفاظ ولا حاجة فيها إلى القطع .

وثانياً : بأنّ دعوى الإجماع في المقام غير مستبعد فالمدى يظهر من تتبع كلامهم في المباحث المتفرقة كون الاستناد إلى ذلك معروفاً في كلام القدماء من عصر الصحابه والتابعين ، وقد نقله علماء الفريقين في المقام ، وذكروا أنّ الاستناد إلى النواهي في الحكم بالفساد ممّا اتفق عليه علماء الأعصار في جميع الأمصار .

والثاني بأنّ أقصى ما يلزم من ذلك وقوع الخلاف في المسألة وعدم انعقاد الإجماع عليها .

وقد عرفت أنّه غير مناف لما هو المقصود من حصول الظنّ باستفاده الفساد إلّا أن يدعى شهره خلافه بينهم ، وهو غير ظاهر بعد ملاحظه ما قرّرناه من حمل النواهي على الفساد . وما يدعى من اشتهاً القول بعدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد - على فرض تسليمه - يمكن حمله على عدم دلالة مجرد النهي على الفساد ، وهو كذلك فإنّنا لا نقول بدلالة مجرد النهي على الفساد وإنّما نستفيد الفساد من كون النهي لأجل المعامله فيكون ذلك أماره قاضيه بذلك ، مضافاً إلى أنّ وجود الخلاف بل واشتهاًه لا ينافي انعقاد الإجماع الكاشف عن قول الحجّه كما هو الحال في عدّه من مسائل الاصول وكثير من مسائل الفروع وهو ظاهر .

وعن الثالث بأنّ الكلام المذكور حجّه القول بالتفصيل بين الصورتين المذكورتين كما هو المحكي من بعض المتأخرين وسنقرّر ضعفه .

الثالث : أنّ ذلك هو المستفاد من تتبع الأخبار فقد روى (١) وجه الدلالة أنّ المراد بالتعليل المذكور أنّه لم يعص بالنكاح من حيث كونه نكاحا ، إذ ليس العقد المذكور محرّما لأجل كونه عقدا وإنّما المنع منه من جهة عصيان السيّد وإيقاع العقد من دون إذنه ورضاه ، فهو محرّم لأمر خارج ، فليس المراد من نفي عصيانه تعالى نفي عصيانه له مطلقا ، لوضوح كون عصيان السيّد عصيانا له تعالى بل المقصود نفي عصيانه تعالى على الوجه المذكور ، كما هو واضح بعد التأمل في الرواية ، وحينئذ فالمستفاد منها أنّه لو تعلّق النهى بنفس المعامله من حيث نفسها حتّى يتحقّق عصيانه تعالى بنفس إيقاع المعامله كانت باطله ، وأمّا إذا لم يتعلّق بها نهى لأجل نفسها وإن تعلّق بها من جهة خارجيّة ككونها عصيانا للسيّد لم يقض ذلك بفسادها ، فحينئذ ينطبق ذلك على ما اخترناه من أنّ النهى إن تعلّق بالمعامله إمّا بنفسها أو بجزئها أو بأمر خارج عنها لازم لها أو مفارق لأجل المعامله كان قاضيا بفسادها ، لكون الإتيان بالعقد المفروض حينئذ مخالفه له تعالى وأمّا إذا تعلّق النهى بها على أحد الوجوه المذكوره لكن لا لأجل المعامله بل من جهة خارجيّة لم يقض ذلك بالفساد.

وقد يورد عليه بوجوه :

أحدها : أنّ المستفاد من التعليل المذكور أنّه لو كان تحريم المعامله من جهة منعه تعالى وحصول عصيانه تعالى ابتداء من جهة الإتيان بها كان ذلك قاضيا بفسادها سواء كان ذلك لأجل المعامله أو لغيرها وأمّا إن كان تحريمها لا من جهة منعه تعالى ابتداء ... (٢).

(١) الروايه هكذا : ما رواه ثقه الإسلام الكليني وشيخ الطائفة في التهذيب في الحسن - بابراهيم بن هاشم - ورئيس المحدثين الصدوق فيمن لا - يحضره الفقيه في الموثق - بعبد الله بن بكير - عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده؟ فقال ذاك إلى سيّده إن شاء أجازته وإن شاء فرّق بينهما ، قلت : أصلحك الله إنّ الحكم بن عتيبه وابراهيم النخعي وأصحابهما يقولون : إنّ أصل النكاح فاسد ولا يحلّ له إجازته السيّد له فقال أبو جعفر عليه السلام : إنّ لم يعص الله بل عصي سيّده فإذا أجاز فهو له جائز. (هامش المطبوع)

(٢) كذا.

ص: ١٣٣

حجّه التفصيل المذكور أمّا على عدم الدلالة مع عموم دليل الصحّه وشموله للمحرّم وغيره فيما مرّ من عدم المنافاه بين الصحّه والتحرّيم فلا معارضه بين الأمرين حتّى يحتاج إلى الجمع فلا بدّ من العمل بهما معا ، لعدم جواز تقييد الإطلاق وتخصيص العام من دون حصول المعارضه بينه وبين المقيّد والخاصّ ، وأمّا على استفاده الفساد منه مع اختصاص دليلها بالمحلّ فظاهر أيضا ، لما عرفت من قضاء الأصل الأصيل في المعاملات بالفساد ، والمفروض أنّ ما دلّ على الصحّه غير شامل للمحرّم فيكون النهي الدالّ على تحرّيمه مخرجا له عن الاندراج فيما يدلّ على صحّه تلك المعامله وترتّب الأثر عليه فيتعيّن الحكم بفساده أخذا بمقتضى الأصل المذكور هذا. ولتّما كان الشأن هنا في بيان عدم شمول الإطلاقات الدالّه على صحّه جملة من المعاملات للقسمين وكون دليل الصحّه في بعضها منحصرًا في المحلّ منها تصدّى المفضل المذكور لإثبات ذلك وبين ما يدلّ على صحّه المنع وترتّب الأثر له امور :

الأوّل : قوله تعالى (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (١) فإنّ من البين عدم شموله للبيوع المحرّمه فلا بدّ بعد ثبوت التحريم في بعض أنواعه من تقييد الإطلاق المذكور.

الثاني : قوله تعالى (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (٢) فإنّ مقتضاه صحّه العقد الذي يجب الوفاء به والحرام لا يجب الوفاء به ، لأنّه يعاقب على فعله فكيف يعاقب على ترك الوفاء به ، فإنّ الظاهر أنّ أهل العرف يفهمون التنافي بين هذين.

الثالث : قوله تعالى والكلام فيه نظير الكلام في الآيه السابقه.

الرابع : قوله تعالى (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) (٣) استثنى التجاره عمّا نهى عنه من أكل أموال الناس فمعناه انتفاء التحريم بالنسبه إلى التجاره فهو نصّ صريح في الحكم بالحليّه ، وبما ذكر يرتفع ما يتوهم من التناقض في كلام الفقهاء فإنّ الموضع الذي يستدلّون به على الفساد هو الموضع الذي يكون مقتضى الصحّه

(١) سورة البقره : ٢٧٥.

(٢) سورة المائده : ١.

(٣) سورة النساء : ٢٩.

منحصرا في نحو ما ذكر ، وما يحكم فيه بعدم الدلالة على الفساد هو غير ذلك مما يعم فيه دليل الصحه ، أو أن مقصودهم من ذلك عدم دلالة النهي بنفسه على الفساد وإنما يأتي الفساد فيما ذكر من جهة الأصل لاختصاص دليل الصحه لا من جهة النهي .

والجواب أما عن عدم المنافاه بين الصحه والتحریم فبأنه كذلك إلا أن هناك فرقا بين النهي المتعلق لأجل المعامله والمتعلق بها لأمر خارج - حسب ما بيناه - بل قد عرفت أن استفاده التحريم من الأول محل تأمل فالمنافاه بينهما على ما قررناه ظاهره لا بد من تقييد ما دل على الصحه بذلك . وأما عما ذكر «من استفاده الفساد مع اختصاص دليل الصحه بالمحل» فبأن استفاده الفساد منه حينئذ من جهة الأصل مما لا تأمل فيه إلا أن الشأن في بيان اختصاص أدله الصحه - حسب ما ذكر - فبأن أقصى ما يسلم عدم شمول الآيه الأولى للبيوع المحرمه . وأمّا عن آيات المتاجر فما ذكر من الوجه «في اختصاصها بالمحل» غير متجه ، أما الأولى منها فلأن مدلول الآيه الشريفه وجوب الوفاء بمقتضى العقود ، وغايه ما دل عليه النهي هو حرمة نفس العقود ولا منافاه بين الأمرين بالذات لوضوح اختلاف متعلق التحريم والحل ولا بالالتزام ، فإنه إنما يتحقق المنافاه إذا قلنا باستلزام حرمة العقد لحرمة الوفاء بمقتضاه - أعنى الفساد - فإنه ينافى ما يستفاد من الحل إلا أن ذلك أول الدعوى ، ومبنى كلام القائل على عدم المنافاه بينهما - حسب ما صرح به في القسم الأول - والظاهر أن قوله «فإن الظاهر أن أهل العرف يفهمون التنافي» رجوع عن حصول المنافاه العقلية - حسب ما يقتضيه أول الكلام - واستناد إلى التنافي العرفي .

وأنت خير : بأن المنافاه العرفيه إنما يتم على ما ذكرناه من دلالة النهي عن المعامله على الوجه الذي قررناه على الفساد عرفا ، فإنه لما كان مفاد النهي هنا الفساد ظهر المنافاه بين الحكمين في فهم العرف فهو حينئذ رجوع إلى ما قلناه . ومنه يظهر الكلام في الآيه الثانيه . وأما الآيه الأخيره فبأن استثناء أكل المال على

سبيل التجاره من الأكل المنهَى إنّما يفيد عدم تعلّق النهى بالأكل المفروض ، وعدم تحريمه القاضى بحصول الانتقال وهو لا يقضى بجواز التجاره الواقعه وإباحتها ، إلّا أن يقال : إنّ جواز التصرّف فى المال الحاصل بواسطتها يفيد بحسب العرف إباحتها أيضا ، وهو لا- يجامع القول بعدم دلالة النهى على الفساد ، لوضوح بطلان القول بحرمه المعامله وترتب الأثر عليه وجواز التصرّف فى المال ، فيكون البناء على ذلك أيضا مبتدئا على دلالة النهى على الفساد كما هو المدعى.

تتميم

وينبغى تتميم الكلام فى المرام بذكر امور :

أحدها : أنّ ما عنوانه من البحث إنّما هو فى غير النهى الذى يراد به الكراهه وأما النهى المستعمل فى الكراهه فظاهر أنّه لا يفيد الفساد فى المعاملات ، لما هو واضح من عدم المنافاه بين الكراهه والصّحّه ، وبعد استعماله فى الكراهه لا دلالة فيها على الفساد من جهه المقام أيضا ، بل ربما يشير إلى الصّحّه لإفاده الجواز الظاهر فى الصّحّه. وأما بالنسبه إلى العبادات فقد يقال بإفادته الفساد ، لما تقرّر من اعتبار الرجحان فى العباده فالمرجوحية المدلول للنهى المفروضه يناقض الرجحان المعبر فى مفهومها فيجىء الفساد من تلك الجهه ، لكن الذى يقتضيه النظر فى المقام أنّ النهى المفروض إمّا أن يكون متعلّقا بالعباده أو بجزئها أو بشرطها أو بغيره من الامور الخارجه عنها المتّحد بها أو غيرها ، وعلى كلّ حال فإمّا أن يكون متعلّقا بها لأجل العباده أو لا ثمّ المتعلّق بالعباده إمّا أن يكون متعلّقا بها لذاتها أو لوصفها فإنّ تعلّق النهى بذات العباده لذاتها أتجه القول بفسادها وخروجها عن مفهوم العباده وإنّ تعلّق بها لوصفها.

والثانى : أنّك قد عرفت أنّ دلالة النهى فى العباده على الفساد إنّما هو من جهه قضاء النهى بارتفاع الأمر لاستحاله كون شىء واحد مأمورا به ومنهيا عنه فإذا انتفى عنه الأمر قضى بفساده ، إذ الصّحّه فيه موافقه الأمر حسب ما مرّ فإذا كان الحال على وجه يجوز حصول التكليف بالمحال كما إذا كان ذلك بسوء اختيار المكلف بناء على جواز التكليف بالمحال حينئذ كما إذا توسّط المكان المغصوب ،

فإنه إذن مأمور بالخروج منهى عن التصرف بالخروج أيضا ، بل لا مانع حينئذ من تعلق الأمر به على وجه كونه عباده أيضا ، إن لم تكن الجهة عباده.

لا- فرق في دلالة النهى على الفساد بين النهى النفسى والغيرى والأصلى والتبعى ، إذ الجهة المذكوره للدلاله عقليه لا يختلف الحال فيها بين الوجوه المذكوره ، لكن ذلك إنما يتم في التكليفين المستقلين ، أما لو كان أحد التكليفين مترتبا على الآخر أمكن اجتماع الأمر المترتب مع النهى الغيرى إذا كان التكليف بالأول مترتبا على عصيان الثانى - حسب ما فضّلنا القول فيه فى بحث اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده فى الواجبين المضيقين والموسع المعارض للمضيق والمندوب - فإذا كان أحدهما أهم من الآخر صحّ المعارض للواجب ، فإنّ غير الأهمّ فى الأوّل منهى عنه من جهة الإيصال إلى الأهمّ وكذا الموسّع أو المندوب بالنسبه إلى الواجب المضيق. ولا- مانع من كونه مأمورا به على فرض العصيان بالآخر ، إذ لا مانع من الأمر بالضدين على سبيل الترتيب فلا مانع من اجتماع الأمر والنهى فى الواجب المذكور فلا يكون النهى المفروض قاضيا بارتفاع الأمر كذلك ، ولا- فرق بين كون النهى الغيرى حينئذ أصليا أو تبعيا ، إذ المناقضه بينهما عقليه لا- لفظيه فإذا ارتفعت جاز فى الصورتين ولا يجرى ذلك بالنسبه إلى النهى النفسى ، فإنّ حرمة الشىء فى نفسه لا يجمع وجوبه كذلك ولو على سبيل الترتب.

نعم يصحّ ترتب الوجوب على التحريم لكن بعد حصول الوجوب بحصول المترتب عليه يرتفع عنه التحريم فيخرج عن مورد النهى ، والفرق بين النفسى والغيرى فى ذلك مع اشتراكهما فى مطلوبيه الترك أنّ المنهى عنه لنفسه يكون تركه مطلوبا كذلك فلا يجمع ذلك فعلة لا لنفسه ولا لغيره ، ولا يعقل الترتب الموسّع فى المقام إذ لا يمكن ترتب وجوب الشىء على وجوده ، وأما لو كان التحريم غيريا كان التحريم المتعلق به إنما هو لأجل الغير فإذا فرض عصيانه وتركه لذلك الغير صحّ الأمر بذلك المنهى عنه ، فإنه إنما لا يصحّ الأمر به من جهة استحاله اجتماع الأمر بالضدين وهو إنما يتم إذا كان فى مرتبه واحده لا مرتبتين ، ولا يرتفع عنه

التحريم حينئذ لظهور أنّ عصيان الأمر لا- يقضى بسقوط التكليف مع بقاء التمكّن منه ، فهو في حال كونه مأمورا به منهي عنه أيضا من جهة الأداء إلى الآخر ولا يحكم بعصيانه في تلك الحال.

فإن قلت : إنّ تحريم ذلك الفعل حينئذ إنّما هو من حيث أدائه إلى ترك الواجب فإذا فرض ترك المكلف له وعدم أداء هذا الترك إليه لم يتّصف بالتحريم ، لوضوح عدم تحريم ذلك في نفسه وإنّما كان تحريمه لأداء تركه إلى فعل الواجب ، فإذا علم عدم حصول الأداء فلا تحريم له ، وحينئذ يصحّ اتّصافه بالوجوب فهو متّصف بالتحريم على تقدير وحينئذ لا يتّصف بالوجوب ، وإنّما يتّصف بالوجوب على تقدير آخر ولا يتّصف حينئذ بالتحريم ، فلا تعلق للنهي بما هو واجب حتّى يقضى فعله. ألا ترى أنّه قد يكون الشيء حراما في نفسه واجبا لغيره ، كالدخول في دار الغير بغير إذنه ، فإنّه محرّم في نفسه لكن لو توقّف حفظ النفس عليه وجب ذلك ، غير أنّ وجوبه من الجهة المذكورة يرفع التحريم لكن من تلك الجهة خاصّه لا مطلقا ، فإذا دخله حينئذ لا لأجل حفظ النفس كان ما أتى به محرّما صرفا وإن كان الإتيان به لأجل الحفظ واجبا ، فكذا الحال في المقام فيكون ترك ذلك الفعل المؤدّي إلى الواجب الآخر واجبا ويكون فعله حينئذ حراما ، ولا يكون تركه الغير المؤدّي إلى ذلك الواجب واجبا فلا يكون فعله حراما ، فلا مانع من اتّصافه بالوجوب.

قلت : لا- يخفى أنّ تركه العبدى لا يؤدّي إلى فعل الآخر واجب أيضا لوجوب ذلك الواجب بالفعل ووجوب ذلك الترك للأداء إليه ، لوضوح أنّ عصيان الأمر لا يقتضى سقوطه.

غايه الأمر : عدم وجوب ذلك الترك في نفسه ومن حيث إنّّه لا يؤدّي إلى فعل ذلك الواجب ، فعدم أدائه بالفعل مع إمكان كونه مؤدّيا لا- يسقط عنه الوجوب من حيث الأداء ، فغايه الأمر أن لا يجعله المكلف مؤدّيا إلى فعل الآخر فذلك الترك حين كونه غير مؤدّ إلى الواجب واجب من حيث أدائه إليه ، فما يقتضيه الحيثيه

الملحوظه أن لا يكون فى تلك الحال واجبا إلّا من جهة الأداء سواء تحقّق به الأداء أو لا ، وذلك لا يقضى بعدم وجوب الترك الغير المؤدّى مطلقا ، وإنّما يقضى بعدم وجوبه من حيث إنّه لا- يؤدّى ، فلا ينافى وجوبه من حيث الأداء وإن لم يؤدّه المكلف إليه لعدم سقوط الوجوب بعدم إتيان الواجب ، فالفرق بينه وبين المثال المذكور ظاهر حيث إنّ الدخول فى دار الغير بغير إذنه محرّم ، ولا يستثنى منه إلّا الدخول المؤدّى إلى الواجب المفروض بغيره يندرج فى الحرام. فما تحقّق به الإيصال أو كان ملحوظ الداخلى إيصاله إليه وإن لم يتحقّق به الإيصال لطروء مانع بعد ذلك متّصف بالوجوب ، فيكون الإتيان به لا لأجل ذلك محرّما غير مستثنى من التحريم.

فإن قلت : إنّه قد يكون الدخول لأجل أداء ذلك الواجب واجبا ، لكون الدخول مقدّمه له فيكون ذلك واجبا من حيث الأداء إليه - كما هو المفروض فى محلّ البحث - وحيث لو أتى بذلك لا لأجل الأداء إليه كان محرّما قطعاً ؛ فظهر بذلك أنّ الواجب فى المقام هو الدخول المؤدّى من حيث أدائه فالواجب فى المقام أيضا هو الترك المؤدّى من حيث الأداء لا مطلقا من غير فرق بين المقامين. فيظهر بذلك كون الواجب هو الفعل الموصل على حسب ما مرّ القول فيه.

قلت : الفرق بين الصوره المذكوره وما هو المفروض فى المقام ظاهر حيث إنّ الحكم هنا على عكس ما ذكرنا من المثال ، فإنّ المفروض فى المقام كون الفعل واجبا فى نفسه محرّما من حيث أداء تركه إلى الواجب ، ويكون الترتيب هناك بين وجوب الأهمّ وتحريم غير الأهمّ من جهة أداء تركه إلى الفعل الأهمّ ، وهنا إنّما يتعيّن عليه الواجب الأهمّ من الحرام ويكون ذلك الحرام واجبا من جهة الأداء إليه ويكون محرّما مطلوباً تركه على تقدير ترك ذلك الأهمّ ، فيكون تحريمه مترتّباً على ترك ذلك الأهمّ فهو حين ترك الأهمّ وجب عليه ترك مقدّمته المفروضه من حيث ترتّب تحريمه على ترك ذلك الواجب ، فيكون ذلك الترك حراما واجبا من حيث الأداء إلى الواجب ، ولا مانع من اجتماعهما من جهة الترتّب على عكس

المفروض فى المقام ولا دلالة فى ذلك على كون الحرام بعد الواجب ، بل اجتمع الأمران على سبيل الترتب المفروض فذلك الترك حينئذ واجب وإن كان محرّما من حيث كونه مانعا عن أداء الواجب. فظهر بذلك جواز اجتماع الوجوب الغيرى والحرمه النفسىة أيضا على وجه الترتيب على الوجه المذكور كما أنه يجوز اجتماع الوجوب النفسى والحرمه الغيرىة على ذلك الوجه فتأمل فى المقام ، فإنه من مزالّ الأقدام.

ص: ١٤٠

[المطلب الثالث : فى العموم و الخصوص]

[الفصل الأول : فى الكلام على ألفاظ العموم]

متن معالم الدين

المطلب الثالث : فى العموم والخصوص

وفيه فصول :

الفصل الأول : فى الكلام على ألفاظ العموم

أصل

الحقّ : أنّ للعموم فى لغة العرب صيغته تخصّصه. وهو اختيار الشيخ ، والمحقّق ، والعلّامة، وجمهور المحقّقين. وقال السيّد رحمه الله وجماعه : إنّ له لفظ موضوع إذا استعمل فى غيره كان مجازاً ، بل كلّ ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم. ونصّ السيّد على أنّ تلك الصيغ نقلت فى عرف الشرع إلى العموم ، كقوله بنقل صيغته الأمر فى العرف الشرعى إلى الوجوب. وذهب قوم إلى أنّ جميع الصيغ التى يدعى وضعها للعموم حقيقة فى الخصوص، وإنّما يستعمل فى العموم مجازاً.

ص: ١٤١

لنا : أنّ السيّد إذا قال لعبده : «لا- تضرب أحدا» فهم من اللفظ العموم عرفا ، حتّى لو ضرب واحدا عدّ مخالفا. والتبادر دليل الحقيقه ؛ فيكون كذلك لغه ؛ لأصالة عدم النقل ، كما مرّ مرارا. فالنكره فى سياق النفى للعموم لا غير ، حقيقه ، وهو المطلوب.

وأىضا ، لو كان نحو : «كلّ» و «جميع» من الألفاظ المدّعى عمومها ، مشتركه بين العموم والخصوص ، لكان قول القائل : «رأيت الناس كلّهم أجمعين» مؤكّدا للأشْتباه ، وذلك باطل بيان الملازمه : أنّ «كلا» و «أجمعين» مشتركه عند القائل باشتراك الصيغ ، واللفظ الدالّ على شىء يتأكّد بتكريره ؛ فيلزم أن يكون الالتباس متأكّدا عند التكرير. وأمّا بطلان اللّازم ؛ فلأنّنا نعلم ضروره أنّ مقاصد أهل اللغه فى ذلك تكثير الإيضاح وإزاله الاشتباه.

احتجّ القائلون بالاشتراك بوجهين.

الأوّل : أنّ الألفاظ التى يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه تاره وفى الخصوص اخرى. بل استعمالها فى الخصوص أكثر ، وظاهر استعمال اللفظ فى شيئين أنّه حقيقه فيهما. وقد سبق مثله.

الثانى : أنّها لو كانت للعموم ، لعلم ذلك إمّا بالعقل ، وهو محال ؛ إذ لا مجال للعقل بمجرّده فى الوضع ؛ وإمّا بالنقل ، والآحاد منه لا تفيد اليقين. ولو كان متواترا لاستوى الكلّ فيه.

والجواب عن الأوّل : أنّ مطلق الاستعمال أعمّ من الحقيقه والمجاز ، والعموم هو المتبادر عند الإطلاق. وذلك آيه الحقيقه ؛ فيكون فى الخصوص مجازا ، إذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه.

وعن الثانى : منع الحصر فيما ذكر من الأوجه ؛ فإنّ تبادر المعنى

من اللفظ عند إطلاقه دليل على كونه موضوعا له ، وقد بينا أنّ المتبادر هو العموم.

حجّه من ذهب إلى أنّ جميع الصيغ حقيقه في الخصوص : أنّ الخصوص متيقن ؛ لأنها إن كانت له فمراد ، وإن كانت للعموم فداخل في المراد ، وعلى التقديرين ، يلزم ثبوته. بخلاف العموم ، فأنّه مشكوك فيه ؛ إذ ربّما يكون للخصوص ؛ فلا- يكون العموم مرادا ، ولا داخلا فيه ؛ فجعله حقيقه في الخصوص المتيقن أولى من جعله للعموم المشكوك فيه.

وأیضا : اشتهر في الألسن حتّى صار مثلا أنّه : «ما من عامّ إلّا وقد خصّ منه» ، وهو وارد على سبيل المبالغه وإلحاق القليل بالعدم. والظاهر يقتضى كونه حقيقه في الأغلب مجازا في الأقلّ ، تقليلا للمجاز.

والجواب : أمّا عن الوجه الأوّل ، فبأنّه إثبات اللغه بالترجيح ، وهو غير جائز على أنّه معارض بأنّ العموم أحوط ؛ إذ من المحتمل أن يكون هو مقصود المتكلّم ؛ فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره ممّا يدخل في العموم. وهذا لا يخلو من نظر.

وأما عن الأخير ، فبأنّ احتياج خروج البعض عنها إلى التخصيص بمخصّص ظاهر في أنّها للعموم. على أنّ ظهور كونها حقيقه في الأغلب ، إنّما يكون عند عدم الدليل على أنّها حقيقه في الأقلّ ، وقد بينا قيام الدليل عليه. هذا ، مع ما في التمشك بمثل هذه الشهره ، من الوهن.

تعريف العام

قوله : (فى العموم والخصوص).

لمّا كان العموم والخصوص من عوارض الأدلّة وكان متعلّقاً بمباحث الألفاظ كما مرّ فى بحث الأوامر والنواهي ، عقّبوا البحث فيهما بالبحث عن العامّ والخاصّ ، وهو أيضا من المشتركات بين الكتاب والسنة إلّا أنّه قد يجرى فى غيرهما أيضا فى الجملة. وكيف كان فالاولى أوّلا تقديم تعريف العامّ والخاصّ ثمّ الشروع فى مباحث الباب. وقد اختلفوا فى تعريف العامّ وعرفوه على وجوه شتى وذكروا له حدودا مختلفه ، وليس ذلك مبنيّا على الاختلاف فى المحدود ، بل إنّما هو من جهه المناقشه فيما يرد على الحدود. فاختر كلّ منهم حدّا على حسب ما استجوده :

أحدها : ما حكى عن أبى الحسين البصرى واختاره جماعه وإن اختلفوا فى زياده بعض القيود «من أنّه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له» ويرد عليه امور :

منها : أنّ أخذ المستغرق فى الحدّ يوجب الدور ، إذ هو مرادف للعامّ ، نعم لو كان التعريف لفظيا جاز ذلك لكنّه غير مقصود فى المقام ، إذ المراد به كشف الحقيقه. وضعفه ظاهر ، لمنع المرادفه بين العموم والاستغراق ، ومع تسليمه فليس مرادفا للعموم بالمعنى المحدود غايه الأمر أن يكون مرادفا للعموم اللغوى.

ومنها : أنّه إن اريد ممّا يصلح له الجزئيات التى وضع اللفظ لما يعمّها ويصدق عليها - كما هو الظاهر من العبارة - لم يكن جامعا ، لخروج الجمع المحلّى باللام والمضاف من الحدّ ، فإنّ المنساق منهما على المشهور المنصور هو استغراق كلّ من الآحاد دون المجموع وليس ذلك من جزئيات الجمع وإنّما هو من أجزائه. وإن اريد به الأجزاء التى تصلح اللفظ للإطلاق عليها أجمع لم ينطبق على المحدود ، إذ لا يصدق ذلك على كثير من العمومات ، فإنّ عمومها من جهه استغراقها الجزئيات دون الأجزاء ، مضافا إلى عدم كونه مانعا ، لشموله لسائر الألفاظ الموضوعه بإزاء المعانى المركّبه - كأسماء العدد - بل الأعلام الشخصيه ، بل ويندرج فيه المركّبات نحو ضرب زيد عمرا فإنّ المأخوذ فى الحدّ مطلق اللفظ الشامل للمفرد والمركّب مع عدم صدق العامّ على شىء منها.

ومنها : أنه إن اريد بما يصلح له إطلاق اللفظ عليه سواء كان على سبيل الحقيقه أو المجاز لزم خروج معظم الألفاظ العامه ، لعدم كونها مستغرقة لمعانيها الحقيقيه والمجازيه معا. وإن اريد به ما يصلح إطلاق اللفظ عليه حقيقه خرج عنه نحو رأيت كلّ أسد يرمى ، مع أنه يندرج فى العامّ. ويمكن دفعه بأنّ المراد ما يستغرق جميع ما يصلح له بالنظر إلى المفهوم الذى اريد منه ، فإن كان ذلك المفهوم حقيقيا أو مجازيا كان الاستغراق بالنسبه إليه ملحوظا.

ومنها : أنه إن كان المراد باستغراقه لجميع ما يصلح له استغراقه له وضعا لزم خروج جمله من العمومات من الحدّ - كالنكره فى سياق النفى والجمع المحلّى باللام وغيرهما - حسب ما يبيّن الحال فيها إن شاء الله ، بل نقول بجريان الإشكال فى غيرهما أيضا ، فإنّ لفظ الرجل فى قولك «كلّ رجل عادل» إن عدّ عامّا غير مستغرق لجميع جزئياته وضعا ، وإن عدّ لفظه كلّ عامّا - كما يستفاد من ظاهر كلماتهم حيث عدّوا لفظ كلّ وجميع ونحوهما من ألفاظ العموم - فهى غير مستغرقة لجميع جزئياتها ، إذ ليس كلّ من الآحاد من جزئيات المفهوم الذى وضعت بإزائه - حسب ما مرّت الإشارة إليه - فى الإيراد السابق. وإن اريد مجرد استغراقه لها ولو من جهه انضمام سائر الشواهد إليه - كدليل الحكمه وملاحظه ترك الاستفصال ونحوهما - لزم اندراج المطلقات بل وغيرها أيضا فى العموم ، وليس كذلك ولذا اعتبر بعضهم فى الحدّ كون الاستغراق من جهه الوضع ، حسب ما يأتى الإشارة إليه.

ومنها : أنه يندرج فيه التشبيه والجمع فإنّهما يستغرقان ما يصلحان له من الفردين أو الأفراد.

ولا- يخفى وهنه ، لوضوح أنّ التشبيه صالحه لكلّ اثنين وليس مستغرقا لها فغايه الأمر استغراقها لما اندرج فيه من الآحاد دون الجزئيات.

نعم قد يشكل الحال فى تشبيه الأعلام بناء على الاكتفاء فى بنائها على الاتفاق فى اللفظ.

ويدفعه - مع وهنه بفساد المبني المذكور - أنه ليس الاستغراق هناك بالنظر إلى الوضع الواحد بل بملاحظه الوضع المتعدد ، فلو بنى على شمول الحدّ لذلك فليس ذلك أيضا مستغرقا لجميع ما وضع له غايه الأمر أن يشتمل معينين .

نعم لو فرض عدم وضع ذلك العلم إلّا لشخصين أمكن الإيراد بذلك ، على أنه لا يجرى الإيراد بالنسبه إلى الجمع على الوجه الأوّل أيضا إلّا في جمع الأعلام على الوجه الضعيف المذكور .

نعم لو اريد به جميع الآحاد اندرج في الحدّ ، وحينئذ يندرج في العامّ فلا انتقاض من جهته .

وعن قاضى القضاء اعتبار قيد آخر في الحدّ لإخراج التشبيه والجمع حيث قال «إنه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له في أصل اللغه من غير زياده» وأراد بقوله من غير زياده الاحتراز عن ذلك فإنّ الاستغراق الحاصل هناك من جهه زياده علائم التشبيه والجمع . وفيه : - مع ضعفه بما عرفت - أنّ زياده القيد المذكور يقتضى خروج جمع المحلّي عن الحدّ ، فإنّ إفادته العموم إنّما هي من جهه ضمّ اللام إليه وكذا الحال في الجمع المضاف .

ومنها : أنه يندرج فيه المشترك إذا استعمل في جميع معانيه مع عدم اندراجه في ألفاظ العموم ولذا زاد جماعه في الحدّ منهم الرازى والعلّامه في التهذيب والشهيد في الذكري التقييد بوضع واحد ليخرج عنه ذلك ، وربما يحترز به أيضا عن استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه نظرا إلى كون استعماله فيهما بملاحظه الوضع الحقيقي والترخيصى .

ويدفعه : أنه إن كان المشترك حينئذ مستغرقا لجميع آحاد معنيه كان مندرجا في العامّ وإلّا فلا يصدق الحدّ عليه .

ثانيها : ما حكى عن الغزالي من «أنه اللفظ الواحد الدالّ من جهه واحده على شيئين فصاعدا» فالتقييد بالواحد لإخراج المركّبات - كزيد قائم في الدار - الدالّ على معانى مفرداتها ، وبالذالّ من جهه واحده لإخراج المشترك ، فإنّ دلّته على

المعنيين من جهة وضعين فما زاد ، وبقوله على شيئين فصاعدا لإخراج سائر الألفاظ المفردة ما عدا العمومات ويرد عليه أيضا امور :

منها : أنه يخرج عنه الجمع المضاف والموصول بل الجمع المحلّى باللام أيضا ، إذ ليس شيء منها لفظا واحدا ، وأيضا فقوله من جهة واحده مغن عن ذلك فإنّ الدلالة هناك من جهة وضعين أو أوضاع متعدّده فلا حاجة إلى التقييد به.

وقد يذبّ عن الأوّل : بأنّ العامّ في الحقيقة هو المضاف والإضافه شرط في عمومه ، وكذا العامّ هو الموصول والصله قيد خارج رافع لإبهام الموصول ، واللام في الجمع المحلّى بمنزله الجزء. وقد يجاب أيضا بأنّ المراد بالواحد ما يقابل الجملة ولا شك أنّ الموصول مع صلته ليس بجملة تامّه بل جزء منها. وفيه : - مع ما فيه من الوهن - أنه يلزم حينئذ اندراج المركّبات الناقصه في العامّ لاستغراقها لمعاني أجزائها ، فإنّ الملحوظ في التقييد بالواحد على ما ذكر هو إخراج الجمل الدالّ على معاني مفرداتها فيبقى غيرها مندرجه في الحدّ. وعن الثاني : بأنّ إغناء القيد الآخر عن الأوّل غير مستنكر في التعريفات وإنّما المرغوب عنه عكسه.

ومنها : أنه ينتقض بالمشئى والمجموع لدلاله الأوّل على شيئين والثاني على أزيد منها مع عدم اندراجها في العامّ.

وقد يذبّ عن الانتقاض بالمشئى : بأنّ المأخوذ في الحدّ دلّته على شيئين فصاعدا والمشئى إنّما يدلّ على شيئين فقط. وأنت خير : بأنّه مع حمل العبارة على ذلك لا وجه للتعبير المذكور بل كان ينبغي التعبير عن دلّته على الكثره بلفظ واحد كأن يقول ما دلّ على أشياء أو امور ونحوهما.

وعن الانتقاض بالجمع : أنه يقول بعموم الجمع المنكّر. وفيه : أنه إنّما يقول بإفادته العموم وأمّا مع عدم إرادته العموم منه فلا ريب في عدم اندراجه في العامّ مع دخوله في الحدّ ، نعم لو التزم عموميّه الجمع حينئذ مع ظهور فساده كما قد يقال بالتزامه عموميّه المشئى اندفع عنه الإيراد.

ومنها : أنه يندرج فيه أسماء العدد كعشره ونحوها إلّا أن يلتزم أيضا بعمومها.

ومنها : أنه يندرج فيه العمومات المخصّصه مع عدم اندراجها في العام.

ومنها : أنه ينتقض بنحو قولك «كلّ مستحيل وكلّ معدوم» فإنّ كلّاً منهما عامّ شامل لأفراده ، مع أنّ مدلوله ليس شيئاً إذ الشّيئيه تساوق الوجود.

ويدفعه : أنّ المفهوم المتصوّر شيء في الذهن وإن لم يكن شيئاً في الخارج ، والمراد بالشيء ما يعمّ الأمرين على أنّ الشّيئيه المفهوميه يعدّ في العرف شيئاً وإن لم يكن موجوداً وليس الشّيئيه منحصره في الوجوديه.

ومنها : ما ذكره الحاجبي من «أنه ما دلّ على مسمّيات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربه» فبقوله مسمّيات يخرج المفردات التي لا-عموم فيها بالنظر إلى دلالتها على معناها الإفرادي وكذا المثنيات بملاحظه دلالتها على التثنيه ، وأمّا بالنظر إلى دلالتها على آحاد كلّ منهما فبالقيّد الأخير - كما سنشير إليه إن شاء الله - وبقوله باعتبار أمر اشتركت فيه عشره ونحوها من أسماء العدد ، فإنّ دلالتها على آحادها ليست باعتبار أمر مشترك بينهما لعدم اشتراك الأجزاء في مسمّى ذلك العدد.

ويشكل بأنّه إمّا أن يريد بالمسمّيات خصوص المسمّيات بتلك اللفظه أو مطلق المسمّيات وإن لم يكن من مسمّيات ذلك اللفظ. فعلى الأوّل يخرج أسماء العدد من التقييد بالمسمّيات إذ ليست الآحاد من مسمّيات تلك اللفظه من غير حاجه الى القيد المذكور إمّا أنّه يشكل الحال حينئذ في صدق الحدّ على ألفاظ العموم ، إذ ليست الجزئيات المندرجه تحت العامّ من مسمّيات اللفظ الموضوع للعموم ، وقد يدفع ذلك بأنّ المقصود من مسمّيات تلك اللفظه ما يصحّ إطلاق ذلك اللفظ عليه ولو كان من جهه انطباقه لما وضع له اللفظ كما يدلّ عليه قوله باعتبار أمر اشتركت فيه.

وفيه : أنه إنّما يتمّ في مثل النكره في سياق النفي وما دخل عليه لفظه كلّ ونحوه إذا عدّ العام خصوص مدخوله وجعل الآخر أداه للعموم ، وأمّا الجمع المعرّف والمضاف ونحو كلّ وجميع فليس الحال فيها على ما ذكر. نعم لو جعل

استغراق الجمع باعتبار الجموع دون الآحاد فربما أمكن فيه ذلك إلا أنه وجه ضعيف كما سنشير إليه إن شاء الله.

وعلى الثانى فلا يخرج من التقييد بالمسميات سوى المفرد الموضوع بإزاء البسيط دون الألفاظ المفردة الموضوعه بإزاء المعانى المركبه ، فإنّ لأجزائها حينئذ ألفاظاً سميت بها وكذا الحال فى مثبّياتها. ويمكن دفعه : بأنّ التعدّد غير ملحوظ فى مفاهيم تلك المفردات أصلاً بل لم يلحظ فى أوضاعها إلا معنى واحد وإن انحلّ ذلك إلى أمور بخلاف أسماء العدد فإنّ المفهوم منها وإن كان أمراً واحداً فى الاعتبار إلا أنّ التعدّد مأخوذ فى معناها وليس اتّحادها إلاّ بمجرد الاعتبار.

وقد يقال بعدم إخراجها لأسماء العدد إذ دلالتها على كلّ من الآحاد لأمر مشترك بينهما أعنى الجزئيه من مفهومها. وقد يجاب عنه بأنّ المراد بالأمر المشترك هو مفهوم ذلك اللفظ ، والجزئيه ليست من مفهوم أسامى الأعداد.

وفيه : أنّه خروج عن ظاهر الإطلاق فلا بدّ من قيد يدلّ عليه ، وخروج بقوله مطلقاً المعهود إذا كان متعدّداً ، فإنّه وإن دلّ على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه إلاّ أنّه ليست دلالته عليها مطلقاً بل مقيداً بالمعهوديه. وبقوله ضربه - يعنى دفعه - يخرج النكره فإنّه وإن دلّ على مسمياته - أعنى الآحاد التى يندرج تحته - إلاّ أنّ دلالته عليها على سبيل البدليّه لا الدفعه ، وكذا الحال فى المثبّى بالنسبه إلى دلالته على آحاد الاثنين ، فإنّ دلالته عليها على سبيل البدليّه دون الجمع. ويرد على الحدّ المذكور - مضافاً إلى ما عرفت - أنّه إن اريد بالأمر المشترك المعبر فى دلالته على المسميات هو الكلّى الصادق على جزئياته لزم خروج الجمع المحلّى باللام والمضاف عن الحدّ ، لعدم صدقه على الآحاد وكذا لفظه كلّ وجميع ونحوهما.

نعم قد يعدّ العامّ مدخول لفظه كلّ ونظائره ويجعل تلك الألفاظ أداه للعموم ، وحينئذ فلا انتقاض إلاّ أنّه مخالف لظاهر ما ذكره وإن اريد به ما يعمّ ذلك وصدق الكلّ على أجزائه اندرج فيه الجمع المنكر وأسماء العدد ، مضافاً إلى ما فى الحدّ المذكور من الخفاء الغير اللائق بالحدود.

رابعها : ما اختاره المحقق في المعارج من «أنه اللفظ الدالّ على اثنين فصاعدا من غير حصر» وينتقض بالمشئى والجمع المنكر ، إلّا أن يراد به الدلاله على ما يزيد على الإثنين فحينئذ يخرج عنه المشئى ، لكن يبقى السؤال فى اختيار التعبير المذكور مع إمكان التعبير عن الدلاله على الكثره بلفظ واحد - حسب ما مرّ نظيره فى بعض الحدود المتقدمه - وينتقض أيضا بلفظ الكثير ونظائره لدلالتها على الكثره من غير حصر ، وبالعام المخصوص كأكرم العلماء إلّا زيدا.

خامسها : ما ذكره العلماء فى النهايه من «أنه اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوّه مع تعدّد موارده» واحترز بالواحد عن الجملة ، وبالمتناول بالفعل عن النكره ، لصلاحيّتها بالقوّه لجميع الآحاد لكنها غير متناول لها فعلا ، وباعتبار التعدّد فى موارده عمّا له معنى واحد - كالأعلام الشخصيه - وقد عدّ من ذلك الكليات المنحصره فى الفرد - كالشمس والقمر - وفيه تأمل فإنّ قولك : كلّ شمس وكلّ قمر ولا شمس ولا قمر عامّ قطعاً ويندرج فى الحدّ. ومجرّد الأفراد الفرضيه كاف فى صدقه وإن لم يتحقّق منها فى الخارج إلّا فرد واحدا ولم يوجد أصلا كما فى لا شريك له.

وقد يورد على الحدّ المذكور امور :

أحدها : أنّ الفعلية تقابل القوّه فلا يجتمعان فكيف يقيد حصول أحدهما بحصول الآخر.

ويدفعه : أنّ عدم اجتماع الأمرين من الامور الظاهره فهو قرينه واضحه على سبق القوّه فالمراد تناولها حين العموم لما هو صالح له قبل طرّوه.

نعم يرد عليه : أنه إنّما يشمل الألفاظ التى يطرؤها العموم بسبب أدواته ، وأمّا ما يفيد العموم وضعاً - كأسماء الاستفهام والمجازات - فلا يندرج فيه ، وكذا لفظ كلّ وجميع ونحوهما مع عدّهما من ألفاظ العموم كما هو المعروف.

ثانيها : أنه ينتقض بالأطفال ، إذ ليس متناولا بالفعل لما هو صالح له بالقوّه من المشايخ وكذا الحال فى العلماء والساطين وفى غيرهما.

ويدفعه : أنّ لفظ الطفل والعالم والسلطان غير صالح قوّه للشيخ والجاهل والرعيّه ، غايه الأمر أن يكون ما يطلق عليه قابلا للخروج عن ذلك العنوان إلى العنوان الآخر ، وأين ذلك من صلاحية اللفظه المأخوذه فى الحدّ.

ثالثها : أنّه ينتفض بال عشره ونحوها من أسماء العدد إن اريد مفاهيمها.

ويدفعه : أنّ أسامي الأعداد صالحه لما لا تحصى ولا يراد منها بالفعل إلّا مصداق واحد من مصاديقها إلّا إذا اقترنت بما يفيد عمومها كقولك كلّ عشره وحينئذ يندرج فى العامّ.

رابعها : أنّه إن اريد بموارده الجزئيات المندرجه تحته انتفض بالجمع المحلّى ، فإنّه إنّما يتناول أجزاءه دون جزئياته من مراتب الجموع. وإن اريد ما يعمّ ذلك والأجزاء اندرج فيه أسماء الأعداد ، فإنّها وإن لم يتناول جزئياتها إلّا أنّها متناوله فعلا لما يصلح له من أجزاءها. ويمكن دفعه بما سيجىء الإشارة إليه.

سادسها : ما اختاره شيخنا البهائي من «أنّه اللفظ الموضوع لاستغراق أجزاءه أو جزئياته» ويرد عليه تاره : أنّ عدّه من ألفاظ العموم ليست موضوعه لاستغراق أجزاءها أو جزئياتها وإنّما يفيد العموم ظهورا أو من جهه الالتزام كما هو الحال فى الجمع المحلّى باللام والنكره فى سياق النفى - حسب ما يأتى الكلام فيها إن شاء الله - وتاره : أنّهم عدّوا لفظه كلّ من ألفاظ العموم وليس كلّ من الجزئيات جزءا من الكلّ الاستغراقى ولا جزئيا له ، ولو جعل لفظه كلّ أداه للعموم وعدّ مدخوله عامّا فهو خارج عن الحدّ أيضا لعدم وضعه للاستغراق. واخرى : أنّه يندرج فيه العامّ المخصوص والمستعمل فى غير العموم من جهه المبالغه وغيرها لصدق الحدّ عليه مع عدم إندراجه إذن فى العامّ هذا. ولهم أيضا حدود غير ذلك المذكوره فى كلامهم لا طائل فى ذكرها وبيان ما يرد عليها.

أقسام العامّ

والذى ينبغى أن يقال فى المقام أنّ العموم يكون على وجوه :

أحدها : أن يكون استغراقيا بأن يراد بالعامّ جميع ما اندرج فيه على وجه يكون كلّ واحد منها مناطا للحكم المتعلّق بالعامّ.

ثانيها : أن يكون مجموعيًا بأن يراد بالعامّ جميع ما اندرج فيه على وجه يناط الحكم بالمجموع ، وعلى التقديرين فإنّما أن يكون شمول اللفظ ملحوظًا بالنظر إلى أجزائه أو جزئياته.

ثالثها : أن يكون بدليًا بأن يكون جميع الجزئيات المندرجه تحت العامّ مرادًا من اللفظ في الجملة لكن على وجه يناط الحكم بواحد منها على سبيل البدليه.

وهذه الوجوه الثلاثه مشتركه في الدلاله على الاستغراق ، وملاحظه الآحاد المندرجه تحت العامّ اندراج الجزئي تحت الكلّي أو الجزء تحت الكلّ إلّا أنّه يلحظ تلك الآحاد تاره على نحو يكون الحكم منوطًا بكلّ منها وتاره على نحو يكون منوطًا بالمجموع واخرى على نحو يكون منوطًا بواحد منها. وحينئذ فنقول إنّ العامّ هو اللفظ المستغرق لما اندرج تحته من الأجزاء أو الجزئيات فلا يندرج فيه نحو العشره إذ ليس كلّ من الآحاد ملحوظًا فيها وإنّما الملحوظ هناك هو المجموع بما هو مجموع كما هو المفهوم من معنى العشره ، فالفرق بين العشره والعامّ المجموعى أنّ كلًّا من الآحاد ملحوظ في العامّ المجموعى بالملاحظه الإجماليه إلّا أنّ الحكم منوط بالمجموع بخلاف أسماء العدد ، فإنّه لا يلاحظ فيها الكلّ بما هو كلّ ، وأمّا الجمع المنكّر فهو وإن لوحظ فيه الوحده إلّا أنّه ليس بمستغرق لآحادها.

وأما المثني فهو وإن كان مستغرقًا لما اندرج فيه على الوجه المفروض إلّا أنّه ليس ما اندرج فيه مصداقًا للجميع ليندرج في الحدّ. وأمّا العموم البدلي المفهوم من الإطلاق - كما في أعتق رقبه - فليس من مدلول اللفظ إذ ليس مفاد اللفظ هناك سوى فرد ما وهو معنى صادق على كلّ من الآحاد فليس كلّ من الآحاد هناك مدلولًا للفظ أصلا.

واعلم أنّهم اختلفوا في أنّ العموم هل هو من عوارض الألفاظ خاصّه أو المعانى أيضا بعد أن حكى الاتفاق على كونه من عوارض الألفاظ - كما في النهايه والمنيه وكشف الرموز - على أقوال :

أحدها : أنه من عوارض الألفاظ ولا- يطلق العامّ إلّا عليها وإطلاقها على المعاني مجاز، وحكى عن جماعه من الخاصّه والعامّه كالسيّد وظاهر الفاضلين والشهيد وشيخنا البهائي وأبي الحسين البصرى والغزالي والبيضاوى وعزى ذلك إلى الأكثر بل حكى عن البعض المنع من إطلاقه فى غير الألفاظ حقيقه ومجازا.

ثانيها : أنه حقيقه فى المعنى الأعمّ من الأمرين وحكى عن جماعه منهم القاضى والعضدى.

ثالثها : أنه مشترك لفظى بين الأمرين ذهب إليه الشيخ فى ظاهر العدّه وحكاه عن قوم من الاصوليين.

حجّه القول الأوّل وجوه :

الأوّل : أنه حقيقه فى شمول الألفاظ اتّفاقا ، حكاه الجماعه المذكورون فىكون مجازا فى غيره دفعا للاشتراك.

الثانى : أنه المتبادر منه عند الإطلاق ، وهو علامه الحقيقه وعدمه علامه المجاز.

الثالث : أنه لو كان حقيقه لا-طرّد فيقال عمّ الإنسان وعمّ الجدار وعمّ البلد مع أنه لا- يطلق معها ، إلّا أن يقال : إنه لا بدّ فى الإطلاق من حصول معناه على الوجه المذكور المأخوذ فى التسميه وهو غير حاصل فى تلك الموارد ولذا قيل باختصاصه بالمعاني العرضيه وهو مطرّد فيه فىكون علامه على الحقيقه.

حجّه الثانى : الأصل لإطلاقه على الأمرين فىكون حقيقه فى القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز وأنّ العموم لغه الشمول وهو حاصل فى المقامين.

وحجّه الثالث : أنه اشتمل على الوجهين فىكون حقيقه فى الأمرين.

قلت : لا- يخفى أنّ محلّ النزاع فى هذه المسأله غير منقّح فى كلامهم بل الخلاف فيه غير متصوّر ، فإنّ العموم قد يطلق على شمول شىء لأشياء فى حصوله لها فىكون المشمول مبينا للشامل - كما فى عموم المطر للأراضى وعموم الخصب للبلاد وعموم الجود للأشخاص وعموم الحاجه للممكنات - وقد يطلق على

عمومه فى الصدق عليها - كما هو الحال فى عموم المفاهيم الكليّة كالإنسان والحيوان لمصاديقها - وهذا هو العموم الملحوظ عند أهل المعقول ، وقد يدرج ذلك فى المعنى الأوّل على أن يراد به شمول شىء لأشياء إمّا صدقا أو حصولا ، وقد يطلق على شمول اللفظ فى الدلالة لجميع جزئيات مدلوله أو أجزائه - حسب ما مرّ - فإن كان الكلام فى تعيين مفاد العموم بحسب اللغة فمن الواضح البدى لا - مجال للريب فيه كونه فى اللغة بمعنى الشمول الصادق على الوجه الأوّل على نحو الحقيقة ولذا يصحّ الحكم بالعموم فى تلك الموارد بحسب الإطلاقات العرفيّة على سبيل الحقيقة من غير ريبه ، ولا يبعد القول بشموله للمعنى الثانى لشمول تلك المعانى لجزئياتها فالمحوظ فى تلك المفاهيم والكليات عند أهل المعقول نحو من الشمول اللغوى إلّا أنّه على حسب ما اعتبروا من شمول المفهوم لجزئياته يعمّ المعانى وهو حينئذ لا يصدق على شمول اللفظ للمعنى قطعا. وقد يورد فى المقام : بأنّ شمول المطر للأماكن وشمول الخصب للبلاد وشمول الموت للأشخاص ونحوها ليس من حقيقة الشمول ، فإنّ كلّ فرد منها يختصّ شخصا ومحامًا فليس ذلك من حقيقة الشمول فيكون الإطلاق مجازا. وهو واضح الفساد ، إذ ليس المقصود شمول الخصوصيات والأفراد بل المدعى شمول الكلى والقدر الجامع بينها للجميع وهو حاصل قطعا ، وحينئذ فهذا المعنى غير حاصل بالنسبة إلى الألفاظ إذ لا حصول للألفاظ بالنسبة إلى معانيها.

نعم يتمّ ذلك بالنسبة إلى ملاحظه دلالتها عليها لشمول الدلالة حصولا بالنسبة إلى الكلّ وإن كان الكلام فى العموم الاصطلاحى أعنى استغراق اللفظ فى دلالته على حسب ما مرّ ، فمن الواضح أنّه يخصّ الألفاظ ولا يثبت للمعانى فإنّ استغراق دلالة اللفظ على جزئيات مدلوله أو أجزائه كما هو المصطلح لا يعقل انفكاكه من اللفظ ولا يمكن إثباته للمعانى قطعا ، وكون الاستغراق فى الحقيقة وصفا للدلالة وهى غير اللفظ لا يقضى بكون استغراق دلالة اللفظ وصفا لغير اللفظ وهو ظاهر ، فليس هناك معنى يصحّ وقوع النزاع فيه ، فيمكن أن يعود النزاع هنا لفظيا كما تبه

عليه بعض الأعلام قائلا «إنه إن أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح أهل الاصول فهو من عوارض الألفاظ خاصه ، وإن أريد شمول أمر لمتعدّد عمّ الألفاظ والمعاني ، وإن أريد شمول مفهوم لأفراد كما هو مصطلح أهل الاستدلال اختصّ بالمعاني» وقد يقال : إن شمول اللفظ لمسميات معناه نحو من الشمول اللغوي فالنسيبه بينه وبين اللغوي من قبيل العموم والخصوص ، وحينئذ فيمكن تقرير النزاع في أنّ الشمول على ما هو مفاد العموم لغه هل يختصّ بمعناه الاصطلاحى فيكون من عوارض الألفاظ خاصه أو أنه يعمّ غيره أيضا؟ وحينئذ يبتنى الخلاف على أنّ المعاني الذهنيه هل هي امور موجوده فى الأذهان أو لا؟ فعلى الأوّل يتّصف بالعموم قطعاً وعلى الثانى لا يعقل العموم فى غير الألفاظ على الوجه المذكور ، إذ لا يتصوّر عموم الشىء الخارجى لأشياء متعدده ، ألا ترى أنّ المطر والخصب لا عموم فى الموجود منهما فى الخارج ، إذ الموجود منهما فى كلّ مكان غير الموجود فى الآخر. فالعموم إنّما يتصوّر للكلى الجامع بينها وهو مفهوم ذهنى لا وجود له عند الجماعه.

قال العضدى : إنّ الإطلاق اللغوي أمره سهل إنّما النزاع فى واحد متعلّق بمتعدّد ، وذلك لا يتصوّر فى الأعيان الخارجيه إنّما يتصوّر فى المعاني الذهنيه والاصوليون ينكرون وجودها. فكأنّه أراد بذلك أنّ العموم والشمول بمعناه اللغوي ممّا لا يتّصف به شىء من المعاني على سبيل الحقيقه إذ المراد بها الأعيان الخارجيه وهى لا يعقل أنّها شمولاً بمعناه اللغوي ممّا لا يتّصف به فهى غير موجوده عندهم فكيف يتّصف بالشمول فيكون النزاع حينئذ فى أمر عقلى لا لفظى. والظاهر أنّه لا يساعده ظاهر أدلّتهم المذكوره على أنّ ما ذكره من امتناع شمول الواحد للمتعدّد فى الأعيان الخارجيه غير متّجه ، لإمكان شمول المكان لتمكّنات عديده وكذا شمول الظرف لمظروفات شتى ، وشمول الخباء لأشخاص كثيرين ، وهكذا ، وليس ذلك خارجاً عن معناه الحقيقى له.

ألفاظ العموم

قوله : (إنّ للعموم فى لغة العرب صيغه تخصّه ... الخ.)

قد يقال : إنّ الظاهر أنّ المراد بالعموم هنا هو العموم المصطلح - أعنى استغراق

اللفظ لجميع ما يصلح له - وحينئذ فالقول بأن هنا صيغته تدلّ على ذلك غير ظاهر ، فإنّ ما يفيد اللفظ هو عموم المعنى لا عموم اللفظ ، وحمل العموم في المقام على إرادته شمول المعنى بعيد ، إذ مع خروجه عن ظاهر الاصطلاح لا يقول الأكثر باتّصاف المعاني به إلّا على سبيل المجاز - كما عرفت - وأيضا فالظاهر كون الخلاف في وضع اللفظ بإزاء العموم حسب ما يعطيه ملاحظه أدلّتهم وليست الألفاظ المذكوره موضوعه بإزاء العموم وإنّما العموم كيفية ملحوظه في معانيها.

قلت : لا مانع من أن يراد بالعموم في المقام معناه المصطلح ، فإنّ المراد أنّه هل للعموم بالمعنى المذكور صيغته تدلّ عليه - بأن يكون ذلك اللفظ دالّا على استغراقه لما يصلح له - فلا - منافاه في التعبير المذكور لما هو المقصود ، فإنّه إذا دلّ اللفظ على الاستغراق لما يصلح له صحّ أن يقال باستغراق ذلك اللفظ لما يصلح له ، وأنّ ذلك الاستغراق مدلوله بحسب الوضع وإن لم يكن الاستغراق المذكور عين الموضوع له ، فليس المراد بكون الصيغته مختصّه بالعموم أن يكون العموم تمام معناه الموضوع له بل المراد به أن لا يكون مشتركا بينه وبين غيره ولا مختصّا بالغير.

ثمّ لا يخفى أنّ التعبير المذكور يعمّ ما لو كان اللفظ المفروض موضوعا للعموم أو يكون العموم من لوازم معناه - كما هو الحال في النكره في سياق النفي على ما هو المختار - فإنّ الاختصاص قابل للوجهين إلّا أنّ الظاهر أنّ مقصودهم بذلك هو الوضع له بخصوصه حسب ما يستفاد من ملاحظه أدلّتهم.

ثمّ اعلم أنّ الألفاظ الدالّه على العموم قد تكون هي بنفسها عامه فتكون دالّه على معانيها على سبيل العموم والشمول ، وقد يكون اللفظ دالّا على العموم لكن ذلك العموم لم يكن وضعا لمعناه بل لمعنى آخر فيكون العامّ هو اللفظ الدالّ على ذلك المعنى وتكون إرادته العموم من اللفظ الأوّل باعثا على عموم ذلك اللفظ - كما في لفظ كلّ ونظائره - فإنّ العامّ إنّما هو مدخوله وهو أداه العموميّه وحينئذ فالموضوع للعموم إنّما هو الأداه المذكور دون اللفظ الآخر ، فمحلّ الخلاف في المقام هو ما يعمّ الوجهين ولذا عدّوا لفظه «كلّ» ونظائره من ألفاظ العموم.

أصل

الجمع المعرّف بالأداه يفيد العموم حيث لا عهد. ولا نعرف في ذلك مخالفا من الأصحاب. ومحققوا مخالفينا على هذا أيضا. وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتدّ به منهم ، وهو شاذّ ضعيف ، لا التفات إليه.

وأما المفرد المعرّف ؛ فذهب جمع من الناس إلى أنّه يفيد العموم. وعزاه المحقق إلى الشيخ. وقال قوم بعدم إفادته ، واختاره المحقق والعلّامة ، وهو الأقرب. لنا : عدم تبادر العموم منه إلى الفهم ، وأنّه لو عمّ لجاز الاستثناء منه مطّردا ، وهو منتف قطعاً.

احتجّوا بوجهين ، أحدهما : جواز وصفه بالجمع ، فيما حكاه البعض من قولهم : «أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصّفر».

الثاني : صحّحه الاستثناء منه ، كما في قوله تعالى : (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا).

واجب عن الأول : بالمنع من دلّالته على العموم ؛ وذلك لأنّ مدلول العامّ كلّ فرد ، ومدلول الجمع مجموع الأفراد ، وبينهما بون بعيد.

وعن الثاني : بأنّه مجاز ؛ لعدم الاطراد.

وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر :

أما الأول ؛ فلاّنه مبنيّ على أنّ عموم الجمع ليس كعموم المفرد ، وهو خلاف التحقيق ، كما قرّر في موضعه.

وأما الثاني ، فالأَنَّ الظاهر : أنه لا مجال لإنكار إفاده المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقه ؛ كيف ودلاله أداه التعريف على الاستغراق حقيقه وكونه أحد معانيها ، ممَّا لا يظهر فيه خلاف بينهم ؛ فالكلام حينئذ إنما هو في دلالاته على العموم مطلقا ، بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا ، على حدِّ صيغ العموم التي هذا شأنها. ومن البين : أن هذه الحجج لا تنهض بإثبات ذلك ، بل إنما تثبت المعنى الأول الذي لا نزاع فيه.

فائده مهمه :

حيث علمت أن الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم ، كونه ليس على حدِّ الصيغ الموضوعه لذلك ، لا عدم إفادته إيَّاه مطلقا ، فاعلم : أن القرينه الحائيه قائمه في الأحكام الشرعيه غالبا ، على إرادته العموم منه ، حيث لا عهد خارجي ، كما في قوله تعالى : (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) وقوله عليه السلام : «إذا كان الماء قدر كُرِّ لم ينجسه شيء» ، ونظائره ، ووجه قيام القرينه على ذلك امتناع إرادته الماهيه والحقيقه ؛ إذ الأحكام الشرعيه إنما تجرى على الكلِّيات باعتبار وجودها ، كما علم آنفا.

وحيئنذ ، فإمَّا أن يراد الوجود الحاصل بجميع الأفراد أو ببعض غير معيّن. لكن إرادته البعض ينافي الحكمه ؛ إذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع ، وتحريم فرد من الربا ، وعدم تنجيس مقدار الكرّ من بعض الماء ، إلى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة ؛ فتعيّن في هذا كله إرادته الجميع ، وهو معنى العموم.

ولم أر أحدا تتبه لذلك من متقدّمي الأصحاب ، سوى المحقق - قدس الله نفسه - فإنه قال في آخر هذا البحث : «ولو قيل : إذا لم يكن ثمَّ معهود ، وصدر من حكيم ، فإنّ ذلك قرينه حائيه تدلّ على الاستغراق ، لم ينكر ذلك».

ص: ١٥٨

الجمع المعرّف بالأداة

قوله : (الجمع المعرّف بالأداة).

إشارة

لا خلاف بينهم - على ما نصّ عليه غير واحد منهم - في إفادة الجمع المحلّي باللام للعموم حيث لا عهد ، ويشهد لذلك بعد اتّفاقهم عليه ملاحظه العرف والإطلاقات. فالمسأله ظاهره إلّا أنّ هناك تأمّلا في امور :

أحدها : أنّ دلالته على العموم هل هي من جهه وضعه له بخصوصه أو أنّه يفيد من جهه اخرى؟ وعلى الأوّل فالموضوع للعموم هل هو المجموع المركّب أو أنّ اللام هي الموضوعه لإفادته فتكون أداه للعموم.

ثانيها : أنّ تقييدهم إفادته العموم بما إذا لم يكن عهد هل هو من جهه اشتراط الواضع ذلك في وضعه للعموم فيكون له وضعان في حالتين أو من جهه كونه قرينه صارفه عن العموم فاعتبروا عدمه؟ وعلى كلّ من التقديرين فلا يخلو الكلام عن الإشكال ، إذ الأوّل كأنّه عديم النظر في الأوضاع اللغويّه ، وعلى الثاني أيّ وجه لتخصيص القرينه المذكوره من بين القرائن الصارفه؟

ثالثها : أنّ المراد بانتفاء العهد أن لا يكون هناك عهد معلوم أو ما يعمّه والمظنون أو ما يعمّهما والمحمّل ، وسنبيّن لك حقيقه الحال في ذلك كلّ إن شاء الله.

واختلفوا في إفاده المفرد المحلّي باللام لذلك : فعن المحقّق والشهيد الثاني عدم دلالته على العموم وهو المحكّي عن أبي هاشم وجماعه من المحقّقين وعزى إلى أكثر البيهقيين والاصوليين وعن الشيخ في العده وشيخنا البهائي عدم دلالته على العموم وحكى ذلك عن المبرّد والشافعي وأبي على الجبائي والحاجبي والبيضاوي وعزاه في التمهيد إلى جماعه من الاصوليين وجعله المعروف من مذهب البيهقيين. وحكاها الآمدى عن الأكثرين ونقله الرازي عن الفقهاء.

والحقّ أنّه عند التجرّد عن القرائن لا يفيد العموم وإن لم تكن إرادته الاستغراق منه خروجا عن مقتضى وضعه واستعمالا له في غير ما وضع له.

وتحقيق الكلام في المرام يحصل برسم مقامات :

الأول: فى بيان الجنس و اسم الجنس أفراديا و جمعيا

و علم الجنس و المعرف بلام الجنس و غيرها

و النكره و الجمع و اسم الجمع

فقول: أميا الجنس فهو اسم الماهية الكلية المأخوذة لا- بشرط شىء من القيودات الزائده عليها. والمراد بالماهية المأخوذة فى الحدّ هو الكلى الذى دلّ عليه جوهر الكلمه مع قطع النظر عن لواحقه، فمفهوم الواحد جنس وإن كانت الوحده ملحوظه فيه، إذ ليست قيذا زائدا عليه وإنما لوحظ المجموع (١) باعتبار واحد، وفى المثنى والمجموع لحاظان فبملاحظه المفرد فيهما مع اعتبار التثنيه والجمعيه معه لا يعدّان من الجنس، وبملاحظه التثنيه والجمع بأنفسهما يمكن عدّهما من الجنس، إذ جنس التثنيه والجمع أيضا من الأجناس.

وقد ظهر بما ذكرنا: أنّ أسماء الإشاره ليست من أسماء الأجناس بناء على ما هو التحقيق من وضعها لخصوصيات الجزئيات، وكذا الحال فى الجمع بالنسبه إلى معنى الجمعيه لو قلنا بأنّ لفظ الجمع موضوع لكلّ واحد من مراتب الجمع بالوضع العامّ ليكون وضعه عامًا والموضوع له خاصًا، ولا ينافى ذلك ملاحظه الجنسيه بالنسبه إلى كلّ واحد من المراتب فلا ينافى ما قدّمناه فتأمل.

قال بعض الأفاضل: لا اختصاص لجنسيته بالمفردات بل قد يحصل للجمع لا بمعنى أنّ المراد من الجمع هو الجنس الموجود فى ضمن جماعه بل بمعنى أنّ الجماعه أيضا مفهوم كلى، فيقال: إنّ لفظه رجال مع قطع النظر عن اللام والتونين موضوعه لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلاثه والأربعه وجميع رجال العالم انتهى ملخصًا.

أقول: ما ذكره من وضع الجمع للمعنى الشامل لمراتبه ليكون الموضوع له فيه

(١) خ ل: المفهوم.

أيضا عامياً محلّ تأمّل. والظاهر أنّ صيغ الجموع موضوعه لنفس آحاد ما فوق الاثنين من مصاديق الجماعه لا أنّ نفس مفهوم الجماعه ما وضعت لها ، فإذا دخلت عليها لام الجنس كانت اللام فيها إشاره إلى مطلق الجنس الحاصل في ضمن الأفراد ، فتاره لا- يلاحظ وجوده في ضمن المتعدّد بل يكون الملحوظ مجرد الماهية فيكون مفاده كالمفرد المعرّف به ، كما تقول : فلان يركب الخيل أو لا أتزوج النساء ، فإنّه ليس المراد ركوبه لما زاد على السدائتين أو عدم تزويج ما زاد على الإثنتين منهنّ ولا مجاز في لفظ الجمع كما توهم على ما سنبينه إن شاء الله تعالى.

وتاره يلحظ الجنس من حيث وجوده فيما زاد على الاثنين وإرادته جنس الجماعه المفهوم من الجمع وإن أمكن إلّا أنّه كأنه بعيد عن اللفظ فظهر بذلك ما في كلامه - زيد في إكرامه - فلا تغفل.

واسم الجنس عبارته عن اللفظ الموضوع لتلك الماهية المطلقة من دون ملاحظه الأفراد والتعدّد على ما هو ظاهر إطلاقاتهم فليس المثني والمجموع من اسم الجنس وإن اشير بهما إلى الجنس - كما في لا- أتزوج الثيبات فيما أشرنا إليه - وقد صرح بوضع أسماء الأجناس للماهية المطلقة غير واحد من محققي أهل العربيّة - كنجم الأئمه والأزهري - وهو ظاهر التفتازاني في مطوّله. وذهب بعضهم إلى وضعه للفرد المنتشر - كالنكره - والأوّل هو الأظهر ، لتبادر نفس الجنس عند سماعه مجرداً عن اللواحق الطارئة ، ولأنّه المفهوم منه عند دخول اللام عليه أو «لا» التي لنفى الجنس ، ولو كان موضوعاً للفرد المنتشر لكان مجازاً أو موضوعاً هناك بالوضع الجديد. وكلاهما في غايه البعد ، إذ لا وجه لالتزام التجوّز في مثله مع كثرته وعدم خروجه عن الظاهر - كما يظهر بالتأمّل في الإطلاقات - والقول باختصاص وضعه بتلك الحال كأنه خروج عن ظاهر الطريقه في الأوضاع ، ولا يرد ذلك في النكره نظراً إلى كونها حقيقه في الفرد المنتشر ، إذ يمكن أن يقال بكون نفس اللفظ فيها دالاً على الجنس والتنوين على الخصوصيّة. فوضعه للجنس المطلق لا ينافي إطلاقه على الفرد مع دلاله شيء آخر على إرادته الخصوصيّة

بخلاف ما لو قيل بوضعه للفرد ، إذ لا يمكن إرادته الجنس منه إذن على الحقيقة.

فظهر بما بيّننا أنّ النكره دالّه على الفرد المنتشر لا بوضع واحد بل بوضعين ، فإنّ نفس اللفظ تدلّ على الجنس المطلق والتنوين اللاحق له على كون ذلك الجنس فى ضمن فرد، فبدلّ مجموع الاسم والتنوين على الفرد المنتشر ، وهذا هو المراد بكون النكره حقيقه فى الفرد المنتشر لا بمعنى أنّها موضوعه للفرد المنتشر بوضع مخصوص ، فلا تغفل.

ومن هنا يظهر مؤيداً آخر لما ذكرناه من وضع أسماء الأجناس للماهيات المطلقة فإنّها القابله لاعتبار ما يدلّ عليه الطوارئ الطارئه على اللفظ من اللام والتنوين وعلامتى التثنيه والجمع من الخصوصيات ، فإنّه إذا دلّ مجرد اللفظ على المعنى المطلق صحّ تقييده بتلك القيود بخلاف ما لو قلنا بوضعها للفرد.

والمعرّف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس وهى التى يشار بها الى الجنس فتفيد تعريف الجنس والإشاره إليه ، فنفس اللفظ وإن دلّ على الجنس إلّا أنّه لا يفيد تعريفه والإشاره إليه من حيث أنّه معيّن بل إنّما يدلّ عليه مطلقاً ، وإنّما يستفاد التعيين من اللام الداخلة عليه. فما ذكره نجم الأئمه «من أنّ هذه الفائده ممّا يقوم بها نفس الاسم المجرد عن اللام فالحقّ أنّ تعريف اللام فى مثله لفظى» ليس على ما ينبغى وسيظهر لك حقيقه الحال.

وعلم الجنس ما وضع للجنس بملاحظه حضوره وتعيينه فى الذهن ، فمدلوله كمدلول المعرف بلام الجنس ولذا كانا من المعارف ، ومجرد اسم الجنس وإن دلّ على الماهية - كما مرّ - إلّا أنّ مدلوله لم يتقيد بشرط الحضور.

فإن قلت : إنّ اللفظ إشاره إلى معناه فلا يكون مدلوله إلّا حاضراً فى الذهن فما الفارق بين الأمرين.

قلت : فرق ظاهر بين حصول الصفه للشئ واعتباره معه ، فالماهيّه إذا اخذت مطلقه كانت منكّره ، لعدم ملاحظه التعيين معها فلفظ أسد يدلّ على الماهية المعروفة من غير تقييدها بالحضور فى الذهن ، وإن لزمتها الحضور عند دلالة اللفظ

عليها فهو دالٌّ على الماهية المطلقة والحضور في الذهن من لوازم الدلالة ، ولفظه «اسامه» موضوعه للماهية الحاضره في الذهن فالحضور والتشخص في الذهن مأخوذ في وضعها.

وبتقرير أوضح : قد يوضع اللفظ للماهية الخارجيه سواء حصل عند العقل أو لا لكن دلالة اللفظ عليها يستلزم حصولها فيه حال الدلالة فليس خصوص المقيده بالحصول هو الموضوع له.

وقد يوضع للماهية المقيده بالحصول في الذهن بالحصول بالفعل فيه قيد للوضع مأخوذ فيه وليس ما عداه من موضوع اللفظ ، فالأول هو حال الوضع في اسم الجنس والثاني هو الحال في علم الجنس والمعرف بلام الجنس والعهد الذهني. فظهر بذلك ما في كلام نجم الأئمة حيث بنى على أنّ التعريف في اللام لفظي في الجنس والاستغراق والعهد الذهني وأن اللام المفيد للتعريف حقيقه هي التي للعهد الخارجى لا غير ، وبنى أيضا على أنّ التعريف في علم الجنس من قبيل التعريف اللفظي ، قال - بعد توجيه كلامهم في جعل الأعلام الجنسيه من المعرف الحقيقي - أقول : إذا كان لنا تأنيث لفظي كغرفه وبشرى ونسبه لفظيه نحو كرسى فلا بأس أن يكون لنا تعريف لفظي إمّا باللام - كما ذكرنا قبل - وإمّا بالعلميه كما في اسامه ، انتهى. فعلى هذا لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى وكذا بينه وبين المعرف بلام الجنس وإمّا الفرق بينهما في الامور اللفظيه.

قلت : وتنقيح المرام يتم ببيان معنى التعريف في المقام ، فنقول : إنّ التعريف هو تعيين الشيء وإحضاره في الذهن من حيث كونه معيناً. إمّا في الخارج أو في الذهن ، فلا منافاه بين الكليه والتعريف ، إذ الكلى متعين في الذهن فإن اريد من حيث تعيينه فيه كان معرفه وإلا كان نكره ، فلفظ إنسان مع قطع النظر عن لواحقه العارضه له نكره ، لدالاتها على الطبيعه المطلقه ، وكذا لو لحقها التنوين بل يزيده تنكيرا إذا كان تنوين التنكير ، ولو لحقه لام التعريف كانت إشاره إلى الطبيعه الحاضره في الذهن ، إذ بنفس لفظه «الإنسان» تحضر الماهية المخصوصه في الذهن

فيشار باللام إليها ، فيكون لفظه «الإنسان» معرّفاً إشاره إلى الشيء المعين فيكون معرفه. فتبين إذن فرق بين إنسان والإنسان وأسد واسامه وإن كان اللفظ إشاره إلى المعنى فيهما ، إلّا أنّ الأوّل إشاره إلى المعنى مع عدم تعيينه بتلك الإشاره والثاني إشاره إلى المعنى المتعين قبل تلك الإشاره فتأمل.

وممّا ذكرنا ظهر الوجه في كون الضمائر العائده إلى النكرات معرفه ، وذلك لتعين معانيها في الذهن وإرادته ذلك المعين من ضمائرها كما هو الحال في المعهود الذكرى إذا كان نكره كما في قوله تعالى (إلى فِعْوَنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ) (١) وبالجملة معرفه ما دلّ على معنى معين وذلك لتعين إمّا أن يكون لتعين المعنى بذاته - كما في الأعلام الشخصيه - أو لضمّ ما يعينه كذلك ، إمّا في الخارج - كما في الضمائر الرجعه إلى النكرات المعينه بحسب الواقع وأسماء الإشاره إذا اشير بها إليها - فإنّ تقدّم المرجع وخصوصيته الإشاره بها قاض بتعين معانيها ، أو في الذهن - كما في المعرف بلام الجنس - ونحوه علم الجنس لوضعه للماهيه الحاضره في الذهن - كما مرّ - وهي بهذه الحثيه معينه مشخصه فيه ويجرى القسمان الأخيران في الموصولات والمضاف إلى معرفه. فما ذكره رحمه الله من «أنّ التعريف في المعرف بلام الجنس وغيره ممّا مرّ لفظي» ليس على ما ينبغي ، لما عرفت من ظهور الفرق بين الماهيه المرسله والمقيده بالحضور في الذهن ، كيف! ولو لا ذلك لجرى ما ذكره في الموصولات والضمائر وأسماء الإشاره والمضاف إلى المعارف. والقول بنفى التعريف عن جميع ذلك حينئذ خروج عن كلام القوم ، بل نقول بجريان ما ذكره في المعرف بلام العهد أيضا إذا كان المعهود كلياً - كما في قولك أكرم رجلا وليكن الرجل عالماً - إذ ليس التعريف هناك إلّا من جهه كونه إشاره إلى المعنى الحاضر بالبال المتقدّم في الذكر ، فلا تعين له إلّا من الجهه المذكوره وهي بعينها جاريه في جميع المذكورات.

وقد اعترف رحمه الله بكون اللام في العهد الخارجي مفيدا للتعريف على الحقيقة

(١) المزمّل : ٧٣.

والعهد الذكري من أوضح صورته هذا. وقد ظهر بما قررنا أنه ليس التعريف في الاستغراق إلّا من الجهة المذكورة دون تعيين معناه بحسب الواقع من جهة استغراقه لجميع الآحاد ، إذ لو كان ذلك باعثاً على التعريف لجرى في غيره من - نحو كل رجل وكل عالم - ولا يتوهم أحد اندراجه في المعرفه ، إذ لا تعين له بأحد الوجوه الثلاثة المذكوره فلا تغفل.

فإن قلت : على ما ذكرت يكون اسامه والأسد اسمين للصوره الذهنيه الحاصله في العقل فإطلاقهما على الفرد يكون مجازاً ، وعن الحاجبي أنّ أعلام الأجناس وضعت أعلاماً للحقائق الذهنيه كما اشير باللام في نحو اشتر اللحم إلى الحقيقه الذهنيه فكل واحد من هذه الأعلام موضوع لحقيقه في الذهن متّحده فهو إذن غير متناول غيرها وضعا ، وإذا اطلق على فرد من الأفراد الخارجيه - نحو هذا اسامه مقبلاً - فليس ذلك بالوضع بل لمطابقه الحقيقه الذهنيه لكل فرد خارجي مطابقه كل كلى عقلي لجزئياته الخارجيه.

قال نجم الأئمه : ولم يصرح المصنّف بكون استعماله في الفرد الخارجى مجازاً ولا بدّ من كونه مجازاً على مذهبه قال : وكذا ينبغي عنده أن لا يقع اسامه على الجنس المستغرق خارجاً فلا يقال : إنّ اسامه كذا إلّا الأسد الفلانى ، لأنّ الحقيقه الذهنيه ليس فيها معنى الاستغراق كما ليس فيها التعيين انتهى.

ويظهر منه بعد ذلك إسناده الوجه المذكور إلى النحاء وإلزامه عليهم ما ألزمه على الحاجبي. ولا يخفى عليك أنّ التزام ذلك فى غايه البعد ، إذ المحتاج إليه فى غالب الاستعمالات هو الحكم على الأفراد الخارجيه والإخبار عنها وبيان أحوالها فيلزم التجوّز فى غالب استعمالاتها وهو فى غايه البعد ، بل لا وجه للقول به ، فيلزم من فساد اللازم المذكور بطلان ملزومه ، وهو ما ذكر فى معنى المعرّف بلام الجنس والأعلام الجنسيه.

قلت : لا يلزم على ما ذكرنا أن يكون أعلام الأجناس ونحوها أسامى للصور الذهنيه، بل نقول إنّها أسامى للامور الخارجيه من حيث كونها متصوّرات عند

العقل حاضرات لديه فإن لفظه «الأسد» مع قطع النظر عن اللام إشارة إلى الجنس الخارجى على ما هو التحقيق من وضع الألفاظ للمعاني الخارجيه دون الصور الذهنيه فتكلمنا بنفس اللفظ تحضر الماهيه الخارجيه فى الذهن ، واللام - كما أتى بيانه - للإشاره فيكون المعرف بها إشارة إلى طبيعه الخارجيه الحاضره فى الذهن وهو ما أردناه ، وكذا الحال فى أعلام الأجناس بل وكثير من المعارف ، ألا ترى أن المعهود الذكرى اسم للشىء الخارجى من حيث معهوديته فى الذكر وحضوره عند العقل فهو مع كونه إشارة إلى الشىء الحاضر عند العقل اسم للشىء الموجود فى الخارج فتبين عدم المنافاه بين الأمرين فعلى هذا لا يلزم من استعماله فى الأمر الخارجى مجاز فى الاستعمال فى شىء مما ذكر. وما ذكره المحقق الاسترآبادى مبنئ على القول بكونه اسما لنفس الحقيقه الذهنيه كما يتراءى من المنقول من كلام الحاجبى ، وهو خلاف التحقيق وقد يؤول كلامه بما ذكرناه فلا تغفل.

هذا وقد عرفت ممّا بيناه تحقيق الحال فيما مرّ من المفرد المعرف بلام الجنس وأعلام الجنس وأنه لا فرق بينهما إلّا فى كون المفرد المعرف إشارة إلى الطبيعه الحاضره بواسطه اللام وعلم الجنس اسما لذلك. ولا يذهب عليك أن الفرق المذكور يرجع إلى شيئين :

أحدهما : فى كون الدالّ على الحضور فى الذهن جوهر الكلمه فى الثانى وفى الأول أداه التعريف.

ثانيهما : أن فى المعرف معنى الإشاره من جهه اللام بخلاف العلم فإنه اسم للطبيعه الحاضره فهناك تقييد فى نفس تركيب فى المعنى بخلافه. فما يظهر من الفاضل السمرقندى من انحصار الفرق بينهما فى الأول - حيث ذكر فى الفرق بينهما أن علم الجنس دلّ بجوهره على حضور الماهيه فى الذهن والمعرف بواسطه اللام - ليس على ما ينبغى. وقد ظهر أيضا من البيان المذكور معنى النكره والفرق بينهما وبين كلّ من اسم الجنس وعلمه والمعرف بلامه ، وكذا يتبين معنى الجمع والفرق بينه وبين المذكورات.

وأما اسم الجمع فالظاهر أنه كالجمع في المعنى وإنما الفرق بينهما في أن للجمع مفردا من لفظه بخلاف اسم الجمع ، نعم لا يبعد أن يقال بكون الجمع اسما لخصوص مراتبه - كما مرّ - وأمّا اسم الجمع فيحتمل القدر المشترك بين الجمع فيكون الوضع والموضوع له فيه عامين.

وأما اسم الجنس الجمعي فهو كغيره من أسماء الأجناس فيكون موضوعا لمطلق الجنس لكن الفرق بينهما أنه خصّ في الاستعمالات بما فوق الاثنين ، فعدم إطلاقه على الواحد والاثنين من جهة الاستعمال لا الوضع كذا ذكره نجم الأئمة فتأمل.

أما المعرف بلام العهد والاستغراق فيتبين عند بيان معنى العهد والاستغراق وسيظهر ذلك في المقام الآتي إن شاء الله.

بيان معنى اللام

المقام الثاني : في بيان معنى اللام

اعلم أنّ هناك معانٍ استظهرت للام لا بأس لو نقلناها ثمّ أتبعناها بما هو التحقيق في المقام.

فنقول المعاني المذكورة لها ثلاثة : أحدها الجنسيه وهي نوعان :

أحدها : أن تكون إشاره إلى الجنس من حيث هو من دون ملاحظه شيء من خصوصيات الأفراد والجزئيات كما في قولهم «الرجل خير من المرأة» فإنه ليس المراد بالرجل سوى ماهيته الرجل من حيث هي ولذا لا دلالة فيه لفظا على خيريه شيء من أفراده بالنسبه إلى أفراد المرأة ، فيصدق الحكم المذكور ولو كان جميع أفراد المرأة في الخارج خيرا من أفراد الرجل.

ثانيهما : أن يراد به الجنس لكن لا- من حيث هو بل بملاحظه الفرد فيتعلق الحكم فيه بالجنس من جهة حصوله في ضمن الفرد كما في قولك : «لا أتكلّم المرأة ولا أتزوّج النساء ولا أشرب الماء إلى غير ذلك» فإنّ الحكم فيها لا يتعلّق

بالجنس من حيث هو بل إنّما تعلق به بملاحظه حصوله فى الأفراد ، فثبت هناك حكم الفرد كلياً فى النفى وجزئياً فى الإثبات أو كلياً أيضاً فيما يأتى بيانه إن شاء الله وكان الغالب فى لام الجنس هو الثانى .

ثانيها : الاستغراق وهو أن يكون إشاره إلى جميع أفراد مدخوله وهو أيضاً قسمان : حقيقى وعرفى ويفسران بوجهين :

أحدهما : ما ذكره التفتازانى فى مطوّله وهو أنّه إن كان المراد جميع أفراد المفهوم من اللفظ حقيقه كان الاستغراق حقيقياً ، كما فى قوله تعالى (وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (١) فإنّ المراد من لفظه «الشيء» مطلق الشيء لغيره . وإن كان المراد جميع أفراد المفهوم منه عرفياً فى ذلك المقام كان الاستغراق عرفياً ، كما فى قولك : جمع الأمير الصاغة ، فإنّ المتبادر منه عرفياً فى خصوص المقام هو صاغة البلد أو مملكه الأمير فيكون الاستغراق بالنسبه إلى ذلك المعنى لا ما وضع له .

وثانيهما : ما ذكره التفتازانى فى شرح المفتاح وتبعه السيّد الشريف وجعله بعض المحققين أقرب إلى التحقيق وهو أنّ الشمول إن كان حقيقياً بأن لا يخرج عنه شيء من أفراد متعلقه كان الاستغراق حقيقياً ، وإن لم يكن شموله كذلك لكن يعدّ فى العرف شمولاً - كان الاستغراق عرفياً ، فالاستغراق الحقيقى على المعنيين لا اختلاف فيه . وأمّا العرفى فيختلف بملاحظه اختلاف العرف فى المقامات على التفسيرين ، والفرق بين المعنيين أنّ الخروج من مقتضى الحقيقه اللغويّه فى الاستغراق على الأوّل فى مدخول الأفراد والاستغراق فيها على حدّ سواء وعلى الثانى يكون الخروج فى الاستغراق فيكون التصرف فى نفس الأداة .

أقول : لا - يخفى أنّ ملاحظه العرف فى مدخول اللام فى جعل الاستغراق عرفياً ممّا لا يتمّ ، إذ لو بنى على ذلك لزم أن يكون جميع الألفاظ المستعمله فى غير معانيها اللغويّه - ممّا استعملت فى حقائنها العرفيه أو مجازاتها اللغويّه - إذا تعلق بها أده الاستغراق من الاستغراق العرفى لا الحقيقى ، وذلك ما لا يتوهمه أحد

(١) الحديد : ٥٧ .

منهم. فليس المناط في كون الاستغراق حقيقياً أو عرفياً كون مدخوله مستعملاً في حقيقته الأصليّة أو فيما يفهم منه في العرف الطارئ مطلقاً ولو بمعونه المقام ، فتعيّن البناء على الوجه الثانی في تعيين القسمين. فالاستغراق الحقيقي ما يكون شموله حقيقياً ، والعرفي ما كان الشمول فيه عرفياً. لكن لا يخفى عليك أنّ البناء على ما ذكر يشكل أيضاً بأنّ الشمول في قولك : «جمع الأمير الصاغة» ليس شمولاً لجميع أفراد الصاغة ليكون جمعه بجميع صيّاغ مملكته منزلاً في العرف منزله جمع جميع صاغة العالم كما لا يخفى.

وكان التحقيق في المقام أن يقال باتّحاد مدخول اللام في الحالين والمقصود من أداه العموم الداخل على اللفظ هو الشمول والاستغراق فيهما ، لكن قد يراد منها الشمول لجميع أفراد مدخولها ، وقد يراد بها الشمول لنوع خاصّ يساعد عليه المقام أو العرف فالأوّل هو الحقيقي والثانی هو العرفي. فلا فرق بينهما بملاحظه مدخول الأداه ولا في إرادته الشمول بها ، وإنّما الفرق بينهما في كيفيّة الشمول لا غير. فتدبّر جدّاً.

وثالثها : أن يكون للعهد أي الإشاره إلى المعهود وهو على ما فسّره التفتازاني أن يكون إشاره إلى حصّه من الحقيقه معهوده بين المتكلّم والمخاطب واحداً كان أو إثنين أو جماعه ، وعنه في التلويح تحديده اللام التي للعهد بما اشير إلى حصّه معيّنه من الحقيقه.

قلت : وتخصيص العهد بكونه إشاره إلى الحصّه خلاف الظاهر ، فإنّ المعهود قد يكون جنسا بل وجميع الأفراد فإنّه إذا تقدّم ذكر الجنس أو جميع الأفراد ثم اشير بالمعرّف باللام إليه من حيث تقديمه في الذكر ومعهوديته عند المخاطب كان اللام للعهد عند التحقيق.

فالحقّ التعميم في ذلك ، ولذا فسّره بدر الدين بما يعمّ الإشاره إلى الحصّه وغيرها حيث عرّفه بأنّه ما عهد مصحوبها بتقدّم ذكر أو علم ، وكذا أطلق المحقّق الاسترابادي في تحديده. وكان الحامل له على التخصيص أنّ ملاحظه المعهوديّة

اعتبار زائد لا حاجة إليه مع إرادته الجنس أو الاستغراق ، إذ يمكن الاهتداء إليهما من دون ملاحظته كونهما معهودا بخلاف ما لو كان إشارة إلى الحصّة إذ تعريف الحصّة المخصوصه إنّما يكون بالعهد.

وأنت خير : بأنّ ما ذكر إنّما يفيد عدم لزوم اعتبار العهديّة عند إرادتهما لا عدم صحّته لو اعتبرت. غايه الأمر أن لا يكون فائده في اعتبارها على أنّه يتصوّر فيه بعض الفوائد أيضا كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكره من تخصيص العهد بكونه بين المتكلّم والمخاطب غير متّجه أيضا ، إذ يكفي فيه المعهوديّة عند المخاطب إذا علم به المتكلّم وإن لم يكن معهودا بينهما. ولذا فسّره نجم الأئمّه بالّتي عهد المخاطب مطلوب مصحوبها قبل ذكره وهو ظاهر إطلاق العبارة المنقوله عن بدر الدين. وقد يقال : إنّ مراده بمعهوديّة بينهما مجرد علمهما به ولا يخفى بعده عن العبارة. ثمّ إنّ العهد قد يكون خارجيا ، كقولك : خرج الأمير وحكم القاضي ، إذا لم يكن في البلد أميرا وقاضيا مشتهدا غيره ، وقد يكون ذكريا إمّا مصرّحا به سابقا كقوله تعالى (كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ) (١) أو مذكورا ضمنا وقد يعبر عنه بالعهد التقديري كما في قوله تعالى (وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى) (٢) فإنّ خصوص الذكر غير مذکور سابقا لكن قولها (نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا) (٣) يدلّ عليه بالالتزام ، وقد يكون حضوريا إمّا محسوسا كقولك لمن يشتم رجلا بحضرتك : لا تشتم الرجل ، أو غيره كما في قوله تعالى (آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ) (٤) و (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) (٥) هذا واعلم أنّ الفرق بين كلّ من الجنس والاستغراق واضح لا خفاء فيه. وقد يفرق بينهما وبين العهد بأنّ العهد إشارة إلى الحصّة بخلاف الآخرين ، فإنّ أحدهما إشارة إلى نفس الطبيعه الحاضره والآخر إلى جميع الأفراد. وفيه : ما قد

(١) المزمّل : ١٥ و ١٦.

(٢) آل عمران : ٣٦.

(٣) آل عمران : ٣٥.

(٤) يونس : ٩١.

(٥) المائدة : ٣.

عرفت من أنّ العهد قد يكون إشاره إلى نفس الطبيعه أو إلى جميع الأفراد. وقد يفرق أيضا بأنّ العهد يتوقّف على علم سابق بخلافهما. وفيه : أنّ العهد الحضورى لا يتوقّف على علم سابق ، إذ هو إشاره إلى الحاضر حال التكلّم كما أنّ اللام الّتى للجنس إشاره إلى الماهيّة الحاضره فى الذهن بلا فارق بينهما إلّا فى كون الحضور فى أحدهما خارجيًا والآخر ذهنيًا. فالأظهر فى بيان الفرق أن يقال : إنّ العهديّة يتوقّف على أمر خارج عن مدلول اللفظ به يتحصّل العهد من تقدّم ذكر أو حضور حال التكلّم ونحوهما بخلاف الجنس والاستغراق إذ لا حاجة فيهما إلى ذلك ، فإنّ الأوّل إشاره إلى الطبيعه الحاضره عند سماع مدخوله له ، فيكون اللام إشاره إليه من غير حاجة إلى ملاحظه أمر آخر غير مدخوله ونظيره القول فى الاستغراق.

نعم قد يكون فهمه فى بعض المقامات متوقّفًا على قيام دليل دالّ على عدم إرادته الجنسيّه - كما فى المفرد المعرّف على ما يأتى - وليس ذلك ممّا يحصل به الاستغراق وإنّما هو صارف له عن إرادته الجنسيّه بخلاف العهد فإنّ قوامه بالمعرفه الخارجيه.

وقد ظهر ممّا قررناه عدم اندراج العهد الذهنى فى أفراد العهد ، إذ الانتقال هناك إلى الفرد ليس بسبب معهوديّة وحصول العلم به خارجا عن تلك العبارة ، بل من جهه عدم صحّحه تعلّق ذلك الحكم إلّا بالجنس فى ضمن بعض الأفراد خاصّه كما فى قولك : أكلت اللحم وشربت الماء ، وأكله الذئب ، ومررت على اللثيم ونحو ذلك ، فإنّ الامور المذكوره ممّا لا ربط لها بالطبيعه من حيث هى وإنّما يتعلّق بها فى ضمن الأفراد ، ولا يراد فى ضمن جميع الأفراد إمّا لعدم قابليتها لذلك - كما هو ظاهر فى كثير من أمثله - أو لدلاله المقام على خلافه. والحاصل أنّ الانتقال إلى الفرد إنّما يكون من الجنس بتوسّط القرينه القائمه فى المقام ، فاللام إشاره إلى الجنس ويكون الفعل المتعلّق به دالّا على كون ذلك الجنس فى ضمن بعض الأفراد كما لا يخفى بعد التأمل فى موارد استعماله.

وتوضيح المقام : أنّ المعرّف بلام الجنس قد يكون متعلّقًا بالفعل أو الترك

وعلى التقديرين إمّا أن يقع متعلّقًا للتكليف أو الأخبار ، وعلى الأوّل يكون المراد هو الطبيعه في ضمن بعض الأفراد ، وعلى الثالث يراد في ضمن الجميع لتوقّف الترك عليه وكذا على الرابع في وجه قوى ، فكما يعدّ بعض ذلك من لام الجنس قطعاً فليعدّ الباقي أيضاً من ذلك ، لاتّحاد المناط في الجميع. وبالجمله أنّنا لا- نعقل فرقا في المستعمل فيه في قولك «أهن اللّيم ومررت على اللّيم ولا- تكرم اللّيم وما رأيت اللّيم» فإنّه قد جعل المتعلّق للحكم في كلّ منها هو جنس اللّيم ولا يتعلّق ذلك الحكم المذكور إلّا بالفرد غير أنّه في الثاني في ضمن أحد الأفراد ، وهذا القدر اللازم في الأوّل ، ولا يكون الثالث إلّا بتركه في ضمن الجميع ولا الرابع إلّا مع انتفائه في الكلّ ، وهذه كلّها خارجة عن مدلول نفس اللفظ وإنّما يأتي بملاحظه المقام ، فلا وجه لجعل بعضها لتعريف الجنس وبعضها لإرادته الفرد فردا ما بل المستعمل فيه في الجميع واحد ، فليس المعرّف باللام في المقام مستعملا في خصوص فرد ما كما قد توهم ، ومما قد يشير إلى ذلك ملاحظه ما ذكرناه من أمثله الوجه الثاني من وجهي الجنس ، لوضوح أنّ اللام هناك ليس لتعريف شيء من الأفراد وقد نصّوا على كونه لتعريف الجنس مع عدم تعلّق الحكم المتعلّق به إلّا بالطبيعه في ضمن الفرد فكذا في المقام. وتفصيل الكلام في المرام أنّ المعرف باللام في نحو مررت على اللّيم يحتمل وجوها :

أحدها : أن يراد به الطبيعه المطلقة الحاضره في الذهن من غير أن يراد به خصوص الفرد أو يطلق عليه وإنّما يفهم حصول تلك الطبيعه في ضمن الفرد من نسبه المرور إليه فيكون الخصوصيّة مفهومه من الخارج من غير أن يكون لللفظ فيه مدخلية.

ثانيها : أن يراد بها الطبيعه مع الخصوصيّة الحاصله في ذلك الفرد بأن يستعمل في مجموع الأمرين فيكون مستعملا في خصوص الفرد الذي وقع المرور عليه.

ثالثها : أن يراد به الطبيعه مع خصوصيّة ما ليكون مستعملا في فرد ما من الطبيعه كما هو المفهوم للمخاطب عند سماع الكلام إذ لا يتعيّن عنده شيء من الأفراد.

رابعها : أن يراد به الفرد ويطلق عليه لا- من حيث خصوصيته بل من حيث مطابقته لتلك الحقيقة فيكون ما استعمل فيه اللفظ حينئذ هو تلك الطبيعة المطلقة إنما أنه اطلق على الفرد مع إرادته تلك الطبيعة منه. والحال في الوجه الأول ظاهر لكونه مستعملا فيما وضع له قطعاً فهو حقيقه بلا إشكال. وبيان الحال في الوجه الآخر يتوقف على تفصيل القول في إطلاق الكلّي على الفرد وبيان الحال فيه.

فنعول : إنّ اطلاق الكلّي على فردّه يتصوّر على وجهين :

أحدهما : أن يستعمل في الطبيعة والخصوصيّة بأن يراد منه خصوص الفرد ولا شكّ إذن في كونه مجازاً لاعتبار غير الموضوع له معه فيما استعمل اللفظ فيه فيكون مفاد ذلك اللفظ مخصوصاً بما استعمل فيه من الفرد من غير أن يصدق على غيره ، ضروره عدم صدق تلك الخصوصيّة المأخوذه فيه على غيره فينحصر مدلول ذلك اللفظ فيه ، ومن ذلك أيضاً أن يستعمل في الطبيعة وخصوصيّة ما في الجملة وذلك بأن يراد منه فرد ما لاعتبار غير الموضوع له فيكون مجازاً أيضاً.

ثانيهما : أن يستعمل في الطبيعة المطلقة ويطلق على الفرد من جهة انطباقه على الطبيعة وصدقها عليه لا- من جهة خصوصيّةه وتشخصه ، وإن شئت قلت : إنّّه يستعمل في الفرد من جهة انطباقه على الطبيعة فالطبيعة المطلقة مراده منه قطعاً غير أنّ ما اطلق عليه الفرد من جهة كونه مصداقاً له متّحداً معه فقد اطلق اللفظ مع إرادته الطبيعة منه على الفرد لآتحاده معه. ألا- ترى أنّ «هذا الرجل عالم» يفيد ثبوت مفهوم الرجوليّه لذلك الفرد ، فهو بمنزله حمل ذلك المفهوم عليه حملاً متعارفاً وإن كان هناك فرقا بينهما يأتي الإشارة إليه ، وهو بخلاف ما إذا استعمل في خصوص الفرد فإنّه لا يراد منه إذا معناه الكلّي بل المستعمل فيه هو خصوص الفرد ، فيكون حملة على ذلك الفرد حملاً ذاتياً لآتحاد الموضوع والمحمول فيه بالذات ولذا كان اللفظ هناك مجازاً وهاهنا حقيقه ، لاستعمال اللفظ فيما وضع له من غير ضمّ شيء إليه.

فإن قلت : لا شكّ في كون الفرد مغايراً للطبيعة من جهة اشتماله على

الخصوصية فإن أريد من اللفظ الطبيعه المطلقه فلا إشاره فيه إذا إلى الفرد ولم يطلق عليه ، وإن اطلق على الفرد كان المستعمل فيه مغايرا للموضوع له - حسب ما ذكر - فكيف! يدعى استعماله فيه مع فرض اطلاقه على الفرد. وبالجملة أى فرق بين الإطلاق على الفرد والاستعمال فيه؟ مع أن إطلاق اللفظ على المعنى هو استعماله فيه ، وحينئذ فبعد فرض استعماله فى الطبيعه المطلقه كيف يقال بإطلاقه على خصوص الفرد ، وهل هو إلا من قبيل استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى والمجازى.

قلت : لما كان الفرد متّحدا مع الطبيعه فى الخارج وكانت النسبه بين الطبيعه والتشخص نسبه اتّحاديه بحسب الخارج كان هناك اعتباران :

أحدهما : ملاحظه الفرد من حيث كونه هى الطبيعه. والآخر : من حيث اشتماله على التشخص فإن اطلق عليه اللفظ بملاحظه الجهتين معا كان مستعملا فى خصوص الفرد وكان مجازا - حسب ما قدّمناه - وإن استعمل فيه من جهه كونه هى الطبيعه نظرا إلى اتّحادها معه كان حقيقه ولم يكن اللفظ مستعملا إلا فى الطبيعه.

غايه الأمر أن تلك الطبيعه مقيدته فى الواقع بالتشخص. لا يقال : على هذا يكون المستعمل فيه هو الطبيعه المقيدته مع خروج القيد عن المستعمل فيه فيكون التقييد معتبرا فيه وهو معنى الحصّه ، وكما أن استعمال الكلّى فى الفرد ليس استعمالا فيما وضع له كذلك الحال فى الحصّه لدخول التقييد فيها وإن كان القيد خارجا. لأننا نقول : إنّه ليس المستعمل فيه فى المقام هو الحصّه من الطبيعه بل ليس مستعملا إلا فى مطلق الطبيعه الحاصله هناك ، إذ من البين أن الطبيعه لا بشرط حاصل فى الطبيعه مع شرط شىء ، فالتقييد والقيد خارجان عن المستعمل فيه وإن كانا من لوازم ما اطلق عليه ، فخصوصية الحصّه والفردية غير ملحوظه فيما استعمل اللفظ فيه وإنما هما من لوازم إطلاقه على الفرد. ومن الظاهر أيضا أن دلالة اللفظ على الطبيعه اللابشرط أعنى ما استعمل فيه فى المقام غير مفتقر إلى ملاحظه قرينه تفيده ، إذ المفروض وضعه بإزائها فلا حاجه فى استعماله فيها إلى

القرينه. وأمّا في إطلاقه على الفرد أعنى كون المستعمل فيه هو تلك الطبيعه المقيّده بحسب الواقع وإن كان القيد والتقييد خارجين عنه فيفتقر الى ضمّ قرينه إليه حتّى يعلم ذلك ، كأن يقول «هذا الرجل وهذا الفرس وهذا البساط» فإنّ كون الرجل والفرس والبساط بدلا أو عطف بيان لهذا دالّ على إطلاقه على ذلك ، وحينئذ يقال بإطلاق الكلّي على فرده وكون المستعمل فيه هو الطبيعه الحاصله في ضمنه فصَحّ القول بإطلاق الكلّي حينئذ على فرده واستعماله في الطبيعه المطلقه.

وإن شئت قلت باستعماله في الفرد وفي الطبيعه لاتحادهما من الجبهه المذكوره ، إلّا أنّ ذكر الإطلاق على الفرد كأنّه أوضح في المقام من ذكر الاستعمال فيه ، لظهور الأخير في اعتبار الخصوصيّة. وكيف كان فظهر أنّه ليس إطلاقه على الفرد واستعماله في الطبيعه إطلاقا له على معنيين كما توهم في الإيراد. وممّا يوضح ما قرّرناه ملاحظه قولك «هذا رجل وهذا الرجل» فإنّه لا تجوّز في شيء منهما قطعا.

ومن الواضح أنّه قد استعمل الرجل في الطبيعه المطلقه في المثالين من غير إطلاقه على الفرد في المثال الأوّل وإنّما حمل عليه ليفيد اتّحادهما في الوجود وفي المثال الثاني قد اطلق على الفرد ، ولذا كان قولك «هذا رجل» مشيرا به إلى البساط كذبا لا غلطا ، بخلاف قولك «هذا الرجل» مشيرا به إليه فإنّه غلط ، وليس ذلك إلّا لإطلاقه ذلك على الفرد مع عدم اتّحاده مع مفهوم الرجل وعدم مناسبتة له ؛ وقد ظهر بما قلناه أنّ حمل الكلّي على الفرد غير إطلاقه عليه ، غير أنّ إطلاقه على الفرد يستلزم حمله عليه كما لا يخفى.

إذا قرّر ما ذكرناه فقد اتّضح الحال في كلّ من الوجوه الثلاثة الأخيره فإنّ كلّا من الوجهين الأوّلين منها مجاز لاعتبار ما يزيد على الطبيعه في كلّ منهما والثالث حقيقه لاستعماله في مطلق الطبيعه وإنّما اطلق على الفرد حسب ما عرفت.

بقي الكلام في تعيين المراد بالمعهود الذهني من الوجوه المذكوره فنقول : إنّ الذي يقتضيه الأصل في ذلك هو الوجه الأوّل ، لوضع مدخول اللام للطبيعه المطلقه وكون اللام للتعريف ، فيكون لتعريف تلك الطبيعه ولا يدلّ الحكم بالمرور عليه إلّا

على كون الطبيعه فى ضمن الفرد وهو لا ينافى إرادته الطبيعه اللا بشرط من اللفظ ، ضروره أنّ الماهيّة لا بشرط شيء يجمع ألف شرط. وقد ذكروا مثل ذلك فى الماهيات المطلقة المتعلقة للأحكام الشرعيه ، إلّا أنّ هذا الوجه بعيد عن ظاهر كلماتهم ، إذ لا ربط له إذا بالإشاره إلى الفرد ولا لمعهوديته فى الذهن ، إلّا أن يجعل ذلك بسبب ما يعلم من دلالة القرينه على كون ذلك فى ضمن الفرد وهو مخالف لظاهر كلامهم. فالوجه الرابع أقرب الى ظاهر كلماتهم بل هو ظاهر كلام التفتازانى فى المطول ، والظاهر أنّ اللام حينئذ إشاره أيضا إلى الطبيعه غير أنّ تلك الطبيعه حاصله فى ضمن الفرد لإطلاق اللفظ عليه فكأنّها إشاره إليه بالتبع من جهه اتّحاده بالطبيعه. ولما كان أحد أفراد الطبيعه من الامور المعهوده فى الأذهان وكان اللام إشاره إليه تبعا - حسب ما ذكرنا - عدّ ذلك من لام العهد.

وأنت خير : بأنّ ذلك ليس من حقيقه العهد فى شيء ، إذ لا- معهود هناك حقيقه ولا يراد «باللام» الإشاره إليه فليس هناك تعريف للفرد على حسب غيره من العهود ، فكان فى جعله حينئذ من العهد نوع توسّع نظرا إلى الاعتبار المذكور ، أو أنّه اصطلاح منهم. والوجهان الآخران ممّا يبعد إرادتهما فى المقام لبعدهما عن ظاهر اللفظ نظرا إلى اقتضاء استعمال الكلّى فى خصوص الفرد انحصار مدلول اللفظ فيه وهو خلاف الظاهر فى المقام ، مضافا إلى لزوم التجوّز فى اللفظ المخالف للأصل مع عدم قيام دليل عليه. وقد أتضح بما قرّنا أنّ المعهود الذهنى معرفه بالنظر إلى ما استعمل فيه - أعنى الماهيّة المطلقة - لحضورها فى الذهن والإشاره إليها باللام كما فى غيرها من الأجناس المعرفه وفى معنى النكره بالنسبه إلى الفرد الذى اطلق عليه ، إذ لا تعيين فيه إلّا من جهه اتّحاده مع الطبيعه وذلك ممّا لا يعين الفرد إذ معرفه الشيء بالوجه العامّ ليس معرفه لذلك الخاصّ فى الحقيقه ، بل معرفه للعامّ الذى صار وجها لمعرفته ، فليس اللام فى الحقيقه إشاره إلى خصوص الفرد ولا تعريفا له ، ولذا نصّوا على كونه فى معنى النكره يعنون به بالنسبه إلى خصوص الفرد لا بالنظر إلى الطبيعه التى استعمل فيها.

ولبعض الأعلام كلام في المقام أحببت إيراد مع تلخيص له وتوضيح لما يرد عليه ليكون تميم الكلام في المرام قال : إن ما اشتهر بينهم من أن المفرد المحلى بلام الجنس إذا استعمل في إرادته فرد ما ويقال له المعهود فهو حقيقه غير واضح ، لأن معيار كلامهم فيما ذكروه أنه من باب إطلاق الكلى على الفرد وهو حقيقه ، فأورد على ذلك امورا :

منها : أن المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتعينة في الذهن المعرّاه عن ملاحظه الأفراد عموما وخصوصا وإطلاقه وإرادته الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقى .

فإن قلت : إن الماهية المعرّاه عن ملاحظه الأفراد لا يستلزم ملاحظه عدمها .

قلت : نعم لكنه ينافى اعتبار وجود الأفراد وإن لم ينافى تحققها فى ضمن الأفراد الموجوده .

ومنها : أنه لا- مدخلية للام فى دلالة الكلى على فردة فيصير «اللام» ملغاه فإن اللفظ الموضوع للكلى من حيث هو كلى مدخول اللام لا المعرف باللام ، فكأنه أراد بذلك أن الوجه المذكور إنما يفيد كون مدخول «اللام» بنفسه حقيقه إذا اطلق على الفرد ، فإذا جعل مفاد المعرف باللام هو مفاد الخالى عنه كان «اللام» ملغاه ، وإن جعل مفاده مغايرا لذلك فلا يفيد كون المعرف باللام حقيقه فى الفرد .

ومنها : أن المعرف باللام قد وضع للماهية المعرّاه فى حال عدم ملاحظه الأفراد ولذلك مثّلوا له بقولهم «الرجل خير من المرأه» ورخصه استعمالها فى حال ملاحظه الأفراد لم يثبت من الواضع كاستعمال المشترك فى أكثر من معنى . لا يقال : يرد هذا فى أصل المادّه بتقريب أنها موضوعه للماهية فى حال عدم ملاحظه الأفراد . لأننا نقول إن استعمالها على هذا الوجه أيضا مجاز . وما ذكرناه «من كونها حقيقه» إنما كان من جهه الحمل لا- من جهه الإطلاق ، وهو غير متصور فيما نحن فيه ، لعدم صحه حمل الطبيعه على فرد ما .

ومنها : أن ما اطلق عليه المعرف بلام العهد الذهنى هو فرد ما كما ذكر .

ومن البين أنه لا- معنى لوجود الكلّي في ضمن فرد مّا ، لأنه لا وجود له إلّا في ضمن فرد معيّن. فوجود الكلّي واتّحاده مع الفرد إنّما يصحّ في الفرد الموجود الّذى هو مصداق فرد مّا لا- مفهوم فرد مّا المطلوب هنا من المعرّف بلام الجنس ، فإنّ المفهوم المذكور ممّا لا وجود له حتّى يتحقّق طبيعه في ضمنه.

وبالجملة : مقتضى ما ذكره أنّ المراد بالمفرد المعرّف باللام إذا اطلق واريده منه العهد الذهني هو طبيعه بشرط وجودها في ضمن فرد مّا لا- حال وجودها في الأعيان الخارجيّة ، ولا معنى محصّل لذلك إلّا إرادته مفهوم فرد مّا من الطبيعه من اللفظ ولا شبهه أنّ مفهوم فرد مّا مغاير للطبيعه المطلقه ولا وجود له.

نعم ، مصداق فرد مّا يتّحد معها في الوجود وليس بمراد جزما ، فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض.

فإن قلت : هذا بعينه يرد على قولك «جنني برجل» فإنّه اريد به الماهيّة بشرط الوجود في ضمن فرد مّا يعني مصداق فرد مّا لا مفهوم فرد مّا ، فلم قلت هنا : إنّها حقيقه ، ولم تقل فيما نحن فيه؟

قلت : كونها حقيقه من جهة إرادته النكره الملحوظه في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد مّا وهو أيضا كلّي وطلبه يرجع إلى طلب الكلّي لا طلب الفرد ولا طلب الكلّي في ضمن الفرد. فالمطلوب منه فرد مّا من الرجل لا- طبيعه الرجل الحاصله في ضمن فرد مّا ، إلّا أنّ الإتيان بالكلّ يتوقّف على الإتيان بمصداق فرد مّا وهو فرد معيّن في الخارج بتعيين المخاطب. فلو أردت من قولك «جنني برجل» جنني بالطبيعه الموجوده في ضمن الفرد فهو مجاز أيضا ، لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحّح الإطلاق بالفعل بخلاف «هذا الرجل» مشيرا إلى الطبيعه الموجوده بالفعل في ضمن فرد. ثمّ قال : ومع هذا كلّه فالعجب من هؤلاء أنّهم أخرجوا العهد الخارجي عن حقيقه الجنس وهو أولى بالدخول. ولعلّهم توهموا أنّها هنا لمّا اطلق واريده الفرد بخصوصه فهو مجاز. وهو توهم فاسد ، لأنّ هذا ليس معنى إرادته الخصوصيّة - كما بينا - فإنّ قولنا «هذا

الرجل» أيضا من باب العهد الخارجى الحضورى ، ولا ريب أنّ المشار إليه هو الماهية الموجودة فى الفرد لا أنّ المراد أنّ المشار إليه هو هذا الكلى لا غير حتى يكون مجازا انتهى.

والوجه المذكوره كلها مدفوعه ، ففى كلامه مواضع للنظر :

أحدها : ما ذكره من «أنّ إطلاق اسم الجنس الموضوع للماهية المعينه فى الذهن وإرادته الماهية بحسب الماهية بحسب الوجود خلاف معناه الحقيقى» فإنّه إن جعل وجه المخالفه كون الموضوع له أمرا ذهنيًا فإنّ إرادته الأمر الخارجى يخالفه فقد عرفت ما فيه ، إذ ليس المعرّف باللام موضوعا بإزاء الأمر الذهنى بل قد اعتبر فيه الحضور فى الذهن من جهة التعريف والإشارة وهو لا ينافى كونه موضوعا لنفس الماهية أو لها باعتبار وجودها فى الخارج - كما مرّ بيانه - وإن جعل وجه المخالفه كونها معرّاه عن ملاحظه الأفراد فاعتبار كونها فى ضمن الفرد ينافيه - كما هو ظاهر كلامه - ففيه : أنّ المراد بتعريفها عن ملاحظه الأفراد عدم ملاحظه الأفراد معها لا اعتبار عدمها ، وهو أيضا قد نصّ على ذلك ، وحينئذ فلا ينافيه اعتبار كونها فى ضمن الفرد إذا لم يكن مستعملا فى خصوص الفرد بل إنّما اطلق عليه حسب ما مرّ تفصيل القول فيه. فظهر بذلك ما فى قوله «لكنه ينافى اعتبار وجود الأفراد وإن لم ينافى تحقّقها فى ضمن الأفراد الموجوده» فإنّ إطلاقه على الفرد من حيث الوجود فى الخارج نظرا إلى اتّحاده مع الطبيعه المطلقه لا يوجب تجوّزا فى اللفظ وليس المراد باعتبار الوجود ما يزيد على ذلك كما عرفت.

ومن الغريب أنّه اعترف به بالنسبه إلى اسم الجنس ونصّ على كون إطلاقه كذلك على الفرد الموجود حقيقه مع جريان الكلام المذكور فيه بعينه - على أنّ دعوى المنافاه المذكوره - مع ما فيه - هو عين ما سيورده بعد ذلك فلا وجه لجعله ایرادا آخر.

ثانيها : قوله «لا مدخلية للام إلى آخره. إذ مع تسليم ذلك لا يلزم كون «اللام» ملغاه فإنّ من البين كون اللام مفيدا حينئذ لتعريف الحقيقه وهذا هو فائده اللام

كما في غيره ، وإطلاق الحقيقه على الفرد من الجبهه المتقدمه لا ينافي تعريفها على أنّ فيها نحو تعريف للفرد من جبهه اتّحاده مع الطبيعه حسب ما مرّ.

والحاصل : أنّ من البين أنّ الدالّ على إطلاق الكلّي في المقام على الفرد وهو الحكم المتعلّق به - كالمروور في المثال السابق أو غيره - وليس للام مدخلية في الدلاله على إطلاقه على الفرد أصلا - كما هو ظاهر - وحينئذ فجعل ذلك سببا لإلغاء اللام مع إفادتها تعريف الطبيعه كما هو المفروض غريب.

ثالثها : ما ذكره «من أنّ الوضع إنّما ثبت حال عدم ملاحظه الأفراد فلا بدّ من الاقتصار عليه لتوقيفيه الوضع فلا يثبت الوضع في حال الملاحظه» فإنّ من البين أنّه إن اعتبر الواضع تلك الحال في وضعه اللفظ لمعناه فقد صار ذلك المعنى موضوعا له بشرط عدم ملاحظه الأفراد وهو لا يقول به ، بل هو ظاهر الفساد ، لوضوح عدم اعتباره ذلك. وإن لم يعتبر تلك الحال في الوضع بل جعل الموضوع له هو تلك الطبيعه لا بشرط شيء ، فمن الواضح حينئذ كون الاستعمال حقيقه إذا استعمل فيه سواء اطلق على الطبيعه في ضمن الفرد أو لا - كما أشرنا إليه - وقد بنى على مثله الحكم في مواضع متعدّده وأشرنا إلى ما فيه. وممّا يستغرب في المقام جدّا إيراد جريان مثل ذلك بالنسبه إلى مدخول اللام إذا اطلق على الفرد - كما أشار إليه - بقوله : «لا يقال ... إلخ» ثمّ دفعه بالتزام المجازيه هناك أيضا إذا اطلق على فرد مّا نظرا إلى أنّه لا اتّحاد للطبيعه بالنسبه إليه وإنّما هي متّحده مع الفرد المعين. فإنّ ذلك إن صحّ فلا ارتباط له بالكلام المذكور وما أورد عليه ، فإنّ مبنى الكلام المذكور على كونه موضوعا للطبيعه في حال تعريه عن ملاحظه الأفراد عموما وخصوصا فيكون إطلاقه عليها حال ملاحظه الفرد بعينه أو إجمالا مخالفا لما وضع له ، والإيراد عليه بنفس مدخول اللام يعمّ الحالين. وحينئذ فالغصّ عن ذلك في الجواب والرجوع إلى وجه آخر وهو عدم اتّحاد الطبيعه مع فرد مّا كما ترى ممّا لا يربط له باعتبار كون الوضع في حال التعرّي عن ملاحظه الأفراد وعدمه ، إذ لو قلنا بشمول الوضع للحالين جرى الكلام المذكور ، إذ

المفروض وضع اللفظ للطبيعه وعدم حصول الطبيعه إلاً في ضمن الفرد المعين دون فرد ما. فلا يصح إطلاق اللفظ حقيقه على ما لم يوضع له ، فليس الخروج عن الموضوع له حينئذ من جهة انتفاء تلك الحاله الحاصله في حال الوضع بل لانتفاء أصل المعنى المذى وضع بإزائه وقد جعل ذلك وجهاً آخر في الإيراد عليه - حسب ما ذكرناه - فلو صح ما ذكرناه من إرجاع هذا الإيراد إليه فلا وجه لعددهما إيرادين ، فالتمسك في أحدهما بملاحظه وضعه للطبيعه حال الانفراد فلا يصح إطلاقه عليه حال ملاحظه الأفراد ثم إرجاع ذلك إلى عدم وجود الطبيعه هناك أصلاً فليس إطلاقاً للفظ عليها كما هو قضيه إيراده.

رابعها : ما ذكره من «أن المراد في المقام هو الطبيعه في ضمن فرد مّا ولا-وجود للطبيعه كذلك» فإنّ على ما ذكره يكون قد اطلق الكلّي على فرد مّا مبهم بحسب الواقع ولا-ريب أنّ ذلك غير مراد من المعهود الذهنى بل ولا من الكليات التى يطلق على أفرادها إلاً نادراً ، فإنّ الكليات المأخوذه على الوجه المذكور ممّا لا وجود لها فى الخارج ولا يمكن إيجادها كذلك ، فلا يتعلّق بها غرض فى الغالب. واللّئيم فى المثال المفروض قد اطلق على لئيم معين بحسب الواقع لكن لم يرد المتكلم بيانه للمخاطب إلاً بعنوان أنّه أحد الأفراد حيث لم يأت بما يدلّ على التعيين ، وإتّما دلّت نسبة المرور إليه على كونه فى ضمن فرد معين بحسب الواقع غير معين فى العبارة ، وهذا هو المراد بإطلاقه على فرد مّا ، ضروره أنّ المبهم على إبهامه ممّا لا يمكن تعلق المرور ولا شىء من الأحكام الخارجيه به. وكذا الكلام فى نحو ادخل السوق إذا لم يكن هناك سوق معهود فى الخارج فإنّه قد اطلق حينئذ على أحد الأسواق المعينه بحسب الواقع وقد اتّحدت الطبيعه بكلّ واحد منها فهى لا محاله متّحده مع أحدها لا بمعناه الإبهامى ، إذ لا يصدق على شىء منها ولا وجود له فى الخارج أصلاً ولا مفهوم أحدها إذ لا اتّحاد للطبيعه إيّاه بنفسه بل المراد مصداق أحدها ، فالمراد به الطبيعه المتّحده مع أفرادها فهو بهذا المعنى قد اطلق على أحدها ، فالسوق فى قولك : ادخل السوق قد اطلق على أحد

الأسواق الخارجيه وقد استعمل اللفظ في الطبيعه المطلقه من حيث انطباقها لأحد تلك الأسواق ، وهذا بعينه جار في قولك : «مررت على اللثيم» إلما أنه لَمَّا كان الممرور به معينا بحسب الواقع أمكن القول بإطلاقه عليه حسب ما قررنا أولا. فظهر بذلك ضعف قوله «إنه قد اطلق هنا على مفهوم فرد ما ولا وجود له في الخارج حتى يتحقق الطبيعه في ضمنه. وقوله «نعم مصداق فرد ميا يتحد معه في الوجود وليس بمراد جزما» فإنه إن أراد به خصوص الفرد المعين فكذلك لكنه ليس بمراد جزما ، وإن أراد به خصوص أحد تلك الأفراد الالدى يعبر عنه بأحد الأفراد فأى شىء أوجب الجزم بعدم إرادته؟ وأى مانع من أن يراد من الدخول في السوق الدخول في أحد أفرادها؟ بإطلاق السوق عليه من حيث اتحاد الطبيعه معه ، ضروره أنها إذا اتحدت مع كل منها فقد اتحدت مع أحدها بالمعنى المذكور.

خامسها : إثبات الوضع النوعى للنكره حيث قال «إن له وضعا نوعيا من جهه التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وطلبه يرجع إلى طلب الكللى لا- طلب الفرد ولا- طلب الكللى فى ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ميا من الرجل لا- طبيعه الرجل الحاصله فى ضمن فرد ما» فإن الظاهر - كما أشرنا إليه - إن للتنوين وضعا شخصيا حرفيا للدلاله على كون الكللى المدخول له حاصلا فى ضمن الفرد ، لا أن مجموع الرجل والتنوين قد وضع وضعا نوعيا ليدل على فرد ما ليكون المجموع كلمه واحده بحسب الحقيقه ويكون وضع الرجل الخالى عن التنوين مرتفعا فى المقام ، ضروره زياده حرف آخر فى أصل اللفظ الموضوع ، فىكون «كضارب» المأخوذ من الضرب فى عدم بقاء الوضع الشخصى الحاصل بمبدئه فى ضمنه وأنما وضعت الماده والهيئه للمعنى المعروف بوضع نوعى - كما حقق فى محلّه - بل لكل من الاسم والتنوين وضع مستقل فلفظ «الرجل» مثلا خاليا عن اللواحق موضوع لنفس الطبيعه - كما بيناه - وهو المعنى الصالح للحوق الطوارئ عليه من اللام والتنوين وعلامتى التثنيه والجمع ، ولكل من تلك اللواحق إفاده لا ينافى مفاد تلك اللفظه بل يجامعه، لعدم المنافاه بين الطبيعه اللا بشرط والخصوصيات الوارده

عليه. فالاسم المفروض يدلّ بنفسه على الطبيعه المطلقه والحروف اللاحقه الطارئه عليه تدلّ على الخصوصيات الحاصله له ولذا صارت مكمله له ، كيف! ولو كان لحوق تلك اللواحق مانعا لبقاء الوضع المذكور لانتفى معظم الفائده فى وضع أسماء الأجناس خاليه عن اللواحق.

وقد عرفت أنّ أحد الشواهد على وضعها للماهية المطلقه هو صلاحيتها للحوق تلك اللواحق.

ثمّ إنّ ما نفاه فى المقام «من كون معنى النكره الطبيعه الحاصله فى ضمن فرد ما» قد أثبتته سابقا فى المقدمات حيث صرح بأنّ اسم الجنس الخالى عن اللواحق إذا دخله التنوين صار ظاهرا فى فرد من تلك الطبيعه الحاصله فى ضمن فرد غير معيّن.

سادسها: قوله «فلو أردت من قولك : جننى برجل ، إلى آخره» أمّا أولا فلأنّه لا وجه لنفيه الوجود عنه بالفعل مطلقا ، وكأنّه مبنيّ على منافاه إرادته فرد مّا لكونه موجودا كما مرّ. وقد عرفت ما فيه كيف! ولا شكّ فى صحّه أن يقول : صريحا جننى بفرد من أفراد الرجل موجود بالفعل ، ألا ترى أنّ ما اطلق عليه حينئذ غير موجود. وأمّا ثانيا فبأنّ عدم وجوده حال الإطلاق لا ينافى صحّه استعماله فيه على سبيل الحقيقه ، إذ ليست النكره موضوعه بإزاء الفرد الموجود حال الإطلاق ، بل لو وجد بعد ذلك أيضا كان إطلاقه عليه حقيقه. ألا ترى أنّه لو قال «ائتنى بماء» فأتاه بماء وجد بعد القول المذكور كان ممثلا وكان مندرجا فى قوله قطعا.

والحاصل : أنّ النكره يدلّ وضعا على الفرد الخارجى - أعنى الطبيعه بملاحظه حصوله فى ضمن الفرد الخصوصيه الخارجيه - وإن شئت قلت : وضع بإزاء الطبيعه والخصوصيه الخارجيه اللاحقه لها الباعثه على كونها فردا سواء كانت موجوده حال الإطلاق أو لا ، كما يظهر الحال من ملاحظه إطلاقات النكرات.

سابعها: قوله «والعجب من هؤلاء أنّهم أخرجوا العهد الخارجى إلى آخره» إذ لا- عجب لوضوح الفرق ، فإنّ اللام فى العهد الخارجى ليس لتعريف الطبيعه وإنّما

هو لتعريف الفرد غالبا - كما مرّ - والإشارة إلى خصوص المقدم في الذكر أو الحاضر أو المعلوم من الخارج من غير كونه إشارة إلى الجنس المدلول للفظ أصلا كما هو واضح من ملاحظه أمثله بخلاف الحال في العهد الذهني ، إذ ليس اللام هناك إلّا لتعريف الجنس والإشارة إليه من حيث حضوره في الذهن غير أنّه يراد به الجنس الحاصل في ضمن الفرد لقيام القرينه عليه ، وليس ذلك من حقيقه العهد في شيء ، إذ الفرد الغير المعين غير معلوم ولا متعين عند المخاطب ولا معهود معروف مع قطع النظر عن المقام ، وإنما انصرف الذهن إليه من جهه قيام القرينه عليه فلا إشارة إليه باللام من جهه حضوره بالبال ولا تعيينه في الخارج ، ولذا أخرجناه عن حقيقه العهد. واللام في «الرجل» فيما ذكرنا من المثال إن جعلناه للعهد الحضورى كان لتعريف الشخص ولا ينافى كون مدخوله مستعملا في نفس الطبيعه ، فإنّ المقصود تعريفه في ضمن الخصوصيه دون نفس الطبيعه. وإن جعل لتعريف الجنس كان إطلاقه على الفرد من جهه اتحاد الطبيعه معه فليس حينئذ من العهد الحضورى في شيء كما لا يخفى. وجميع ما ذكرناه ظاهر لمن أعطى النظر حقّه في ملاحظه ما هو الملحوظ في إطلاق اللفظ في تلك المقامات. إذا عرفت جميع ما ذكرناه في معانى اللام فاعلم أنّه قد وقع الخلاف في المقام في بيان ما وضع له ويدلّ عليه بحسب الحقيقه ، وكذا في إرجاع بعض المعانى المذكوره إلى البعض فيها هنا وجوه وأقوال :

أحدها : أنّها حقيقه في تعريف الجنس وسائر الوجوه من الاستغراق والعهد الخارجى بأقسامه والذهنى راجعه إلى الجنس فيكون اللام في الجميع لتعريف الجنس لا بشرط شيء. والاستغراق والعهد الخارجى والذهنى امور مفهومه من الخارج ، إذ قد يقوم القرينه من ملاحظه المقام أو غيره على كون تلك الطبيعه في ضمن جميع الأفراد فيكون استغراقا ، أو على كونها في ضمن فرد معين بعد أن علم من الحضور أو من الخارج فيكون للعهد بأقسامه ، أو على كونها في ضمن بعض الأفراد من غير تعيين فيكون للعهد الذهني ، فلا تجوّز في اللام في شيء من تلك

الإطلاقات ، لاستعماله فيما وضع له من تعريف الجنس ، وإنما يعلم تلك الخصوصيات من الامور الخارجيه ، وحكى القول به عن الفاضل القوشجى ، والوجه فيه ثبوت مجيئها لتعريف الجنس ، كما يعرف من ملاحظه الاستعمالات ، وشهاده التبادر ، وعدم وضوح استعمالها فى خصوص شىء من المعانى الاخر لإمكان إرجاعها على الوجه المذكور بإرادته تعريف الطبيعه من اللفظ ، وفهم تلك الخصوصيات من الخارج فلا حاجه إلى تكثير معانيها ليلزم الاشتراك أو المجاز المخالفين للأصل.

وفيه : أن اللام فى العهد ليس إلّا لتعريف خصوص الفرد والإشاره إليه ، وليس فيه تعريف للجنس أصلاً. ألا ترى إلى قوله تعالى (فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ) (١) فإنه ليس المراد بقوله «الرسول» إلّا الإشاره إلى الرسول المقدم فى الذكر ، وأين ذلك من تعريف الجنس والإشاره إليه! والعلم بإطلاقه على الفرد من جهه القرينه - نظير ما ذكرناه فى العهد الذهنى - ولو كان ذلك لتعريف الجنس لم يفد تعريف خصوص الفرد والإشاره إليه أصلاً ، لما هو واضح من أن تعريف العامّ وتعيينه لا يفيد تعريف الخاصّ وتعيينه أصلاً ، وكذا معرفه الخاصّ بالوجه العامّ ليس إلّا معرفه لذلك العامّ دون الخاصّ كما مرّ. وكذلك الحال فى الاستغراق بالنسبه إلى الجمع ، فإنّ التعريف والإشاره فيه ليس إلّا لخصوص الأفراد من غير إشاره إلى الطبيعه أصلاً - كما هو واضح من ملاحظه أمثله - إذ الجمع الذى هو مدخول اللام إنّما وضع لخصوص الآحاد واللام الداخلة عليه إنّما يفيد تعريف تلك الآحاد والإشاره إليها وأين ذلك من تعريف الطبيعه.

ثانيها : أنّها موضوعه لخصوص الجنس والعهد فهى مشتركه بين المعنيين ويرجع الاستغراق والعهد الذهنى إلى الجنس فيكون الجنس على وجوه ثلاثه فإنّته إذا اشير باللام إلى الجنس فإنّما أن يكون إشاره الى الطبيعه من حيث هى أو من حيث حصوله فى الأفراد ، وعلى الثانى فإنّما أن يراد به الجنس الحاصل فى

(١) سورة المزمل : ٧٣.

ضمن جميع الأفراد أو بعضها ، فالأول لتعريف الحقيقة والثاني للاستغراق والثالث للعهد الذهني ، والجميع يندرج في تعريف الجنس وحكى القول به من العلماء التفتازاني والمحقق الشريف ، والوجه فيه ما عرفت من وهن إرجاع العهد إلى الجنس فهما معنيان مستقلان ، والظاهر من ملاحظه الإطلاقات كونها حقيقة في كل منهما ، على أن كونه حقيقة في تعريف الجنس في الجملة مما لا كلام فيه ، وإرادته العهد أوضح منه مع وجود المعهود ، حيث إنه أقرب إلى الفهم ، ولذا يقدم حينئذ على الجنس فيكون أولى بثبوت الوضع له. وإنما أرجعوا الاستغراق إلى الجنس نظرا إلى أن حضور طبيعه يكون سببا لإحضار أفراد في الذهن عند قيام القرينه الباعثه على الانتقال وجميع الأفراد أمر متعين في الذهن ، فيعرف حينئذ بتعريف الجنس وقد عرفت الحال في سهوله الأمر في إرجاع العهد الذهني إلى تعريف الطبيعه.

وفيه : أولا- ما عرفت من وهن إرجاع الاستغراق إلى الجنس في الجمع المعرف ، وأنه في كمال البعد ، بل الظاهر أنه ظاهر الفساد. نعم يحتمل القول به بالنسبه إلى المفرد المعرف إذا اريد به الاستغراق - حسب ما مرّت الإشارة إليه - وذلك على فرض تسليمه لا يقضى بإرجاع الاستغراق مطلقا إلى الجنس.

وثانيا ما سيجيء الإشارة إليه من بعد القول بالاشتراك في المقام.

ثالثها : أنها موضوعه لكل من المعاني المذكوره من غير إرجاع شيء منها إلى الآخر فتكون مشتركه بينها لفظا ، حكاها بعضهم عن ظاهر كلام العلماء التفتازاني في بعض تصانيفه ، والوجه فيه أنها معان مستقله يستعمل اللفظ فيها ويراد منه إفهامها ، وإرجاع بعضها إلى البعض تكلف مستغنى عنه ، وظاهر الاستعمالات كونها حقيقة في الجميع ، إما لترجيح الاشتراك على المجاز ، أو لاستظهار ذلك من ملاحظه موارد استعمالها.

ويضعفه ما عرفت من ظهور إرجاع العهد الذهني إلى الجنس ، وأن القول باشتراكها بين تلك المعاني خلاف الظاهر ، بل الظاهر وضعها لمعنى وحداني جار في الجميع حسب ما يأتي الإشارة إليه.

رابعها : أنها موضوعه لتعريف الجنس خاصه فاستعمالها في غيره من المعاني مجاز ، من غير إرجاع شيء من المعاني المذكوره إلى آخر ، ذهب إليه غير واحد من متأخري المتأخرين ، إلا أنه جعل الجمع المحلّى باللام موضوعا للعموم بوضع جديد - حسب ما يجيء تفصيل القول فيه - والوجه فيه أنّ المتبادر من المعرّف باللام هو تعريف الجنس فيكون حقيقه فيه مجازا في غيره ، لرجحان المجاز على الاشتراك ، ولتبادر الغير المذمى هو من أمارات المجاز. ومن يدعى كونه حقيقه في العهد والاستغراق لا بدّ له من إثبات وضع جديد للهيئه التركيبية وأنّى له بذلك. نعم لا يبعد القول به في الجمع المعرّف بالنسبه إلى الاستغراق لما دلّ عليه ممّا سيجىء ذكره.

ويضعّفه : أنّ تبادر الجنس من المعرّف باللام إنّما هو في خصوص الفرد مع انتفاء العهد ، وليس ذلك من جهه وضع اللام لخصوص تعريف الجنس بل لكونه موضوعا لمطلق التعريف ووضع مدخوله للجنس فيفيد لذلك تعريف الجنس ، فلا يدلّ ذلك على وضعها لخصوص تعريف الجنس ، كيف! وكون استعماله في العهد حقيقه ممّا لا يعتريه ريب عند ملاحظه العرف. وهو الذي يستفاد من كلام أهل العربيّه بل الظاهر تقديمه على غيره - كما يأتي - وكذا الحال في الاستغراق بالنسبه إلى الجمع بعد انتفاء العهد من غير حاجه إلى التزام وضع فيه للهيئه التركيبية كما ادّعاها وقد عرفت الحال في إرجاع العهد الذهني إلى تعريف الجنس.

خامسها : ما احتمله بعضهم في المقام وهو أن يجعل كلّ من الجنس والاستغراق والعهد معنى برأسه ويرجع العهد الذهني خاصه إلى الجنس.

وهذا الوجه أقرب من الوجوه المتقدمه إلى ظاهر الاستعمالات. فإن قيل بوضعها لما يعمّ الجميع من غير أن يكون مشتركا لفظيا بينها فهو التحقيق في المقام - كما سنبينه - وإن قيل باشتراكها لفظا بين المعاني الثلاثة فهو - بعد مخالفته للأصل - موهون بأنّ تلك الخصوصيات ممّا لا دلالة في اللام عليها ولا يستعمل في خصوص شيء منها.

سادسها : ما احتمله البعض المتقدم أيضا وهو أن يكون اللام لتعريف الجنس والفرد. ثم ينقسم الأخير إلى الوجوه الثلاثة من العهد والاستغراق والعهد الذهني ، وكان الوجه فيه سهوله الأمر في إرجاع الثلاثة الأخيره إلى المعنى المذكور مع تقليل الاشتراك وعدم لزوم المجاز في شيء من الاستعمالات.

ويضعفه : أن اللام لا يفيد تعريف الفرد على وجه الإطلاق ليجعل موضوعا بإزائه وإنما يفيد تعريف خصوص المعهود أو جميع الأفراد ، وقد عرفت وهن القول بتعريفه للفرد في العهد الذهني ، هذا ملخص الوجوه المذكوره في المقام.

وأنت إذا أحطت خبرا بما ذكرنا عرفت : أن اللام ليست موضوعه إلا لمعنى واحد هو التعريف والتمييز والإشاره كما هو قضيه جعلها أداءه للتعريف مفيدا له ، إذ الإشاره من أسبابه ، ولذا عدّ أسماء الإشاره من المعارف لما تتضمن من معنى الإشاره الباعثه على التعيين.

وقد حكى عن التلويح وغيره أن اللام بالإجماع للعهد ومعناه الإشاره والتعيين والتمييز.

فنقول حينئذ : إن ذلك ممّا يصحّ تعلّقه بكلّ من الوجوه المذكوره فيختلف الحال باختلاف ما تعلّق به ، فقد يتعلّق بالجنس والطبيع المطلقه فيكون لتعريف الجنس ، وقد يتعلّق بجميع الأفراد فيكون للاستغراق ، وقد يتعلّق بفرد مقدّم في الذكر أو معلوم بالحضور [أو] (١) من الخارج فيكون للعهد ، فليس اللام موضوعه إلا لمطلق التعريف وتلك الخصوصيات إنما يجيء من جهه متعلّقه ، فعند التحقيق لا يرجع شيء من المعاني المذكوره إلى آخر بل كلّها امور متغايره ، إلا أن اللام لم يوضع لخصوص شيء منها ، وإنما يتحصّل تلك المعاني من جهه ضمّ معنى اللام إلى ما يراد من مدخوله ، فهي إنما تأتي من التركيب من غير أن يكون هناك وضع للهيئه التركيبيه كما ظنّ في بعضها.

نعم الظاهر إرجاع العهد الذهني إلى تعريف الجنس - حسب ما مرّ تفصيل

(١) لم يرد في بعض النسخ.

القول فيه - فيحتمل إرجاع الاستغراق في المفرد المعرّف إليه ، إلّا أنّ كونه لتعريف الأفراد المفهومه من الجنس - بعد قيام القرينه على إرادته في ضمن الأفراد ليكون خارجا عن تعريف الجنس - ليس ببعيد أيضا. وأمّا الاستغراق المراد من الجمع فلا ربط له بالجنس ، وكأنّ من أرجع الاستغراق إلى الجنس إنّما أراد ذلك بالنسبه إلى المفرد المعرّف ، وأمّا بالنظر إلى الجمع فلا يتصوّر ذلك أصلا ، ضروره أنّه لا إشاره فيه إلى الجنس وإنّما المراد من مدخوله خصوص الأفراد.

وأمّا إرادته الجنس منه فلا يكون إلّا بواسطة القرينه كما سيأتى إن شاء الله.

في بيان مفاد الجمع المعرّف باللام

المقام الثالث : في بيان مفاد الجمع المعرّف باللام

وإذ قد عرفت كون اللام موضوعه للتعريف والإشاره فلا محاله تكون مع انتفاء القرائن ظاهره في الإشاره إلى ما دلّ عليه صريح مدخوله ، ولتّما كان موضوع الجمع على ما عرفت هو خصوص مراتب الجمع من الثلاثه إلى ما فوقها وكانت تلك المراتب مختلفه لا تعين في شيء منها لصدق كلّ منها على كثيرين مختلفين سوى جميع الأفراد إذ ذاك بمنزله شخص واحد كانت اللام إشاره إليه ، لتعينه وعدم عروض الإبهام له المنافى للتعين والتعريف دون غيره من المراتب ، إذ لا معروفية لها عند العقل ليشار إليها ، وأيضا ليس في لفظ الجمع تخصيص بشيء من خصوص المراتب فتخصيص بعضها بالإرادته دون الباقي ترجيح بلا مرجح ، والبناء على الإبهام والإجمال ينافى التعريف ، فيظهر من الإشاره المستلزمه للتعين إرادته الجميع إذ هو المرتبه الجامعه لجميع المراتب ، ولهذين الوجهين صار الجمع المحلّي باللام ظاهرا في العموم ، لا من جهه وضعه له بالخصوص كما يظهر من جماعه.

بل صرّح بعض الأفاضل بكونه حقيقه فيه بخصوصه مجازا في غيره مطلقا حتّى في العهد ، وجعل قضيه وضع اللام والجمع كونه لتعريف الجنس ، لكنّه قال

بكونه حقيقه في الاستغراق من جهه الوضع الجديد للهيئه التركيبية قال : الظاهر أنّ هذا وضع مستقل للهيئه التركيبية على حده ، وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الأصل المقرّر في المقدمات من إرادته جنس الجمع على طريق المفرد المحلّي ، وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقه في العموم فيكون في غيره مجازا ، والدليل : الاتّفاق ظاهرا ، والتبادر ، وجواز الاستثناء مطّردا انتهى.

ويرد عليه امور :

أحدها : أنّ ما ذكره من أنّ قضيه وضع اللام والجمع كون الجمع المحلّي لتعريف جنس الجماعه غير ظاهر ولو من جهه ظهوره في ذلك ، فإنّه إنّما يتمّ إذا قلنا بوضع الجموع لطبيعته الجمع وقد عرفت وهنه ، وأنّ الظاهر وضعها لخصوص الآحاد سواء قلنا بكون الوضع فيها عامّا والموضوع له خصوص كلّ مرتبه مرتبه أو الموضوع له هو مصداق الجماعه أعنى خصوص الوحدات كائنه ما كانت ليكون الموضوع له كليّا أيضا كما هو الأظهر - حسب ما مرّت الإشارة إليه - وأين ذلك من وضعها لجنس الجماعه ليكون المستفاد منها بعد دخول اللام عليها الإشارة إلى جنس الجماعه حسب ما ادّعاها. بل لا يبعد القول بكون المفرد الحاصل في ضمنها موضوعا بإزاء المعنى الجنسي ، وأداه الجمع حرفا موضوعا بالوضع المرآتي لإفاده الفرديّه ، وفي الجموع المكسّره بكون المادّه والهيئه ملحوظه على الوجه المذكور على نحو موادّ الأفعال وهيئاتها - حسب ما مرّ بيانه - وحينئذ فلا يعقل ورود التعريف على معنى الجمعيه في المقام لكونه من المعاني الحرفيه الغير القابله للتعريف.

ثانيها : أنّ الأوضاع الطارئة للهيئات التركيبية ينبغي أن لا تنافي أوضاع المفردات ليصحّ ضمّ مفاد الهيئه الطارئة على الأجزاء الى ما يستفاد منها ، والمفروض في المقام خلاف ذلك. فالظاهر أنّه أراد بالهيئه التركيبية مجموع اللفظين لا نفس الهيئه الطارئة عليها حال اجتماعهما ، فيكون ذلك من قبيل وضع عبد الله في حال العلميه الناسخه لأوضاع مفرداته، ويشير الى ذلك ما ذكره من

ص: ١٩٠

الحكم بانسلاخ معنى الجمعيه عنه وأنّ الوضع المذكور صار سببا لهجر المعنى الأوّل من إفادته تعريف جنس الجماعه ، فعلى هذا يكون مجموع اللام والجمع لفظا واحدا فيخرج اللام عن كونه أداه للتعريف ولفظ الجمع عن كونه جمعا بل يكون المجموع لفظا واحدا مفيدا للاستغراق ، ولا ينبغي عدّه من المعارف ، إذ من اليّن أنّ مجرد الدلاله على الاستغراق لا يدرج اللفظ فى المعارف كما فى كلّ رجل. وجميع ذلك من الفساد بمكان لا يحتاج إلى البيان.

وقد يصحّح ما ذكر بجعل اللام للتعريف والإشاره والجمع مستعملا فى معناه ويكون الهيئه موضوعه لإفاده أنّ المراد من الجمع أعلى مراتبه وأنّ المشار إليه كلّ واحد من الجزئيات المندرجه فيه ، فبعد انضمام هذه الامور بعضها إلى البعض يكون مفاد الجمع المعرّف كلّ واحد واحد من جزئيات مفرده.

وأنّت خبير ببعده ذلك عن التعبير المذكور ، وبما فيه من الوهن - بعد ملاحظه ما قررناه - وإن كان أقرب ممّا يظهر ممّا حكيناه عن الفاضل المذكور.

ثالثها : أنّ ما ذكره من تفريع كونه مجازا فى غير العموم على قيام الدليل على كونه حقيقه فى العموم غير ظاهر ، فإنّه إن اريد بذلك أنّ قيام الدليل على كونه حقيقه فى العموم قاض بمجازيته فى غيره تقديما للمجاز على الاشتراك فهو فاسد ، فإنّ الأصل المفروض إنّما يتمّ إذا لم يثبت الوضع للمعنى الآخر ، وأمّا مع ثبوت الوضع له أولا- فالبناء على الهجر يتوقّف على الدليل ، بل قضيه الدليل الدالّ على كونه حقيقه فى المعنى الجديد حصول الاشتراك بين المعنيين وليس ذلك من الدوران بين المجاز والاشتراك ليقدم المجاز عليه بل من الدوران بين الاشتراك والنقل. وإن اريد به قيام الدليل على كونه حقيقه فى العموم مجازا فى غيره - فمع بعده عن ظاهر العبارة - فيه : أنّه لا دليل على كونه مجازا فى غير العموم. وما ذكره من الأدله غير ناهض عليه أمّا الاتفاق فظاهر ، فإنّه بعد تسليم ذلك إنّما اتّفقوا على كونه حقيقه فى العموم حيث لا عهد ، والقدر الثابت من ذلك هو الاتفاق على كون إرادته العموم منه على وجه الحقيقه وأنّه المنساق منه عند الإطلاق مع انتفاء العهد ،

ونحن نقول به ولا- منافاه فيه لكونه حقيقه في غيره أيضا من الجنس والعهد ، ولذا لم يصرح أحد بكونه حقيقه في العموم ولا ظاهرا فيه - مع وجود المعهود - بل الظاهر من اعتبارهم انتفاء العهديه في ذلك كون انصرافه الى المعهود مقدما على الحمل على العموم ، وقضيته ذلك كونه حقيقه بل ظاهرا في العهد - مع وجود المعهود - فكيف يدعى الاتفاق على مجازيته في العهد.

فإن قلت : إن وجود العهد قرينه صارفه له عن معناه الموضوع له ، فلا يكون اللفظ ظاهرا في الموضوع له مع وجودها ، وهذا هو السبب في تقييدهم إفادته العموم بذلك.

قلت : إن ما ذكر - مع بعده عن الظاهر لعدم جريان الطريقه على أخذ انتفاء القرينه الصارفه عند بيان معانى الألفاظ فإن ذلك أمر معلوم من الخارج لا حاجة إلى الإشاره إليه فيه ولا اختصاص لتلك القرينه المعينه بذلك لجريانه في سائر القرائن الصارفه - فيه أن مجرد وجود المعهود إنما يصحح إرادته العهديه وليس فيه ما يقتضى تعيين ذلك في الإراده وصرف اللفظ إليه ، فكيف! يصح جعله قرينه صارفه عن إرادته الحقيقه. والقول بأن القدر الملحوظ في القرائن صرفها اللفظ عن الظاهر بحسب متفاهم العرف وإن لم يكن هناك التزام عقلى وهذا القدر حاصل فى المقام إذ المفروض حينئذ فهم العرف انصرافه إلى المعهود مدفوع ، بأن القرينه الصارفه عن الموضوع له لا بد أن تكون معانده للحقيقه ولو بحسب متفاهم العرف حتى يصح كونها صارفه للفظ عن معناه الحقيقى فى فهم العرفى.

ومن البين أن مجرد وجود معهود فى المقام لا ينافى إرادته العموم فى المقام ولو بحسب العرف ، فكيف يصح جعله صارفا للفظ عن معناه الحقيقى ، وحينئذ فنقول : إنه ليس فى انصرافه إلى المعهود خروج عن مقتضى الوضع بوجه من الوجوه ، إذ قد عرفت أن اللام موضوعه لتعريف مدخولها والإشاره إليه ، وحيث إن المراد بمدخولها فى الجمع هو الأفراد فى الجملة فإن كان فى المقام أفراد معهوده بأن تكون تلك الأفراد من جهه معهوديتها أعرف فى نظر العقل من غيرها فلا

محاله تنصرف الإشاره إليها ، فيكون المراد بالجمع هو تلك الآحاد ، وتكون اللام تعريفا لها وإشاره إليها ، فإنّ الإشاره إنّما تنصرف مع الإطلاق إلى ما هو أعرف في نظر العقل وأبين من غيره ، ولا قاضى حينئذ بانصرافها إلى العموم ، فإنّها إنّما كانت تنصرف إليه من الجهه التي قرّناه وهى غير جاريه فى مقام وجود المعهود. فهذا هو الوجه فى ظهوره فى العهديّه مع وجود المعهود على الوجه المذكور لا- من جهه حصول قرينه على إرادته له ليكون فهمه متوقفا على قيام القرينه ليجعل ذلك شاهدا على مجازيته - كما قد يتوهم - فظهر بما قرّناه أنّ إرادته العهد منه جاريه على الظاهر لا خروج فيها عن قانون الوضع بالنظر إلى اللام ومدخولها. وذلك هو الوجه فى تقييدهم إفادته العموم بانتفاء العهد فى المقام.

وأما تبادل العموم منه : فقد عرفت الوجه فيه ، وأنّه غير مستند إلى نفس اللفظ بل مبنى على ظهوره نظرا إلى الوجه المذكور. ومنه يظهر الحال فى حسن الاستفهام ، فإنّه مبنى على انفهام العموم وهو حاصل من الجهه التي قرّناه ، فلا دلالة فى شىء من الوجوه المذكوره على مجازيته فى غير العموم ، بل هو حقيقه فى العهد قطعاً لما عرفت من انتفاء التجوّز بالنسبه إلى اللام ومدخولها ، بل يتقدّم الحمل عليه على الحمل على العموم ، ولذا قيدوا إفادته العموم بانتفاء العهد.

وأما استعماله فى الجنس كما فى قولك : «فلان يركب الخيل أو يتزوّج الأبكار» فهل هو على وجه الحقيقه أو المجاز؟ وتوضيح الكلام فى ذلك يتوقّف على تصوير استعماله فيه فنقول : إنّ إرادته الجنس فى المقام يتصوّر على وجوه :

منها : أن يراد بالجمع مفهوم الجماعه ويكون اللام إشاره إليها وآله لتعريفها فيكون مؤداه تعريف جنس الجماعه. وهذا الوجه هو الذى نصّ غير واحد من متأخري المتأخرين على ظهوره من لفظ الجمع المعرّف بناء على بقاء كلّ من اللام والجمع على معناه الأصلي وعدم طرؤ وضع آخر عليهما ، فيكون استعماله فى الجنس على الوجه المذكور مبنيًا على ملاحظه وضعه الاولى.

وقد عرفت وهنه ممّا بيّناه ، إذ ليس معنى الجمع مفهوم الجماعه ليرد التعريف

عليه وإنما معناه مصداق الجمع ، وهو على إطلاقه غير قابل للتعريف إلا أن يتصرّف في لفظ الجمع بإخراجه عن معناه الحقيقي واستعماله في مفهوم الجماعه إن صحّ التجوّز عنه بذلك فيكون التجوّز إذن في مدخول اللام.

ومنها : أن يكون اللام الداخل عليه لتعريف الجنس على أن يكون الجنس قيّدا مأخوذا في معناها على وجه المجاز ، فيكون تعريف الجنس مفهوما من اللام ويكون الجمع باقيا على معناه فيكون المستفاد منه تعريف جنس الجمع ، ولا يخفى ما فيه من التعسّف.

ومنها : أن يقال باستعمال الجمع في مدلول اسم جنسه بانسلاخه عن الجمعيه مجازا أو بالوضع الطارئ فيكون اللام الوارد عليه لتعريف الجنس كالفرد. وفيه أيضا تكلف ظاهر ، لبعده دعوى الوضع الطارئ مع عدم مساعدته الفهم ، وكون التجوّز المذكور مبيّنا على وجود العلاقة المصحّحه وهو محلّ تأمل.

ومنها : أن يقال باستعمال الجمع في معناه أعنى ما فوق الاثنين من الأفراد لكن يكون التعريف الوارد عليه لا بملاحظه خصوصيه الأفراد - حسب ما يعطيه ظاهر اللفظ كما في تعريف العهد والاستغراق - بل من جهة اتّحاد تلك الأفراد مع الطبيعه وكون الطبيعه حاصله بها ، فيكون مفاده بملاحظه ما ذكر تعريف الطبيعه المتّحده مع الأفراد ، وحيث كان حينئذ ورود التعريف على الأفراد من الجبهه المذكوره مع قطع النظر عن ملاحظه خصوصياتها لم يتوقّف تعريفها على حمل الجمع على أقصى درجاته أو على خصوص مرتبه معيّنه من سائر مراتبه ليتعيّن بذلك مدلوله حتّى يصحّ ورود التعريف عليه - حسب ما مرّ - وذلك لخروجه عن الإبهام بملاحظه الجبهه المذكوره وصحّحه تعريفه والإشاره إليه من تلك الجبهه ، فيراد بالجمع مطلق الأفراد على الوجه المذكور ويكون اللام تعريفا لها من تلك الجبهه. وهذا الوجه هو المذموم يخطر بالبال في هذا المقام ، وهو المختار ، ويساعده التأمل في الاستعمالات ، ولا تجوّز حينئذ في اللام ولا في مدخولها ، أمّا الأوّل فلكونها موضوعه للتعريف والإشاره إلى مدخولها وهو حاصل في المقام ، غير أنّ التعريف

الوارد على مدخولها من جهة مخصوصه لا بملاحظه خصوصيته ، وذلك غير مخرج لها عن مقتضى وضعها وإن كان الظاهر منه مع الإطلاق وانتفاء القرينه هو الوجه الثانى. وأمّا الثانى فلاستعماله فى مدلوله أعنى خصوص الأفراد وإن لم يطلق على مرتبه معينه من مراتبه ، وورود التعريف عليها بملاحظه اتّحادها مع الطبيعه ، وكونها عينها فى الخارج لا يقضى بخروجها عن معناها ، إذ لا- يمنع ذلك من إرادته الأفراد منها فالحال فى المقام على عكس المفرد المعرّف ، فإنّ صرف التعريف هناك إلى الفرد يتوقّف على قيام الدليل عليه بإطلاق الكلّى على الفرد أو جعل الطبيعه مرآة لملاحظه جزئياته - على ما سيّجىء بيانه إن شاء الله - كصرف التعريف فى الجمع المعرّف إلى الطبيعه بملاحظه الأفراد من حيث اتّحادها مع الطبيعه ومرآة لملاحظتها وإيراد التعريف عليها من تلك الجهة حسب ما قرّرناه هذا.

تتميم الكلام برسم امور

ولنتّم الكلام فى المرام برسم امور :

أحدها : أنه لا- ريب أنّ الاستغراق الوارد على المفرد أشمل من الاستغراق الوارد على الجمع ، فإنّ قولك «لا رجل فى الدار» يفيد نفى الآحاد بخلاف «لا رجال فيها» ولذا يصدق الثانى مع وجود رجل أو رجلين فى الدار ، وكذا قولك : كلّ رجل أتانى فله درهم وكلّ رجال أتونى فلهم كذا ، فإنّه لا يثبت ذلك لرجل أو لرجلين على الثانى بخلاف الأوّل.

وقد اختلفوا فى المفرد المحلّى بلام الاستغراق والجمع المحلّى بلام الاستغراق أنّ المفرد أشمل من الجمع أم هما سيّان فى الشمول؟ فذهب بعضهم إلى الأوّل والمختار عند جماعه هو الثانى وهو المعروف بين المتأخّرين وبه نصّ صاحب الكشاف وغيره من أئمّه التفسير وهو المختار.

حجّه الأوّل : أنه كما يكون استغراق المفرد بشموله لجميع الوحدات والأفراد المندرجه تحت مدخول اللام كذا استغراق الجمع إنّما يكون بشموله لجميع الجموع ووحدات الجمع المندرجه تحت جنس الجمع.

ومن البيّن صدق الثاني مع تخلف الحكم عن الواحد والاثنين بخلاف الأوّل حسب ما ذكر في الاستغراق الحاصل في غير المعرّف.

قال المحقّق الشريف - بعد ما نصّ على أنّ المفرد المعرّف بلازم الاستغراق يفيد استغراق الآحاد - وأمّا الجمع فلما دلّ على الجنس مع الجمعيّة فلو أجرى حاله في الاستغراق على قياس حال المفرد كان معناه كلّ جماعه جماعه لا كلّ واحد ، فإذا نسب إليه حكم كان الظاهر انتسابه إلى كلّ جماعه ، انتهى.

واورد عليه بوجوه :

منها : أنّه لو كان مفاد الجمع ما ذكر لزم التكرار في معناه ، فإنّ الثلاثة جماعه والأربعة جماعه فيندرج الثلاثة فيها والخمسه كذلك فيندرج الثلاثة والأربعة فيها وهكذا إلى أن يبلغ من حيث (١) هو كلّ فإنّه أيضا جماعه فيكون معتبرا في الجمع المستغرق مع اندراج سائر المراتب المعتبره فيه كلّا ألا ترى الأئمّه يفسّرون الجماعه المعرفه بكلّ واحد واحد أو بالمجموع من حيث هو مجموع لا بكلّ جمع جمع كذا يستفاد من كلام المحقّق الشريف.

وفيه أولا : النقص بالاستغراق الوارد على الجماعه كما في قولك «أكرم كلّ جماعه من العلماء ، وأعط كلّ جمع من القوم» إذ لا ريب في صحّه الاستعمال المذكور من دون غضاظه مع جريان الكلام المذكور فيه حرفا بحرف.

وثانيا : أنّ المستفاد من قولنا كلّ جماعه هو استغراق الجماعات الغير المتداخله كما يشهد به ملاحظه العرف ولذا لا يتوهم فيه حصول التكرار ، فكذا الحال في الاستغراق المفهوم من الجمع المعرّف.

ومنها : أنّه لو سلّم كون مفاد الجمع في المقام كلّ جمع فلا يمكن خروج الواحد والاثنين ، لأنّ الواحد مع اثنين آخرين من الآحاد والاثنين مع واحد آخر منها جمع من المجموع داخل في الحكم فيعمّ الحكم لجميع الآحاد على نحو عموم

(١) كذا وجد فيما عندنا في النسخ ولا يخفى ما فيه والمقصود الى أن يبلغ أعلى المراتب الذي هو الكلّ.

المفرد ولا يتم ما ذكر من الفرق. كذا أورد التفتازاني في شرح التلخيص.

ويدفعه : أن أقصى ما يفيد ذلك ثبوت الحكم للوحدات في ضمن الجمع لا في نفسها بخلاف الاستغراق المتعلق بالمفرد فقوله «أكرم الرجل الذي أتيني» يعمّ الوحدات أجمع بخلاف «أكرم الرجال الذين أتوني» فإنه لا يشمل ما إذا كان الجائي واحدا أو اثنين. وما ذكره من الوجه غير جار فيه على أنه إذا عدّ الواحد أو الاثنين مع الاثنين أو الواحد جمعا لم يصحّ اعتباره مع غيره جمعا آخر ، لما عرفت من عدم انفهام التكرار ، فيبقى ذلك الواحد أو الاثنين بعد ملاحظه سائر الجموع خارجا عنها ، إلا أن يعدّ تلك الجماعات أربعة أو خمسة ولا دليل عليه وقضيته الأصل عدمه مضافا إلى حصول فرق آخر وهو تعلق الحكم بناء على كونه مستغرقا للوحدات بخصوص كلّ من الآحاد ، وبناء على القول الآخر يتعلّق الحكم بالجماعات فلا يكون الواحد والاثنين مناطا للحكم وإنما يناط بالحكم بهما في ضمن الجماعه.

ومنها : أنه إنما يتم ذلك لو كان إفادته الاستغراق بملاحظه وضع كلّ من اللام والجمع بالاستقلال بناء على إفاده اللام للاستغراق ومدخوله للجمع ليكون ضمّ الأول الى الثاني مفيدا لاستغراق الجموع وليس كذلك ، بل إفادته الاستغراق إنما هي بوضع جديد متعلّق بالهيئه التركيبية - حسب ما مرّ - وليس مفاد ذلك استغراق الجموع بل الآحاد كما سيجيء بيانه ، بل لو لوحظ فيه كلّ من الوضعين بأنفسهما كان المستفاد منهما إذن تعريف جنس الجمع دون استغراق آحاد الجموع كما مرّت حكايته عن غير واحد من المتأخرين.

وفيه ما تقدّم من ضعف القول بثبوت وضع جديد للهيئه التركيبية ، بل ليس استفاده العموم من الجميع (١) إلا بملاحظه كلّ من وضع اللام والجمع حسب ما مرّ بيانه.

حجّه القول الثاني على ما يستفاد من كلام جماعه من المتأخرين وجوه :

(١) «الجمع المعرف خ ل».

أحدها : التبادر فإنَّ المفهوم من الجمع المعرّف بحسب العرف هو استغراق الآحاد دون الجموع كما يعرف ذلك من ملاحظه موارد استعماله ، ولذا نصّ جماعه بانسلاخه عن معنى الجمعيه حيث لا تفاوت بين ما يستفاد منه وما يستفاد من الاستغراق الوارد على المفردات ، فإنَّ المفهوم من قولك «أكرم العلماء» هو المفهوم من قولك «أكرم كلَّ عالم».

ثانيها : نصّ جماعه من أئمه الفنّ عليه قال التفتازانى : إنّه ممّا ذكره أكثر أئمه الاصول والنحو وصرّح به أئمه التفسير فى كلّ ما وقع فى التنزيل من هذا القبيل نحو (إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (١) (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) (٢) (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا) (٣) (وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) (٤) (وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ) (٥) (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ) (٦) إلى غير ذلك. وذكر أنّ كلام الزمخشري فى الكشاف مشحون بذلك حيث قال فى قوله تعالى (وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) إنّه جمع يتناول كلّ محسن ، وفى قوله تعالى (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ) إنه نكر ظلما وجمع العالمين على معنى ما يريد شيئا من الظلم لأحد من خلقه ، وفى قوله تعالى (وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا) (٧) أى ولا تخاصم عن خائن قطّ ، وفى قوله (رَبِّ الْعَالَمِينَ) (٨) إنّه جمع ليشمل كلّ جنس ممّا سمّى بالعالم.

ثالثها : أنّه يصحّ بلا خلاف «جائى العلماء إلّا زيدا ، وجائى القوم إلّا عمرا» مع امتناع قولك «جائى كلّ جماعه من العلماء إلّا زيدا» بناء على إرادته الاستثناء المتّصل ولو كان مفاد اللفظين واحدا لجاز ذلك فى المقامين.

واورد عليه : بأنّه لا شكّ فى جواز استثناء البعض من الكلّ على نحو

(١) البقره : ٣٣.

(٢) البقره : ٣١.

(٣) البقره : ٣٤.

(٤) آل عمران : ١٣٤.

(٥) هود : ٨٣.

(٦) آل عمران : ١٠٨.

(٧) النساء : ١٠٥.

(٨) الفاتحه : ٢.

الاستثناء المتصل - حسب ما نصّ عليه المحققون من النحاه - تقول «رأيت زيدا إلّا صدره ، وله علىّ عشرة إلّا واحدا» ونحو ذلك ، مع عدم كون المستثنى من أفراد المستثنى منه بل من أجزائه فلم لا- يجوز أن يكون الاستثناء فى المقام على الوجه المذكور.

ويدفعه : أنّ من الظاهر أنّ قضيه الاستثناء اندراج المستثنى فى المستثنى منه سواء كان من قبيل اندراج الخاصّ تحت العامّ أو الجزء تحت الكلّ ، فيصحّ الاستثناء على كلّ من الوجهين إلّا أنّه إذا كان هناك عموم وارد على كلّ كان الظاهر ورود الاستثناء على العموم دون ذلك الكلّ ولذا لم يجرّ أكرم كلّ جماعه من العلماء إلّا زيدا ، هذا بالنظر إلى ما هو الظاهر من إخراجة عن العامّ. وأمّا إخراجة عن خصوصيات ما اندرج فى العامّ فلا مانع منه أيضا إلّا أنّه خارج عن ظاهر العبارة ، ومبنى الاستدلال على جواز استخراجة عن العامّ كما هو الظاهر من ملا-حظه الاستعمالات لا- على المنع منه على الوجه الآخر وإن كان خارجا عن مقتضى الظاهر حسب ما توهم. وبهذه الوجوه وإن ظهر كون المفهوم من الجمع المحلّى استغراق الآحاد دون الجموع لكن لا يظهر منها الجهة الباعثة على انصرافه إليه واستفاده ذلك منه ، مع أنّ العدى يترأى فى الظاهر كون مفاد الاستغراق الوارد عليه استغراق الجماعات دون الآحاد ، ولذا اختار جماعه كون الاستفادة المذكوره من جهة وضع جديد متعلّق به ينسلخ باعتباره من معنى الجمعيّه ، وقد يشير إليه كلام المحقق الشريف حيث قال - بعد أن ذكر كون مفاد الجمع المعرف استغراق الآحاد دون الجموع - كأنّه قد بطل فيه معنى الجمعيّه. لكنك قد عرفت وهن القول بثبوت وضع جديد للهيئه التركيبية يكون انفهام الاستغراق من جهته كما زعموه ، وكذا القول بانسلاخه عن الجمعيّه ، إذ قد عرفت إطلاقه حينئذ على الدرجة العليا من مراتب الجمع فهو فى إفاده الجمعيّه فوق سائر الجموع ما اطلقت على ما دونه من المراتب فكيف يصحّ القول بعدم إفادته لمعنى الجمعيّه.

فالحقّ في المقام أنّ الاستغراق هنا متعلّق بأجزاء ذلك الجمع والوحدات المندرجة فيه وليس ذلك مستندا إلى وضع اللام ، بل الجمع في نفسه مستغرق للآحاد المندرجة تحته سواء اطلق على أعلى مراتبه أو على ما دونه من المراتب إلى الثالثة ، إلّا أنّه مع إطلاقه على ما دون الكلّ من المراتب لا يندرج في العامّ ، لعدم استغراقه لجميع ما يصلح له بخلاف ما إذا اطلق على الدرجة العليا ، ومدخله اللام في استفاده العموم منه إنّما هو من جهة دلالاته على إطلاق الجمع على الدرجة المذكوره نظرا إلى تعيينه من بين المراتب وانصراف التعريف مع الإطلاق إليه ، وليس اللام بمعنى كلّ ليفيد عمومه عموم مدخوله ، وليس مفاده بحسب الوضع سوى الإشارة والتعريف - حسب ما مرّ القول فيه - وحينئذ فتحقيق المرام أنّ الجمع في المقام إنّما اطلق على مرتبه واحده من مراتبه أعنى المرتبه العليا وليس فيه استغراق لمراتب الجمع أصلا بل ليس مفاده قابلا- لأن يلاحظ الاستغراق فيه بحسب الجماعات.

نعم لو كان موضوعا لجنس الجماعه حتّى يكون مفاده مفاد لفظ الجماعه أمكن فيه ذلك لكنك قد عرفت فساده ، وأنّه موضوع لصدق الجماعه ، وأنّ دلالاته على الكثره والتعدّد من قبيل دلالة الحروف ، ومعناه المستقلّ هو معناه الإفرادى فالتعريف وغيره من الضمائم إنّما يرد عليه دون معناه الحرفي ، فلا يعقل دلالاته على العموم بحسب أفراد الجماعه كما أنّه لا يعقل تعريفه لجنس الجماعه حسب ما مرّت الإشارة إليه.

وكيف كان فلاستغراق الحاصل في المقام إنّما هو من جهة شمول الجمع للوحدات المندرجة فيه ، ولذا جعلنا العموم فيه من جهة استغراقه لأجزائه كما أشرنا إليه عند تحديد العامّ فهذا هو الوجه في استغراقه للآحاد دون الجموع ، وليس ذلك مستندا إلى وضع تركيبى ولا قاضيا بانسلاخه عن الجمعيّه. وليس في شيء من الأدلّه المتقدمه الدالّه على استغراقه للآحاد دلالة على خلاف ذلك ، وأقصى ما يفيدّه تلك الأدلّه كون مفاد اللفظ استغراق الآحاد دون الجماعات وهو

حاصل بما ذكرناه ، فتبين بما بيناه أنّ الاستناد إلى الوجوه المتقدمه في وضعه للمعنى المذكور ليس في محله ، لما عرفت من عدم استناد التبادر إلى نفس اللفظ وأنّ الوجه فيه ما قررناه ، وكذا الحال فيما ذكره أئمة الفنّ من إفادته عموم الأفراد وجواز استثناء الواحد منه على ما مرّ.

ثانيها : أنّ الجمع المعرّف هل هو حقيقه في خصوص العموم الأفرادى أو يعمّه والعموم المجموعى؟ وجهان ، وقد نصّ بعض المتأخرين على كونه حقيقه في خصوص العموم الأفرادى مجازا في غيره. ونصّ المحقّق الشريف بأنّ الأوّل أكثر تداولاً عن الثانى لكن لم يصرّح بكونه حقيقه فيه بخصوصه. ولم أر في كلماتهم تنصيحا على كونه حقيقه في خصوص الأوّل سوى من أشرنا إليه من متأخري المتأخرين ومن يحدو حدوه. وظاهر ما حكاه المحقّق الشريف عنهم - من الحكم بأنّ قول القائل للرجال : «عندى درهم» إقرار بدرهم واحد للكُلّ بخلاف قوله لكُلّ واحد من الرجال : «عندى درهم» فإنّه إقرار لكُلّ رجل بدرهم - يعطى تكافؤ الاحتمالين المذكورين عندهم حيث لم يحكموا باشتغال ذمّته بما يزيد على درهم ، ولو كان المفهوم منه عندهم خصوص العموم الأفرادى لنزلوه منزله ككلّ كما في المثال الثانى ، وربما يترأى انصراف القول بكونه حقيقه في العموم إلى العموم الاستغراقى وهو ضعيف ، لما عرفت من كونه أعمّ من الوجهين ، وما ذكر عنهم في مسأله الإقرار أقوى شاهد عليه. وكيف كان فالتحقيق كما عرفت كون إفادته العموم من الجهة الّتى ذكرناه ، لا- لوضعه لخصوص العموم حسب ما توهمه الجماعه من المتأخرين ، وذلك أعمّ من كونه على وجه العموم الأفرادى ليكون الحكم منوطا بكلّ واحد من الآحاد المندرجه فيه أو مجموعيا يتعلّق الحكم بالمجموع ، فكلّ من اللام ومدخوله حقيقه على كلّ من الوجهين فإنّ ظهر من المقام أو من الحكم المتعلّق به أحد الوجهين بنى عليه من دون تجوّز ، وإن احتمل الأمران من غير ظهور وترجيح لأحد الوجهين من شواهد المقام لزم التوقّف فى مقام الاجتهاد ، والرجوع إلى الاصول الفقهيّه فى مقام العمل. ومنه ما ذكر من مثال

الإقرار ، لقضاء الأصل ببراءه ذمته من الزائد ، ودعوى أغلبيته الأول بحيث يوجب ظنا بإرادته غير ظاهره.

نعم قد يتخيل كون إرادته العموم المجموعى أقرب إلى ظاهر اللفظ حيث اطلق الجمع على الدرجه العليا واشير باللام إليها فظاهر ذلك تعلق الحكم بمجموع الأفراد ، فإنّ ملاحظه كلّ منها على وجه مستقلّ فى تعلق الحكم به اعتبار زائد يتوقّف على قيام الشاهد عليه وإن لم يكن فيه خروج عن موضوع اللفظ ، لكن يمكن أن يقال : إنّ شيوع استعمال الجموع المعرفه على الوجه الثانى يكافؤ ذلك إن لم نقل بزيادته عليه ، وكيف كان فالظاهر أنّه لا شاهد يعول عليه فى المقام على ترجيح أحد الوجهين مع عدم قيام شاهد هناك على التعيين.

ثالثها : أنّه مع إرادته الجنس من الجمع المعرّف هل يكون الحال فيه كالمفرد المعرّف إذا اريد به الجنس فيعمّ الواحد والاثنين والثلاثه وما فوقها لانسلاخه حينئذ عن الجمعيه أو أنّه يعتبر فيه كون الجنس هنا فى ضمن الجماعه فلو قال «الله علىّ أن أتزوّج الأبكار ، أو أركب الأفراس ، أو أن أشتري الجوارى» حصل البرء بالإتيان بما دون الثلاث على الأوّل بخلاف الثانى ، إذ لا يحصل الوفاء حينئذ إلّا بالإتيان بما فوق الاثنين وجهان. وذكر بعض الأفاضل وجهين فى إرادته الجنس من الجمع المعرّف.

أحدهما : أن يراد به جنس الجماعه لتكون الجنسيه ملحوظه بالنسبه إلى مفهوم الجماعه فإنّه أيضا من جمله الأجناس.

ثانيهما : أن يراد به مطلق الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعيه ويبقى إرادته الجنس ، فحينئذ يجوز إرادته الواحد منه أيضا ، قال : لكنه مجاز لأنّ انسلاخ معنى الجمعيه لا يوجب كون اللفظ حقيقه فى المفرد ، على أنّ انسلاخ الجمعيه لا يوجب انسلاخ العموم ، فعلى القول بكونه حقيقه فى العموم كما هو المشهور يكون حينئذ مجازا.

نعم يمكن أن يقال : إنّ بعد هذا التجوّز بإرادته الجنس لا يكون إرادته الواحد مجازا بالنسبه إلى هذا المعنى المجازى.

وأنت قد عرفت وهن الوجه الأوّل وكذا الثانى ، فإنّه الوجه الثالث من الوجوه المتقدّمه لتصوير إرادته الجنس فى المقام وهو فى غايه البعد ، فإنّ إسقاط معنى الجمعيّه وإرادته نفس الطبيعه من اللفظ مع كونه مجازا كما اعترف به بعيد عن ظاهر الاستعمالات.

وقد عرفت أنّ الظاهر فى حمله على الجنس هو ما مرّت الإشارة إليه وحينئذ فيكون التعدّد ملحوظا فى معناه على ما هو مقتضى الجمعيّه.

غايه الأمر أن يكون تعريف الأفراد الملحوظه فيه من حيث اتّحادها مع الطبيعه - حسب ما مرّ بيانه - فلا- تجوّز فى المقام ولا يحصل الامتثال حينئذ إلّا بالإتيان به كذلك ، ولذا لو أوصى شيئا للفقراء أو السادات وغيرهم من غير المحصور حيث لا يمكن إرادته العموم منها ويتعيّن حملها على الجنس لم يجز الدفع إلى ما دون الثلاثه كما نصّوا عليه ، وكذا الحال فى النذور والأيمان وغيرها.

نعم لو قامت القرينه على قطع النظر عن ملاحظه الجمعيّه وإنّما اريد حصول الفعل من ذلك الجنس وإنّما لوحظ فيه خصوص الجنسيّه دون غيرها اكتفى بالواحد ، وحينئذ فإمّا أن يكون ذلك بتخصيص الجمع بمطلق الجنس أو بإسناد الفعل المتعلّق بالبعض إلى الجماعه على نحو «بنو فلان قتلوا فلانا» وكلا الوجهين مجاز بعيد غالبا عن ظاهر الاستعمالات كما لا يخفى.

رابعها : أنّ ظاهر ما يترأى من دلالة الجمع المعرّف على العموم أن يكون متعلّقا للنفى أو النهى قاضيا بإفاده سلب العموم - أى دفعا للإيجاب الكلى الحاصل بالسلب الجزئى على حدّ النفى الوارد على سائر العمومات نحو قوله : ما كلّ ما يتمنى المرء يدركه ، وما كلّ برق لاح لى تستفرّنى ، إلى غير ذلك - لكن لا يساعده فى المقام كثير من الإطلاقات ، فإنّ الظاهر هو السلب الكلى. ويمكن توجيهه بأنّ النفى أو النهى قد يرد على كلّ من جزئيات الجمع ليكون كلّ منها مناطا للنفى أو النهى وقد يرد ذلك على العموم المستفاد منه كان العموم الملحوظ فيه مجموعيّا أو أفراديّا.

وتوضيح المقام : أنّ العموم الملحوظ في الجمع إمّا أن يكون مجموعيّاً أو أفراديّاً ، فعلى الأوّل يكون مفاده في المقام سلب الكلّي الحاصل برفع بعضه ، وعلى الثاني إمّا أن يكون السلب وارداً على العموم أو على كلّ واحد من جزئيات العامّ ، فعلى الأوّل يكون مفاده رفع السلب الكلّي أيضاً على نحو قولك «ما تزوّجت بكلّ بكر في هذه البلده ، وما زرت كلّ واحد من علمائنا» وعلى الثاني يكون مفاده سلبيّاً كلياً ، والظاهر من هذين الوجهين في المقام هو الثاني وإن كان الظاهر من ورود النفي على لفظه «كلّ» وما بمعناه هو الأوّل.

بيان ذلك أنّه ليس في المقام ما يفيد المفهوم من لفظه «كلّ» وما بمعناه ، وإمّا مفاد الجمع هو خصوص الجزئيات المندرجه تحته فلاستغراق من أحواله وصفاته من غير أن يكون هناك ما يفيد خصوص معنى الشمول ليرد النفي عليه كما هو الحال في النفي الوارد على «كلّ» وما يفيد مفاده ، فإذا تعلّق حكم بالجمع على الوجه المفروض فقد تعلّق بكلّ واحد من جزئياته سواء كان ذلك الحكم نفيّاً أو إثباتاً ، فكما يكون تعلّق الحكم المثبت به حكماً على كلّ من تلك الجزئيات فكذا الحال في النفي.

نعم لو لوحظ شموله للجمع نظراً إلى اندراج جميع الآحاد في مدلوله وعلق النفي عليه صحّ ما ذكر من دلالة على سلب العموم إمّا أنّه اعتبار زائد لا يساعد عليه ظاهر الإطلاق ليتوقّف على قيام شاهد عليه ، وحينئذ فإن كان في المقام ما يستظهر منه كون المقصود من الجمع عموم الآحاد تعيّن كون المراد منه عموم السلب إمّا أن يقوم دليل على خلافه ، وإن ظهر كون المراد منه العموم المجموعي دلّ على سلب العموم ، وإن دار الأمر بين الوجهين من غير ظهور ترجيح لأحد الجانبين تعيّن الرجوع إلى اصول الفقاهه حسب ما بيّناه في وقوعه في سياق الإثبات ، والقدر المفهوم من اللفظ حينئذ هو السلب الجزئي ، وما يزيد عليه فغير مفهوم من اللفظ بل يتوقّف على قيام شاهد عليه.

المقام الرابع : فى بيان الحال فى المفرد المعرف

وقد عرفت وقوع الخلاف فى إفادته العموم وظاهر ما يترأى من كلماتهم وصريح المصنّف فيما يأتى كون الخلاف فى وضعه لخصوص العموم على أن يكون استعماله فى غيره مجازا فلا يكون موضوعا لما عدا العموم ولا مشتركا بين العموم وغيره.

وأنت خير بوهن ذلك جدّا ، كيف واستعماله فى العهد ممّا لا- مجال لإنكار كونه على وجه الحقيقه ، بل هو أظهر من إرادته الجنس والعموم قطعا ولذا ينصرف إليه عند وجود المعهود ، وقد قيدوا إفاده الجمع المحلّى للعموم بما إذا لم يكن هناك عهد فيكون الحال كذلك فى المفرد بطريق أولى. والذى يخطر بالبال فى المقام أنّ الخلاف هنا نظير الخلاف فى الجمع المحلّى فى تقديم تعريفه للأفراد على تعريف الجنس بعد انسداد طريق العهد ، فالمراد أنّه إذا لم يكن هناك عهد هل ينصرف المفرد المحلّى باللام مع الإطلاق إلى تعريف الأفراد ليفيد العموم - كما فى الجمع المعرف - أو إنّما ينصرف حينئذ إلى تعريف الجنس فلا يفيد العموم. والقول بوضعه لخصوص العموم - على أن يكون هناك وضع متعلق بالهيئه التركيبية مغايره لوضع اللام ومدخوله - قاض بإفادته الاستغراق أو القول بكون اللام سورا بمنزله «كلّ» ليفيد الاستغراق من أبعد الأوهام. وحمل الخلاف الواقع بينهم على إرادته ذلك مع وضوح فساده من دون قيام شاهد فى كلماتهم على إرادته فى المقام بعيد جدّا.

وغايه ما يستفاد من كلام القائل بكونه للعموم استفاده العموم منه عند الإطلاق وانتفاء العهد وهو لا يأبى الحمل على ما قرّرناه ، غايه الأمر أن يلحظ الخلاف على الوجه الأعمّ فلا حاجه إلى حمله على ذلك الوجه الفاسد ، وكيف كان فلهم فى المسأله أقوال عديده :

أحدها : ما ذهب إليه غير واحد من المتأخّرين من كونه حقيقه فى تعريف الجنس فى مقابله العهد والاستغراق مجازا فى غيره.

ثانيها : أنه حقيقه في العموم مجاز في غيره ، حكى ذلك قولاً حسب ما نصّ عليه المصنّف فإنه حمل كلام القائل بإفادته العموم على كونه موضوعاً لخصوص العموم مجازاً في غيره على حدّ سائر الصيغ المختصّه.

ثالثها : القول بالاشتراك اللفظي بين العموم وغيره ، وهو الّذى يلوح من المصنّف بل قضيه كلامه كما سيّجىء حكاية الاتّفاق عليه ممّن لا يقول بوضعه للعموم خاصّه.

رابعها : التفصيل بين ما يتميّز الواحد منه بالتاء وما لا يتميّز به ، فيفيد العموم في الأوّل دون الثّاني ، وحكى القول به عن إمام الحرمين.

خامسها : التفصيل المذكور بعينه إلّا أنّه ألحق بما يتميّز الواحد منه بالتاء ما يصحّ توصيفه بالوحده - كالدينار والدرهم - فإنّه يصحّ أن يقال : دينار واحد ودرهم واحد ، بخلاف نحو الذهب والفضّه ، إذ لا يقال : ذهب واحد وفضّه واحد وحكى القول به عن الغزالي.

والمختار عندنا أنّه عند انتفاء القرائن وعدم حصول عهد في المقام إنّما يفيد تعريف الجنس وينصرف إليه ، وذلك لما عرفت من كون اللام موضوعه للإشاره إلى مدخولها وإفاده تعريفه ، وقد مرّ أيضاً أنّ أسامي الأجناس إنّما وضعت للطبائع المطلقة المأخوذه لا بشرط شيء ، وإنّما يجيء إفاده الخصوصيات بملاحظه ما يطرؤها من الطوارئ واللواحق ، والمفروض أنّ الطارئ الحاصل في المقام - أعنى اللام - لا يفيد سوى التعريف والإشاره ، فيكون مفاد اللفظين بملاحظه الوضعين هو تعريف الطبيعه نفسها حيث لم يلحظ أمر آخر معها ، فيكون مفادها تعريف الطبيعه من حيث هي أى مع قطع النظر عن كونها متّحده مع فرد خاصّ منها - كما في تعريف العهد - أو مع جميع الأفراد كما في الاستغراق.

والحاصل : أنّ ما وضع له اسم الجنس هو الطبيعه لا بشرط شيء فيعمّ الوجوه الثلاثه المذكوره حيث إنّ اللابشرط يجمع ألف شرط ، فيتّم تعريفه على كلّ من تلك الوجوه من غير لزوم تجوّز ، إلّا أنّ كلّاً من الوجهين الأخيرين يتوقّف على

انضمام أمر آخر ليكون اللفظ بتلك الواسطه دالاً عليه ويكون التعريف والإشاره منصرفاً إليه، وأما إرادته الجنس فلا يتوقف على انضمام أمر إليه إذ مجرد اللفظ كاف في الدلاله عليه، ويكفي في عدم إرادته تلك الخصوصيات انتفاء ما يدل عليها، فيكون مفاد اللفظ حينئذ بملاحظه وضع اللام واسم الجنس منضمّاً إلى ما ذكرنا هو الطبيعه من حيث هي على الوجه الذي بينا، فليس مجرد وضع اللام للتعريف والإشاره ووضع مدخولها لمطلق الجنس قاضياً بكونه حقيقه في الجنس بالمعنى المذكور مجازاً في غيره، لما عرفت من كون الجنس الذي وضع أسامى الأجناس بإزائه هو الطبيعه المطلقه الحاصله في صورته العهد والاستغراق أيضاً، أما الجنس المقابل لهما فهو مأخوذ على وجه اللابشرط حاصل في صورته إرادته العهد عند إطلاقه على خصوص المعهود، وكذا في صورته إرادته الاستغراق فإنّ اللابشرط لا ينافي وجود الشرط.

غايه الأمر أن تكون الخصوصيه مدلوله عليها بأمر خارجي لوضوح أنّ ما يدل على اللابشرط لا يفيد خصوصيه الشرط.

والحاصل: أنّ ملاحظه الوضعين المذكورين لا يقضى بكونه حقيقه في خصوص تعريف الجنس المقابل للعهد والاستغراق، بل مقتضاه كونه حقيقه في الأعمّ من الوجوه الثلاثه.

غايه الأمر أنّه لمّا كان إطلاق اللفظ على خصوص المعهود أو على جميع الأفراد متوقفاً على ضمّ خصوصيه إليه - ولم يكن نفس اللفظ دالاً على تلك الخصوصيه، لوضعه للقدر المشترك - توقّف الدلاله على كلّ منهما على قيام قرينه دالّه عليه بخلاف الحمل على الجنس المقابل لهما، فإنّ عدم قيام الدليل على إطلاق اللفظ على إحدى الخصوصيتين المذكورتين كاف في إفادته. فتبين بما قررنا أنّ المفرد المعرّف حقيقه في القدر المشترك بين الوجوه الثلاثه إلّا أنّه ينصرف عند الإطلاق إلى الجنس. والظاهر أنّ ما اخترناه من كونه حقيقه في الأعمّ مختار جماعه من الأعلام كما يستفاد من كلماتهم. قال بعض الأفاضل: إنّ

طريقه تقسيمهم الجنس المعرف باللام إلى أقسامه يقتضى القول بكونه حقيقه فى الجميع ، لكن لا- على سبيل الاشتراك ، بل من باب استعمال الكلّى فى الأفراد انتهى.

وكيف كان فحمل اللام على الجنس فى المفرد المعرف متقدّم على حملة على العهد والاستغراق وإن كان الحمل على العهد متقدّمًا عليه مع وجود المعهود ، إذ هو أظهر من غيره كما مرّ فى الجمع المعرف إلّا أنّ صحّحه الحمل عليه موقوف على وجود المعهود ولا يعقل الحمل عليه من دونه ، فهو فى الحقيقه مصحّح للحمل على العهد لا قرينه على الحمل عليه ، كما مرّت الإشارة إليه وسيجىء أيضا إن شاء الله.

هذا والقول بكونه للعموم يتوقّف على القول بتعلّق وضع خاصّ باللام الداخلة على المفرد يفيد الاستغراق من جهته أو القول بحصول وضع للهيئه التركيبية حسب ما مرّ نظيره للقول بوضع الجمع المعرف لخصوص العموم وهو - مع بعده عن الظاهر - مدفوع بالأصل ، مضافا إلى قضاء التبادر بخلافه ، إذ لا يتبادر من المفرد المحلّى مع الإطلاق إلّا الطبيعه المطلقة المعرفه بواسطه الإشارة ، ويشير إليه أيضا عدم صحّحه الاستثناء منه مطّردا ، ولو كان موضوعا للعموم ظاهرا فيه لأطرد جواز الاستثناء منه.

حجّه القول بوضعه لتعريف الجنس خاصّه وكونه مجازا فى إرادته العهد والاستغراق وجوه :

أحدها : ما أشار إليه بعض المتأخّرين على نحو ما أشرنا إليه من أنّ ذلك قضيه وضع اللام للإشاره والتعريف ووضع أسامى الأجناس للطبائع المطلقة - حسب ما مرّ الكلام فيها - فيكون مفاد اللفظ المذكور بملاحظه الوضعين المفروضين هو تعريف الجنس. ودعوى طرؤ وضع آخر متعلّق بالهيئه التركيبية يفيد الاستغراق من جهته خلاف الأصل فلا يصار إليه إلّا بدليل.

واورد عليه أنّه لا- ريب فى حصول وضع متعلّق بالهيئه التركيبية يصحّ التركيب بين اللفظين من جهته ، ولا ريب أيضا فى حصول الرخصه فى الجملة فى

استعمالها على كل من الوجوه الثلاثة المذكوره من الجنس والعهد والاستغراق ، واحتمال إرادته التكلم بالنسبه إلى الكل متساويه ، فلا- يجرى أصل العدم بالنسبه إلى شىء منها والقول بأن مدخول اللام حقيقه فى الطبيعه اللا بشرط فأصل الحقيقه لا يثبت الحقيقه بالنسبه إلى الهيئه التركيبية.

وأنت خبير بوهن الإ-يراد فإنّ تركيب اللام مع مدخوله ليس إلّا كسائر التراكيب والوضع المتعلّق به كلّى نوعى يندرج فيه هذا التركيب أيضا ، ولا- داعى إلى التزام وضع شخصى يتعلّق بهذا التركيب الخاصّ حتّى يحتمل أن يكون خصوصيته الدلاله على الاستغراق أو غيره حاصله من جهته ، وليس مفاد الوضع العامّ المتعلّق بالتراكيب سوى الترخيص المتعلّق بتراكيب الألفاظ بعضها مع بعض وضّم بعضها مع آخر لحصول المعانى المركّبه من ذلك.

نعم قد لوحظ فى بعض الهيئات معنى آخر يضمّ إلى معانى المفردات - كالنسبه الإضافيه الملحوظه فى وضع الإضافه والنسبه التوصيفيه فى التوصيف ونحو ذلك - وهو غير متحقّق الحصول فى المقام ، وقضيه الأصل عدمه ، ومقتضى الترخيص المطلق فى التركيب ليس إلّا ضمّ معنى التعريف إلى معنى الجنس. فما ذكره من أنّ أصل الحقيقه لا- يثبت الحقيقه بالنسبه إلى الهيئه التركيبية كما ترى ، إذ ليس المقصود إثبات مفاد الهيئه التركيبية من جهه ذلك الأصل ، بل المقصود أنّ قضيه الأصل حمل اللفظين على معناهما الموضوع له ، وقضيه التركيب المرخّص فيه صحّ ضمّ أحدهما إلى الآخر ، وجواز إرادته المعنى المركّب كما هو قضيه الترخيص الحاصل فى سائر التراكيب وتعلّق وضع خاصّ بتلك الهيئه غير معلوم ، فالأصل عدمه ، ولم يتحقّق هناك وضع خاصّ متعلّق ليشكّ فيما تعلّق به لئلا يصحّ إجراء الأصل بالنسبه إليه. ومن الغريب أنّ المورد المذكور لا- زال يتمسك فى دفع المعانى الزائده بالأصل بالنسبه إلى الهيئات بعد تعلّق الوضع بها كما نصّ فى دفع اعتبار الفوريه فيما وضع له هيئه الأمر إلى غير ذلك من سائر الأبواب ، فكيف! لم يعوّل عليه فى المقام.

الثانى : تبادر تعريف الجنس من المفرد المعرّف عند الإطلاق من دون أن يتردّد الذهن بينه وبين العهد أو الاستغراق ، وذلك دليل على كونه حقيقه فيه مجازا فى غيره.

الثالث : عدم صحّحه الاستثناء منه مطّردا ، لقبح «جاءنى الرجل إلّا البصرى ، وأكرم الرجل إلّا الفساق» إلى غير ذلك.

ولا يذهب عليك أنّ شيئا من الوجوه المذكوره لا ينافى ما اخترناه من كونه حقيقه فى تعريف الجنس بمعناه المطلق الشامل لإطلاقه على المعهود والاستغراق والجنس المأخوذ فى مقابلتهما ، فإنّا نقول به بانصرافه عند استعماله فى الجنس المأخوذ على الوجه الأوّل إلى خصوص الأخير حسب ما قرّره وهو الوجه فى تبادره منه فلا يفيد وضعه له بالخصوص. وغايه ما يقتضيه عدم اطراد الاستثناء عدم وضعه للعموم ونحن نقول به أيضا. وما ذكر فى الوجه الأوّل من الرجوع إلى الأصل فهو فى الحقيقه دليل على المختار - حسب ما مرّ بيانه - والاحتجاج به على القول المذكور مبنى على الخلط بين مفادى الجنس على الوجهين المذكورين.

هذا ، وقد يتخيّل فى المقام أنه لا تجوّز هنا بالنسبه إلى اللام فى شىء من الإطلاقات المذكوره لكونها موضوعه لتعريف مدخولها والإشاره إليه وهو حاصل فى كلّ من الوجوه المذكوره ، وإنّما التجوّز فى المقام عند استعمال المفرد المعرّف فى العهد أو الاستغراق أو العهد الذهني فى مدخول اللام ، لكونه حقيقه فى مطلق الجنس حسب ما تقرّر من وضع أسامى الأجناس لنفس الأجناس والطبائع المطلقه ، فاستعمالها فى الفرد المعين أو فى جميع الأفراد أو الفرد المنتشر مجاز ، لضمّ الخصوصيه المذكوره إلى مفاد نفس الكلمه ، ولأنّ إرادته أى من المعانى المذكوره منها متوقّفه على قيام القرينه سوى إرادته الجنس ، وذلك شاهد على المجازيه ، وحيث لا تجوّز بالنسبه إلى الأداه حسب ما قرّره فالتجوّز فى مدخولها.

وضعه ظاهر ممّا قرّناه فإنّ ما وضع له أسامى الأجناس هو الطبائع المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء ، ومن المقرّر أنّ الماهيّة اللا بشرط يجمع ألف شرط فإطلاقه على الماهيّة المطلقة المقيدة لا يقضى بخروج اللفظ عن موضوعه إذا كانت الخصوصيّة مراده من الخارج لا- من نفس اللفظ حسب ما قرّناه فى إطلاق الكلّي على الفرد كما هو الحال فى معظم استعمالات الكلّيات ، فإنّها فى الغالب إنّما تطلق على المفاهيم المقيدة مع أنّه لا تجوّز فيها كما هو ظاهر من ملاحظه استعمالاتها.

وقد مرّ تفصيل القول فيه ومن ذلك موضع الكلام فى المقام فإنّ من تأمل فى استعمالاته العرفية فى المخاطبات الجارية يكاد يقطع بكون استعماله على وجه الحقيقة حين إطلاقه على المعهود كما فى قولك «يا أيّها الرجل أو أكرم هذا الرجل وائتنى بذلك الرجل ونحوها» من الاستعمالات الشائعة المتكرّره وكذا الحال فى إطلاقه على جميع الأفراد والفرد المنتشر عند التأمل فى المقام ، فالحيثية الملحوظه فى وضع المادّه أعّم من الجنس الملحوظ فى المقام ، فإنّ المراد بالجنس هناك يعمّ ما إذا اريد به العهد أو الاستغراق أو العهد الذهنى أيضا بخلاف ما يراد من الجنس هنا ، فإنّه يقابلها فالجنسيّه على الوجه الثانى ملحوظه بشرط لا ، لعدم اجتماع إرادتها مع إرادته أحد المعانى المذكوره بخلاف الجنس الملحوظ فى الوجه الأوّل ، فإنّه مأخوذ على وجه اللا بشرط فيعمّ كلّما من الوجوه المذكوره. وما ذكر من توقّف فهم تلك المعانى على ضمّ القرينه فيكون شاهدا على مجازيته فيها أو هن شيء ، وذلك لأنّ ضمّ أحد القيود المذكوره إلى الطبيعه المطلقة وكون الطبيعه اللا بشرط حاصله مع أحد الشروط المعينه لا بدّ له من دليل يدلّ عليه ، فإنّ مجرد اللفظ الموضوع للطبيعه المطلقة لا يدلّ عليه ، فلا بدّ من قرينه تدلّ على كون تلك الطبيعه المطلقة مقترنه بواحد منها حاصله معها - كما هو الحال فى إطلاق الكلّي على الفرد فى سائر المقامات - فإنّه لو لم يقم دليل على إطلاق الكلّي على الفرد لم يحمل اللفظ إلّا على الطبيعه المطلقة إذ لا يزيد مدخول اللفظ على ذلك.

فإن قلت : إذا كان نفس مدلول اللفظ لا يزيد إلّا على ذلك ولا يفيد سوى إرادته الطبيعيه المطلقه كان إرادته ما سوى ذلك منه خروجاً عن مقتضى وضعه فيكون مجازاً ، فإذا كان الألفاظ الخاليه عن اللام والتنوين موضوعه لنفس الأجناس كان مفادها بعد ضمّ لام التعريف هو الجنس المعرّف لا غيره من العهد أو الاستغراق أو غيرها فلا محاله يكون إطلاقه مجازاً.

قلت : إنّما يتمّ ذلك لو ادرجت تلك الخصوصيات في المراد من اللفظ وليس كذلك ، بل إنّما تراد تلك من القرائن المنضمّه ولا- يراد من اللفظ إلّا نفس الطبيعه ، فمراد المتكلّم هو الطبيعه المقيده وقد اطلق اللفظ عليها لكن نفس الطبيعه مدلوله لنفس اللفظ والتقيده مستفاد من القرائن المنضمّه إليه - حسب ما فصل الكلام فيه في بيان إطلاق الكلّي على الفرد - وبيننا أنّ الاستعمال المفروض على وجه الحقيقه وإن اطلق اللفظ على خصوص الفرد إذا كان ذلك من حيث اتّحاده مع الطبيعه وانطباقها عليه مع كون الخصوصيّة مفهومه من الخارج.

حجّه القول بكونه للعموم وجوه تأتي بالإشاره إلى وجهين منها في كلام المصنّف.

قوله : (لنا عدم تبادر العموم منه.)

لا يخفى أنّه لو تمّ الاستدلال المذكور لأفاد كونه مجازاً في العموم ، فإنّ عدم التبادر من أمارات المجاز وحينئذ ينافي ذلك ما سيصرّح به من كونه حقيقه في العموم قطعاً ، وإنّما الكلام في كونه حقيقه فيه خاصّه أو أنّه حقيقه فيه وفي غيره أيضاً ، ويمكن توجيهه بأنّ المقصود عدم تبادر العموم منه على وجه يعلم أنّه المراد وهو يفيد عدم كونه حقيقه فيه بخصوصه سواء كان مجازاً فيه أو مشتركاً بينه وبين غيره.

قوله : (لو عمّ لجاز الاستثناء منه مطرداً.)

أراد بذلك الدلاله على عدم وضعه خاصّه سواء كان مجازاً فيه أو مشتركاً بينه وبين غيره حيث لا يجري أطراد الاستثناء حينئذ بالنسبه إلى معناه الآخر ، فلا ينافي ذلك أيضاً ما سيجيء من اعترافه بوضعه للعموم في الجمله.

ويمكن الإيـراد عليه بأنّ عدم اطراد الاستثناء إن كان مع الخلوّ عن القرائن أفاد عدم وضعه للعموم أصلا ، إذ لو كان موضوعا للعموم لجاز إرادته العموم منه في كلّ موضع خال عن القرينه فيصحّ الاستثناء ويكون ذلك قرينه معيّنه لاستعماله في العموم. وإن كان مع وجود القرينه لم يكن فيه دلالة على وضعه للعموم أصلا ، ضروره عدم صحّحه الاستثناء بعد قيام القرينه على عدم إرادته العموم ولو كان اللفظ موضوعا للعموم.

نعم قد يتّضح الاستدلال بذلك على ما هو المختار من كونه موضوعا للأعمّ إذ ليس معناه الموضوع له خصوص العموم فلا يطرد صحّحه الاستثناء بالنسبه إليه وإنّما يتبع ذلك خصوص المقامات.

هذا وقد يستدل على القول المذكور بوجوه اخر موهونه :

منها : أنّه لو كان للعموم لما صحّ أن يقال «أكلت الخبز وشربت الماء» وقد أكل خبزا واحدا وشرب شربه من الماء ، فإنّه مع انتفاء الوضع يتوقّف صحّحه الاستعمال على وجود العلاقه بينهما وحيث لا- علاقه بينهما - كما هو الحال في سائر العمومات إذا اريد بها الواحد حسب ما فصلّ في محلّه - يتعيّن كونه غلطا. وهو ما ذكرناه من الملازمه والتالى باطل قطعا فكذا المقدم.

واورد عليه بأنّ غايه ما يلزم من ذلك عدم صحّحه ذلك حقيقه وأمّا جوازه مجازا فلا مانع منه ، والقرينه عليه حاصله في المقام ، لوضوح عدم تمكّن أحد من أكل كلّ خبز وشرب جميع الماء.

وأورد عليه بعض الأفاضل بأنّ المقام محلّ تأمل ، لوضوح أنّ صحّحه التخصيص المذكور محلّ تشاجر بين الاصوليين. ومحققوهم ذهبوا إلى المنع منه واشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العامّ كما سيجيء بيانه إن شاء الله.

واستندوا في المنع إلى استهجان العرف وعدم وجود العلاقه المعبره ، فلو كان المفرد المعرّف عامّا كان ما ذكر مندرجا تحت ذلك وكان مستهجنا في العرف خاليا عن العلاقه المعبره على ما ذكروه ، بل لو قلنا بجواز التخصيص المذكور

فلا- أقلّ من كون ذلك محلًا للخلاف ، مورداً للالتباس ، ممنوعاً عند الجماعة ، مع جواز الاستعمال المذكور عند الكلّ ، بل قضاء ضروره اللغه به ، حيث لا مجال لاحتمال المنع منه، فكيف! يبنى صحته على الوجه المذكور المختلف فيه بل الممنوع منه عند المحققين ، فالإتفاق على صحه التعبير المذكور مع ظهور الخلاف فى صحه التخصيص إلى الحدّ المذكور دليل على عدم استناد جوازه إلى ذلك ، فيكون شاهداً على عدم وضعه للعموم. ويوضح ذلك أنّ العبارة المذكوره بناء على كون المفرد المعرّف للعموم بمنزله قولك : أكلت كلّ خبز وشربت جميع المياه ، ومن الواضح استهجان الثانى فى العرف وعدم جريانه فى الاستعمالات والمنع منه عند الجماعة بخلاف الأوّل ، لجريانه فى الاستعمال وعدم استهجانه أصلاً ، وعدم توهم أحد حصول المنع منه فهو أقوى دليل على الفرق ، وليس إلّا من جهة إفاده الثانى للعموم دون الأوّل كما هو المدعى.

ويدفعه : أنّه إنّما يتمّ ذلك لو انحصر طريق التجوّز فيه فى التخصيص كما فى المثال المذكور ، أمّا لو أمكن التجوّز فيه بغيره كإرادته الجنس أو العهد فلا- مجال للإيراد المذكور أصلاً ، ولا خلاف لأحد فى جواز استعمال المفرد المعرّف فى كلّ من المعنيين وإن اختلفوا فى اختصاصه وضعا بالعموم على ما يتراءى من ظاهر كلماتهم.

وهذا هو الوجه فى الإتفاق على جواز الاستعمال المذكور مع وضوح الخلاف فى جواز التخصيص بالأكثر ، فالاحتجاج المذكور ضعيف جدّاً على أنّه - مع الغضّ عمّا ذكرنا والقول بصحّه البيان المذكور - فهو لا يقضى بنفى كونه حقيقه فى العموم مطلقاً أقصى الأمر أن يفيد عدم وضعه لخصوص العموم ، فلا- ينافى ما اخترناه من وضعه للقدر المشترك. فإن كان المقصود بالاحتجاج بيان ذلك فلا- كلام. وإن اريد نفي كون إطلاقه مع إرادته العموم حقيقه مطلقاً فهو موهون جدّاً ، على أنّه يمكن الإيراد عليه بأنّه لا- مانع من القول بكونه موضوعاً للعموم بكون الاستعمال المذكور مجازاً ، وما ذكر من منع إطلاق العامّ على الواحد على فرض

تسليمه إنّما يتمّ إذا كان على سبيل التخصيص ، ولا مانع من القول بكون اللام بحسب وضعه للاستغراق ويستعمل في الجنس على سبيل المجاز لعلاقته له ، حيث إنّ كلّاً منهما إنّما يراد به تعريف مدخوله ، كيف! وجواز إرادته الجنس من الفرد المعرّف حقيقه أو مجازاً ممّا لا خلاف فيه وإن اختلفوا في اختصاصه وضعا بالعموم على ما يترأى من ظاهر كلامهم.

ومنها : أنّه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع المعرّف وتأكيد به وهو غير جائز ، إذ لا يقال : رأيت الرجل العدول ، أو ذهب الفقيه كلّهم.

وفيه : أنّه قد يكون من جهة مراعاة المشاكلة اللفظية.

قوله : (جواز وصفه بالجمع ... الخ)

توضيح الاستدلال : أنّه قد وقع توصيف المفرد المحلّي بالجمع المعرّف في كلام من يعتدّ بشأنه من العرب _ حسب ما حكاه الأخفش من العبارتين المذكورتين _ فيفيد ذلك جواز توصيفه به وحيث إنّ الجمع المحلّي يفيد العموم كما مرّ فكذا المفرد وإلّا لم يحصل المطابقيه بين الموصوف والصفه.

قوله : (صحّه الاستثناء منه.)

يمكن أن يريد به جواز الاستثناء منه مطّرداً فإنّه دليل الوضع للعموم ، وقد يراد به صحّه الاستثناء منه في الجملة بدعوى كون ذلك أيضاً دليلاً على الوضع للعموم ، أو يجعل ذلك دليلاً على استعماله هناك في العموم ، ويتمسك حينئذ في كونه حقيقه بأنّ الأصل في الاستعمال الحقيقه.

قوله : (بالمنع من دلالاته على العموم) كأنه يريد بذلك أنّ العموم الحاصل في المفرد على القول به إنّما يكون بدلالاته على كلّ فرد ، وعموم الجمع إنّما هو بدلالاته على مجموع الأفراد ولا تطابق بينهما ، ولو قلنا بعموم المفرد فلا بدّ من التوجيه في تطبيق الوصف على الموصوف على كلّ حال ، ومعه لا يبقى فيه دلالة على المدعى لعدم انحصار الوجه في التوجيه.

وقد يترأى من ظاهر تعبيره أنّ المراد بما ذكره في سند المنع أنّ بناء العموم

هو الدلالة على كل فرد ، إذ العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له ، ومدلول الجمع هو مجموع الأفراد حيث اطلق الجمع في المقام على أعلى مراتبه ودلالته على خصوصيات الأفراد المندرجة تحته من قبيل دلالة الكل على أجزائه ، وليس ذلك من قبيل دلالة العام ، فلا دلالة في توصيفه به على عموم المفرد ، إذ لا عموم فيه كذلك حتى يفيد العموم في موصوفه. ويضعفه حينئذ ما عرفت من دلالة الجمع المحلي على العموم وأن مبنى العموم يعم الوجهين ، ولذا ذهب المعظم إلى عموم الجمع من غير خلاف يعتد به كما مرّ.

قوله : (بأنه مجاز لعدم الاطراد.)

أراد بذلك أن مجرد صحه الاستثناء في بعض الفروض لا يفيد الوضع للعموم بل عدم اطراده كما في المقام يفيد خلافه ، إذ لو كان موضوعا له لأطرده ذلك وجاز الاستثناء في سائر الموارد لصحه الاستثناء من العام في كل مقام.

قوله : (فأنه مبني على أن عموم الجمع ليس كعموم المفرد.)

يريد أن التحقيق أن عموم الجمع على نحو عموم المفرد ، فمفاد الجمع المحلي هو كل واحد من أفراد مفردة - كما أن عموم المفرد هو كل واحد منه - ولذا اختار بعضهم ثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية في الجمع المحلي مفيد لذلك كما مرّت الإشارة إليه.

وقد يورد عليه بأن القول بحصول وضع جديد للجمع المحلي يفيد بسببه العموم الأفرادي بعيد جدّا ، بل فاسد ظاهرا - حسب ما مرّ بيانه - وإنما يفيد العموم الأفرادي من جهة تعلق الحكم بكل واحد من الجزئيات المندرجة تحت الجميع اندراج الجزء تحت الكل ، حيث اطلق الجمع على مرتبه العليا ، فتعلق الحكم بكل واحد من الآحاد المندرجة فيها ، وحينئذ فالمراد بالجمع هو مجموع الأفراد التي هي المرتبه العليا من الجمع ، وعموم الحكم إنما هو بالنسبه إلى جزئيات مفردة المندرجة فيها حيث تعلق الحكم بكل واحد منها ، فشمول الحكم لكل واحد من الآحاد لا ينافي استعمال الجمع بنفسه في المجموع. والتوصيف في المقام إنما

يلاحظ بالنسبة إلى معناه الأفرادى ولا- يراد به سوى مجموع تلك الآحاد ، والعموم الأفرادى إنما يجيء من ملاحظته التركيب وتعلق الحكم به ولا ربط له بالتوصيف حتى يجعل ذلك مصححا لتوصيفه بالجمع. وفيه نظر المذكور في الأصل بعد الإيراد. ويدفعه من غير ذكر وجه.

قوله : (لا مجال لإنكار إفاده.)

هذا الكلام ظاهر في ذهابه - بعد إنكاره كون المفرد المعرف من ألفاظ العموم - إلى اشتراكه لفظا بين الاستغراق والعهد والجنس ، وقد عرفت وهنه.

نعم كون الاستعمال الواقع على كل من الوجوه الثلاثة على سبيل الحقيقة هو الظاهر ، لكن لا من جهة الاشتراك اللفظي ، بل من جهة الاشتراك المعنوي وحصول ما وضع له اللفظان أعنى اللام ومدخوله كما مرّ تفصيل القول فيه.

قوله : (وكونه أحد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف.)

هذه العبارة واضحة الدلالة على كون الاستغراق مدلول اللام عنده وأنها موضوعه بإزائه ، وقد عرفت أنه لا- وجه له وأن الاستغراق حاصل بمعونه المقام ، وأن نفس الاستغراق ممّا لا- يستعمل فيه اللفظ قطعا ، كما هو الحال فيما يراد منه الجنس والعهد.

نعم يتحصّل من ضمّ اللام إلى مدخوله معنى يكون مستغرقا للآحاد المندرجه فيه. هذا بالنسبة إلى الجمع وأما المفرد فعلى أحد الوجوه فيه.

وتوضيح المقام : أنّ إرادته الاستغراق من المفرد المعرف يتصوّر على وجوه :

أحدها : أن يكون الهيئه التركيبية أو المجموع المركّب من اللفظين موضوعه لإفاده الاستغراق على ما مرّ نظيره في الجمع.

ثانيها : أن يكون اللام الداخلة عليه بمعنى كلّ ويكون قولك «العالم» بمنزله كلّ عالم، وحينئذ فيكون التعريف فيه لفظيا - حسب ما مرّت الإشارة إليه في كلام نجم الأئمة - أو يقال حينئذ بكون مفاده مفاد كلّ من حيث حضور الكلّ في الذهن والإشارة إليه ليكون ذلك سببا مفيدا للتعريف ، وقد مرّ نظير ذلك في الجمع أيضا.

ثالثها : أن يكون المراد من مدخول اللام هو الطبيعه المطلقه من حيث كونها مرآتا للآحاد المندرجه تحتها نظرا إلى القرينه الدالّه عليه ويكون اللام الداخلة عليها إشاره إلى الطبيعه المفروضه تعريفا لها من تلك الحيثيه ، فيكون مفاده هو تعريف الآحاد ، إذ مفاد الطبيعه الملحوظه على الوجه المفروض عين مفاد الفرد.

رابعها : أن يطلق الجنس المدخول للام على جميع الآحاد كما أنه يطلق في المعهود على خصوص فرد أو أفراد معهوده ، فيكون اللام حينئذ للإشاره إلى خصوص تلك الأفراد وتعريفها ، كما هو الحال في تعريف العهد من غير لزوم مجاز في اللام ولا في مدخوله.

خامسها : أن يكون المراد من مدخوله نفس الجنس والطبيعه المطلقه المأخوذه لا بشرط شيء ولكن قامت القرينه على إطلاق تلك الطبيعه على جميع الآحاد المندرجه تحتها ، فيكون اللام تعريفا للطبيعه بالذات ولتلك الآحاد بالعرض بملاحظه إطلاقها عليها.

سادسها : أن يكون اللام لتعريف نفس الطبيعه كغيرها من المقامات لكن تقوم هناك قرينه خارجيه على الاستغراق وحصول تلك الطبيعه في ضمن جميع الآحاد من غير أن يراد من لفظ الجنس المذكور بوجه من الوجوه ، فلا يكون الاستغراق حينئذ من مدلول المفرد أصلا ، وإنما هو مدلول خارجي حاصل من القرينه من غير أن تفيد القرينه استعمال اللفظ فيه ولا إطلاقه عليه.

قوله : (إنّ القرينه الحالّيه قائمه ... الخ.)

إشاره

الظاهر العبارة المذكوره - سيّما بملاحظه ما تقدّم - يعطى كون مراده كون العموم المحمول عليه هنا من جهه حمل اللام على الاستغراق حملا- للمشترك على أحد معانيه ، فيكون عموم المفرد حينئذ استغراقيا وضعيا كسائر ألفاظ العموم ، إلا أنّ الفرق اشتراكه هنا بين العموم وغيره ، وتعيين الأوّل من جهه القرينه بخلاف غيره من ألفاظ العموم ، فلا- يندرج إذن في المطلقات لينصرف إلى الأفراد الشائعه - حسب ما سيجيء الكلام فيه - وهو ضعيف وما يذكره في بيانه غير متّجه - كما سيجيء الإشاره إليه -.

ص: ٢١٨

وفى قوله «غالبا» إشاره إلى عدم إفادته العموم فى بعض المواضع ممّا يقع متعلّقا للأمر أو يقع فى سياقه للاكتفاء بإيقاعه فى ضمن فرد ممّا ، ولذا فصّل بعض الأفاضل فى المقام فقال : إنّ المفرد المعرّف إذا وقع متعلّقا للأمر كان مفاده الطبيعه فى ضمن فرد ما ، لشهاده العرف بحصول الامتثال به ، وإذا وقع متعلّقا للنهى أفاد العموم ، لعدم حصول ترك الطبيعه إلّا بتركها فى ضمن جميع الأفراد مضافا إلى شهاده فهم العرف بإرادته ذلك وتوقف حصول الامتثال عندهم على ذلك ، وإذا وقع متعلّقا لسائر الأحكام - كالحليه والطهاره وعدم الانفعال بالنجاسه ونحوها - أفاد العموم بالنظر إلى دليل الحكمه - حسب ما أشار إليه - ويمكن أن يقال باستفاده العموم منه فى مقام الأمر أيضا ، إذ ليس المقصود حينئذ إيجاد الطبيعه فى ضمن فرد معيّن إذ لا تعيين ، ولا فى ضمن فرد ما على سبيل الإبهام والإجمال لخروج الكلام منه عن الإفاده ، بل المقصود أداؤها فى ضمن أى فرد كان .

غايه الأمر أن يكون العموم فيه بدليا فاستفاده العموم حاصله فى المقامين غير أنّ العموم هنا بدلى وفى غيره استغراقى ، والظاهر أنّ المفصل المذكور قائل بذلك أيضا ، والمصنّف أيضا يقول به ، فلا خلاف فى المعنى إنّما الكلام فى التسميه .

والحقّ أن يقال : إنّ متعلّق الأحكام الشرعيه إنّما هى الطبائع من حيث اتّحادها مع أفرادها ، وكونها عنوانات لمصاديقها من غير أن يكون الأفراد بنفسها متعلّقا للأحكام ، بل من حيث اتّحادها مع الطبيعه ، حيث إنّ الأمر قد تعلق بالطبيعه من الحيثيه المذكوره - حسب ما أشرنا إليه - وحينئذ فإمّا أن يتعلّق الأمر بها من حيث اتّحادها مع فرد مخصوص أو مع فرد ما أو جميع الأفراد ، وحيث لا سبيل إلى الأوّل لانتفاء العهديه والجهه المعينه وعدم حصول فائده فى الثانى يتعيّن الثالث ، وليس ذلك قاضيا باستعمال اللفظ فى العموم ، بل إنّما يفيد كون المراد من تعليق الحكم على الطبيعه هو الطبيعه الحاصله فى ضمن كلّ فرد من أفرادها ، فيكون اعتبار الحكم المذكور مكتملا- للمراد دالّا على العموم من دون أن يكون ذلك مرادا من اللفظ ، ويحتمل القول بكون الحكمه المذكوره قرينه على إرادته ذلك

من اللفظ بأن يفيد كون المراد من اللفظ الدالّ على الطبيعه هو الطبيعه من حيث اتّحادها مع كلّ من الآحاد ولا مجاز أيضا - كما عرفت الحال فيه ممّا مرّ - فإنّ ذلك أيضا من إطلاق الكلّي على الفرد مع كون المفهم له أمرا خارجيا وهذا هو الأظهر ، وكيف كان فالعموم المستفاد على الوجه المذكور لا يتعدّى إلى الأفراد الشائعه ، بل إنّما ينصرف إليها دون النادره ، بل ينصرف إلى ما يقتضيه خصوص المقام - كما إذا وكله في شراء العبد - فإنّ ظاهر التوكيل في الشراء ينصرف إلى إرادته العبد السليم الخالي من العيب مع أنّ لفظ العبد في نفسه يعمّ ذلك وغيره. وهذا في الحقيقه خارج عمّا نحن بصدده ، لرجوعه إذن إلى فهم الخصوصيّة من خصوص المقام لا بانصراف اللفظ إليه في نفسه - كما هو الملحوظ من انصراف المطلق إلى الأفراد الشائعه - .

ولتبع الكلام في المقام بذكر امور :

الجمع المضاف و المفرد المضاف

أحدها : أنّه يجرى في الجمع المضاف والمفرد المضاف ما ذكرناه في الجمع المعرّف والمفرد المعرّف ، فكما أنّ الجمع المعرّف يفيد العموم فكذا الجمع المضاف ، والتبادر الحاصل هناك قائم هنا أيضا ، إلّا أنّ العموم في الجمع المعرّف بالنسبه إلى أفراد الجمع وهنا إلى أفراده المقيده بالمضاف إليه .

والتحقيق فيه نظير ما ذكرنا في الجمع المعرّف فإنّ التعريف كما يحصل بالألف واللام كذا يحصل بالإضافه ، وكما أنّ التعريف قد يكون بتعريف الجنس قد يكون بتعريف العهد وقد يكون بالاستغراق ، فلمّا كان الجمع اسما للوحدات - حسب ما عرفت - وكان المرتبه المتيقّنه من الجمع هي الدرجه العليا منه - حسب ما مرّ - لزم انصراف التعريف إليه إلى آخر ما ذكر. وأمّا على القول المذكور في الجمع فينبغي القول بوضع الهيئه التركيبية هنا للعموم ، فينبغي القول بتعلّق وضع خاصّ لإضافه الجمع نظرا الى زياده ذلك في معناه بخلاف غيره من الإضافات ، وهو أيضا يوهن الدعوى المذكوره ، إذ ثبوت وضع خاصّ للإضافه المفروضه خلاف الأصل والظاهر .

ثم إنَّ قضيَّه ما ذكرناه في بيان المختار اختصاص القول بالعموم بالجمع المضاف إلى المعرفه ليتحصَّل به تعريف المضاف ، وأما المضاف إلى النكره فلا- يجزى فيه الوجه المذكور ، فالظاهر عدم إفادته للعموم ، ولو قيل بكون دلالتة عليه من جهه الوضع التركيبي فربما يقال بتعميم الحكم للأمرين ، وقد يشير إلى ذلك إطلاق بعضهم بكون الجمع المضاف للعموم - كما في كلام شيخنا البهائي في الزبده وغيره - .

وقد يحتجَّ عليه بالتبادر ، لكنَّك خبير بأنَّ التأمُّل في العرف قاض بالفرق ، ودعوى التبادر بالنسبه إلى المضاف إلى النكره ممنوعه والمسلم منه إنَّما هو بالنسبه إلى المضاف إلى المعرفه ، وليس مستندا إلى نفس اللفظ ليفيد الوضع وإنَّما هو مستند إلى ما ذكرناه من الوجه - حسب ما مرَّ القول فيه - .

وأقصى ما يسلم في المضاف إلى النكره هو الإطلاق الراجع إلى العموم في كثير من المقامات من جهه دليل الحكمه ولا ربط له بالمقام. والحقُّ في المفرد المضاف ما ذكرناه في المفرد المعرف بالأداه.

هل ينصرف المطلق إلى الفرد الشائع أم لا؟

ثانيها : أنه قد يتوهم أنَّ انصراف المطلق إلى الشائع بحصول النقل وكون اللفظ منقولاً في العرف إلى خصوص ما يعمُّ الأفراد الشائعه وهجره من المعنى العامِّ الشامل للجميع ، نظراً إلى تبادر غيره منه في العرف ، فيكون حقيقه عرفيه في الشائع مجازاً في غيره أخذاً بمقتضى العلامتين ، فلا بدَّ إذن من الحمل عليه لتقديم الحقيقه العرفيه على اللغويه القديمه قطعاً ، وانصراف كلام الشارع إليه مع دورانه بين الأمرين ، لتقديم العرف على اللغه حسب ما قرَّر في محلّه.

وهذا الوجه فاسد جدًّا ، إذ دعوى كونه مجازاً في المعنى العامِّ وحصول الهجر بالنسبه إليه ممَّا ينافيه صريح العرف ، كيف! ولو كان كذلك لم يكن هناك فرق بين العمومات والمطلقات ، إذ العموم إنَّما يعرض اللفظ بالنسبه إلى ما وضع بإزائه ، ودعوى دلالة التبادر على كونه حقيقه في خصوص الشائع وعدم تبادر المعنى الأعمِّ منه ومن النادر على كونه مجازاً فيه فاسده ، إذ التبادر في المقام ليس

مستندا إلى نفس اللفظ بل من جهة غلبه الإطلاق ، فهو نظير تبادر المجاز الراجح على الحقيقة بملاحظه الشهره ، فلا يكون علامه على الحقيقة ولا عدمه علامه للمجاز حسب ما مرّ بيانه ، ومع الغض عن ظهور ذلك في المقام فمجرد الشك في استناده إلى اللفظ أو الغلبه الظاهره كاف في دفع ذلك ، لأصالة عدم النقل. ودعوى أنّ الأصل في التبادر أن يكون مستندا إلى نفس اللفظ وكونه أماره على الحقيقة على إطلاقها فاسده ، بل الأصل في المقام قاض بخلافه ، لظهور حصول الشهره الباعثه على الفهم ، فالأصل عدم حصول سبب آخر ليستند الفهم إلى الوضع. وقد مرّ بيان ذلك في محلّه.

ويظهر من بعض الأفاضل القول بثبوت الوضع الجديد العرفي لخصوص ما يعمّ الأفراد الشائعه من غير هجر المعنى القديم الشامل للجميع ، فيكون اللفظ مشتركا بين المعنيين ، إذ حصول الشهره لاستعماله في خصوص الجامع بين الأفراد الشائعه ليكون مجازا مشهورا فيه من غير أن يبلغ إلى حدّ الحقيقة ، فعلى الوجهين لا- يتّجه الحمل على الأفراد الشائعه ، بل لا بدّ من التوقّف بين المعنيين ، لعدم مدخله مجرد شهره أحد معاني المشترك في ترجيح الحمل عليه ، لمعارضه الشهره في المجاز المشهور بأصالة الحقيقة ، إلّا أنّه لما كانت الأفراد الشائعه مندرجه في المعنيين كان الحكم ثابتا بالنسبه إليها قطعا ، فيحكم بثبوت الحكم بالنسبه إليها دون غيرها ، لعدم إفاده اللفظ حينئذ ما يزيد على ثبوت الحكم بالنسبه إلى الأفراد الشائعه من جهة الإجمال المفروض.

وفيه : أنّ القول بثبوت الوضع الجديد بعيد جدّا ولا شاهد عليه سوى التبادر المذكور، وقد عرفت الحال فيه ، وهو أيضا مدفوع بالأصل - كما عرفت - والتزام التجوّز في إطلاقه على الأفراد الشائعه - كما جرى عليه مسّلم الاستعمالات - موهون جدّا. ويدفعه الأصل أيضا مع عدم الحاجة إلى التزامه ، كيف ولو كان الوجه فيه ما ذكر لم يكن اللفظ منصرفا إلى الشائع بحيث يفهم منه عرفا إرادته الشائع ، بل يكون مجملا في مقام الفهم ، وإنّما يثبت الحكم للشائع من جهة

اندراجہ فی المفہوم علی الوجہین وهو خلاف ما یقتضیہ الرجوع إلی المخاطبات العرفیہ ، حیث إن المفہوم منها إرادہ الشائع دون الحکم بہ من جہہ الإجمال - حسب ما قرّنا - وهو ظاہر. وأیضا لو کان الوجہ فیہ ما ذکر لزم الرجوع إلی الأصل ، وهو كما یقتضی الاقتصار علی الأفراد الشائعہ فقد یقتضی التعمیم - كما إذا کان الحکم المدلول علیہ موافقا للأصل - فیکون ذلك قاضیا فی مقام الفقاهہ بثبوت الحکم للأعمّ ، بل قد یقال بكون الأصل مرجحا لحملة علیہ أيضا.

ویمکن أن یقال : إنّ الکلام فی المقام فی بیان ما یرتفع من اللفظ والأصل المذكور إنّما یعمل علیہ فی مقام الفقاهہ ولا یقتضی باستفادته من اللفظ ، فلا یصحّ جعله مرجحا لحمل اللفظ علیہ. وأمّا ثبوت الحکم للأفراد الشائعہ فهو مستفاد من اللفظ دون غیره نظرا إلی الوجہ المذكور من جہہ الإجمال المفروض ، فیکون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحکم للأفراد الشائعہ دون غیره ، فمقتضاه الأصل بثبوت الحکم للأعمّ غیر أن یرتفع ذلك هو القدر المستفاد من اللفظ كما یقتضیہ الوجہ المذكور وذلك هو الملحوظ فی المقام.

وفیہ : أنّ ذلك لا یرتفع علی التقرير المذكور أيضا ، إذ قد یرتفع قضیہ الأخذ بالمتیقّن حملة علی الأعمّ فیکون ذلك هو القدر المستفاد عن اللفظ كما إذا علّق علیہ تکلیف وجودی - كما إذا قال «إذا لم یأتک الإنسان فاقتل زیدا» فإنّہ إن حمل علی الأفراد الشائعہ وجب القتل عند عدم مجیئہ ولو جاءه غیر الشائع ، وهو خلاف الأصل ، فالقدر الثابت من الإجمال هو وجوب القتل عند عدم مجیء الشائع وغیره ، ولا بدّ من الاقتصار علیہ حتّی یقوم دلیل علی الوجوب عند عدم مجیء الشائع - نظیر ما قرّنا هناک -

فالحقّ أن یقال : إنّ انصراف المطلق إلی الشائع إنّما هو من جہہ غلبہ إطلاق المطلق علیہ من دون لزوم تجوّز ولا نقل ولا التزام وضع جدید.

وتوضیح الکلام فیہ : أنّک قد عرفت أنّ إطلاق الکلی علی الفرد غیر استعماله فی خصوص الفرد ، وأنّہ لا یرتفع ذلك تجوّزا فی اللفظ وإن كانت الخصوصیہ

ملحوظه للمستعمل إذا لم يقحمه في معنى اللفظ وإنما يريد لها من الخارج ، وأنه قد ينتهي الغلبه المذكوره إلى حدّ النقل فيتعيّن اللفظ لَمّا اطلق عليه ويكون حقيقه فيه بخصوصه من غير أن يكون نقله إليه مسبقا بالتجوّز ، فحينئذ نقول : إنه إذا لم ينته إلى حدّ النقل - بحيث يكون اللفظ منصرفا إليه من دون ملاحظه الشهره - فقد يكون بحيث ينصرف إليه بملاحظه الشهره نظير المجاز المشهور فيما يستعمل اللفظ فيه ، وحينئذ يكون اللفظ باقيا على الحقيقه الأصليّه منصرفا إلى الشائع بملاحظه الشهره المفروضه. والقول بأنّ الشهره لا تكون باعته على الحمل وأنّها معارضه بأصالة الحقيقه - كما في كلام الفاضل المذكور - قد عرفت فساده ممّا قرّرناه في محلّه ، إذ ذاك ممّا يتبع درجه الشهره كما عرفت الحال فيه.

غايه الأمر تردّد الذهن عند عدم بلوغها إلى تلك الدرجه إذا كانت مطابقه لما يقتضيه ظاهر الإطلاق ، وأمّا إذا كان الظنّ الحاصل من الشهره راجحا على الحاصل من ظاهر الإطلاق - كما هو الحال في موارد انصراف المطلق إلى الشائع - فلا ريب في ترجيحها عليه - نظير ما ذكرناه في درجات المجاز المشهور -.

فغايه الأمر أن يكون الأفراد الشائعه في بعض الصور ممّا يتردّد الذهن بين حمل اللفظ عليها أو على الأعمّ ، نظرا إلى معادله ظاهر الإطلاق للظهور الحاصل من الغلبه ، ولا ينافي ذلك ما قرّرناه من الانصراف إلى الشائع في محلّ الكلام ، ولو ادرجت تلك الصور في محلّ الكلام فغايه الأمر أن يقال : حينئذ بالتفصيل المذكور نظير ما ذكر في المجاز المشهور. ثم إنّ عدم كون الشهره قرينه لحمل المشترك على المعنى المشهور ضعيف جدّا ، كدعوى معارضه الشهره لأصالة الحقيقه في المجاز المشهور ، فإنّه إنّما يصحّ إذا تكافأ الظنّان ، وأمّا إذا ترجّح ظنّ الشهره لقوّته فلا محيص عن الأخذ بمقتضاه.

والحاصل : أنه بعد قيام الإجماع على حجّيه الظنّ في مباحث الألفاظ وجريان المخاطبات عليه لا محيص من الاكتفاء به في القرائن الظنيّه المعينه والصارفه ، ومن جملتها الشهره بل هي من أقوى الامور الباعته على المظنّه ، فلا وجه لعدم جواز الاتّكال عليها.

فإن قلت : إن غلبه إطلاق المطلق على الشائع إن كان مع ملاحظته الخصوصيّة لزمه التجوّز في الإطلاق ، وإن كان من دون ملاحظته الخصوصيّة بأن لا يلاحظ في المقام إلّا المفهوم العامّ الذي وضع اللفظ بإزائه فلا ثمره لغلبه الإطلاق في انصراف المطلق إلى الشائع ، إذ لا يراد من اللفظ إلّا معناه العامّ الشامل للأمرين. غاية الأمر أن يكون ذلك المفهوم حاصلًا في الغالب في ضمن مصاديقه الشائعة دون غيرها ، وذلك لا يقضى بعدم ثبوت الحكم بمقتضى مدلول ذلك اللفظ لغير الشائع إذا فرض تحقّقه فيه.

ألا- ترى أنّ غلبه إطلاق الماء على المياه الموجوده عندنا أو الموجوده في زمان الشارع لا يقضى بانصراف إطلاقه عندنا وفي كلام الشارع إليه ، وكذا الحال في سائر المفاهيم بالنسبه إلى غلبه إطلاقها على الأفراد الموجوده المتداوله ، إذ لا يلاحظ في الإطلاق خصوصيّة ذلك الوجود أصلا ، بل لا يلاحظ فيه إلّا المفهوم العامّ ، ولذا لا يقال بانصراف الإطلاق إلى الشائع في مثل ذلك قطعا ، فنذور وجوده بل وعدمه حيثنذ لا يقضى بانصراف الإطلاق عنه ، ولذا لو فرض حصوله في المقام على خلاف المتعارف اندرج في الإطلاق قطعا.

ألا- ترى أنّه لو قال المولى لعبده «اسقني الماء» فأتاه بماء السيل من طيّ الأرض - مثلا - كان ممثلا قطعا ، فغلبه الإطلاق على الوجه المذكور لا يقضى بانصراف الإطلاق إلى الغالب أصلا.

قلت : إننا لا نقول بعدم ملاحظته الخصوصيّة في المقام أصلا حتّى لا يكون شيوع الإطلاق قاضيا بالانصراف - كما في الصورة المذكوره - بل نقول بملاحظتها في المقام إلّا أنّ تلك الملاحظه لا تستلزم المجازيّة ، وتوضيح ذلك : أنّ الخصوصيّة قد تقحم في المفهوم الذي يراد من نفس اللفظ ويستعمل اللفظ فيه ، وقد لا- يقحم فيه ولكن يراد الخصوصيّة من الخارج ويلحظ في الاستعمال وإن لم يكن مرادا من نفس اللفظ ، وقد لا يكون الخصوصيّة ملحوظه أصلا ، إلّا أنّه قد اطلق عليه لأنّه الموجود على سبيل الاتفاق أو لغلبه وجوده ، فلا تكون

الخصوصية ملحوظة للمستعمل لا بأخذها جزءاً للمفهوم الذي استعمل اللفظ فيه ولا بإرادته الخصوصية من القرائن القاضية به ، فاستعمال اللفظ على الوجه الأول مجاز قطعاً ، وحصول الشهرة على الوجه المذكور قاض بالنقل أو شهره المجاز ، وعلى الوجه الثاني لا تجوز فيه ، إذ لا يراد من نفس اللفظ إلّا المفهوم الذي وضع بإزائه.

غايه الأمر إرادته الخصوصية من الخارج وإطلاق اللفظ على ذلك الخاصّ إنّما هو من جهه حصول ذلك المعنى فيه وانطباقه عليه ، إلّا أنّ غلبه ذلك الإطلاق يقضى بالانصراف فتقوم تلك الغلبه مقام سائر القرائن الخاصّه القائمه عليه قبل حصولها. وقد ينتهى الأمر فيه إلى النقل - حسب ما مرّ - والوجه الثالث لا- تجوز فيه أيضاً ولا- يقضى بالانصراف أصلاً ، إذ ليست تلك الخصوصية ملحوظه في إطلاق اللفظ من الوجوه ، ولذا لا يكون مجرد دور الفرد قاضياً بانصراف الإطلاق عنه.

والفرق بين الوجوه الثلاثه ظاهر للمتأمل ومورد انصراف الإطلاق إلى الشائع هو القسم الثانى ما لم يتحقّق النقل. وأمّا القسم الأول فهو مندرج فى المجاز المشهور قبل حصول النقل. وأمّا الثالث فلا انصراف للإطلاق إليه - كما بيّناه - وقد يقع الخلط بين الأقسام فى كلمات الأعلام وتحقيق الحال ما ذكرنا ، حسب ما يقتضيه التأمل فى المقام.

ثالثها : أنّه إذا دار الأمر فى المفرد المعرّف بين كونه للعهد أو الجنس أو العموم فإن كان هناك معهود حمل عليه ، لانصراف التعريف إليه كما عرفت ، إلّا إذا كان فى المقام ما يفيد إرادته غيره ، كما إذا قال : لا تنقض يقين الطهاره بالشكّ فى الحدث فإنّ اليقين لا ينقض بالشكّ ، إذ التعليل ظاهر فى إرادته العموم. وإن لم يكن هناك معهود انصرف إلى الجنس ، والقدر اللازم منه ثبوت الحكم لذلك الجنس على سبيل الإهمال الراجع إلى الجزئيه على ما هو الحال فى القضايا المهمله ، كما إذا قلت : جاء الإنسان وأكرمت الرجل ، وكذا الحال فيما إذا نذر اكرام الإنسان أو دفع

الدرهم إلى الفقير ونحو ذلك. ولو لم يصحّ حمله على ذلك لزم حمله على العموم ، ومن ذلك قضاء المقام به - حسب ما قرّناه في إرجاع المفرد المحلّي إلى العموم من جهة الحكمه - بأن يجعل المعنى الجنسى مرآتا لملاحظه الأفراد المندرجه تحته ، ويحكم عليه من حيث اتّحاده بها فيراد به استغراق الأفراد الشائعه - حسب ما مرّ - كما في البيع حلال ، واليقين لا- ينقض بالشكّ ، والشكّ لا عبره به بعد الفراغ ، ونحوها.

قال الشهيد رحمه الله في التمهيد : إذا احتمل كون «ال» للعهد وكونها لغيره ، كالجنس أو العموم ، حملت على العهد ، لأصالة البراءة عن الزائد ، ولأنّ تقدّمه قرينه مرشده إليه ، ومن فروعها : ما لو حلف أن لا يشرب الماء ، فإنّه يحمل على المعهود ، حتّى يحنث بنقضه إذ لو حمل على العموم لم يحنث. ومنها : أنّه إذا حلف أن لا يأكل البطيخ ، قال بعضهم : لا يحنث بالهندي ، وهو الأخضر. وهذا يتّم حيث لا- يكون الأخضر معهودا عند الحالف إطلاقه عليه إلّا مقيّدا. ومنها : الحالف بأن لا يأكل الجوز ، لا يحنث بالجوز الهندي. والكلام فيه كالسابق ، إذ لو كان إطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به ، إلّا أنّ الغالب خلافه ، بخلاف السابق ، فإنّه على العكس.

قلت : أمّا ما ذكره من تقديم العهد على المعنيين فهو المتّجه ، كما عرفت لكن الوجه فيه ما ذكرنا ، وكأنّه أشار بتعليله الثاني إليه ، وأمّا تعليله الأوّل : فهو إن تمّ فلا يفيد انصراف اللفظ ودلالته عليه ، بل غايه ما يدلّ عليه أنّه بعد الدوران بين العهد والعموم يكون المعهود متعلّقا للتكليف على الوجهين ، وتعلّق التكليف بغيره مبنيّ على احتمال كونه للعموم ، وبمجرّد الاحتمال لا يثبت التكليف فيدفع الزائد بالأصل ، فيكون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للمعهود دون غيره ، ولا بأس بذكره في المقام لموافقته للأوّل في الثمره.

وأورد عليه بعض الأفاضل : أنّه لا- يقتضى ما ذكره إلّا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود ، لعدم العهد بأزيد منه ، لا- أنّ المتكلّم استعمل اللفظ في العهد. فالأولى أن يقال : في موضع أصالة البراءة أصالة عدم ثبوت الحكم إلّا في المعهود ، يعنى

إذا دار الأمر بين إرادته الجنس والعهد فالمعهود مراد بالضرورة ، لدخوله تحتها ، والأصل عدم ثبوت الحكم فى غيره .

وأنت خير بآئه لا- يعقل فرق بين الوجهين فيما ذكره بعده ، بل ما أورده على الأوّل وارد على الثانى بعينه ، لوضوح عدم دلالة الأصل المذكور على استعمال اللفظ فى خصوص العهد ، كيف! ولو دلّ عليه الأصل المذكور لدلّ عليه أصالة البراءة أيضا من غير فرق بينهما فى ذلك أصلا ، فكون القدر الثابت من اللفظ تعلق الحكم بالمعهود مشترك بينهما .

ثمّ أورد عليه حينئذ إنّهُ إنّما يتمّ لو لم يحتمل الجنس إرادته وجوده فى ضمن فرد ما ، فإنّ المعهود حينئذ غير معلوم المراد جزما .

وفيه أنّ المعهود أيضا مندرج فى المراد لكونه من أحد الأفراد غايه الأمر أن لا يتعيّن الإتيان به بناء على الجنسيّه ، فهو مطلوب إمّا بخصوصه أو لحصول المطلوب به ، ومطلوبته غيره مع أحد الوجهين غير معلومه فهى أيضا مدفوعه بالأصل ، ويوضح الحال فى ذلك ما لو تعدّر عليه الإتيان بالمعهود ، فإنّ الحكم بوجود إتيانه بفرد من غير المعهود ممّا لا دليل عليه ، إذ لا يفيد وجوبه إلّا مجرد الاحتمال ، وهو لا- يثبت التكليف ، وأصالة عدم وجوب خصوصيّة المعهود لا- يثبت التكليف به ، فإنّ الأصل أيضا عدمه .

فالحقّ أن يقال : إنّ التكليف ثابت فى المقام ويقين الامتثال حاصل بأداء المعهود دون غيره ، فيتعيّن الإتيان به عند التمكن منه ، ولا- يثبت تكليف بغيره ، ومع عدمه فتحقق التكليف بغيره غير معلوم ، فهو مدفوع بالأصل . هذا وكان مقصود الشهيد من التمسّك بأصالة البراءة هو قضاء الأصل به فى الجملة فيما إذا تعلق التكليف به ، كما إذا قال «أكرم العالم ، وأغن المسكين ، وتصدّق بالدينار» إذا تقدّمه المعهود ، فإنّ حملة على العموم على خلاف الأصل فى مقابله حملة على المعهود ، وإلّا فمن البين أنّه لو تعلق به الإباحة أو رفع التكليف ، كما إذا قال «لا- يجب عليك إكرام المسكين ، أو يباح لك إعطاء الدرهم» لا معنى حينئذ لدفع العموم بأصل البراءة .

نعم لو تمسّك حينئذ بأصالة عدم إرادته غيره في دفع الزائد حيث إنّ إرادته المتكلم ثبوت الحكم المعهود مستفاد من اللفظ مدلول له ، فإنّه إمّا أن يكون هو المراد أو يكون مندرجا في المراد ، وأمّا إرادته ثبوت الحكم لغيره فغير ظاهر من اللفظ ، فهو مدفوع بالأصل في مورد التكليف وغيره ، إلّا أنّ التمسّك بذلك في بيان مداليل الألفاظ وحملها على معانيها غير متّجه ، والحكم بكون المعهود مرادا في الجملة ولو تبعا غير كونه هو المراد. ألا ترى أنّه لو كان لفظ مشتركا بين الكلّ والبعض واستعمل مجرّدا عن القرائن لم يصحّ ترجيح إرادته البعض بالأصل المذكور ، بل يتوقّف في مقام الحمل كما هو قضيه الاشتراك ، وحينئذ لو كان ثبوت الحكم للكلّ قاضيا بثبوتيه للبعض حكم به لثبوتيه حينئذ على الوجهين ، وليس ذلك قاضيا بحمل المشترك على البعض ، كما هو المقصود في المقام ، لكنّك خبير بأنّ دلالاته على ثبوت الحكم للبعض لا يتمّ أيضا في جميع الموارد ، بل إنّما يتمّ فيما يكون ثبوت الحكم للكلّ قاضيا بثبوتيه للبعض دون غيره ، وحينئذ لا حاجة إلى ضميمة الأصل في بيان مفاد اللفظ. أو يقال حينئذ : إنّ القدر المستفاد من اللفظ عند التجرّد من القرائن إرادته الأقلّ ، لكونه مرادا على كلّ من الوجهين المحتملين بخلاف ما يزيد عليه لا ابتناء إرادته على مجرّد الاحتمال ، فلا يكون مدلوله عند الإطلاق إلّا ما ذكرناه.

وقوله : «من فروعه ما لو حلف إلى آخره». أراد به أنّه يحمل الماء في المثال على المعهود من إطلاق الماء إذا تعلّق به الشرب ولذا يحث بشرب بعض المياه ، ولو أراد به العموم لم يحث بشرب البعض ، لعدم وقوع الحلف حينئذ إلّا على ترك شرب الجميع.

وأنت خبير بأنّ ما ذكره إنّما يتمّ إذا أخذ عموم المفرد المعرّف من قبيل العموم المجموعي ، فيكون قد نذر ترك شرب مجموع المياه فلا يحث بشرب البعض ، أو جعل النفي واردا على نفس العموم لا على الجزئيات المندرجه في العام ، كما تقول : ما كلّ إنسان أبيض ، فيكون قد نذر ترك شرب كلّ واحد من المياه ، فيكون

مندوره شيئاً واحداً وهو ترك الكلّ ، والمعنيان المذكوران كما ترى في غاية البعد عن المفرد ، بل الظاهر فساد الحمل عليهما ، أمّا الأوّل فظاهر ، وأمّا الثاني فلائنه إنّما يتمّ إذا كان هناك أداه للعموم ليتعلّق النفي به ، فيكون سبباً للعموم ، كما في قولك : ما جئني كلّ واحد من الناس إذا جاءك بعضهم.

وأمّا إذا كان مفاد اللفظ نفس الوحدات ، كما إذا قلت : ما جئني العالم ، مريدا بالعالم خصوص عالم عالم ، بأن تجعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظه الأفراد المندرجه تحته ، فلا يكون مفاده إلّا عموم السلب.

وعلى هذا فيكون مفاد العبارة في المقام الحلف على عدم شرب آحاد المياه ، فيحنت إذا شرب واحداً منها ، كما إذا نذر أن لا يتزوّج الثيبات ، فإنّه يحنت بتزويج واحده منها على التحقيق ، إذ ثبت منها على القول الآخر. فما ذكره من التفريع لا يتمّ إلّا على أحد الوجهين ، وقد عرفت ضعف إرادتهما في المقام.

ثمّ لا يخفى أنّه لم يتعرّض في المثال لحمله على الجنس ، مع أنّ الحمل عليه أظهر في المقام ، لما عرفت من أنّ حمل المفرد على الجنس أوضح من غيره ، بعد انتفاء معهود خاصّ يحمل عليه ، كما في المقام وحمله على المتعارف بين الناس ليس من العهد ، بل من حمل المطلق على المتعارف إن سلّم الشيوع في المقام في إطلاق الماء ، لكن لا يذهب عليك أنّ حمله على الجنس في المقام يرجع إلى العموم على الوجه الثالث ، حسب ما يأتي بيانه إن شاء الله ، فيتحقّق الحنث بشرب البعض قطعاً.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ ما ذكره - من قضاء أصله البراءة عن الزائد بحمله على المعهود - ليس جارياً في جميع الموارد ، ولا يريد أنّ الاحتجاج بها على ذلك كلّها ، بل إنّما أراد به قضاء الأصل به في الجملة ، كما عرفت الحال فيه في الأمثلة المتقدّمة ، فلا يرد عليه عدم جريانه في المثال المذكور ، لكون حمله للعموم هنا أوفق بالأصل ، إذ لا يجب عليه حينئذ ترك شرب شيء من المياه.

فالإيراد المذكور عليه - بأنّ لزوم الكفّاره في الحنث يعني عند شرب البعض عند إرادته العهد مخالف لأصل البراءة - ليس على ما ينبغي.

وما ذكر في توجيه قضاء أصله البراءة بحمله على العهد «من أنه لو حمل على المعهود المتعارف يحصل الحنث بشرب بعض المياه فينحل اليمين ، فلا يبقى مانع من الشرب، بخلاف ما لو حمل على العموم لعدم انحلال اليمين» أغرب شيء ، لوضوح أن ما يشرب بعد الانحلال وقبله أنه هو بعض من المياه ، فعلى العموم لا مانع منه قبل الانحلال لا بعده ، فكيف يصح بذلك كون العموم موافقا للأصل دون العهد ، على أن الأصل بعد ثبوت التكليف عدم ارتفاعه عن المكلف إلا بعد قيام الدلالة ، فالحكم بارتفاع التكليف بمجرد الاحتمال من جهة الأصل المذكور غير متجه ، بل قضيه الأصل حينئذ خلافه.

ثم إنه لا يخفى أن تعلق التكليف بترك شيء يستحيل صدوره من المكلف - كالطيران في الهواء واجتماع النقيضين - مما لا وجه له ، فانعقاد النذر على الوجه المذكور غير متجه ، فهو أقوى دليل على عدم إرادته العموم في المثال على الوجه المذكور. وأصله حمل فعل المسلم على الصحه يقتضى عدم قصده ذلك من غير حاجه إلى ملاحظه ما ذكر لو صح التمسك به هذا.

وما ذكره في الفرع الثاني : إنه إذا حلف لا يأكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي إلى آخره. وتوضيحه : أن هناك معهودا في أكل البطيخ بحسب المقدار ومعهودا بحسب الجنس منه ، من الهندي وغيره ، فلو حمل البطيخ على العموم بالنسبه إلى الأول لم يحنث بأكل شيء منه لا من الهندي ولا من غيره. ولو حمل ذلك على المعهود ، كما ذكره في الفرع الأول ، فإن كان هناك جنس خاص معهود حنث بالأكل منه دون غيره ، وإن لم يكن يحنث بأكل أي من القسمين. وملحوظ الشهيد في المقام هو ملاحظه المعهوديه الثانيه وعدمها ، وإلا فهو محمول عنده على المعهود الأول كما في مثال الماء من غير فرق. وكذا الحال في الفرع الثالث.

وبذلك يندفع ما أورد على قوله في المثال السابق ، إذ لو حمل على العموم لم يحنث بأن في صورته العموم يحصل الحنث ، كما إذا جعل البطيخ أعم من الهندي على سبيل المساواه ، لما عرفت من عدم ارتباط أحد المعهودين بالآخر ، وحصول

الحنث بالهندي أو بغيره مبنى على حمل البطيخ على المعهود بحسب المقدار ، لا- على جميع أفراده ، حسب ما ذكر في الماء وإن لم يحصل الحنث بشيء منهما كما في الماء. والمعهوديه الملحوظه في المقام إثباتا أو نفيًا إنما هي في جنس البطيخ حسب ما ذكرنا.

ثم إن ما قرره الشهيد رحمه الله من - أنه يتم حيث لا يكون الأخضر معهودا عند المخاطب - غير متجه ، فإن حمل البطيخ على غير الأخضر حينئذ ليس من العهد في شيء ، وإنما هو من قبيل حمل الإطلاق على الشائع من غير فرق بين ما يكون معرّفًا باللام وغيره حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

فالحقّ حمل البطيخ في المقام على الجنس الراجع إلى العموم في المقام ، من جهة ورود النفي عليه ، إلا أنه يحمل على الشائع في الإطلاق - أعني غير الهندي - إذا ورد في كلام من يكون ذلك هو الشائع عنده في الإطلاقات وإن كان الشائع في الإطلاق عنده القسمان ، كما هو المتعارف في بعض البلدان شمول النوعين ، وكذا الحال في الفرع الثالث ربما يجعل الجوز من قبيل المشترك اللفظي ، فلا ربط له بالمقام.

النكره في سياق النفي

اشاره

واعلم أنّ من ألفاظ العموم النكره في سياق النفي ، ولا خلاف ظاهرا بين الاصوليين - ممّن قال بأنّ للعموم صيغه تخصّه كما هو المعروف - أنّها تفيد العموم إذا كان إسما لا وصفا ، وهي مختلفه في وضوح الدلاله وعدمه ، فالكائنه بعد لا النافيه للجنس نحو «لا رجل» أو ما زيد عليها «من» الزائده ، نحو ما من رجل في الدار ، أو كانت النكره مثل لفظ «أحد» و «بدّ» ممّا لا يستعمل إلّا مع النفي صريحه في العموم ، والحق بها ما إذا كانت النكره صادقه على القليل والكثير ، كالشئء والماء والدهن والدبس ونحوها.

وقد ذكر الشهيد رحمه الله في التمهيد : أنّ الكائنه بعد «ليس» و «ما» و «لا»

المشبهتين به ظاهر فيه ، وألحق بعضهم النكرة الواقعة بعد «لم» أو «لن» بالأوّل ، قالوا : والفرق بين المعنيين أنّه لا يصحّ إثبات الزائد على الواحد في الأوّل بخلاف الثاني ، فلا يقال «لا رجل عندي بل رجلان» أو «ما من رجل عندي بل رجلان» بخلاف «ليس عندي رجل بل رجلان» أو «ما عندي رجل بل رجلان أو رجال».

وأنت خبير بأنّ نصوصيه الأوّل وظهور الثاني إنّما هي في الدلالة على العموميّة مطلقا ، وأمّا الدلالة على العموم بالنسبة إلى المعنى المراد بالنكرة فلا فرق بينهما في ذلك كما مرّت الإشارة إليه.

نعم قد يقال : إنّ النكرة في قولك : «ليس عندي رجل» يحتمل أن يراد به الفرد المعين في الواقع ، المبهم عند المخاطب ، كما في النكرة الواقعة متعلّقا بالخبر المثبت في كلام بعضهم ، حسب ما مرّت الإشارة إليه ، وحينئذ فلا دلالة فيها على العموم أصلا. وربما كان المفرد في قولك : «عندي رجل» ظاهرا في العموم ، من جهة احتمال أن يراد بالتنوين في «رجل» الوحده البديهيّة المقابلة للثنويه والجمع ، ولذا صحّ أن يقول : «بل رجلان أو رجال» كما مرّت الإشارة إليه. وأمّا لو اريد به الوحده المطلقة فلا فرق بينه وبين «لا-رجل» إذ لا فرق بين نفى الطبيعه ونفى فرد مّا في إفاده العموم ، حسب ما عرفت. وهذا الاحتمال قائم في الجمع الأفراد (١) ، إذ لا يصحّ أن يراد بالتنوين فيه الإشارة إلى جمع (٢) واحد ، ولذا لا يجوز أن يقابله بنفى السّته أو التسعه - مثلا - وإن أمكن أن ينفي الجميع (٣) ، فإنّ ذلك من الامور النادره ولا يلحظ بالتنوين المقابله لهما.

فإن قلت : إنّّه يحتمل أن يكون قد أطلق رجالا على عدّه معيّنه وحكم بنفيها فلا يفيد نفى الجميع فلذا لا يكون نصّا في العموم.

قلت : إنّ الكلام في النصوصيّة من جهة دلالة اللفظ لا من جهة الإراده ،

(١) في المخطوطتين : في الجميع ، بدون لفظ «الأفراد».

(٢) في المخطوطتين : جميع.

(٣) في المخطوطتين زياده : أو يجمع.

وإلا فليس «لا رجل» نصًا فيه أيضا كما مرّ ، ولا ريب أنّ قضيّته ظاهر اللفظ هو الإطلاق ، ونفى ذلك يفيد العموم قطعاً ، كما هو الحال فى لا-رجل. وأمّا احتمال إطلاقه على الخاصّ وورود النفى عليه فهو قائم فى «لا رجال» أيضا ، بأن يكون قد أطلقه على رجال مخصوصين وأورد النفى عليها ، ثمّ يأتى بعد ذلك بقريته تدلّ على ذلك ، كما هو الحال فى قوله : ليس عندى رجال.

والحاصل : أنّ ذلك خروج عمّا يقتضيه مدلول اللفظ ورجوع إلى ما يقتضيه القرائن ، ولا ينافى ذلك النصوصيّة الملحوظه فى المقام ، فتأمل. وينقل فيه خلاف عن النحاه فيما إذا كان الدالّ على النفى «ليس» ومشابهاته فى نحو قولك : ليس فى الدار رجل و «ما فى الدار رجل» و «لا-رجل قائما» فالمحكّى عن سيبويه أنّها للعموم ، والمحكّى عن المبرّد والجرجاني والزمخشري أنّها ليست للعموم لا-نصيّا ولا-ظاهرا ، وعن اليمنى فى المغنى أنّ «ما من رجل» و «لا رجل فى الدار» و «لا رجل قائما» جواب لسؤال مطابق له فى العموم ، منطوق به أو مقدّر ، وهو «هل من رجل» و «هل فيها رجل» و «هل رجل فى الدار» وإنّ السؤال فى الأوّلين كان عن الجنس فجاء الجواب بنفى الجنس ، وفى الثانى عن الواحد فجاء نافيا له.

ومن ثمّ امتنعت المخالفه فى الأوّلين وصحّت فى الثانى ، فيجوز بل رجلا. ثمّ ذكر أنّ هذا تحقيق مذهب النحاه ، وحكى من أرباب الاصول إطلاق القول بالعموم ، قال : والتحقيق ما قال النحاه. وظاهر كلامه إطباق النحاه عليه ، حيث أسنده إليهم من غير نقل خلاف عنهم. وظاهر ما يستفاد من كلامه أنّ استفاده العموم من النكره فى الأوّلين إنّما هى من جهه نفى الجنس القاضى بنفى جميع الآحاد لا-من جهه الوضع بالخصوص ، وعدم الدلاله فى الأخير من جهه كون المنفى خصوص الواحد ، فلا يدلّ على نفى ما عداه. ثمّ إنّ ظاهر ما حكى عن الاصوليين إنّها تفيد العموم بالوضع ، وقد اختاره جماعه من المتأخّرين ، وحينئذ فالموضوع للعموم إمّا الهيئه التركيبية أو خصوص النكره المقيده بالوقوع فى سياق النفى.

وعن السبكي والحنفيّ أن دلالة النكراه المنفيّة عليه التزاميّة ، وهذا هو الظاهر عندى. وقد احتجّوا على كونها للعموم بوجه :

أحدها : التبادر فإنّ السيّد إذا قال لعبده : «لا تضرب أحدا» فضرب واحدا عدّ عاصيا ، وذمّه العقلاء ، وصحّ للمولى عقوبته.

ثانيها : صحّ الاستثناء منه مطّردا ، وهو دليل الوضع للعموم ، فإنّ الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل.

ثالثها : أنّها لو لم تكن مفيدة للعموم لكان كلمه «لا إله إلا الله» غير مفيدة للتوحيد ، لعدم إفادتها نفي الألوهيّة عن جميع من سواه تعالى ، وهو باطل إجماعا.

رابعها : أنّ أهل اللسان إذا أرادوا تكذيب من قال : «ما أكلت شيئا» قالوا : قد أكلت كذا ، وهو موجه جزئيّه ، فيكون الأوّل سلبا كليّا ، وإلّا لم يكن ذلك تكديبا له ، لجواز صدق الجزئيتين.

خامسها : إجماع العلماء على التمسك بقوله عليه السلام : «لا يقتل والد بولده ولا يقتل مؤمن بكافر» ونحوهما على العموم ، ولو لا دلالتهما عليه لما صحّ ذلك.

سادسها : ظهور الاتفاق عليه من القائلين بوضع صيغه للعموم تخصّصه ، كما هو مختار المعظم.

سابعها : أنّ النكراه المثبته لا تفيد ثبوت الحكم على سبيل الجمع والاستغراق إجماعا ، ولا ثبوته لفرد مخصوص ، وإلّا لكان علما ، فهو إنّما يفيد ثبوت الحكم لواحد غير معيّن ، فنفيه إنّما يكون باستغراق النفي ، إذ نقيض كلّ شيء رفعه ، ولا تناقض بين الجزئين ليكون أحدهما نفيا للآخر ورفعاً له.

وأنت خير بأنّ الوجه الأخير إنّما يفيد دلالة النكراه على العموم على سبيل الالتزام ، حيث إنّ نفي فرد ما إنّما يكون بنفي جميع الأفراد ، حسب ما هو المختار ، من غير حاجه إلى وضعها لذلك ، لحصول الإفاده المذكوره نظرا إلى ذلك مع فرض انتفاء الوضع له بالخصوص ، فمن فرض وقوع الاحتجاج بذلك فى كلامه - كالعلاّمه فى النهايه - فالظاهر منه قوله بما اخترناه ، بل ليس القدر المسلّم من سائر

الأدلة المذكوره إلاً حصول الإفاده فى الجملة ، فلا ينافى ما ذكرنا ، وبذلك يندفع دلالتها على ثبوت وضعها للعموم إجمالاً .

وتفصيل القول فى ذلك أنه يرد على الأول : المنع من كون التبادر المدعى مستندا إلى نفس اللفظ ليكون دليلاً على الوضع ، إذ يحتمل أن يستند إلى نفي طبيعه أو نفي فرد ما الحاصل بنفي جميع الأفراد حسب ما نقول به .

واجيب عنه : بأن الأصل فى التبادر أن يكون من جهه اللفظ ، فمجرد قيام الاحتمال لا يكفى فى الإيراد بعد قضاء الأصل بخلافه ، مضافاً إلى قضاء الدليل باستناده إلى الوضع واستفاده المعنى من نفس اللفظ ، إذ لو لم يكن العموم مستفاداً من نفس اللفظ لكان هناك انتقالان أحدهما الانتقال من اللفظ إلى المعنى والآخر الانتقال منه إلى العموم ، وليس هناك انتقالان ، لشهاده الوجدان . وأيضاً لو كان العموم فى نحو «لا-رجل» مستفاداً من نفي طبيعه لما صح الاستثناء منه إلاً على سبيل الانقطاع ، إذ ليست الخصوصيه من جنس طبيعه ، فلا يكون الفرد المركب منها ومن الطبيعه إلاً شيئاً آخر مغايراً للطبيعه ، فيكون استثناءه منها على وجه الانقطاع وهو واضح الفساد ، ولا أقل من كونه على خلاف الأصل .

وفيه : أن دعوى كون الأصل فى التبادر أن يكون مستندا إلى نفس اللفظ على إطلاقها غير متجهه . والتحقيق كما مرّت الإشارة إليه فى محلّه : أنه لو لم يكن فى الظاهر ما يمكن استناد التبادر إليه فالظاهر استناده إلى نفس اللفظ ، وأما لو كان هناك ما يصح استناد التبادر إليه مع قطع النظر عن الوضع كما فى المقام حسب ما قرّرناه فلا وجه لدعوى استناده إلى الوضع ، وكون الوضع هو الباعث على الانتقال ، إذ لا-دلاله فى فهم ذلك من اللفظ على حصول الوضع ، بل لا حاجه إلى ارتكاب الوضع له بعد حصول الفهم من دونه .

وما ذكر مؤيداً لاستناد التبادر إلى نفس اللفظ بين الاندفاع ، أمّا الأول : فبظهور منع عدم تعدد الانتقال فى المقام بل الظاهر تعدده ، فإنّ المستفاد أولاً من قولك «ليس عندى رجل» نفي فرد ما ، وقضيه ذلك نفي جميع الأفراد فهو لازم بين

لذلك ، ولغايه الاتصال بين الأمرين يتراءى فى جليل النظر كون مدلول اللفظ أولاً هو نفي جميع الأفراد ، وليس كذلك بعد التأمل الصحيح فى مدلول اللفظ ، لظهور تعدد المدلولين حسب ما ذكرنا.

وأما الثانى : فلوضوح أنّ نفي الماهية إنما يراد به نفيها من حيث الوجود ، وظاهر أنّ نفي وجود الماهية مطلقاً إنما يكون بنفي جميع أفرادها ، فإذا ثبت وجود واحد منها كان إخراجاً له عن مدلول اللفظ.

فإن قلت : إنّ الإخراج المذكور حينئذ إنما يكون عن مدلوله الالتزامى فلا يكون الإخراج عمّا هو المراد من اللفظ ، وهو خروج عن قاعده الاستثناء مخالف للظاهر ، فإنّ قضيه الاستثناء هو الإخراج عن المستثنى منه دون الأمر اللازم له.

قلت : إن كان الأمر اللازم أمراً مابيناً للمستثنى منه فالحال على ما ذكر ، وأما إن كان ذلك مصداقاً لمدلول اللفظ حاصلًا بحصوله منضمًا إلى مدلول اللفظ بياناً لخصوصيته فى ذلك المدلول ملحوظاً فى إطلاق اللفظ بملاحظه تلك الدلالة الالتزامية من غير لزوم تجوّز فى الاستعمال كما فى المقام فلا مانع ، فإنّ مفاد «لا رجل» بضميمه الملاحظه المذكوره اللازمه لمؤداه نفي جميع الآحاد ، فلا مانع من إخراج بعض الأفراد عنه ، نظراً إلى دخوله فى مدلول اللفظ وإن كان استفاده ذلك منه عند النظر الدقيق بملاحظه الخارج اللازم.

وعلى الثانى : أنّ أطراد الاستثناء دليل على فهم العموم منه عند الإطلاق ، وهو أعمّ من الوضع له ، فلا مانع من أن يكون من أجل ما قرّرناه.

ونحوه يرد على الثالث والرابع والخامس ، فإنّ أقصى ما يستفاد منها الدلالة على العموم لا خصوص كونها من جهة الوضع له.

وعلى السادس : أنّه إن اريد به دعوى الاتفاق منهم على استفاده العموم منه عند الإطلاق فمسلم ، ولا ينافى ما قرّرناه ، وإن اريد دعوى الاتفاق على وضعه له فممنوع.

ثمّ إنّ الظاهر ممّا حكى عن النحاه من نفي دلالتها على العموم أنّهم أرادوا

عدم دلالتها على نفي التثنية والجمع ، ولذا قالوا بجواز «ليس عندي رجل بل رجلان» فإنه قاض بعدم دلالتها على نفي الزائد على الواحد ، ومرجع ذلك إلى اختلاف معنى النكرة ، فإن المراد بالنكرة إن كان مطلق الجنس كما في «لا رجل» فقد نصوا بإفادته العموم ، وإن كان المراد بها الواحد المطلق كما في «ما من رجل» فقد قالوا به أيضا ، وإن اريد بها الواحد العددي المقابل للتثنية والجمع منعوا من دلالتها على العموم يعنى العموم بالمعنى المذكور ، وأما دلالته على العموم بالنسبة إلى الآحاد - أعنى نفيه جميع الوحدات العددية على نحو إفاده النكرة بمعناه الآخر لجميع الوحدات المندرجة فيها - فالظاهر أنهم يقولون به ، ولذا لا يجوز «ليس عندي رجل بل زيد» فليس اختلافهم في المقام من جهة عدم دلالتها على العموم بالنسبة إلى ما يصدق عليه ، بل من جهة اختلاف معنى النكرة ، وهى على الوجهين تفيد نفي جميع مصاديقها ، فتفيد نفي جميع الوحدات المطلقة في الأولين ، وتفيد نفي جميع الوحدات العددية في الثالث ، فالبحث معهم حينئذ في مدلول النكرة ، والظاهر من ملاحظه الاستعمالات العرفية كون المنساق من النكرة في مدخوله «ليس» ومشابهته أيضا هو الواحد المطلق ، فلذا قلنا بظهورها في العموم على نحو الأولين وإن قام فيه الاحتمال المذكور دون الأولين ، وهم قالوا بعدم دلالتها على ذلك إما لدعوى ظهورها في الواحد العددي أو لدورانها بين الوجهين ، فينبغى دلالتها على الوجه المذكور من جهة قيام الاحتمال المساوى ، والفهم العرفى كما عرفت يدفع ما ذكره.

نعم لو ذكر بعده الإضراب المذكور دلّ على إرادته الواحد العددي ، والظاهر أنه لا- تجوّز في النكرة حينئذ وإن كان ذلك خلاف الظاهر ، فإنّ الظاهر كون النكرة حقيقه في صورتين وإن انصرفت عند الإطلاق إلى الأول ، وقد مرّ الكلام فيه.

هذا ، ولنتّم الكلام فى المرام بذكر امور :

اختلاف الحال فى النكرات

أحدها : أنه يختلف الحال فى النكرات وضوحا وخفاء فى الدلالة على العموم ، فالكائنه بعد «لا» النافية للجنس نحو «لا رجل» وما زيد عليها «من» الزائده نحو

«ما من رجل فى الدار» وما كانت النكره مثل لفظ «بدّ» و «ديّار» و «أحد» إذا كان اسما لا وصفا ممّا لا يستعمل إلّا مع النفى صريحه فى العموم ، والحق بها ما إذا كانت النكره صادقه على القليل والكثير على نحو واحد - كالشىء والماء والدهن والدبس ونحوها - وقد نبّه عليه الشهيد رحمه الله فى التمهيد ، والكائنه بعد «ليس» و «ما ولا» المشابهتين لها ظاهره فيه. قالوا والفرق بين القسمين أنّه لا يصحّ إثبات الزائد على الواحد فى الأوّل بخلاف الثانى ، فلا يقال «لا رجل عندى بل رجلان» أو «ما من رجل عندى بل رجلان» بخلاف «ليس عندى رجل بل رجلان أو رجال».

وأنت خير بأنّ نصوصيّه الأوّل وظهور الثانى أنّها هى فى الدلاله على العموم مطلقا ، وأمّا الدلاله على العموم بالنسبه إلى المعنى المراد بالنكره فلا فرق بينهما فى ذلك ، حسب ما مرّت الإشارة إليه.

نعم يمكن أن يقال : إنّ النكره فى قولك «ليس عندى رجل» يحتمل أن يراد به الفرد المعين فى الواقع ، المبهم عند المخاطب ، كما فى النكره الواقعه فى الخبر المثبت على ما نصّ عليه بعضهم فيما مرّ ، ولا دلالة فيها على العموم أصلا ، فظهورها فى العموم إنّما هو من جهه قيام الاحتمال المذكور فى الصوره الثانیه بخلاف الاولى.

ويشكل ذلك بأنّ الاحتمال المذكور أبعد الوجوه فى النكره فى المقام ، وربما لا يكون قيام مثل هذا الاحتمال منافيا للنصوصيّه ، ولذا لم يعلّل الحكم بالظهور بذلك فى كلامهم ، وكيف كان فقيام هذا الاحتمال هنا قاض بالاختلاف فى وضوح الدلاله لو سلّم عدم إخراجها عن النصوصيّه فى الجمله هذا. وألحق بعضهم بالأوّل النكره الواقعه بعد «لم» و «لن» وهو غير متّجه ، لقيام ما ذكر من الاحتمال بالنسبه إليهما أيضا ، إذ لا مانع من أن يقال : لم يجئنى رجل بل رجلان. ومثله الواقع بعد ما النافيه للفعل نحو «ما جئنى رجل بل رجلان» ويقوم فيها الاحتمال الأخير أيضا ، فالأظهر إلحاق الجميع بالظاهر فى العموم المطلق.

النكره الواقعه فى سياق النهى

ثانيها : أنه يجرى ما ذكرناه فى النكره الواقعه فى سياق النهى من الدلاله على العموم - بالنسبه إلى الواقعه فى سياق النهى ، نحو «لا تضرب أحدا» و «لا تشتم رجلا» وهى أيضا مختلفه فى وضوح الدلاله ، فإن كانت النكره ممّا لا يقع إلّا بعد النهى وما بمعناه ، نحو «لا تضرب أحدا» و «لا تقتل ديّارا» كان أوضح فى الدلاله. وكذا لو اشترك القليل والكثير فى الإسم نحو «لا تعط زيدا شيئا» وأمّا نحو قولك : «لا تضرب رجلا» فهو دونه فى الوضوح ، ويقوم فيه احتمال إرادته الوحده العدديّه فيعقبه بقوله : بل رجلين إلّا أنه بعيد ، لكنّه يفيد العموم بالنسبه إلى معناه حسب ما مرّ. ويحتمل أيضا على بعد إرادته النكره الإبهاميه ، فلا دلالة فيه إذن على العموم أصلا ، وقد عرفت بعد إرادته ذلك من النكره جدّا.

ثمّ إنه يجرى ما ذكرناه فى النكره المتعقبه للنهى وغيره ، ويجرى فى النكره الواحد والمتعدّده ، تقول : لا تعط من شتمك وشمّ أباك درهما ، ولا تعط رجلا أهانك درهما.

النكره الواقعه فى سياق الاستفهام

ثالثها : أنّ النكره الواقعه فى سياق الاستفهام تفيد العموم أيضا على ما صرّح به بعضهم ، كما فى قولك «هل أكرمت رجلا» فمفاده السؤال عن جميع آحاد الرجال أنه وقع الإكرام عليه لكن على سبيل البدل فالمسؤول هو إكرام الواحد وإن وقع السؤال عن الكلّ ، ويتفرّع على ذلك أنه لو وقع السؤال عن الماء القليل أنه هل ينجسه شيء؟ فقال : لا ، أفاد عدم تنجيس شيء من الأشياء له ، فإنّه لمّا وقع السؤال عن كلّ نجاسه يكون «لا» جوابا بالنسبه إلى كلّ منها ليطابق السؤال. ويمكن أن يجعل ذلك من قبيل النكره المقدّره فى سياق النهى ، أى لا- ينجسه شيء فلا- حاجه إلى ملاحظه ذلك ، نعم لو قال «لا ينجسه ما سئلت عنه» انحصر فى الوجه الأوّل ، فتأمل.

النكره الواقعه فى سياق الشرط

رابعها : أنّهم اختلفوا فى دلالة النكره الواقعه فى سياق الشرط على العموم ، فحكى الشهيد رحمه الله فى التمهيد عن جماعه من الاصوليين ذلك ، قال : وبه صرّح الجوهري فى البرهان وتابعه الأنبارى فى شرحه واقتضاه كلام الأمدى ، والمختار عند آخرين عدم إفادته العموم.

نعم لو انضمَّ إليه قرينه المقام كما في قوله وقوله (١) أفاد ذلك ولا كلام فيه. وفزعوا عليه ما إذا قال الموصى : إن ولدت ذكرا فله الألف ، وإن ولدت انثى فلها مائه. فولدت ذكرا أو انثى فيشترك الذكران في الألف والانثيان في المائة ، لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر فيكون عاميا ، وقيل : إنه على العموم تعطى كل واحد من الذكراين ألفا ومن الانثيين مائه ، إذ المعنى حينئذ كل من ولدته فله كذا ، وبدونه تشارك في العين ولا يخص أحدهما ، لانتفاء الأولوية. ويحتمل حينئذ القول بثبوته للواحد يستخرج بالقرعة ، أو يقال بتخير الوصى حينئذ في الدفع إلى أى منهما. ويحتمل أيضا سقوط الوصية فلا يعطى شيء ، لتعلق الوصية بولادتها ذكرا واحدا أو انثى واحده لظهور اللفظ في الوحده ، فمع انتفائها ينتفى الوصية. وكيف كان فالمختار عندنا عدم إفادتها العموم وضعاً قطعاً ولا لزوماً ، إذ مجرد التعليق لا يدل عليه.

نعم يشير تعليق الحكم على النكره إلى كون مناط الحكم مجرد ثبوت مفاد النكره فيثبت الحكم المعلق عليه بمجرد ثبوته ، فإن كان الحكم المعلق عليه مطلق الفعل كما في قولك «إن جاءك رجل فأكرم عمرا» أفاد ثبوت وجوب إكرام عمر وبمجرد مجيء أى رجل كان ، فيشير إلى العموم البدلى ، وإن كان مما يثبت لمصاديق المعلق عليه أو على ما يتعلق به نحو «إن جاءك رجل فأكرمه». وقوله تعالى (إِنْ جَاءَكُمْ بَنَاتٌ فَبَيِّنُوا... الخ (٢) أفاد ثبوت الحكم لجميع مصاديق المعلق عليه ، فيشير إلى العموم الاستغراقى.

النكره الواقعه فى سياق الأمر

خامسها : أنّ النكره إذا وقعت فى سياق الأمر أفادت العموم ، كما فى «أعتق رقبه» فإنه يفيد الاجتزاء بعتق أى رقبه كان ، فيستفاد منه وجوب عتق رقبه ميا ، والتخير بين مصاديقه من الرقاب ، وليس استفاده العموم هنا من جهه وضعه له قطعاً ، وإنما هو من جهه صدق فرد ما على كل من مصاديق الرقبه وقضاء الأمر بالاجتزاء ، فيرجع إلى العموم الاستغراقى فى ثبوت الوجوب لكل منها على سبيل

(١) كذا فى النسخ.

(٢) الحجرات : ٦.

التخيير ، لكن يكون استغراقه بالنسبه إلى الأفراد الشائعه ، إذ لا- يزيد ذلك له على الإطلاق، وإنما يرجع الإطلاق إلى العموم بملاحظه ما ذكرناه. فيكون ذلك مدلولاً التزامياً ، ويكون عمومه على حسب ما ينصرف الإطلاق إليه من القدر الجامع بين الأفراد الشائعه حسب ما مرّت الإشارة إليه.

فما ذكره الرازي من : أنّ النكره إن وقعت في الخبر نحو «جائنى رجل» فلا تعمّ ، وإن وقعت في الأمر ك «أعتق رقبه» عمّت عند الأكثرين ، بدليل الخروج عن العهده بإعتاق ما شاء. فإن أراد به ما ذكرناه فلا كلام ، وإن أراد عمومه على حسب اللغه فلا وجه له. وما احتجّ به عليه من الخروج عن العهده بإعتاق ما شاء لا يدلّ عليه ، وأقصى الأمر فيه ما ذكرناه ، وفي معنى الأمر ما يفيد مفاده» ولو كان بصوره الإخبار ، كما يجب في الظهار عتق رقبه ، ولا حاجه في إرجاعه حينئذ إلى العموم إلى ضمّ أصله البراءه عن اعتبار قيد زائد إلى ذلك ليكون الإطلاق والأصل المذكور معاً قاضيين بالاجتزاء بأيّ فرد من ذلك ، بل مجرد الإطلاق كاف في الدلاله عليه ، حسب ما عرفت من التقرير المذكور كما هو الحال في سائر الإطلاقات.

والحاصل : أنّ مدلول اللفظ كاف في إفاده ذلك ، وأصله البراءه من الزائد أمر آخر، وأمّا أصله عدم التقييد فهو عين مفاد الأخذ بظاهر الإطلاق وليس أمراً ينضمّ إليه الظاهر.

فما ذكره بعض الأفاضل - من أنّه لو كانت مدخوله للأمر نحو «أعتق رقبه» فيفيد العموم على البدل لا الشمول ، وهذا العموم مستفاد من انضمام أصله البراءه عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره ، فالإطلاق مع أصل البراءه يقتضيان كفايه ما صدق عليه الرقبه أيّ فرد يكون منه - ليس على ما ينبغي.

ثمّ إنّ ما ذكرناه إنّما يجرى فيما إذا اريد بالنكره النكره المطلقه كما هو الظاهر منها ، وأمّا إذا اريد بها المعينه في الواقع المبهمه عند المخاطب - كما في الآيه الشريفه على حسب ظاهر فهم اليهود - فلا يرجع إلى العموم أصلاً ويكون مجملاً ، إلّا أنّه خلاف الظاهر من إطلاق النكره ، فهي إمّا مجاز فيه أو أنّه خلاف ما ينصرف

الإطلاق إليه. وقد أشرنا إلى مثل ذلك في النكره الواقعه في سياق النفي ونحوه ، وقد مرّ الكلام فيه عند بيان معنى النكره.

النكره في مقام الإثبات

سادسها : أنّ النكره في مقام الإثبات إن كانت في مقام بيان وقوع فعل منه أو عليه في الماضي أو المستقبل نحو «جاء رجل» أو «يجىء رجل» أو «ضربته بعضا» أو «أكرمته يوما» فلا- عموم فيه مطلقا ، وإنما يفيد ثبوت الحكم لفرد ما من غير الدلاله على الخصوصيّة المعينه أصلا لا ابتداء ولا إلزاما. وإن كان في مقام إثبات حكم له فإن لم يكن المقام مقام البيان فلم يحكم بعمومه ، وإنما يفيد ثبوت الحكم لفرد ما على وجه الإجمال ، كما إذا قال «أوجبت عليكم اليوم شيئا ، أو كلفتمكم بتكليف» ونحو ذلك. وإن ورد في مقام البيان وكان بيان ثبوت الحكم لفرد ما غير مفيد بحسب المقام والمفروض أنه لا- إشاره إلى تعيين الفرد انصرف إلى العموم ، من جهه قضاء الحكمه به على ما مرّت الإشاره إليه في المفرد المعرّف.

وقد يكون المراد بالنكره حينئذ هو مطلق الطبيعه المرسله ويكون التنوين فيه لمحض التمكن على نحو «أسد على» ويعمّ ثبوت الحكم للطبيعه لأفراده المتّحده بها كما في قولك: رجل ... (١) تبعا ، وحمل النكره على ذلك وإن كان خلاف ما هو الظاهر منها ، إلّا أنّ قرينه المقام حسب ما ذكرنا قاضيه بالحمل عليه ، ومن ذلك ما إذا وردت في مقام الامتتان ولم يحصل بإثبات الحكم لفرد ما منه على ما هو الظاهر من النكره ولا- للطبيعه بالنسبه إلى بعض أفرادها - كما في الآيه الشريفه - فيعمّ الظهور لجميع أفراد الماء النازل من السماء ، وهذا هو المراد من قولهم : إنّ النكره الواقعه في مقام الامتتان تفيد العموم. وأمّا إذا حصل الامتتان بثبوت فرد ما له - كما في قولك «قد أعطاك سمعا وبصرا ، وآتاك قوّه ، ومنحك علما وفضلا» ونحو ذلك - فلا دلاله فيه على العموم قطعا. وكذا لو حصل ذلك بالحكم على الطبيعه في ضمن بعض الأفراد - كما في قوله تعالى (فيهما فاكهه وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ) (٢) - فإنّه لا يدلّ على وجود أفراد الفواكه والنخل والرّمان في الجنّه ،

(١) قد سقط من هنا شيء.

(٢) الرحمن : ٦٨.

بل إنما يفيد وجود هذه الأجناس فيه ، فالتنوين فيها بحسب ظاهر المقام للتمكن ، لكن لا يفيد ثبوت الحكم لجميع أفرادها ، لحصول الامتتان بثبوت تلك الأجناس فيها ، فما ذكره في الوافيه كما ترى ، وكذا الحال في قوله (وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا) (١) فإنه لا يفيد إلا ثبوت المطهريه لما نزله عليهم من غير أن يفيد نزول جميع المياه عليهم أصلا ، وهو ظاهر ، فما ذكره فيها من الآيه كما ترى.

الفعل الواقع في سياق النفي أو النهي

سابعها : أن ما ذكرناه في النكره المنفيه أو المنهيه عنها هل يجرى في الفعل المنفي نحو «ما ضربت» أو المنهيه عنها نحو «لا تضرب» فتكون المادّه المنفيّه أو المنهيه عنها كالنكره الواقعه في سياق النفي أو النهي؟ وجهان ، فالمحكّي عن ظاهر العضدى أنه كذلك يفيد العموم.

وقد يحتج عليه بوجوه :

أحدها : أن المتبادر منها ذلك - حسب ما ادعى من التبادر في النكره المصرّحه - من غير فرق ، ونحن نقول : إن التبادر المدعى متّجه ، إلا أنه من مقتضيات الإطلاق ، وليس دليلا على الوضع ، نظير ما مرّ في النكره المصرّحه فإن اريد بذلك قضاء الإطلاق به فمتّجه ، وإن اريد بذلك إثبات الوضع فلا. وقد مرّ تفصيل القول في ذلك في مبحث النهي ، ويجرى ما ذكرناه في الفعل المنفي من غير فرق.

ثانيها : أن الفعل نكره باتّفاق النحاه فيجرى فيه حكمها وأنه يوصف به النكره دون المعرفه.

واورد على الأول : بأنّ نجم الأئمه منع من كون الأفعال نكرات ، محتجًا بأنّ التنكير كالتعريف من خواصّ الأسماء ومن عوارض الذات. وفيه : أنه إن اريد بذلك عدم اتّصاف الأفعال بملاحظه تمام معناها بالتعريف والتنكير فهو كذلك ، لظهور كون معنى الفعل مركبا من المعنى الاسمي والحرفي ، ولا- يوصف بهما الحروف فلا يصحّ اتّصاف المملّق منه ومن غيره بهما ، وإن اريد عدم اتّصافها

(١) سورة الفرقان : ٤٨.

بملاحظه معناه التام بذلك فغير متجه ، إذ لا يمكن خلو المعنى التام عن أحد الوجهين ، أقصى الأمر عدم اندراج الأفعال فى النكره المصطلحه حيث إنه اصطلاح المعرفه والنكره فى الألفاظ بملاحظه معناها المطابقى دون التضمنى ، والتنكير الحاصل فى معناها التام من قبيل تنكير المصادر الغير المنونّه وليس كتتكير الفرد المنكر ليكون المراد بها فردا ما - حسب ما مرّت الإشاره إليه - وقد عرفت أنّ النكره على وجهيها يفيد العموم عند الوقوع فى سياق النفى أو النهى.

وعلى الثانى : بأنّ ذلك لمناسبتها لها من حيث أنّه يصحّ تأويلها بها كما تقول فى «قام رجل ذهب أبوه ذاهب أبوه» كذا حكى عن نجم الأئمه. وفيه : أنّه إن اريد بذلك عدم اندراجها فى النكره المصطلحه فمسلم ، ولا يجدى فى المقام. وإن اريد عدم إفادتها مفاد النكره فغير متجه ، إذ لو لا ذلك لما قامت النكره مقامها.

ثالثها : أنّ مفاد الفعل حكم ، والأحكام من النكرات ، لأنّ الحكم بشىء على آخر يجب أن يكون مجهولا عند السامع ، وإلا لغى الكلام وخرج عن الإفاده ، كبيان الواضحات نحو «السماء فوقنا» وهذا الوجه ضعيف جدّا ، فإنّ النكره فى اصطلاحهم ليست عباره عن كون الشىء مجهولا عند السامع ، بل كون الذات غير مشاربها إلى متعين فى الذهن أو الخارج ، وأيضا سلّمنا كون الشىء مجهولا نكره لكن لا يلزم من ذلك أن يكون نفس الخبر والصيغه نكره ، إذ المجهول انتساب ما تضمّنه الخبر والصيغه إلى المحكوم عليه ، فإنّ المجهول من مجيء زيد انتساب المجيء إلى زيد لا مفهوم المجيء المحمول عليه ، كيف ولو لزم تنكير المحكوم لم يجر أن يقول : «زيد القائم وأنا زيد» وكان التعريف فى المقام قاضيا بمعرفه النسبه، فكان كقولك «السماء فوقنا» وليس كذلك ضروره. وذلك محضّ ما حكى عن نجم الأئمه وهو متجه.

وكيف كان فالمختار عندنا إفادته العموم على مقتضى الإطلاق من غير أن يكون تقييده ببعض الصور قاضيا بالتجوّز فيه ، فالعموم من لوازم الإطلاق ومقتضياته من غير أن يكون اللفظ موضوعا بإزائه حسب ما مرّ تفصيل القول فيه فى مبحث النهى.

ويجرى الكلام المقدم في النكرة الواقعة في سياق فعل الشرط نحو إن أكلت فأنت حرّ أو أنت طالق ، وظاهر اللفظ دوران الجزء مدار مطلق حصول ماهيته الشرط فيرجع أيضا إلى العموم البدلي ، وظاهر التعليق على طبيعه دوران الحكم على مجرد ذلك من دون اعتبار شيء من الخصوصيات فيه ، إلّا أنّه كغيره ينصرف إلى الشائع.

الجمع المنكر في سياق النفي

ثانها : الجمع المنكر الواقع في سياق النفي يفيد العموم على نحو المفرد الواقع في سياقه ، كما هو ظاهر من ملاحظه الاستعمالات. وقد ذكر بعضهم أنّ الحكم بالنصوصيه والظهوريّه لا يختلف في المقامين ف «لا رجال في الدار» و «ما من رجال» نصّ في العموم ، و «ليس في الدار رجال» و «ما في البيت رجال» ظاهر فيه ، وعندى في ذلك كلام ، لعدم ظهور فرق بين تلك العبارة في فهم العرف ، إلّا أنّ ما زيد فيه «من» أبلغ في العموم من الخالي عنه.

نعم ، هنا كلام في إفادته النفي من الآحاد كالمفرد أو أنّه يفيد النفي عن أفراد الجموع، وقد نصّ بعضهم بأنّ «لا رجال» نصّ في عموم أفراد الجموع وإن قلنا بكونه ظاهرا في عموم الأفراد أيضا كالجمع المحلى يسلم معنى الجمعيه. قلت : دعوى ظهوره في نظر الوجدان لا- يخلو من خفاء كيف! ولو كان الأغلبيه لكان قوله «ليس لى على زيد دراهم» إقرار بعدم اشتغال ذمته بدرهم ودرهمين ، وليس كذلك قطعا ، وكذا لو نذر أن لا يستقرض من زيد دراهم لم يحث باستقراض درهم أو درهمين.

وبالجملة : أنّ الجمع اسم للوحدات الثلاث وما فوقها ، والنفي الوارد عليه يمكن أن يرد على تلك الوحدات وعلى المجموع ، فعلى الأوّل يعمّ الآحاد ، وعلى الثانى لا- يفيد إلّا نفي مراتب الجمع ، ونفى الأوّل يستلزم نفي الثانى بخلاف العكس ، فالقدر المتحقّق من الأوّل هو الثانى ، ويتوقّف إرادته الآخر به على قيام القرينه عليه. ودعوى ظهوره فيه مع الإطلاق غير متجهه ، ولذا يصحّ أن يقال «لا رجال في الدار بل رجل أو رجلان» مع أنّه لا يصحّ أن يقال : لا رجل في الدار بل رجلان أو رجال. وكذا الحال في أسماء العدد الواقعة في سياق النفي ، إذ يمكن

ورود النفي على الوحدات المندرجه فيها وعلى المجموع فلا ينافى ثبوته لبعضه - ويجرى ما ذكرناه في الواقع في سياق النهى ، نحو «لا تشتري عبيدا» و «لا تأكل أرغفه» والحق أنها لا تفيد المنع عن شراء الواحد أو الاثنين - إلا أن يقوم قرينه في المقام على تسلط النفي على الوحدات.

ولو وقع الجمع المعرف في سياق النفي فالظاهر منه عموم السلب ، كما في قولك «ما جائنى العلماء» و «ما أكرمت الفساق» و «ما أهنت العلماء» فإنه ظاهر في عدم مجيء أحد من العلماء إليه ، وعدم إكرامه أحدا من الفساق ، وعدم إهانتة أحدا من العلماء.

فإن قلت : إن الجمع المعرف يفيد العموم ، فالنفي الوارد عليه يكون سلبا للعموم ، كما في قولك «ما جائنى كل عالم» فكيف يكون ظاهرا في عموم السلب.

قلت : إنما يتم ما ذكر لو كان مدخول النفي ما يدل على مفهوم الشمول كما في المثال ، فيرجع النفي إليه ويكون سلبا للعموم ، وليس من ذلك العموم في الجمع ، حسب ما مرّ بيانه ، بل الجمع المعرف إشاره إلى جميع الوحدات المندرجه فيه ، ويكون الحكم متعلقا بجميع تلك الوحدات ، فهو شامل لجميع الوحدات المندرجه من غير أن يكون مفهوم الشمول مأخوذا فيه ، فيتعلق الحكم بكل من تلك الآحاد إيجابيا كان أو سلبيا ، فيرجع في الإيجاب إلى موجه كليّه وفي السلب إلى سالبه كليّه ، فلو حلف أن لا يتزوج الثيبات حنث بتزويج ثيبه واحده ، هذا كله على المختار من كونه حقيقه في استغراق الآحاد. أمّا لو قلنا بدلالته على استغراق المجموع لم يحنث بتزويج واحده أو اثنتين. وكذا الحال إذا وقع الجمع المعرف في سياق النهى من غير فرق. هذا إذا اريد بالجمع المعرف ما هو الظاهر منه أعنى الاستغراق. وأمّا إذا اريد به الجنس ففيه وجهان : من إرادته الجنس المطلق فيفيد عموم النفي والنهي بالنسبه إلى الآحاد ، ومن إرادته جنس الجمع فلا يفيد إلا عمومه بالنسبه إلى المجموع فلا يفيد نفي الحكم عن الواحد والاثنين ، وكذا النهى عنه وقد مرّ الكلام فيه حينئذ ، ولا فرق في ذلك بين وروده في سياق الإيجاب أو السلب. ولو وقع في سياق الشرط تعلق الجزاء بحصول الجميع ، فلا يثبت إلا مع حصول

الكلّ كما إذا قال : إن جاءك العلماء فأكرم زيدا. هذا إذا لم يكن حكم الجزاء متعلّقا بهم ، وأمّا إذا كان متعلّقا بهم فهو ظاهر في إفاده إناطه الحكم في كلّ منها بحصول الشرط المذكور بالنسبة إليه ، كما إذا قال : إن جاءك العلماء فأكرمهم. ويحتمل أن يكون المقصود إناطه إكرام الكلّ على مجيء الكلّ ، إلّا أنّه خلاف ظاهر الإطلاق حسب ما هو المفهوم منه في العرف.

ولو وقع الجمع المنكّر في سياق الأمر أو الإيجاب ففي إفادته العموم خلاف ، أشار إليه المصنّف بقوله : أكثر العلماء على أنّ الجمع المنكّر لا يفيد العموم ، هذا هو المعروف من الأصوليين بل لا يبعد حصول الاتّفاق عليه بعد الخلاف المذكور ، إذ لم ينقل فيه خلاف بعد من نسب الخلاف إليه من القدماء ، والظاهر أنّه لا خلاف فيه أيضا من جهة وضعه لخصوص العموم ، بل لا يبعد قضاء ضروره اللغه بخلافه ، وإثما الخلاف المذكور في انصرافه إلى العموم من جهة اقتضاء الحكمه به ، كما عزى إلى الشيخ أو غيره ممّا عزى إلى أبي علي الجبائي ، وهو أيضا خلاف ضعيف. ولا يبعد تنزيل كلام الشيخ على ما سنقرّه إن شاء الله.

وكيف كان ، فالمختار عدم انصرافه إلى العموم أيضا إلّا في بعض مواضع نادره تقضى الحكمه به بحسب المقام كما سنقرّه ، ويدلّ عليه أنّ المتبادر من الجمع المنكّر في الاستعمالات بعد الرجوع إلى العرف ليس إلّا الوحدات المتعدّده ما فوق الاثنين كما هو المفهوم من الجمع ، وليس مفاد التنوين فيه إلّا التمكن ، ولا دلالة فيه على الوحده كما هو الحال في المفرد ، ولا يفيد إطلاقه على عدد خاصّ ولا مرتبه مخصوصه من الجمع ، فالمعنى المستفاد منه صادق على جميع مراتب الجمع من غير ترجيح لخصوص المرتبه العليا منه بوجه من الوجوه ، والقدر المتيقّن منه هو الأوّل ، فلا دلالة في لفظه على خصوص المرتبه العليا ولا قرينه ، فإنّه يفيد إطلاقه عليها ، وإلّا لانساق ذلك منه إلى الفهم عند الإطلاق ومن المعلوم عدمه ، ودعوى قضاء الحكمه به ممنوعه إلّا في بعض موارد خاصّه ، ولا ربط له بمحلّ البحث في المسأله.

وتوضيح القول في ذلك أنّ الجمع المنكّر إمّا أن يقع في مورد الأخبار ،

وحينئذ فإمّا أن يتعلّق به حكم من الأحكام كأكل [اللحوم] وأرباح متاجر ونحو ذلك ، أو غيرها من سائر الأخبار كجائني رجال ، أو يقع متعلّقا للأمر ، أو يقع للشرط المتعلّق عليه حكم من الأحكام الشرعيّه أو غيرها.

فهاهنا صور :

أحدها : أن يقع متعلّقا للأخبار سواء كان ركنا في الإسناد نحو «جائني رجال» أو كان من متعلّقات المخبر به ك «دفعت إليه دراهم» وحينئذ فالقدر المستفاد منه وقوع أقلّ الجمع ، ولا دلالة فيه على ما يزيد على ذلك ، إذ العامّ لا دلالة فيه على الخاصّ ، وإنّما أفاد الأقلّ لاشتراكه بين جميع المراتب ، ولا دلالة فيه على تعيين المصداق على نحو ما ذكرناه في المفرد المنكر ، إلّا أنّ ذلك يفيد وحده المخبر به ، وهذا يفيد تعدّده بما يزيد على الاثنين.

فالإبهام الحاصل في المفرد من جهه واحده وهو عدم تعيّن الفرد الّذى تعلقّ الإخبار به ، وهنا من جهتين : أحدهما : دوران الجمع بين الثلاثه وما فوقها إلى أن يستغرق الجميع ليكون الجمع موضوعا لإفاده القدر المشترك بينها ، فلا يتعيّن شيء من مراتبه ، وحيث كان أقلّها الثلاثه دلّ على حصوله قطعا ، ويكون إطلاقه على ما يزيد عليها في مقام الاحتمال ، وليس ذلك من جهه إجمال اللفظ ودورانه بين امور ، كما هو الحال في المشترك بين المعاني وإن كانت تلك المعاني متداخله ، فإنّ نفس المعنى غير متعيّن هناك ، بل من جهه كون معناه صادقا على الجميع وحاصلا بكلّ منها فمعنى اللفظ ومفاده متعيّن في المقام أعنى ما فوق الاثنين ، إلّا أنّ ذلك المعنى غير متعيّن الصدق على مرتبه معيّنه ، بل يصدق على مراتب غير متناهيه ، فلا دلالة في اللفظ إلّا على القدر المشترك من غير أن يدلّ على شيء من تلك. إلى هنا جفّ القلم (١).

(١) لا يخفى أنّ في المعالم قبل مباحث التخصيص أصليين :

١ - أصل : أكثر العلماء على أنّ الجمع المنكر لا يفيد العموم ... الخ.

٢ - أصل : ما وضع لخطاب المشافهه ... الخ.

لم يأت في النسخ شرحهما.

ص : ٢٤٩

الفصل الثاني : في جملة من مباحث التخصيص

أصل

اختلف القوم في منتهى التخصيص إلى كم هو ، فذهب بعضهم إلى جوازه حتى يبقى واحد. وهو اختيار المرتضى ، والشيخ ، وأبى المكارم ابن زهره. وقيل : حتى يبقى ثلاثة. وقيل : اثنان. وذهب الأكثر ومنهم المحقق إلى أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ، إلا أن يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم. وهو الأقرب.

لنا : القطع بقبح قول القائل : «أكلت كلّ رمانه في البستان» ، وفيه آلاف وقد أكل واحده أو ثلاثة. وقوله : «أخذت كلّ ما في الصندوق من الذهب» وفيه ألف ، وقد أخذ ديناراً إلى ثلاثة. وكذا قوله : «كلّ من دخل دارى فهو حرّ» ، أو «كلّ من جاءك ، فأكرمه» ، وفسّره بواحد أو ثلاثة ، فقال : «أردت زيدا أو هو مع عمرو وبكر». ولا كذلك لو أريد من اللفظ في جميعها كثره قريبه من مدلوله.

احتجّ مجوّزه إلى الواحد بوجه :

الأوّل : أنّ استعمال العامّ في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز ، على ما هو التحقيق ، وليس بعض الأفراد أولى من البعض ؛ فوجب جواز استعماله في جميع الأقسام إلى أن ينتهي إلى الواحد.

الثاني : أنه لو امتنع ذلك ، لكان لتخصيصه وإخراج اللفظ عن موضوعه إلى غيره. وهذا يقتضى امتناع كل تخصيص.

الثالث : قوله تعالى : (وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) ، والمراد هو الله تعالى وحده.

الرابع : قوله تعالى : (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ) ، والمراد نعيم بن مسعود ، باتّفاق المفسّرين. ولم يعدّه أهل اللسان مستهجنا ؛ لوجود القرينه ؛ فوجب جواز التخصيص إلى الواحد ، مهما وجدت القرينه. وهو المدعى.

الخامس : أنه علم بالضروره من اللغة صحّه قولنا : «أكلت الخبز وشربت الماء» ، ويراد به أقلّ القليل ممّا يتناوله الماء والخبز.

والجواب عن الأوّل : المنع من عدم الأولويّه ؛ فإنّ الأكثر أقرب إلى الجميع من الأقلّ. هكذا أجاب العلّامة رحمه الله في النهايه.

وفيه نظر ، لأنّ أقربيّه الأكثر إلى الجميع يقتضى أرجحيّه إرادته على إرادته الأقلّ ، لا امتناع إرادته الأقلّ ، كما هو المدعى.

فالتحقيق في الجواب أن يقال : لمّا كان مبنى الدليل على أنّ استعمال العامّ في الخصوص مجاز ، كما هو الحقّ ، وستسمعه ، ولا بدّ في جواز مثله من وجود العلاقه المصحّحه للتجوّز ، لا جرم كان الحكم مختصّا باستعماله في الأكثر ، لانتفاء العلاقه في غيره.

فان قلت : كلّ واحد من الأفراد بعض مدلول العامّ ، فهو جزؤه.

وعلاقه الكلّ والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء غير مشترط بشيء، كما نصّ عليه المحققون. وإنّما الشرط في عكسه، أعنى: استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ، على ما مرّ تحقيقه. وحينئذ فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالأكثر؟

قلت: لا ريب في أنّ كلّ واحد من أفراد العامّ بعض مدلوله، لكنّها ليست أجزاء له، كيف؟ وقد عرفت أنّ مدلول العامّ كامّ فرد، لا-مجموع الأفراد. وإنّما يتصوّر في مدلوله تحقّق الجزء، والكلّ، لو كان بالمعنى الثانى. وليس كذلك. فظهر أنّه ليس المصحّح المتجوّز علاقته الكلّ والجزء، كما توهم. وإنّما هو علاقته المشابهه، أعنى: الاشتراك في صفة، وهى ههنا الكثرة؛ فلا بدّ في استعمال لفظ العامّ في الخصوص من تحقّق كثره تقرب من مدلول العامّ، لتحقّق المشابهه المعتبره لتصحيح الاستعمال. وذلك هو المعنى بقولهم: «لابدّ من بقاء جمع يقرب، الخ».

وعن الثانى: بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا، بل لتخصيص خاصّ، وهو ما يعدّ في اللغة لغوا، وينكر عرفا.

وعن الثالث: أنّه غير محلّ النزاع، فأنّه للتعظيم، وليس من التعميم والتخصيص فى شيء وذلك لما جرت العاده به، من أنّ العظماء يتكلّمون عنهم وعن أتباعهم، فيغلبون المتكلّم؛ فصار ذلك استعاره عن العظمه ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه أصلا.

وعن الرابع: أنّه، على تقدير ثبوته، كالثالث فى خروجه عن محلّ النزاع، لأنّ البحث فى تخصيص العامّ، و«الناس»، على هذا التقدير ليس بعامّ بل للمعهود، والمعهود غير عامّ. وقد يتوقّف فى هذا، لعدم ثبوت صحّحه إطلاق «الناس» المعهود على واحد. والأمر عندنا سهل.

وعن الخامس: أنّه غير محلّ النزاع أيضا؛ فإنّ كلّ واحد من الماء

والخبز في المثالين ليس بعام ، بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني ، أعني : الخبز والماء المقرّر في الذهن أنّه يؤكل ويشرب ، وهو مقدار ما معلوم .

وحاصل الأمر أنّه اطلق المعرف بلام العهد الذهني - الذي هو قسم من تعريف الجنس - على موجود معيّن ، يحتمله وغيره اللفظ واريده بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلاله القرينه . وهذا مثل إطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معيّن من بين معهودات خارجيه ، كقولك لمخاطبك : «أدخل السوق» مريدا به واحدا من أسواق معهوده بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينه ، ولو بالعادة ؛ فكما أنّ ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء ، فكذا هذا .

حجّه مجوّزيه إلى الثلاثه والاثنتين : ما قيل في الجمع ، وأنّ أقلّه ثلاثه أو اثنان ، كأنّهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقه في الثلاثه أو في الاثنتين .

والجواب : أنّ الكلام في أقلّ مرتبه يخصّص إليها العام ، لا في أقلّ مرتبه يطلق عليها الجمع ، فإنّ الجمع من حيث هو ليس بعام ، ولم يقدّم دليل على تلازم حكميهما ؛ فلا تعلق لأحدهما بالآخر ؛ فلا يكون المثبت لأحدهما مثبتا للآخر .

تعريف التخصيص و أقسامه

قوله : (فى جملة مباحث التخصيص.)

التخصيص قصر الحكم المتعلق بالعام على بعض مدلوله ، فلو تعلق الحكم من أول الأمر على بعض مدلوله لم يكن تخصيصا ، كما فى قولك «أكرم بعض العلماء» وكذا يخرج عنه التخصيص المتعلق بغير العام فى نحو قولك «له على عشرة إلا ثلاثة» و «أكلت الخبز إلا نصفه» ويخرج عنه أيضا التخصيص المتعلق ببعض أحوال العام ، كما فى قولك «أكرم العلماء إلى يوم الجمعة» أو «فى يوم الجمعة» إذ لا عموم بالنسبة إلى الأحوال حتى يكون إخراج الحال المذكور تخصيصا له ، وإنما العموم الحاصل فيه بالنسبة إلى الأفراد وهو حاصل فى المثال المفروض ، فهو يفيد بحسب الظاهر الإطلاق القاضى بالاكْتفاء بالإكرام الحاصل فى أى وقت كان ، ويخرج عنه أيضا إطلاق العام على بعض أفراده لا على وجه التخصيص ، كما إذا قلت : رأيت كل الرجل ، وقد رأيت زيدا تنزيلا له منزله الجميع ، ويندرج فيه ما إذا كان التخصيص قرينه على إطلاق العام على بعض مدلوله ، وما إذا كان مخرجا لبعض الأفراد عن الحكم المتعلق به ، وإذا استعمل العام فيما وضع له من العموم فى وجه ، وقد يطلق التخصيص على ما يعم قصر الحكم المتعلق بغير العام على بعض مدلوله ، ويعرّف حينئذ بأنه إخراج بعض ما يتناوله الخطاب ، وذلك كالتخصيص المتعلق بأسماء العدد وإخراج بعض الأجزاء عن الكل ، كما فى «أكلت السمكه إلا رأسها» ثم إن المخصّص قد يكون متصلا وقد يكون منفصلا ، والصله وإن كانت فى معنى الصفة إلا أنها ليست مخصّصة للموصول ، وذلك لعدم تمامية الموصول إلا بها ، فعمومه إنما هو على حسب صلته بخلاف الموصوف ، وأمّا القيود المتعلقة بالصله فهل يعدّ تخصيصا؟ وجهان : من تمامية الموصول بنفس الصله فيكون ذلك مخصّصا له ببعض الأفراد ، ومن كونه بمنزله جزء الصله فيكون عموم الموصول على حسبه.

والمخصّص المتصل أمور خمسة : الاستثناء ، والشرط ، والصفة ، والغاية ، وبدل البعض من الكل ، ويندرج فى الصفة سائر القيود المنضمّة إلى اللفظ ممّا يوجب

تقييد الحكم به. والمراد بالمتصل ما لا يستقل بنفسه ، وبالمنفصل ما يكون مستقلاً في إفاده الحكم وإن اتصل بالعام لفظاً ، والتخصيص المنفصل قد يكون عقلياً وقد يكون نقلياً نصاً أو إجماعاً.

منتهى التخصيص إلى كم هو؟

قوله : (اختلفوا في منتهى التخصيص إلى كم هو.)

ظاهر إطلاقهم في المقام يعمّ التخصيص الواقع على كلّ من الوجوه المتقدّمة ، والظاهر أنّ المراد بالتخصيص هو الإطلاق الأوّل ، أعنى ما يرد على العامّ المصطلح دون ما يرد على الكلّ من جهه شموله لأجزائه ، كما في أسماء العدد ونحوها ، وإن لم يبعد اتّحاد المناط في المقامين.

ثمّ إنّ التخصيص الوارد على العامّ إمّا أن يكون بالنسبه إلى خصوص الأفراد المندرجه تحته ، أو الأنواع المندرجه فيه ، وحصول تخصيص الأكثر على كلّ من الوجهين إمّا أن يستلزم له كذلك على الوجه الآخر أو لا.

ثمّ إنّ إمّا أن يلحظ الأكثر بالنسبه إلى ما هو الموجود من أفراد العامّ وإن كان غير الموجود أضعافه ، أو يلحظ بالنسبه إلى الأفراد أو الأنواع مطلقاً مع بقاء أغلب الأفراد أو الانواع الموجوده وعدمه.

ثمّ إنّ التخصيص إمّا أن يكون مع إرادته العموم من اللفظ فيخرج المخرج من الحكم ، وقد يكون باستعمال اللفظ في خصوص الباقي حسب ما أشرنا إليه.

ثمّ إنّ لهم في المسأله أقوالاً عديده أشار المصنّف رحمه الله إلى جملة منها :

ومنها : أن يعتبر فيه بقاء جمع غير محصور سواء كان المخرج أقلّ أو أكثر.

ومنها : التفصيل بين الجمع وغيره فيعتبر بقاء أقلّ الجمع في الأوّل ، ويجوز إلى الواحد في الثاني.

ومنها : ما ذهب إليه الحاجبي ففصّل بين المخصّص المتّصل والمنفصل ، ثمّ فصّل في المتّصل بين ما يكون باستثناء أو بدل بعض فجوّزه إلى الواحد ، وما يكون بغيرهما من الشرط والصفه والغايه فاعتبر فيه بقاء الاثنين ، وفي المنفصل بين ما يكون العامّ منحصرًا في محصور قليل نحو «قتلت كلّ زيردين» وهم ثلاثه

أو أربعة مثلا فيجوز التخصيص حينئذ إلى الاثنين ، وما لا ينحصر أفراده فاعتبر بقاء جمع يقرب من مدلول العام.

والأظهر عندي دوران الأمر في الجواز والمنع مدار الاستنكار والاستقباح العرفي ، فكلما لم يكن مستقبحا بحسب العرف يجوز التخصيص على حسبه ، ومع الاستقباح يمنع منه ، وذلك ممّا يختلف جدّا بحسب اختلاف المقامات.

لنا على الجواز مع عدم الاستقباح : إنّه إن كان التخصيص على وجه الحقيقة من دون لزوم تجوّز في المقام فظاهر ، وإن كان على وجه التجوّز فلما عرفت سابقا من دوران الأمر في المجاز مدار عدم الاستقباح ، وعدم إباء العرف عن الاستعمال ، من غير لزوم مراعاة شيء من خصوصيات العلاقات المعروفة ، ولو سلّم اعتبار تلك الخصوصيات فعلاقة العامّ والخاصّ من جمله تلك العلاقات ، وهو الحاصل في العمومات المخصوصه. والقول بكون المراد به العامّ والخاصّ المنطقي دون الاصولي موهون بما سيحییء بيانه إن شاء الله ، مضافا إلى أنّه يمكن حصول علاقة المشابهة في المقام أيضا وإن كان الباقي أقلّ إذا كان مقاربا للكلّ في الثمره ، كما في قولك «أخذت كلّ ما في الصندوق» وفيه آلاف من الأشياء وقد أخذت واحدا منها يعادل في قيمه جميع الباقي ويزيد عليه ، وقولك «أكلت كلّ رمانه في المحرز إلّا ما كان فاسدا» ولم يكن الصحيح منه إلّا أقلّه ، وقد يكون ذلك من جهه إفاده المبالغه في دعوى المشابهة وكون الباقي كالعدم ، كقول الضيف للمضيف «أكلت كلّ ما في الخوان» وإنّما أكل قليلا منه ، إلى غير ذلك من الأمثله.

وعلى المنع منه مع الاستقباح : أنّ التخصيص إمّا تجوّز في لفظ العامّ ، أو تصرّف في مدلوله على وجه يقضى بالتصرّف في اللفظ ، وكلا الأمرين يتوقّف على ترخيص الواضع وهو غير حاصل مع استقباحه في العرف ، ولو قيل بعدم توقّفه عليه في الوجه الأخير فلا ريب في قضاء منعه منه بعدم الجواز ، والقبح العرفي كاشف من حصول المنع.

فإن قلت : إنّ الاستقباح الحاصل في المقام ليس من جهه قبح نفس

الاستعمال الكاشف عن منع الواضع ، بل من جهة سوء التعبير وركاكه البيان ، على نحو قولك «أكلت رَمِيَانَه ورَمِيَانَه ورَمَانَه» وهكذا أن تكمله عشرا أو عشرين ، فإنه ينبغي أن يعبر عنه بقوله «أكلت عشر رَمَانَات أو عشرين» وكذا إذا أراد التعبير عن أكل رَمَانَتَيْن أو ثلاث ينبغي أن يعبر عنه بلفظه ، لا أن يقول : أكلت كل رَمَانَه ، ثم يستثنى عنه إلى أن يبقى واحد أو اثنان أو ثلاثة ، ومما يشير إلى ذلك أنه لو كان المنع من جهة اللغة لا طرد الاستقباح المذكور وليس كذلك ، لوضح استحسانه في بعض المقامات ، حسب ما أشرنا إليه ، فذلك شاهد على كون الاستقباح من جهة ركاكه التعبير وخلق العدول إليه من النكته اللائقة ، فلذا يستحسن مع وجودها في المقام ، ولو كان ذلك من أجل المنع اللغوي لم يحسنه مراعاة المقام.

قلت : الظاهر أنّ القبح الحاصل في المقام إنما هو في إطلاق لفظ العام على الوجه المذكور ، وليس ذلك من قبيل سوء التعبير الحاصل بملاحظه التراكيب ، بل من جهة نفس إطلاقه الأفرادى ، وذلك قاض بكون الاستعمال غلطا ، خارجا عن قانون اللغة ، كما هو الحال في نظائره من الأغلاط ، إذ ليس القاضى بالمنع من الاستعمال بالنسبة إليها سوى الاستقباح المذكور ، وعدم تجويز العرف للاستقباح كما في هذا المقام. وما ذكر من أنه لو كان مستندا إلى الوضع لجرى في جميع الاستعمالات وإن لم يختلف الحال فيه بحسب المقامات غير متجه ، لوضح اختلاف المعانى المجازية صحه وفسادا بحسب اختلاف المقامات ، لاختلاف الخصوصيات الملحوظة في كل مقام ، وليس مجرد صحه التجويز في مقام قاضيا باطراده في سائر المقامات ، ولذا قالوا بعدم لزوم الاطراد في المجازات.

ألا ترى أنه يصح إطلاق «اليد» على الإنسان في مقام الأخذ والإعطاء ونحوهما ولا يصح إطلاقها عليه في غير ذلك المقام ، وكذا إطلاق «الرقبه» في مقام يرتبط بالرقبه ونحوها دن غيره ، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه في محله ، وهذا أمر واضح بالنسبة إلى المجازات ، بل يمكن القول به في الحقائق أيضا إذا اشتمل على تصرف زائد على مجرد استعماله فيما وضع له ، كما هو المفروض في

المقام لو قلنا باستعماله فيه ، فإذا صحَّ بحسب المقام تخصيص العام بالأكثر بملاحظه خصوصيته مجوّزه له جاز استعمال العام على الوجه المذكور ، كما إذا نزل الباقي منزله المعظم أو الكلّ واطلق لفظ العام عليه تنزيلا له بتلك المنزله ، فيصحّ الاستعمال ولو كان المخرج أضعاف ما اطلق اللفظ عليه ، أو نزل القليل الحاصل منه منزله الكثير إمّا لدعوى استجماعه لصفات الكلّ أو الجلّ ، أو لاكتفائه بذلك عن الكلّ على حدّ قولك : «حصل لى اليوم كلّ الريح» إذا حصّلت منه قدرا كافيا لا تتوّقع الزيادة عليه ، فيدور الأمر جوازا ومنعا مدار ذلك ، وليس ذلك كاشفا عن جواز الاستعمال كذلك مطلقا وإن كان فى بعض المقامات مستحسنا موافقا للبلاغه واردا على وفق مقتضى الحال وفى بعض المقامات خلافه ، بل الحال على خلاف ذلك ، وإنما يدور الجواز والمنع مدار ذلك ، من جهة حصول المصحح فى بعض تلك المقامات دون غيره حسب ما بينا .

نعم لو كان الأمر الملحوظ فى كلّ من تلك المقامات شيئا واحدا من غير اختلاف فى اعتباراته والجهات الملحوظه معه ، فحسن فى مقام وقبح فى آخر ، كان ذلك شاهدا على عدم استناد التحسين والتقييح إلى الوضع ، وإلا لم يختلف الحال فيه كذلك وليس الحال على ذلك .

فظهر بما قررنا أنّ تخصيص العام إلى أن يبقى واحد أو اثنان أو ثلاثه ونحوها من مراتب تخصيص الأكثر ممّا لا يجوز ، مع قطع النظر عن ضمّ أمر آخر وملاحظه جهه اخرى معه ، ولا يختلف الحال فيه من تلك الجهه بحسب المقامات ، وإنما يختلف الحال فيه بحسب اختلاف سائر الامور المنضمّه إليه ، ومن ذلك ما إذا كان المخرج صنفا والباقي صنفا آخر مع انحصار الباقي بحسب المصداق فى الواحد أو الاثنين أو الثلاثه أو نحوها ، وهو فى التوصيف والشرط ونحوهما ممّا لا ينبغى الريب فيه ، بل لا يبعد القول بكون الاستعمال على وجه الحقيقه ، كما فى قولك «أكرم كلّ عالم عادل» و «أكلت كلّ رمانه صحيحه فى البستان» و «أهن كلّ فاسق إن أمنت شرّه» إذ لا يبعد القول بانتفاء التجوّز فيه وإن كان الباقي أقلّ . وسيجىء

تفصيل القول في المسأله الآتیه إن شاء الله تعالى ، وهو اختيار المرتضى رحمه الله وقد عزاه الشريف الاستاد إلى أكثر أصحابنا قال : وبه قال ابن ادريس وحكى الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد ، وهو قول العلماء ، وظاهره انتفاء الخلاف في ذلك بين الأصحاب ، حيث نسب الخلاف في ذلك الى العامه .

قوله رحمه الله : لنا القطع بقبح قول القائل ... الخ .

هذا أحد الوجوه التي يحتج بها على القول المذكور .

وأنت خير : بأن ما ذكر لا يفيد الحكم بالمنع على سبيل الإطلاق كما هو المدعى ، غاية الأمر ثبوت المنع مع حصول الاستقباح كما في الأمثله المذكوره ، سيما مع ثبوت القول بالتفصيل بين المخصّص والمتّصل والمنفصل ، فحصول الاستقباح مع انفصال المخصّص لا يستلزم المنع من اتّصاله وعدم ظهور استقباحه ، كما في قولك «أكلت كلّ رمانه حامضه في البستان» وفيه آلاف من الرمان ولا حامض فيها إلّا ثلاثه ، وكذا قولك «كلّ من دخل دارى من أصدقائى فأكرمه» ولم يكن الداخلون من أصدقائك سوى ثلاثه مثلا ، وهكذا ، مضافا إلى ما عرفت من عدم دلالتة على المنع بالنسبه إلى المخصّص المنفصل على سبيل الإطلاق أيضا .

غايه الأمر أن يفيد المنع مع عدم ضمّ جهه خارجيه مسوّغه للتعبير المذكور يرتفع به القبح ، وأمّا مع انضمامها كما عرفت تفصيل الكلام فيه ممّا قررنا فلا قبح ولا منع ، وقد يمنع فى المقام من دلالة التقبيح المذكور على المنع كما مرّت الإشاره إليه وقد عرفت الجواب عنه فلا نعيده .

ثانيها : أنّ معانى الألفاظ حقائقتها ومجازاتها توقيفيه ، لا بدّ من ثبوتها بتوقيف الواضع على سبيل الخصوص أو العموم المستفاد من نقل النقله أو الرجوع الى الاستعمالات المجازيه ، فيقتصر فيها على القدر الثابت ، والثابت من ملاحظه الأدلّه هو الإذن فى التخصيص مع بقاء الأكثر ، فيبقى جواز الاستعمال بالنسبه إلى غيره خاليا عن الدليل ، فلا يجوز التخطى إليه مع عدم قيام دليل عليه .

وأنت خير بأن غايه ما يقتضيه الوجه المذكور عدم جواز استعمالنا على

الوجه المذكور ، لا الحكم بفساد الاستعمال المنقول ، حتى يطرح الروايه المشتمله عليه ، أو يحكم بعدم جواز حمل الروايه على المعنى المشتمل عليه ، على ما هو الملحوظ فى أنظار أرباب الاصول.

غايه الأمر أن لا يصحّ الحكم بالحمل عليه ، وليس ذلك ثمره يعتدّ بها فى المقام.

ثالثها : أنّ التخصيص استعمال العامّ فى غير ما وضع له ، فيتبع جوازه وجود العلاقه المصحّحه ، ولا علاقه مصحّحه فى المقام سوى علاقه المشابهه ، وهى غير حاصله إلّا بقاء الأكثر ، وسيأتى الكلام إليه فى كلام المصنّف.

ويضعفه المنع من انحصار العلاقه هنا بالمشابهه ، إذ علاقه العامّ والخاصّ أيضا من جمله العلائق المعتره الجاربه فى تخصيص العمومات ، بناء على القول بمجازيتها ، وهو أمر مشترك بين مراتب التخصيص ، إلّا أنّه لما دار الأمر مدار عدم الاستقباح لم يطرد فى جميع الصور حسب ما قرناه.

والقول بكون علاقه العامّ والخاصّ إنّما هى فى العامّ والخاصّ المنطقى دون الاصولى - كما ذكره المدقّق المحشّى رحمه الله - ممّا لا وجه له ، إذ لا باعث على حملها عليه ، مع أنّ ملاحظه الاستعمالات كما يقضى بجواز استعمال العامّ المنطقى فى الخاصّ ، كذا يقضى بجواز استعمال العامّ الاصولى فى الخاصّ. واستعمال المنطقى فى الخاصّ من قبيل استعمال المطلق فى المقيد ، وقد عدّت علاقه اخرى فيختصّ علاقه العامّ والخاصّ بالثانى ، إلّا أن يفرق بينهما بأخذ المطلق على سبيل التفصيل فى الإطلاق على المقيد بخلاف إطلاق العامّ على الخاصّ. وفيه : أنّه لا وجه لتقيده بذلك مع صدق الإطلاق والتقييد على الوجهين.

ومع البناء عليه بناء على كون التعدّد المذكور مبتيا على تكثير الأقسام لا مانع من عدّ اطلاق العامّ الاصولى على الخاصّ من جمله العلائق أيضا ، كإطلاق العامّ المنطقى على الخاصّ ، وملاحظه الاستعمالات كما تشهد للثانى فهى شاهده للأول أيضا ، بل الأمر فيه أظهر لكونه أشيع فى الإطلاقات.

أصل

وإذا خصّ العام وأريد به الباقي ، فهو مجاز مطلقا على الأقوى ، وفاقا للشيخ ، والمحقق ، والعلامة في أحد قوليّه ، وكثير من أهل الخلاف. وقال قوم : إنّه حقيقه مطلقا. وقيل : هو حقيقه ، إن كان الباقي غير منحصر ، بمعنى أنّ له كثره يعسر العلم بعددها ؛ وإلا ، فمجاز. وذهب آخرون إلى كونه حقيقه ، إن خصّ بمخصّص لا يستقلّ بنفسه ، من شرط ، أو صفة ، أو استثناء ، أو غايه ، وإن خصّ بمستقلّ ، من سمع أو عقل ، فمجاز. وهو القول الثاني للعلامة ، اختاره في التهذيب. وينقل ههنا مذاهب للناس كثيره سوى هذه، لكنّها شديده الوهن ، فلا جدوى للتعرّض لنقلها.

لنا : أنّه لو كان حقيقه في الباقي ، كما في الكلّ ، لكان مشتركا بينهما. واللازم منتف. بيان الملازمه : أنّه ثبت كونه للعموم حقيقه ، ولا ريب أنّ البعض مخالف له بحسب المفهوم ، وقد فرض كونه حقيقه فيه أيضا ؛ فيكون حقيقه في معنيين مختلفين ، وهو معنى المشترك. وبيان انتفاء اللازم : أنّ الفرض وقع في مثله ، إذ الكلام في ألفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصه بها في أصل الوضع.

حجّه القائل بأنّه حقيقه مطلقا ، أمران :

أحدهما : أنّ اللفظ كان متناولا له حقيقه بالاتّفاق ، والتناول باق على ما كان ، لم يتغيّر ، إنّما طرء عدم تناول الغير .

والثانى : أنّه يسبق إلى الفهم ؛ إذ مع القرينه لا يحتمل غيره . وذلك دليل الحقيقه .

والجواب عن الأوّل : أنّ تناول اللفظ له قبل التخصيص إنّما كان مع غيره ، وبعده يتناوله وحده ، وهما متغايران ؛ فقد استعمل فى غير ما وضع له .

واعترض : بأنّ عدم تناوله للغير أو تناوله له ، لا يغيّر صفه تناوله لما يتناوله .

وجوابه : أنّ كون اللفظ حقيقه قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي ، حتّى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقه ، بل من حيث إنّّه مستعمل فى المعنى الذى ذلك الباقي بعض منه ، وبعد التخصيص يستعمل فى نفس الباقي ، فلا يبقى حقيقه . والقول بأنّه كان متناولا له حقيقه مجرّد عباره ؛ إذ الكلام فى الحقيقه المقابله للمجاز ، وهى صفه اللفظ .

وعن الثانى : بالمنع من السبق إلى الفهم . وإنّما يتبادر مع القرينه ، وبدونها يسبق العموم . وهو دليل المجاز .

واعترض : بأنّ إرادته الباقي معلومه بدون القرينه . إنّما المحتاج إلى القرينه ، عدم إرادته المخرج .

وضعفه ظاهر ؛ لأنّ العلم بإرادته الباقي قبل القرينه إنّما هو باعتبار دخوله تحت المراد ، وكونه بعضا منه . والمقتضى لكون اللفظ حقيقه فيه ، هو العلم بارادته على أنّه نفس المراد ، وهذا

لم يحصل إلّا بمعونه القرينه. وهو معنى المجاز.

حجّه من قال بأنّه حقيقه ، إن بقي غير منحصر ، أنّ معنى العموم حقيقه هو كون اللفظ دالا على أمر غير منحصر في عدد ، وإذا كان الباقي غير منحصر ، كان عاما.

والجواب : منع كون معناه ذلك ؛ بل معناه تناوله للجميع. وكان للجميع أولا ، وقد صار لغيره. فكان مجازا.

ولا يذهب عليك أنّ منشأ الغلط في هذه الحجّه اشتباه كون النزاع في لفظ العامّ أو في الصيغ. وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعدّده ، ككون الأمر للوجوب ، والجمع للالتين ، والاستثناء مجازا في المنقطع. وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض.

حجّه القائل بأنّه حقيقه ، إن خصّ بغير مستقلّ : أنّه لو كان التقييد بما لا يستقلّ يوجب تجوّزا في نحو : «الرجال المسلمون» من المقيّد بالصفه ، و : «أكرم بنى تميم ان دخلوا» من المقيّد بالشرط ، و «اعتزل الناس إلّا العلماء» من المقيّد بالاستثناء ، لكان نحو : «مسلمون» للجماعه مجازا ، ولكان نحو : «المسلم» للجنس أو للعهد مجازا ، ولكان نحو : «ألف سنه إلّا خمسين عاما» مجازا. واللوازم الثلاثه باطله. أمّا الأوّلان : فإجماعا ، وأمّا الأخير ، فلكونه موضع وفاق من الخصم. بيان الملازمه : أنّ كلّ واحد من المذكورات يقيّد بقيد هو كالجزم له ، وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له أولا. وهى بدونه ، لما نقلت عنه ، ومعه لما نقلت إليه. ولا يحتمل غيره. وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوّز. فالفرق تحكّم.

والجواب : أنّ وجه الفرق ظاهر. فإنّ الواو في «مسلمون» ، كآلف «ضارب» وواو «مضروب» جزء الكلمه ، والمجموع لفظ واحد.

والألف واللام في نحو «المسلم» وإن كانت كلمه ، إلّا أنّ المجموع يعدّ في العرف كلمه واحده ، ويفهم منه معنى واحد من غير تجوّز ونقل من معنى إلى آخر. فلا يقال : إنّ «مسلم» للجنس ، والألف واللام للقيّد والحكم يكون نحو «ألف سنه إلّا خمسين عامًا» حقيقه - على تقدير تسليمه - مبنيّ على أنّ المراد به تمام مدلوله ، وأنّ الإخراج منه وقع قبل الإسناد والحكم.

وأنت خبير بأنّه لا- شيء ممّا ذكرناه في هذه الصور الثلاث بمتحقّق في العامّ المخصوص ؛ لظهور الامتياز بين لفظ العامّ وبين المخصّص ، وكون كلّ منهما كلمه برأسها ، ولأنّ المفروض إرادته الباقي من لفظ العامّ ، لا تمام المدلول مقدّمًا على الإسناد. وحينئذ فكيف يلزم من كونه مجازًا كون هذه مجازات؟

ص: ٢٦٦

هل التخصيص في العام يوجب المجازية أم لا؟

قوله : (وإذا خصّ العامّ وأريد به الباقي ... الخ.)

لا يخفى أنّ ظاهر العنوان لا يوافق القول بكون ألفاظ العموم حقيقه في العموم بخصوصه حسب ما مرّ، إذ بعد فرض كون اللفظ حقيقه في العموم دون غيره لا يقبل النزاع في كونه حقيقه في الباقي، فعقد هذا النزاع بعد الفراغ من المسأله المذكوره والبناء على كون ألفاظ العموم حقيقه فيه بخصوصه لا- يخلو في بادئ الرأى عن التدافع، وربما يوجّه ذلك بأنّ عقد هذا النزاع إنّما يبتنى على وجود لفظ يفيد العموم في الجملة، ولا يبتنى على كون تلك الألفاظ موضوعه للعموم خاصّه، فعقدهم لهذا النزاع إنّما هو مع قطع النظر عن كون العامّ حقيقه في العموم بخصوصه مجازا في غيره، فمن يقول بكون ألفاظ العموم حقيقه في الخصوص خاصّه ومن يقول باشتراكها بين العموم والخصوص يقول بكونها حقيقه في الباقي، بخلاف القائل بوضعها للعموم خاصّه.

وفيه : أنّه لا- فائده إذن في عقد ذلك نزاعا آخر وجعله عنوانا برأسه لتفرّع كونه حقيقه أو مجازا على المختار في تلك المسأله حسب ما ذكر.

كيف! والقائل بكونه حقيقه عند إرادته الباقي إنّما يقول به على فرض كون اللفظ للعموم، لا من جهه كونه حقيقه في خصوص الخصوص، أو مشتركا بين العموم والخصوص، ولذا لم يستند الى ذلك أحد من القائلين بكونه حقيقه عند إرادته الباقي، كما استند القائل بالتجوّز إلى أنّه قضيه كونه حقيقه في العموم، كما في احتجاج المصنّف وغيره، فظاهر كلامهم عقد هذا النزاع بعد البناء على كون اللفظ حقيقه في العموم خاصّه كما هو ظاهر العنوان، حيث فرضوا البحث في أنّ تخصيص العام وإرادته الباقي هل يقضى بمجازيته أو لا-؟ فالملحوظ أنّ كون اللفظ للعموم هل يقضى بالتجوّز عند التخصيص وإرادته الباقي أو لا يقتضى ذلك؟ وسيأتى التخصيص عليه في كلام المصنّف، فالإشكال المذكور على حاله. ويمكن تصحيح محلّ النزاع في المقام بوجهين :

أحدهما : إنّه ليس الكلام في استعمال العامّ بخصوصه في خصوص الباقي

وإنما الكلام في تخصيص العام وإرادته الباقي ، فإنه يتصور ذلك مع إرادته الباقي من العام بخصوصه ، أو من مجموع العام والمخصّص ، أو بإرادته العموم من اللفظ وإسناد الحكم إلى الباقي على ما يأتي تفصيل القول فيها.

فعلى الأوّل لا مناص من القول بالتجوّز بخلاف الأخيرين ، إذ لا مانع من القول بكونه حقيقه ، فيصحّ أن يكون بناء القائل بكونه حقيقه على أحد الوجهين الأخيرين من غير أن ينافي كونه موضوعا للعموم بخصوصه.

وقد اختار ذلك جماعة في الاستثناء كما سيجيء تفصيل القول فيه إن شاء الله. هذا إذا اريد تصحيح النزاع على المذاهب المعروفة ، وأما على بعض المذاهب النادرة فالأمر واضح لا حاجة إلى التوجيه كما يتبيّن الحال من ملاحظه أدلّتهم ، لكنك خبير بأنّ ذلك لا- يوافق الحجّج المعروفة من القائل بكونه حقيقه ، فإنّ مقتضاه كونه حقيقه في خصوص الباقي حسب ما هو ظاهر عنوان المصنّف ، إلّا أن يقال : إنّ ضعف الحجّج لا- يقتضى فساد النزاع في المسألة ، ولذا قد دفعوه بذلك كما في كلام المصنّف وغيره فتأمل.

ثانيهما : إنّ العموم كيفيه عارضه على دلالة اللفظ ، قاضيه بشمول اللفظ لجميع مصاديقه الحقيقيه ، أو جميع معانيه الموضوع لها عند القائل بكون المشترك ظاهرا في الجميع ، فملحوظ القائل بكونه حقيقه عند عروض التخصيص أنّ الباقي أيضا مصداق حقيقي للفظ ، فمع إرادته يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي أيضا.

غايه الأمر سقوط تلك الكيفيه في المقام ، وذلك لا يقضى بالتجوّز في العام العلى هو معروض العموم ، نعم لو ذهب القائل بكونه حقيقه في الباقي إلى كونه بعضا من الموضوع له لم يعقل ذهابه إلى كونه حقيقه فيه حينئذ ، لكن ليس الحال على ذلك عنده ، إذ دلالة العام على كلّ من جزئياته على سبيل المطابقه عندهم ، كما مرّت الإشارة إليه ، فبذلك يتصور القول فيه بكون العام حقيقه في الباقي ، مع القول بأنّ للعموم صيغه تخصّصه وإن فرض فساده بعد التأمل فيه ، وكأنّ هذا هو ملحوظ بعض القائلين به كما يظهر من احتجاجهم الآتى ، والأولى أن يصحّح

النزاع على الوجهين المذكورين ، فيكون الوجه الأوّل ملحوظا عند بعض القائلين بكونه حقيقه ، والثاني عند غيره .

ثم إنّ الأقوال المذكوره في المسأله ثمانيه كما سيجيء إن شاء الله الإشاره إليها . والمختار عندنا أنّه لا تجوّز غالبا في لفظ العامّ ، وإنّما التجوّز على فرض حصوله فيما يفيد العموم إن كان هناك لفظ موضوع بإزائه ، فإنّك قد عرفت أنّ أغلب الألفاظ المستعمله في العموم ليست بنفسها موضوعه لخصوص العموم ، فإنّ الدالّ على العموم هناك مغاير لما يفيد المعنى الذي يتعلّق العموم به ، ففي بعضها يكون العامّ لفظا والموضوع لإفاده عمومه لفظا آخر كما في «كلّ رجل» وفي بعضها يكون معنى العموم مستفادا بالالتزام ، وفي بعضها من ظاهر المقام أو نحو ذلك .

نعم لا يبعد في بعضها أن يكون العامّ والمفيد للعموم لفظا واحدا ، كما في أسماء المجازات ، ومع كون لفظ العامّ موضوعا لخصوص العموم أو كون الدالّ على عمومه موضوعا لذلك إنّما يلزم التجوّز فيه إذا استعمل فيه في غير الشمول ، وأمّا مع استعماله فيه كما في عدّه من المخصّصات فلا مجاز أيضا ، فهناك تفصيل في المقام .

ولنوضح الكلام في المرام برسم امور :

أحدها : أنّه نصّ جماعه منهم بأنّ الغرض من وضع الألفاظ المفرده ليس إفادتها معانيها الأفراديه ، وإنّما المقصود من بعضها إفهام معانيها التركيبيه بعد تركيب بعضها مع بعض ، والظاهر أنّ مقصودهم من ذلك أنّ الغرض من تقرير الأوضاع هو إظهار ما في الضمير من المطالب والحاجات ، وظاهر أنّ ما يتعلّق به الأغراض إنّما هو بيان المعاني التركيبيه دون المفاهيم الأفراديه ، لعدم تعلّق الأغراض بها إلّا نادرا ، فالحاجه إنّما تمسّ إلى بيانها من جهه توقّف المطالب التركيبيه عليها ، فالوضع إنّما تعلّق بالألفاظ المفرده من جهه توقّف المعاني التركيبيه على المعاني الأفراديه المدلول عليها بالألفاظ المفرده ، والغرض الباعث

إلى وضعها هو الإيصال إلى المعانى التركيبية الحاصله من ضمّ بعضها إلى البعض بعد وضع الهيئات العارضة عليها لمعانيها النسبية على حسب ما تقرّر في محلّه.

فالمقصود الأصلي من وضع المفردات هو إفهام المعانى التركيبية الحاصله من تركيبها للعالم بأوضاعها ، وهذا ظاهر لكنهم علّوا الحكم المذكور بأنّه لو كان الغرض من أوضاعها إفاده معانيها الأفراديه لزم الدور ، لأنّ استفادة المعانى منها يتوقّف على العلم بأوضاعها ، ضروره توقّف الدلالات الوضعيه على العلم بالوضع ، والعلم بالوضع للمعنى يتوقّف على تصوّر ذلك المعنى وحصوله فى النفس ، وهو دور مصرّح.

وضعف هذا التعليل ظاهر ، ضروره أنّ المراد من كون الوضع لإفاده المعنى كون اللفظ باعثا لإخطار المعنى ببال السامع والإشاره إليه ، والعلم بالوضع إنّما يتوقّف على تصوّر المعنى وحصوله فى البال فى الجملة ، لا على ذلك الإخطار الحاصل بسماع اللفظ عند تلفّظ المتكلّم به ، فلا مجال لتوهم الدور وهو واضح.

ويمكن أن يقال : إنّ المقصود ممّا ذكره أنّه ليس الغرض من وضع المفردات إفاده معانيها وتصويرها فى ذهن السامع من أوّل الأمر ، لما عرفت من لزوم الدور ، لتوقّف حصول تلك المعانى فى النفس بواسطه تركيب تلك الألفاظ على العلم بوضعها لتلك المعانى المتوقّف على تصويرها وحصولها فى النفس بخلاف المعانى التركيبية ، فإنّه يمكن حصولها بواسطه تركيب تلك الألفاظ من غير أن تكون حاصله للنفس قبل ذلك أصلا ، فالمقصود أنّ وضع الألفاظ المفردة ليس لتصوير معانيها الأفراديه للزوم الدور ، وإنّما هى لأجل تصوير معانيها التركيبية الغير الحاصله للمخاطب قبل تلفّظ المتكلّم بها.

وأنت خير بأنّه لو اريد ذلك فكون الوضع لأجل تصوير المعانى التركيبية إنّما هو على سبيل الإهمال ، إذ يمكن أن يكون الإفهام فى المركّبات على الوجهين : من إفاده تصوير المعنى المركّب ، ومن الإشارة إلى المعنى الحاصل فى الذهن قبل تلفّظ المتكلّم به على ما هو الحال فى المفردات.

وكيف كان ، فالأنسب بالتعليل هو ما ذكرناه وإن صحّ توجيه ما علّوه بما قلناه ، ثم إنك بعد التأمل ممّا ذكرناه من الوجهين تعرف أنّه لا منافاه بين ما ذكره في المقام وما أخذوه في تعريف الوضع من «أنه تعيين اللفظ أو تعيينه للدلاله على المعنى بنفسه» نظرا إلى أنّ ظاهره كون وضع المفردات لأجل الدلاله على معانيها الأفراديه فينافى ذلك ما قرّره هناك ، وذلك لأنّ المراد بالدلاله هنا هو إخطار معانيها الموضوع لها عند التلفّظ بها وإن كان ذلك مقصودا بالتبع من أجل حصول معانيها التركيبيه حسب ما قرّر أولا- ، وليس المراد به تحصيل تصوّر تلك المعاني من أصلها لوضوح امتناعه نظرا إلى ما قرّره ، وإنما المراد مجرد إحضارها والإشارة إليها من بين المعاني المخزونه في الخيال وهو واضح.

ومن الغريب ما ذكره بعض الأفاضل في بيان عدم المنافاه بين ما ذكره في المقامين أنّ مقصودهم ممّا نفوه - من كون استفاده المعاني الأفراديه غرضا في الوضع - أنّه ليس الغرض من وضعها إفاده معانيها ، بمعنى حصول التصديق من وضعها بأنّ تلك المعاني قد وضعت لها تلك الألفاظ (١) والمقصود فيه.

ثانيها : أنّ استعمال اللفظ في المعنى - أعنى إطلاق اللفظ وإراداه المعنى - يكون تارة بإراداه ذلك المعنى على وجه يكون هو المقصود بالإفاده فيريد المتكلّم إفاده تصديقه للمخاطب ، وتارة لا- يكون على الوجه المذكور ، بل يكون مقصود المتكلّم تصوير ذلك المعنى في ذهن المخاطب لينتقل منه الى غيره بملاحظه القرينه الحالتيه أو المقالتيه القاضيه به ، ويكون ذلك الغير هو المقصود بالبيان والإفاده ، وحينئذ فهل يكون المستعمل فيه هو المعنى الأول أو الثاني؟ وجهان : والذى يتقوى في النظر كون المستعمل فيه حينئذ هو الثاني ، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ، فإنّ الملحوظ في الاستعمال هو المعاني التي يكون المقصود من الكلام بيانها وإفادتها ، فيكون اللفظ مستعملا فيها دون المعاني التي جعلت وسيله للانتقال إليها من غير أن تكون مقصوده في الإسناد ، ولا يراد بيانها ولا إفادتها

(١) في هامش المطبوع ما يلي : هذه المقدّمه ناقصه في الأصل.

أصلاً ، فيكون المناط فيما يستعمل فيه اللفظ هو المعنى المقصود بالإفاده ، فإن كان ذلك ممّا وضع اللفظ بإزائه كان اللفظ حقيقه ، وإلّا كان مجازاً وإن أريد من اللفظ صورته ما وضع بإزائه ليجعل وسيله للانتقال إليه ، على ما مرّ التفصيل فيه .

بقى الكلام فى شىء وهو أنّه قد يكون المعنى الذى يراد الانتقال إليه حاصلًا من ملاحظه أوضاع متعدّده ويكون ذلك المعنى حاصلًا باستعمال الألفاظ فى معانيها الموضوع له ، إلّا أنّ ذلك قد يستلزم أن لا يكون خصوص المعنى الموضوع له لبعض تلك الألفاظ مقصودًا بالإفاده حقيقه ، بل يكون المقصود بالإفاده غيره إلّا أنّه ليس مقصودًا بالإفاده من تلك اللفظه ، بل من مجموع تلك الألفاظ بملاحظه أوضاعها المنتقله بها .

وتوضيح المقام : أنّ المعنى الذى يراد الانتقال إليه قد يكون معنى مجازيًا لتلك اللفظه ويراد من اللفظ خصوص معناه الحقيقى لأجل الانتقال إلى معناه المجازى الذى هو المقصود بالإفاده ، وقد يكون معنى مجازيًا مقصودًا من ملاحظه مجموع الألفاظ من غير أن يراد ذلك المعنى من خصوص بعض منها ، بل إنّما يراد من خصوص كلّ من تلك الألفاظ معناه الحقيقى لينتقل من المجموع إلى معناه الحقيقى التركيبى الحاصل من الأوضاع العديده ثمّ ينتقل منه إلى المعنى المجازى المقصود بالإفاده ، كما فى التمثيل ، وحينئذ يكون التجوّز فى المركّب ، بل وفى خصوص كلّ من تلك الألفاظ أيضًا ، وقد يكون معنى حقيقيًا مقصودًا بالإفاده من إرادته المعانى الحقيقيه من كلّ من تلك الألفاظ المستعمله لكن يكون اللازم من ذلك عدم كون المراد من بعض تلك الألفاظ مقصودًا بالإفاده ، لا- بأن يراد بتلك اللفظه الانتقال إلى المعنى الآخر ليجعل إرادته معناه الحقيقى وسيله إليه ، بل ذلك المعنى إنّما يراد من مجموع تلك الألفاظ بملاحظه أوضاعها الحقيقيه ، فليس ذلك المعنى مرادًا من تلك اللفظه ليقال بكونها مستعمله فيه على وجه المجاز ، كما فى الصوره الاولى ، وليس المعنى المراد من الجمله خارجًا عمّا وضعت له ليكون الانتقال من الجمله إلى ذلك المعنى قاضيا بالخروج عن أوضاع

المفردات ، حسب ما قلناه فى الصورة الثانىة ، فلا مجاز حينئذ ، فىكون كلّ من المفردات مستعمله فىما وضع له وإن كان المعنى الموضوع له المراد من بعض تلك الألفاظ غير مقصود بالإفاده على الوجه الذى قررناه.

وتوضيح ذلك : أنه كما فىكون الحقيقه دالّه على المعنى الحقيقى بواسطة وضع اللفظ ، فكذا المجاز هو الدالّ على المعنى المجازى بواسطة القرينه القائمه عليه ، فالمستعمل فى المعنى المجازى والمجعول عليه هو لفظ المجاز وإن كانت دلالتة عليه بواسطة القرينه ، فإذا لم يكن اللفظ ممّا ارىد به معناه المجازى - ولم يكن تلك اللفظه دالّه على ذلك المعنى بواسطة القرينه ، بل كان ذلك اللفظ وغيره دالّا عليه ، وكان ذلك المعنى مرادا من مجموع اللفظين أو الألفاظ - لم يكن ذلك اللفظ مستعملا فى ذلك المعنى ، بل كان المستعمل فىه هو ما ارىد منه من معناه الحقيقى والمجازى.

نعم لو كان المعنى مجازيّاً للمركّب وكانت تلك الألفاظ فى حال التركيب مستعمله فىه - كما فى التمثيل - كان كلّ من الألفاظ المستعمله فىه مجازاً حسب ما قررناه فى التمثيل على تأمل فىه من بعضهم كما مرّ بيانه فى محلّه.

وبالجملة أنّ حصول التجوّز مبنى على أحد امور ثلاثة : من استعمال اللفظ ابتداء فى غير ما وضع له كما فى «رأيت أسدا يرمى» أو كون المراد منه بالأصالة غير ما وضع له وإن ارىد به الموضوع له لأجل التوصل إليه كما فى الكنايه فى المفرد ، أو عدم كون المقصود بالإفاده منه معناه الموضوع له وإن لم يستعمل فى معنى مجازى مخصوص ، بل كان المقصود منه فى ضمن الجملة إفاده غير ما وضع له ، بأن كانت الجملة المركّبه منه مستعمله فى غير معناه الموضوع له ، كما فى المجاز المركّب والكنايه المركّبه ، ولا شىء من الوجوه الثلاثة حاصله فى المقام ، فلا وجه لالتزام التجوّز فىه.

ثالثها : أنّ القيود الوارده على اللفظ لا يقضى بتجوّز فىه ، إلّا أن يكون مفاد ذلك القيد مندرجا فى المعنى المراد من المطلق ، فىكون ذلك قرينه على إرادته

خصوص ذلك المعنى منه ، فيندرج حينئذ في المجاز ، لكن ذلك غير شائع في التقييدات ، بل الشائع فيها ضمّ القيد المدلول عليه باللفظ الدالّ عليه إلى المطلق المدلول عليه بلفظه ، فيكون اللفظ الدالّ على المطلق مستعملا في معناه ، وحيث إنّه مأخوذ على وجه اللا بشرط فلا ينافيه ضمّ الشرط إليه المدلول عليه بالقيد اللاحق ، فإنّ اللا بشرط يجمع ألف شرط ، وحينئذ فيكون ذلك المطلق مطلقا على المقيد مع كون التقييد مستفادا من الخارج - أعنى القيد المأخوذ معه - فلا تجوّز فيه حسب ما قرّرناه في إطلاق الكلّيات على أفرادها.

ولا فرق في ذلك بين التقييد المتّصل والمنفصل ، فأقصى ما يفيد التقييد بالمنفصل إطلاق المطلق على خصوص ذلك القيد مع استفاده الخصوصيّة من الخارج وكونه قرينه على الإطلاق المذكور ، إذ إطلاق المطلق على خصوص بعض الأفراد نظير التجوّز باللفظ في افتقاره إلى وجود القرينه الدالّ عليه ، وبدونه لا يحمل المطلق إلّا على معناه الإطلاقي المأخوذ على وجه اللا بشرط من دون ضمّ شرط إليه.

رابعها : أنّ العموم الوارد على الألفاظ المقيّده إنّما يرد عليها بملاحظه القيود المنضمّة إليها ، وذلك لأنّ المطلوب من تلك المطلقات هو معانيها الإطلاقيه المقيّده بالقيود المنضمّة إليها ، فتكون تلك المطلقات مطلقه على خصوص بعض أنواعها على حسب التقييد الوارد عليها ، كما عرفت ، فيكون العموم الوارد عليها على حسب ذلك ، فإنّ العموم الوارد على اللفظ إنّما يتبع ما اطلق عليه ذلك اللفظ ، وحينئذ فعّد الصفه والشرط ونحوهما من القيود مخصّصا للعامّ إنّما هو من جهة إخراجها عن معناه الإطلاقي ، بحيث لم يلحظ العموم فيه على حسب ظاهر مدلوله ، بل خصّ ذلك بما يفيد القيد المنضمّ إليه ، فسّمى تخصيصا للعامّ ، حيث إنّّه بمعناه وإن لم يكن ذلك عند التحقيق تخصيصا له ، بإيراد العموم على المطلق ثمّ إخراج بعضه بالقيود المذكوره ، بل لم يرد العموم إلّا على خصوص ما اطلق عليه ذلك المطلق نظرا إلى ما انضمّ إليه من القيد ، ويجرى نحو ذلك في المخصّص المنفصل

إذا دلّ ذلك على إطلاق ما يتعلّق العموم به على بعض مصاديقه ، كما فى قولك «أكرم كلّ رجل ولا تكرم الجهّال» فإنّ ذلك يفيد كون ما اطلق عليه الرجل هناك خصوص العالم، فيكون العموم الوارد عليه بحسب ما اريد من اللفظ واطلق عليه دون مطلق الرجل ، وحينئذ لا مجاز فى لفظه «كلّ» وما فى معناه حيث استعمل فى معناه ، ولا فى مدخولها حيث اطلق على بعض مصاديقها.

وقد عرفت أنّ إطلاقه عليه على وجه الحقيقة ، نعم لو اريد بذلك هو معناه اللا بشرط من غير أن يقال بدلاله المخصّص على إطلاقه على خصوص المقيّد تعيّن التزام التجوّز فيما يفيد العموم من لفظه «كلّ» وما بمعناه.

خامسها : أنّ الألفاظ الدالّة على العموم على وجوه :

فمنها : ما يكون موضوعا لإفاده العموم والشمول ويكون الأمر الشامل غيره كما فى لفظه «كلّ» وما بمعناه.

ومنها : ما يفيد ذلك من جهة المقام لوروده فى سياق الشرط أو العموم كما فى قولك «كلّما جاءك رجل فأكرمه» ومنه أسماء المجازات ونحوها.

ومنها : ما يدلّ على العموم على سبيل الالتزام كالنكره الواقعه فى سياق النفى.

ومنها : ما يدلّ عليه من جهة انصراف ظاهر الإطلاق إليه كما فى الجمع المعرّف ، إذ ليس موضوعا لخصوص العموم كما مرّت الإشارة إليه.

سادسها : إنك قد عرفت أنّ شمول العامّ إنّما هو لمصاديقه والجزئيات المندرجه تحته ، فلذا عزّفوه باللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له سوى بعض العمومات ، كالجمع المعرّف حيث إنّ شموله بالنسبه إلى أجزاءه حسب ما مرّ بيانه ، فحينئذ نقول : إنّ صدق العامّ على كلّ من جزئياته على وجه الحقيقة من حيث انطباقه عليه ، فيكون العموم الطارئ عليه قاضيا بإطلاقه على جميع مصاديقه ، فيكون مستغرقا لجميع ما يصلح له ، وحينئذ فمفاد التخصيص الوارد عليه إطلاق ذلك العامّ على بعض مصاديقه والجزئيات المطابقه له ، فلا تجوّز إذن فى اللفظ من تلك الجبهه ، إنّما التجوّز هناك - على القول به - بالنسبه إلى ما يفيد عموم اللفظ

وشموله لمصاديقه حيث لم يرد به معناه بعد ظهور التخصيص ، وحينئذ فإن كان الدالّ على العموم موضوعاً يازائه كان ذلك مجازاً ، حيث اريد به غير ما وضع له من الشمول ، وكذا لو كان دالّاً على عموم النفي ، فإنّه إنّما يجيء التجوّز فيه من تلك الجهة ، وأما إن لم يكن إفادته العموم بالوضع بل بالالتزام أو ظهور الإطلاق فلا تجوّز ، كما في النكره الواقعه في سياق النفي .

فإن قلت : إنّ العموم إذا كان معنى التزامياً له كان عدم ثبوت العموم شاهداً على انتفاء ملزومه ، فيلزم التجوّز فيه من تلك الجهة .

قلت : لا- وجه لالتزام التجوّز من تلك الجهة إذ أقصى الأمر أنّه أن يكون النكره الواقعه هناك قد اطلق على قسم خاصّ ليكون النفي وارداً عليه ، من غير أن يراد بها مطلق الفرد المنتشر ليستلزم انتفاؤه انتفاء الجميع ، وذلك أيضاً ممّا لا تجوّز فيه كما عرفت .

وأما الجمع المعرّف إذا ورد التخصيص عليه فلا- يخلو إمّا أن يكون ذلك مع إطلاقه على جميع الأفراد وإخراج المخرج عن الحكم فليس ذلك إذن مستعملاً إلّا في العموم . وإما أن يكون باستعماله فيما دون الدرجه العليا من الجمع على حسب ما ورد عليه التخصيص وهو إذن مستعمل في بعض مراتب الجمع ، وليس إطلاق الجمع على تلك المرتبه إلّا على وجه الحقيقه ، لوضع الجمع لما يشمل الجميع ولا اختصاص له وضعاً بالدرجه العليا ، وإنّما ينصرف إليه مع الإطلاق لما مرّ بيانه .

إذا تقرّر هذه الجملة فقد تلخّص لك منها أنّه لا تجوّز في التخصيص بالمتّصل من الاستثناء وغيره : من الوصف والغايه والشرط ونحوها .

أمّا الاستثناء فلما عرفت من عدم استعمال المستثنى منه في خصوص الباقي ، بل إنّما يراد الباقي من مجموع المستثنى والمستثنى منه ، فنحو «عشره إلّا ثلاثه» قد اريد من لفظ «العشره» مفهومها واريده «بإلّا ثلاثه» إخراج الثلاثه منها من حيث تعلق الحكم به ، فيبقى السبعه متعلّقاً للحكم الوارد عليه ، فالمستفاد من

مجموع الألفاظ المذكوره بملاحظه أوضاعها هو ذلك ، فكلّ من تلك الألفاظ قد استعمل في موضوعه ، وتلخّص ذلك من ملاحظه المجموع ، ولو كان لفظ «العشره» مستعملا في خصوص السبعه على سبيل المجاز لكان ما يستفاد منه خصوص الباقي هو العشره ، وكان الاستثناء قرينه عليه ، كسائر القرائن المقاليه القائمه على إرادته المعاني المجازيه من غير أن يتلخّص ذلك من المجموع ، حسب ما قرّره في دلاله المجاز وهو ممّا يأبى عنه ظاهر الفهم عند التأمل في المقام.

وممّا يشير إلى ذلك أنّهم أنكروا أنّ من فوائد الاستثناء تدارك ما فات المتكلّم عند ذكر المستثنى منه ، إذ قد يغفل من خروج المستثنى فيذكر المستثنى منه على اطلاقه فيظهر منه إسناد الحكم إلى المجموع ثمّ إذا تتبّه على خروج المستثنى منه تداركه بالاستثناء مع بقاء محلّه ، وحينئذ فلا يراد به إخراج المستثنى عن المستثنى منه من حيث تعلّق الحكم به ، وليس حينئذ قرينه على استعمال السثنى في الباقي ، إذ المفروض استعماله في المجموع ، وقد يجعل الاستثناء في المقام قاضيا بنسخ الإراده الأوليه ودلالته على إرادته البعض من ذلك اللفظ ثانيا ، إلّا أنّ الظاهر بعده ، كما لا يخفى على المتأمل.

وإذا ظهر ورود الاستثناء في المقام على الوجه المذكور فالظاهر جريانه في سائر الصور، لوروده على وجه واحد في الجميع وإن كان في بعض الصور مبنيًا على الغفله دون البعض ، وممّا يشهد بما ذكرناه أنّه لو كان ما استعمل فيه المستثنى منه هو الباقي بقربنه الاستثناء لجاز التخصيص المستوعب وبالأزيد من المستثنى منه إذا ورد استثناء آخر على المستثنى بجعله أنقص من المستثنى منه ، كما إذا قال «له على عشره إلّا عشره إلّا خمسه» أو «له عندى عشره إلّا عشرين إلّا خمسه عشر» إذ لا استيعاب بالنظر إلى ما اريد من المستثنى في المقام ، مع أنّ ملاحظه الاستعمالات تأبى عنه جدّا ، بل الظاهر عدم التأمل في فساده ، والظاهر أنّ الوجه فيه هو ما قرّره فيتأيد به ما قلناه ويشير إلى ذلك أنّ أسامي الأعداد لا يجوز إطلاق الأكثر منها على الأقلّ من جهة علاقته الكلّ والجزء في غير الاستثناء ،

كما إذا قال «أكرم هذه العشرة» مشيرا إلى رجل واحد ، أو قال «لزيد هذه الدراهم العشرون» مشيرا إلى عشرة دراهم ، إلى غير ذلك من الأمثلة. فعدم جواز الاستعمال المذكور مطّردا في غير الاستثناء ، وجوازه فيه على سبيل الاطراد شاهد على عدم استعماله هناك في العدد الأقل ، إذ لو جاز الاستعمال فيه من جهة علاقته المذكوره لجاز في المقامين ، لاتّحاد المعنى والعلاقة في صورتين ، غايه الأمر أن يكون التفاوت بينهما من جهة القرينه. ومن السبب أنّه لا- يختلف الحال في المجازات من جهة اختلاف القرائن.

وأما سائر المخصّصات المتّصلة من الشرط والصفه والغايه ونحوها فلأنّ الظاهر تقييد ما يرد العموم عليه بها ، فقد قيّد بذلك على حسب سائر المطلقات المقيّده ، ويكون العموم واردا عليه على حسب ما اريد منه واطلق عليه بعد ضمّ القيد ، فيكون العموم واردا على المقيّد ، لأنّ التقييد حصل بعد إرادته العموم ، بل نقول : إنّ التقييد المذكور كاشف في بعضها من إطلاق المطلق على خصوص المقيّد من حيث انطباقه معه حسب ما بيّناه ، وحينئذ فيكون العموم واردا عليه كذلك.

نعم لو كان العموم مرادا من أوّل الأمر ثمّ تبّه المتكلّم على خلافه فتداركه بالتوصيف أو غيره من التقييدات لم يتّجه في ذلك. إلّا أنّه يكون ذلك حينئذ قصرا للحكم الأوّل على محلّ الوصف وإخراجا لغيره عمّا حكم به ، فيكون كلّ من تلك الألفاظ مستعملا فيما وضع له ، ويكون الباقي هو المتلخّص من المجموع على نحو ما ذكر في الاستثناء ، ولا تجوّز فيه حسب ما عرفت.

وقد يقال بكون التقييد حينئذ رفعا للإرادته الاولى من اللفظ ونسخا لما اريد به من الطبيعه المطلقه بتقييده بالوصف المذكور وإطلاق ذلك المطلق على المقيّد ، حسب ما ذكرنا في المتفطن ، ولا مانع منه مع بقاء محلّه ، ولا تجوّز فيه أيضا كما عرفت ، ويجرى ما ذكرناه في أسماء الشرط ونحوها ، نظرا إلى ورود التقييد هناك على حمل الشرط أو الصفه ، فيكون عمومه أيضا على حسب ذلك على نحو ما قرّرناه.

ثم إنك قد عرفت أنّ استفادة العموم من بعض العمومات ليست بالوضع ، بل من جهة الالتزام أو ظهور الإطلاق ، فعدم اقتضاء التخصيص هناك تجوّزا في اللفظ أظهر حسب ما مرّ بيانه.

وأما المخصّصات المنفصلة فقد عرفت جريان الوجهين فيها ، فيمكن أن يكون التخصيص الوارد هناك على غير وجه التجوّز بدلاله المخصّص على إطلاق ما ورد العموم عليه حين استعماله على خصوص المقيد ، ويكون المخصّص ولو كان منفصلا قرينه دالّه على ذلك ، فيكون العموم واردا على المقيد ، وأن يكون قرينه دالّه على عدم إرادته العموم من اللفظ الموضوع له إلّا أنّه إنّما يتمّ المجازيّة فيما إذا كان العامّ موضوعا للعموم ، وأما مع استفادة العموم من جهة اخرى فلا مجاز أيضا ، حسب ما مرّت الإشارة إليه ، هذا وقد ظهر بما قرّرناه دفع ما يورد في المقام من لزوم التناقض في الاستثناء نظرا إلى ما يترآى من إثبات الحكم تاره للمستثنى ونفيه عنه اخرى.

ولهم في التفصّي عنه وجوه :

أحدها : أنّ المراد بالمستثنى منه هو معناه الحقيقي وقد اخرج عنه المستثنى ثم اسند الحكم إلى الباقي من غير أن يكون هناك إسنادان ليحصل التناقض في المقام.

وقد عزی ذلك إلى جماعه منهم العلامه واختاره المحقّق الرضى وحكاه عن جماعه.

ثانيها : أنّ المراد بالمستثنى منه خصوص الباقي على سبيل المجاز والاستثناء قرينه على التجوّز ، فليس المستثنى داخلا في المستثنى منه ليلزم التناقض بالحكم عليه تاره بالإثبات واخرى بالنفي.

وعزی ذلك إلى الأكثر تاره وإلى الجمهور اخرى ، وأسنده المحقّق الرضى إلى البعض وحكاه بعضهم عن السكاكي.

ثالثها : أنّ مجموع المستثنى منه والمستثنى والأداه اسم للباقي ، فعشره

إلّا ثلاثه اسم للسبعه ، وله اسمان مفرد ومرّكب ، حكاه المحقّق الرضى عن القاضى عبد الجبار وعزّاه العضىدى إلى القاضى أبى بكر ، وحيث كانت الوجوه المذكوره مسوقه لبيان دفع الإيراد المذكور لم يتعرّضوا للاحتجاج على ما اختاروا منها ، اكتفاء به فى مقام دفع الإيراد ، كما هو الحال فى سائر الأجوبه المذكوره عمّا يورد فى المقام ، وإنّما اكتفوا بذكر الوجه المختار والإيراد على غيره من الإشكال.

ويمكن الاستناد لكلّ من الوجوه المذكوره ببعض الوجوه : كأن يستند للوجه الأوّل بأصالة حمل اللفظ على الحقيقه مهما أمكن. وللثانى بأنّ المقصود بالإفاده من المستثنى منه بحسب الحقيقه إنّما هو الباقي خاصّه دون المجموع والاستثناء قرينه عليه فيكون اللفظ مستعملا فيه كسائر المجازات المنضمّه إلى قرائنها. وللثالث بأنّ التبادر أماره الحقيقه فيكون المجموع حقيقه فى ذلك.

والوجوه المذكوره بعضها فاسد ، وبعضها محلّ نظر ، وسنبيّن لك حقيقه الحال إن شاء الله.

وكيف كان فقد اورد على الوجه الأوّل : تاره بأنّ البناء على ذلك يستلزم أن لا يكون الاستثناء من النفي إثباتا ومن الإثبات نفيا ، فلا- يثبت على من قال «ليس له علىّ شىء إلّا خمسه» شىء أصلا ، فإنّ إخراج المستثنى قبل تعلق الحكم بالمستثنى منه يجعل المستثنى فى حكم المسكوت عنه ، وهو خلاف التحقيق ، بل الثانى منه فاسد عند الكلّ على ما قيل. وتاره بأنّه لو اشير إلى عشره مجتمعه شخصيّه كأن يقول «خذ هذه العشره إلّا ثلاثه منها» لم يتصوّر هناك إخراج الّا عن الحكم ، إذ المفروض عدم إخراج أشخاص الثلاثه من جمله العشره ، فلا يمكن إلّا أن يكون المراد إخراجها عنها بحسب الحكم ، فلا بدّ من القول بإخراجها عن الحكم المتعلّق بالمجموع ، إذ لا حكم هناك إلّا الإسناد الموجود فى الكلام وهو متعلّق بالمجموع. واخرى بلزوم اللغو فى كلام الحكيم ، فإنّ إرادته الاستغراق من اللفظ حينئذ مع إسناد الحكم إليه ممّا لا فائده فيه بل يندرج فى الأغلاط ، إذ الغرض من وضع الألفاظ تركيب معانيها ، وتفهم المعانى التركيبيّه الحاصله منها ،

وبيان الأحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الألفاظ المنصّمة بعضها إلى البعض ، فإذا لم يرد في الكلام إسناد إلى مفهوم العام ولا إسناد إلى شيء إسنادا تامّا أو ناقصا لم يكن هناك فائده في إرادتها ، وكان إخراجا (١) ممّا هو ملحوظ الواضع في وضع الألفاظ. كذا ذكره بعض الأفاضل.

وأنت خير بوهن الكلّ.

أمّا الأوّل : فلأنّ من الواضح أنّه ليس المراد بإخراج المستثنى عن المستثنى منه إخراج من جملتها بحسب الخارج ، ولا إخراج عن كونه مدلولاً له ، ضروره حصول الدلالة بعد ثبوت الوضع ، ولا- إخراج عن المراد من اللفظ ، فإنّه غير معقول على سبيل الحقيقة ، ألا أن يراد الإخراج عن ظاهر اللفظ ليكون قرينه على كون المراد هو الباقي ، لكنّه مخالف لصريح ما بنى عليه الجواب المذكور. فالمراد إخراج عنه من حيث كونه متعلّق الحكم ، فإنّ ظاهر تعليق الحكم على العامّ شموله لجميع جزئياته ، فيكون إخراجاً لبعض مدلوله من كونه متعلّقاً للحكم فيختصّ الحكم بالباقي.

وهذا الوجه كما ترى ممّا لا ربط له بما ذهب إليه أبو حنيفة ، إذ يصحّ مع القول به ، لكن (٢) دلالة الاستثناء على مخالفه حكم المستثنى للمستثنى منه وعدمها ، فإنّ دلالته على مخالفه حكم المستثنى للمستثنى منه بحسب الواقع وعدمها مبنيّة على كون الإخراج بملاحظه ما حكم به المتكلم من الإثبات والنفى ، أو بملاحظه الواقع - أعني المطابقيه لتلك النسبه الإيقاعيّه - فإن كان بملاحظه الثاني كما هو المشهور ويدلّ عليه ظاهر اللفظ تعيّن الأوّل ، وإن كان بملاحظه الأوّل تعيّن ما ذهب إليه أبو حنيفة. وهذا ممّا لا ربط له بكون الإسناد قبل الإخراج أو بعده.

نعم لو توهم كون الإخراج عن معناه الأفرادى من دون ملاحظه الإسناد والحكم أصلاً توجه ذلك ، إلّا أنّه توهم فاسد لا مجال له في المقام كما عرفت.

وأما الثاني : فلابتناؤه على كون مراد المجيب بإخراج المستثنى عن المستثنى

(١) في «ق ١» و «ق ٢»: خارجاً.

(٢) خ ل ، بكلّ من دلاله.

منه هو إخراجُه عن جملته بحسب الخارج وهو واضح الفساد وحمل كلام المجيب عليه غريب.

وأما الثالث : فبأنه إن اريد من كون المقصود من وضع الألفاظ إفاده معانيها التركيبية أن يكون تلك المعاني الحاصله من ملاحظه المفردات هي المقصوده بالإفاده حتّى إنّها إذا لم تكن مقصوده كذلك صار الكلام غلطا خارجا عن القانون اللغوى ، فهو أو هن شيء ، كيف ! وفيه سدّ لباب المجاز فى المركبات ، إذ من البين أنّ من يقول «تقدّم رجلا وتؤخر اخرى» عند بيان كونه مرّدا فى الأمر يريد بالألفاظ المذكوره موضوعها اللغوى مع كون المقصود بالإفاده هو ما يشابه معناها التركيبى أعنى التردّد فى الأمر. وإن اريد أنّ المعنى التركيبى مقصود سواء كان مقصودا بالذات أو بالتبع فهذا القدر حاصل فى المقام ، ضروره تعلق الإسناد بالكلّ صورته للانتقال إلى إسناده إلى البعض بعد إخراج المستثنى.

فإن قلت : على ما ذكرت يكون هناك إسنادان أحدهما بالنظر إلى الظاهر وهو متعلّق بالكلّ ، والآخر بالنظر إلى الواقع وما هو المقصود بالأصالة وهو متعلّق بالباقي ، فلا يوافق ما ذكرت من كون الإسناد واحدا حاصلا بعد الإخراج ، فهو مع عدم انطباقه على الجواب المذكور غير مفيد فى دفع التناقض ، لحصول التدافع إذن بين الإسنادين المذكورين.

قلت : الجواب المذكور يحتمل فى بادئ الرأى وجوها :

أحدها : أن يكون المقصود إخراج المستثنى عن المستثنى منه بالنظر إلى معناه الأفرادى مع قطع النظر عن التركيب وملاحظه الإسناد رأسا ، فيلاحظ تركيبه مع الغير والإسناد المتعلّق به بعد الإخراج فلا إسناد هناك إلّا إلى الباقي.

وقد عرفت وهن هذا الوجه وفساده ، إذ لا يعقل الإخراج عن المعنى الأفرادى سوى أن يراد به الإخراج عن ظاهر مدلوله الوضعى ليفيد كون المقصود به هو الباقي ، كما ذكره فى الجواب الآتى ، فيكون قرينه على كون المستثنى منه مستعملا فى خصوص الباقي ولا ربط له بالجواب المذكور.

ثانيها : أن يكون المقصود اخراج المستثنى عن المستثنى منه من حيث تركيبه ومن جهة تعلق الحكم به فإنه لما اريد من اللفظ تمام معناه كان قضيه ذلك لو لا الاستثناء إسناد الحكم إلى تمامه فيكون ورود الاستثناء عليه مخرجا للمستثنى عن المراد من حيث تعلق الحكم به نظرا إلى ما يقتضيه الظاهر ، وحينئذ فيكون الإخراج بالنسبه إلى ظاهر اللفظ من حيث كونه مرادا من غير أن يكون ذلك الظاهر مرادا ، فيكون ذلك هو الكاشف عن عدم إرادته من حيث التركيب والدليل على تعلق الإسناد بالباقي دون الجميع ، وكأنّ هذا هو المراد ممّا عدّه بعض الفضلاء جوابا رابعا في المقام : من أنّ المستثنى منه من حيث الأفراد واللفظ خارج عنه من حيث التركيب والحكم ، إذ الاستثناء بيان تغيير ، وكلّ كلام التحق بآخره التغيير توقّف حكم صدره على آخره ، فلا تناقض ، ويمكن تنزيله على الوجه الآتي أيضا.

ويرد على الوجه المذكور : أنه لا- مجال للقول بتأخر الإسناد إلى مجيء ورود الاستثناء ، وذلك لوضوح إهمال القائل فيه قبل ورود الكاشف عن حصول الإسناد سيّما إذا كان هناك فصل بينه وبين الاستثناء.

ثالثها : أن يقال بحصول الإسناد الصوري إلى الكلّ والحكم عليه كذلك من جهة إحضار ذلك في ذهن السامع ليتبعه بإخراج البعض ، فيتبين بذلك ما هو المقصود بالإفاده من تلك العبارة ، فكما أنه يريد من المستثنى منه ما وضع له ، فكذا يريد الإسناد إليه كذلك على حسب الصنائه وقانون العرييه ، إذ لا وجه للإسناد إلى بعض مدلول اللفظ الّا مع استعمال اللفظ فيه ، ويكون ذلك حينئذ جميع مدلوله لاندراج المجاز في المطابقه ، إلّا أنه ليس الإسناد المذكور مقصودا بالإفاده وإنّما اتى به للتوصل إلى غيره ، والإسناد المقصود في المقام إنّما هو الإسناد إلى البعض ، وقد جعل الإسناد إلى الكلّ صورته وإخراج المستثنى دالّا عليه.

وقد عرفت فيما مرّ أنّ المناط في الاستعمال إنّما هو المعنى المقصود بالإفاده

دون ما يجعل ذريعه إلى الانتقال ، فما يدل على النسبه إنما استعمل حقيقه فى النسبه الثانيه دون الاولى ، إذ ليست النسبه الاولى مقصوده بالإفاده مرادا بيانها من ذكر تلك العبارة ، كما هو الحال فى النسبه الحاصله فى قولك «زيد يقدم رجلا ويؤخر اخرى» فإن المنسوب إلى زيد بحسب الصناعه إنما هو مفهوم يقدم بمعناه المعروف لكن ذلك غير مقصود بالإفاده، وإنما المقصود نسبه التردد إليه ، فليست تلك النسبه مقصوده إلا من جهه التوصل إلى النسبه الثانيه ، والمراد من العبارة هو النسبه الثانيه خاصه ، فالمستعمل فيه هي تلك النسبه خاصه دون الاولى ، وكذا فى غير ذلك من المجازات والكنيات المركبه. وحينئذ فالمراد من كون الإخراج قبل النسبه إنما هو بالنظر إلى النسبه الثانيه دون الاولى ، إذ هي المستعمل فيها ، والمراد من الكلام المذكور إفادتها ، وإن تقدمها نسبه صناعيه صوريه لأجل الانتقال إليها ، كما هو الحال فى نظائره ، وهذا هو المراد مما ذكره بعض المحققين فى الجواب عن التناقض المورد فى المقام ، من قوله ولك أن تريد أنه يخرج عن النسبه إلى المتعدد بأن تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء إليه فتأتى بالاستثناء لإخراجه عن النسبه ولا تناقض ، لأن الكذب صفه النسبه المتعلقه للاعتقاد ، ولم ترد بالنسبه إفاده الاعتقاد ، بل قصدت النسبه ليخرج عنه شيئا ، ثم تفيد الاعتقاد ، فإنه أراد بالنسبه المتعلقه للاعتقاد هي النسبه المقصوده بالإفاده ، وبالنسبه الاخرى الموصله إليها هي النسبه الصوريه الصناعيه ، والمناطق فى الاستعمال إنما هي الاولى ، إذ هي المقصوده من الكلام ، وبه ينوط الصدق والكذب فى المقام ، فكون الإخراج قبل النسبه حسب ما قررنا فى الجواب المذكور إنما لوحظ بالنسبه إلى تلك النسبه التى استعملت فيها العبارة ، دون النسبه الصوريه الموصله إليها مما لا يندرج فى المراد من العبارة ، والإخراج حينئذ إنما يكون بالنسبه إلى ظاهر اللفظ ، نظرا إلى ظهوره فيما هو المقصود بالإفاده ، فيخرج المستثنى عن المستثنى منه من حيث كونه متعلقا للحكم المذكور ، فلا يتعلق إلا بالباقي ، وهذا الوجه هو المتجه فى المقام ، ولا يرد عليه شيء من الإيرادات المذكوره ، كما لا يخفى على المتأمل.

بقى الكلام فى أن البناء على الوجه المذكور هل يشتمل على تجوّز فى المقام أو لا؟ والذى يتراءى فيه احتمال التجوّز هنا امور :

أحدها : خصوص المستثنى منه وقد عرفت أنه لا تجوّز بالنسبه إليه حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

ثانيها : التجوّز فى الجملة حيث إنّ مفادها مع قطع النظر من الاستثناء هو الحكم على المستثنى منه بكماله ولم يرد منها ذلك.

ويدفعه : أنه لم يرد من الجملة المذكوره بعد ضمّ المفردات بعضها إلى البعض إلّا ما هو مفادها بعد التركيب ، فلا تجوّز فى المركّب بما هو مركّب ، حيث إنّّه لم يرد به غير معناه الحاصل بالتركيب على نحو سائر المجازات المركّبه.

ثالثها : التجوّز فيما وضع لإفاده النسبه بناء على وضعه للإسناد إلى ما يستعمل فيه لفظ المنتسبين دون بعضه ، كما هو المفروض فى المقام ، لحصول الإسناد هنا حقيقه بالنسبه إلى بعض مدلوله ، حسب ما عرفت إلّا أنّ القول بوضعه لخصوص ذلك محلّ تأمّل ، لإمكان القول بوضعه للأعمّ وإن كان المتبادر منه من جهة الإطلاق هو الإسناد إلى المجموع ، فيكون الانصراف إليه لظهور الإطلاق لا من جهة وضعه له بالخصوص.

والحاصل أنّ احتمال التجوّز فيه من الجهه المذكوره قائم فى المقام نظرا إلى الاحتمالين المذكورين هذا.

واورد على الوجه الثانى أيضا بوجوه :

أحدها : ما أشار إليه المحقّق الرضى وذكره الحاجبى والعضدى وغيرهما من إجماع أهل اللغة على أنّ الاستثناء مخرج ، ولا إخراج إلّا بعد الدخول. ويمكن دفعه بأنّ المراد دخوله فى الظاهر دون ما هو المقصود بحسب الواقع ، فهو فى المقام وإن لم يكن داخلا فى المقصود من اللفظ ، لكنّه داخل فيما هو الظاهر منه ، المحكوم بكونه المراد لو لا تعلق الاستثناء به ، وهو مخرج حقيقه عن ظاهر ما يدلّ عليه اللفظ ، إلّا أنّه مخرج صوره من دون أن يكون هناك إخراج حقيقه ، كما

يوهمه بعض العبائر ، فتكون الأداة مستعمله فى حقيقه الإخراج على ما هو مقتضى وضعها حسب ما نصوا عليه .

ثانيها : ما أشار إليه المحقق المذكور من أنه يتعدّر دعوى عدم الدخول فى قصد المتكلم فى نحو «له على عشره إلّا واحدا» إلّا إنّ واحدا داخل فى المراد وبالعشره يقصده ثم أخرج عنه ، وإلّا كان مريدا بلفظ العشره تسعه ، وهو محال قطعا .

توضيحه : أنّ الاستثناء الوارد على أسماء العدد وغيرها على نحو واحد ولا يصح اختيار الوجه المذكور بالنسبه الى أسماء العدد قطعا ، وإلّا لزم جواز إطلاق كلّ عدد على ما دونه من الأعداد ، كأن يطلق العشره على خمسّه أو ثلاثه أو واحد ، كيف! ولو جاز ذلك من جهه علاقته الكلّ والجزء وكان الاستثناء قرينه على التجوّز لجاز ذلك عند قيام غيره من القرائن عليه ، فنقول «أنتى بهذه العشره» مشيرا إلى خمسّه أو «بهذه الخمسه» مشيرا إلى واحد أو مفسرا لهما بذلك .

ومن البين بملاحظه الاستعمالات العرفيه فساده وقبحه على نحو سائر الأغلاط .

ويمكن الجواب عنها بأنّه لا- يلزم الأطراد فى المجازات ، فأى مانع من تجويز الواضع لاستعمال العدد فى بعض منه على الوجه المذكور دون غيره ، ألا- ترى أنه يجوز استعمال «الرقبه» و «اليد» فى الإنسان فى موضع دون اخرى . ويشكل ذلك بالفرق بين المقامين ، وذلك لقوّه العلاقه بين المعنيين فى بعض المواضع فيجوز الاستعمال دون غيره ممّا ليست العلاقه بتلك القوّه ، وليس الحال كذلك فى المقام لاتحاد العلاقه قوّه وضعفا فى المقامين .

غايه الأمر اختلاف الحال فى القرينه من كونها استثناء أو غيره ، والتزام اختلاف الحال فى التجوّز جوازا أو منعا بمجرد اختلاف القرينه بعيد جدّا ، بل فاسد ظاهرا .

ثالثها : ما أشار إليه الحاجبى والعضدى وغيرهما على ما ذكره العضدى أنه لو قيل «اشتريت الجاربه إلّا نصفها» فإمّا أن يكون الضمير راجعا إلى كلّ الجاربه

أو نصفها ، فعلى الأوّل يلزم الاستثناء المستغرق ، وعلى الثاني يلزم التسلسل ، فإنّ المستثنى حينئذ هو الربع ، وإذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالمستثنى منه الثمن وهكذا.

وفيه : أنّه لا- وجه للزوم الاستثناء المستغرق على الأوّل ، لوضوح أنّ النصف المستثنى غير النصف الباقي ، والإيراد عليه بعدم اندراج المستثنى في المستثنى منه بين الوهن ، لظهور أنّ الاندراج إنّما يعتبر بالنظر إلى الظاهر دون ما هو المراد ، كيف! ولو لا ذلك لجرى في جميع موارد الاشتباه. فالأولى في تقرير الإيراد أن يقال : إنّ لو كان المستثنى منه مستعملا في خصوص الباقي لكان الضمير في المثال المذكور راجعا إلى الباقي ، لوضوح وضع الضمير لما اريد من المرجع ، مع أنّه لا يراد ذلك قطعا ، إذ المستثنى نصف الجارية لا ربعها ، وأيضا لو كان المراد ذلك لزم التسلسل إلى آخر ما ذكر.

واجيب عنه بالتزام الاستخدام في المقام بإرجاع الضمير إلى كلّ الجارية مع أنّ المراد بالمرجع نصفها.

وأنت خير بما فيه وإن كان جائزا لكنه بعيد عن المقام جدّا ، والاستخدام نادر في الاستعمالات ، غير متداول في المخاطبات ، سيّما في أمثال هذه المقامات.

واورد على الثاني أيضا بوجوه :

منها : ما مرّ من مخالفته لإجماع أهل اللغة من كون أداه الاستثناء للإخراج.

ومنها : القطع بأنّ في الكلام المذكور إثباتا ونفيا وعلى الوجه المذكور ليس الحال على ما ذكر إذ ليس مفاده إلّا إثبات الباقي ويفيد ابتداء.

ومنها : العلم بخروجه عن قانون اللغة ، إذ ليس في اللغة لفظ مركّب من ألفاظ ثلاثه يعرب الجزء الأوّل منه وهو غير مضاف.

ومنها : أنّه يلزم إرجاع الضمير إلى بعض الكلمه في نحو قولك : اشترت الجارية إلّا نصفها. ويمكن دفع بعض المذكورات بنحو ما مرّت الإشارة إليه ، ويندفع الجميع بما سيحيى من بيان مراده في المقام إلّا أنّه يرجع حينئذ إلى المذهب المختار.

قوله : (وينقل للناس هنا مذاهب كثيرة.)

منها : أنه حقيقه إن خصّ بدليل متّصل أو منفصل ، ومجاز إن خصّ بغيره.

ومنها : أنه حقيقه إن خصّ باستثناء أو شرط دون الوصف وغيره.

ومنها : أنه حقيقه إن خصّ بشرط أو صفة دون الاستثناء وغيره ، وحكى القول به عن القاضي عبد الجبار.

ومنها : أنه حقيقه في تناوله ، مجاز في الاقتصار عليه ، وحكى عن الرازي.

قوله : (كان متناولا له حقيقه بالاتفاق.)

اورد عليه تاره بالنقض بما إذا استعمل اللفظ الموضوع للكّل في الجزء ، فإنه كان متناولا له حقيقه في ضمن الكلّ والتناول باق. غايه الأمر عدم تناوله للباقي مع أنه لا كلام في مجازيته.

وتاره بالحلّ حسب ما يشير إليه المصنّف بأنّ تناوله للباقي إن كان على سبيل الحقيقه بملاحظه نفسه تمّ ما ذكر في الاستدلال لكنّه محلّ منع بل فاسد ، وأما إن كان تناوله له على سبيل الحقيقه في ضمن تناوله للجميع من جهة اندراجه في الجميع كما هو الواقع فلا معنى لدعوى بقاء ذلك التناول مع فرض عدم إرادته الجمع.

واخرى بمنع كون تناوله للباقي في ضمن الكلّ على سبيل الحقيقه المصطلحه ، إذ اللفظ إنّما يتّصف بالحقيقه باعتبار تناوله للجميع دون الباقي ، وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستدعى كون اللفظ حقيقه فيه.

ويمكن أن يقال في المقام : إنّ مقصود المستدلّ بتناول العامّ للباقي تناول المفهوم لجزئياته لا تناول الكلّ لأجزائه ، فإنّ مفاد كونه مستغرقا لما يصلح له كونه صالحا لكلّ واحد ممّا يستغرقه على سبيل الحقيقه ، فيكون إطلاقه على الجميع إطلاقا له على جميع مصاديقه الحقيقيه ، فيصير محصّل الاحتجاج إنّ صدقه على كلّ من الجزئيات المندرجه تحته إذا كان على سبيل الحقيقه حال إرادته العموم كان صدقه عليه كذلك أيضا عند إخراج الباقي ، فإنّ تناوله له على حاله إنّما طرأ عدم تناوله الغير ولا ربط لكون إطلاقه على الباقي على وجه الحقيقه بتناوله لغيره

وعدمه ، وحينئذ فالنقض المذكور ساقط من أصله ، وكذا ما ذكر في الحلّ ، فإنّ دلالة العامّ على كلّ من جزئياته دلالة تامّة ، لانطباق ذلك المفهوم عليه وكونه جزئياً من جزئياته حسب ما مرّ بيانه في أوّل مباحث العموم.

وما يقال : من أنّ دلالة العامّ على كلّ من جزئياته وإن كانت دلالة تامّة إلّا أنّه لا يثبت بذلك كون إطلاقه على كلّ منها حال انفراده عن إرادته الباقي حقيقه ، فإنّ الموضوع له وإن كان كلّ فرد بدون قيد الانفراد والاجتماع لكن الوضع إنّما يثبت في حال إرادته جميع الأفراد بعنوان الكلّي التفصيلي الأفرادى حسب ما مرّ نظيره في بحث استعمال المشترك في معنييه ، وإرادته على غير الوجه المذكور خروج عن القدر الثابت من الوضع ، فلا يجوز التخطي إليه من غير قيام دليل عليه ، لما تقرّر من كون الأوضاع توقيفيه.

مدفوع : بأنّ دلالة العامّ على كلّ جزئي من جزئياته إذا كان على سبيل المطابقة يلزم أن يكون استعماله في الباقي على وجه الحقيقه ، والقول بكون الوضع له حال الانضمام وإن لم يكن بقيد الانضمام غير مفيد ، ضروره شمول الوضع إذن للصورتين فيكون حقيقه على الوجهين ، إذ المفروض عدم اعتبار القيد المذكور في الوضع ، فوقع الوضع في الحال المفروض مع عدم اعتباره في الوضع كما هو المفروض لا يفيد شيئاً في المقام ، حسب ما مرّ الكلام في نظائره مراراً. وأيضاً لو تمّ ما ذكر من البيان لم يجز معه الحكم بكون الاستعمال على وجه الحقيقه ، لا (١) أن يثبت به كون الاستعمال على وجه المجاز كما هو المدعى.

نعم لو قيل بكون الوضع بشرط الانضمام صحّ ما ذكر ، إلّا أنّه نصّ على خلافه ، على أنّ القول بكون الوضع لكلّ منها مستقلاً لكن بشرط الانضمام غير ظاهر ، بل فاسد ، إذ ليس نفس اللفظ موضوعاً لخصوص الجزئيات ، وإنّما هو موضوع للمفهوم العامّ ويكون إطلاقه على الجزئيات إطلاقاً له على مصاديق ما وضع بإزائه ، وشموله لجميع مصاديقه إنّما يكون من انضمام أداه العموم تدلّ عليه

(١) في «ق ١» و «ق ٢» إلّا.

بالوضع ، كما فى «كلّ رجل» وما بمعناه ، أو من جهة الالتزام أو دلالة المقام فهناك دالتان : إحداهما على نفس المعنى ، والاخرى على شموله وعمومه لجميع ما يندرج فيه ، لا (١) أنّ هناك دلالة واحدة على جميع الآحاد حاصله بوضع واحد كما يتراءى فى بادئ الرأى حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ، وحينئذ فالتجوّز فى المقام إنّما يفيد الشمول إن كانت دلالته عليه بالوضع حسب ما قرّناه.

ومن ذلك يظهر ضعف الإيراد الآخر أيضا ، فإنّه مبنى على البيان المذكور حسب ما قرّره المورد حيث قال : إنّ الخاصّ وإن لم يكن جزء من العامّ ليكون دلالته عليه تضمّنيه نظرا إلى كون دلالة العامّ على كلّ من أفراده دلالة تامّة ، بل يكون القدر الثابت وضعها لكلّ من الآحاد حال اجتماعها مع الباقي ، فيكون استعمالها فى الباقي استعمالا فى غير ما وضع له ، وكونه حقيقة فى الباقي فى الصورة الاولى لا يستدعى كونه حقيقة فى الثانية.

وأنت بعد ما علمت ضعف الكلام المذكور لا تحتاج إلى تفصيل الكلام فى الإيراد عليه. ومن الغريب أنّه قال بعد ذلك : وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا معنى للتمسّك بالاستصحاب ، إذ لم يكن تناول العامّ للباقي فى حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتّى يستصحب ، بل لأنّه كان تابعا للمدلول الحقيقى وهو الجميع انتهى.

فإنّ كلامه الأوّل صريح فى تعلق الوضع بكلّ من الأفراد ، حال انضمامه إلى الباقي وهذا الكلام منه صريح فى كون مدلوله الحقيقى هو الجميع وإنّ كلّا من الآحاد المندرجه فيه حال انضمام بعضها إلى البعض مدلول تبعى غير حقيقى.

ثمّ إنّ قال بعد ذلك : ولو سلّمنا كونه حقيقة فإنّما يثبت ذلك فى حال كونه فى ضمن الجميع وقد تغيّر الموضوع. وفيه : أنّ دعوى تغيير الموضوع غير ظاهره بعد تسليم كون الباقي موضوعا له حال الانضمام ، إذ لا تفاوت حينئذ بين الصورتين سوى تبدّل حال الانضمام بحال الانفراد ، ولا وجه للحكم بتغيّر الموضوع بمجرد ذلك.

(١) فى «ق ١» و «ق ٢» إلّا.

فالمتمّجه حينئذ في الإيراد منع حجّيه الاستصحاب في المقام ، لدوران الأمر في مباحث الألفاظ مدار الظنّ وهو غير حاصل هنا من مجرد الاستصحاب ، فلا بدّ أن يقتصر فيه على القدر الثابت وهو وضعه له في خصوص حال الانضمام دون غيره حسب ما عرفت في نظائره.

نعم يتمّ ما ذكره لو قلنا بكون دلالة العامّ على كلّ من الجزئيات المندرجه تحته تضمّنيه إمّا مطلقا أو في خصوص العامّ المجموعى ، إذ كونه مدلولاً في ضمن الكلّ لا- يقضى بكونه مدلولاً مع الانفراد أيضا ، بل دلالاته على الجزء في ضمن الكلّ ليست باقيه على وجه الحقيقة وإن اتّحدت الدالّتان ، إذ مناط اختلافهما هو اختلاف الاعتبار وهو كاف ، فهى خارجه عن كونها على وجه الحقيقة بذلك الاعتبار الذى يتميّز به عن المطابقه حسب ما مرّ الكلام فيه في محلّه.

قوله : (إنه يسبق إلى الفهم إذ مع القرينه ... الخ.)

كأنه أراد بذلك أنّ الباقي يسبق إلى الفهم بعد قيام القرينه على خروج المخرج من دون حاجه إلى قيام قرينه على إرادته ، فلو كان مجازا لتوقّف على قيام قرينه معيّنه له بين المجازات ، لتعدّدها في المقام فلا باعث على الفهم سوى الوضع.

ويدفعه حينئذ أنّ أقربيه المجاز كافيّه في الانصراف إليه ، حسب ما مرّ الكلام فيه في محلّه ، ومع الغضّ عن ذلك فمراتب الباقي مختلفه بحسب اختلاف المخصّصات الواردة عليه ، والمفروض أنّه حقيقه في الجميع عند القائل المذكور ، إذ لا تخصيص في دعواه بمرتبته دون اخرى ، فأىّ داع إلى انصرافه إلى تمام الباقي بعد إخراج المخرج ، فما يجعل قاضيا بذلك على فرض كونه حقيقه يجعل ذلك شاهدا على تعيين المجاز أيضا.

قوله : (إنّ تناول اللفظ له قبل التخصيص إنّما كان مع غيره ... الخ.)

يمكن حمله على كلّ من الوجهين المتقدّمين بأن يراد به كون الباقي مدلولاً عليه هناك في ضمن الكلّ على وجه التضمّن وقد صار مدلولاً في المقام على وجه المطابقه ، فكون التناول هناك على وجه الحقيقة لا يستدعى كونه هنا على وجه الحقيقة أيضا ، نظرا إلى اختلاف المدلولين ، إذ المدلول هناك هو الكلّ وإنّما يكون

الباقى مدلولاً عليه بمدلوليته بخلاف المقام ، وقد عرفت ما يرد عليه ، وقد يراد به أنّ كون دلالة على الباقي على وجه الحقيقة حال انضمامه إلى الغير لا يقضى بكون الدلالة عليه كذلك حال عدمه ، فكونه حقيقة فى الصورة الأولى لا يستلزم كونه حقيقة فى الثانية .

وقد عرفت ما يرد عليه أيضا ، ولا يساعد حمله على ذلك ما سنذكره فى الجواب عن الاعتراض المذكور .

قوله : (ليس باعتبار تناوله للباقي ... الخ .)

مبنى الاحتجاج والاعتراض المذكور على كون شمول العامّ لكلّ من الجزئيات المندرجة تحته على سبيل الحقيقة لإطلاقه على جميع مصاديقه الحقيقية ، ومبنى الجوابين المذكورين على نفي ذلك وكونه حقيقة بالنسبة إلى الجميع خاصّه ، كما هو صريح هذا الجواب والظاهر من الأصل الجواب على أصل الدليل .

قوله : (كون النزاع فى لفظ العامّ ... الخ .)

لا يخفى أنّه لا يتمّ ذلك فى لفظ العامّ أيضا ، فإنّ اللفظه موضوعه أيضا للشمول ويختلف ذلك بحسب اختلاف الأمر المشمول ، فقد يكون ذلك منحصرًا وقد يكون غير منحصر وقد لا يصدق معناه مع عدم الانحصار .

قوله : (وأما الأخير فلكونه موضع وفاق من الخصم .)

كأنه يشير بذلك إلى خصم معين كان يقول بذلك ، وإلّا فليس كلّ من يقول بكون التخصيص مطلقا قسما من المجاز يقول بكون الاستثناء الوارد على اسم العدد غير قاض بالمجازيّة ، كيف! والمعزى إلى الأكثر كون المستثنى منه مجازا فى الباقي مطلقا .

قوله : (إنّ كلّ واحد من المذكورات يقيد بقيد .)

توضيح ذلك أنّ التقييد بالوصف أو غيره من المخيّصات المتّصلة كسائر التقييدات الواردة فى الكلام فكما لا يوجب ذلك تجوّزا فيما وردت عليه ، فكذا فى المقام ، وإنّما خصّ الأمثلة المذكورة بالذكر للاتّفاق على عدم ثبوت التجوّز فى

الأولين ، ودعوى موافقه الخصم على الأخير ، فكما أنّ لفظه «مسلم» مع الإطلاق موضوعه للطبيعه المطلقه ، وبعد ورود اللام عليه تكون للطبيعه المتعينه ، ومع تقييده بعلامه الجمع للطبيعه الحاصله فى ضمن الجماعه ، ولفظ «الألف» مع تقييده بالاستثناء المذكور للألف المخرج منه خمسون من دون حصول تجوّز فى تلك الألفاظ ، فكذا الحال فى التخصيص المتّصل الوارد على العمومات لورود الجميع على وجه واحد ، فلو كان إخراج اللفظ عن إطلاقه بسبب ضمّ الضمائم موجبا للمجازيه جري فى الجميع ، وإلا فلا تجوّز فى الكلّ.

قوله : (إلا أنّ المجموع فى العرف يعدّ كلمه واحده).

لا- يخفى أنّ ما ذكره من كون لفظ «مسلمون» ونحوه موضوعه بوضع واحد خلاف التحقيق ، إذ الأظهر كون علامه الجمع موضوعه بوضع حرفى مستقلّ كما مرّت الإشارة إليه.

ومع الغضّ عن ذلك فأقصى الأمر أن يتمّ الجواب المذكور بالنسبه إليه ، وأما بالنسبه إلى لفظه «المسلم» فلا وجه له أصلا ، إذ عدّها فى العرف لفظا واحدا لا يفيد شيئا فى المقام ، مع كون الموضوع له للفظه «مسلم» شيئا وكون المراد به بعد ضمّ اللام شيئا آخر ، إذ لو كان البيان المذكور مفيدا لتعلّق وضع آخر بالمجموع تمّ ما ذكره ، وليس كذلك ، لوضوح تعدّد الوضع المتعلّق باللفظتين ، والتجوّز إنّما يتبع الخروج عن الوضع كما هو المفروض فى المقام ، فأى فائده فى عدّها لفظا واحدا بحسب العرف.

قوله : (مبنى على أنّ المراد به تمام المدلول).

لو صحّ الكلام المذكور فى ذلك جرى فى محلّ النزاع ، لكون الاستثناء فى المقامين على وجه واحد وقوله (إنّ المفروض إرادته الباقي من لفظ العام) غير واضح ، إذ القدر المفروض كون الباقي مقصودا بالإفاده ، وأيّ كونه مستعملا فيه بخصوصه فلا ، كيف! ولو كان كذلك لما كان النزاع فيه معقولا بعد فرض اختصاص اللفظ وضعاً للعموم حسب ما أشرنا إليه فتأمل.

أصل

الأقرب عندي أنّ تخصيص العامّ لا يخرج عن الحجّيه في غير محلّ التخصيص ، ان لم يكن المخصّص مجملاً مطلقاً. ولا أعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً. نعم يوجد في كلام بعض المتأخّرين ما يشعر بالرغبه عنه. ومن الناس من أنكر حجّيته مطلقاً. ومنهم من فصّل ، واختلفوا في التفصيل على أقوال شتى ، منها : الفرق بين المتّصل والمنفصل ، فالأوّل حجّه ، لا الثاني. ولا حاجه لنا إلى التعرّض لباقيها ، فأنّه تطويل بلا طائل ، إذ هي في غايه الضعف والسقوط. وذهب بعض إلى أنّه يبقى حجّه في أقلّ الجمع ، من اثنين أو ثلاثه ، على الرأيين.

لنا : القطع بأنّ السيّد إذا قال لعبده : «كلّ من دخل دارى فأكرمه» ثمّ قال بعد : «لا تكرم فلانا» ، او قال في الحال : «إلّا فلانا» فترك إكرام غير من وقع النصّ على إخراجها ، عدّ في العرف عاصياً ، وذمه العقلاء على المخالفه. وذلك دليل ظهوره في إرادته الباقي ، وهو المطلوب.

احتجّ منكر الحجّيه مطلقاً بوجهين :

الأوّل : أنّ حقيقه اللفظ هي العموم ، ولم يرد ؛ وسائر ما تحته من المراتب مجازاته. وإذا لم ترد الحقيقه وتعدّدت المجازات ، كان اللفظ مجملاً فيها ، فلا يحمل على شيء منها. وتمام الباقي أحد المجازات ؛

فلا يحمل عليه ، بل يبقى متردداً بين جميع مراتب الخصوص ؛ فلا يكون حجّه في شيء منها.

ومن هذا يظهر حجّه المفصل ؛ فإنّ المجازيّة عنده إنّما تتحقّق في المنفصل ، للبناء على الخلاف في الأصل السابق.

الثاني : أنّه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهراً ؛ وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجّه.

والجواب عن الأوّل : أنّ ما ذكرتموه صحيح ، إذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين أحدها. أمّا إذا كان بعضها أقرب إلى الحقيقة ، ووجد الدليل على تعيينه ، كما في موضع النزاع ، فإنّ الباقي أقرب إلى الاستغراق. وما ذكرناه من الدليل يعينه أيضاً ، لافادته كون التخصيص قرينه ظاهره في إرادته ، مضافاً إلى منافاه عدم إرادته للحكمه ، حيث يقع في كلام الحكيم ، بتقريب ما مرّ في بيان إفاده المفرد المعرّف للعموم ؛ إذ المفروض انتفاء الدلاله على المراد ههنا من غير جهه التخصيص. فحينئذ يجب الحمل على ذلك البعض ، وسقط ما ذكرتموه. هذا مع أنّ الحجّه غير وافية بدفع القول بحجّيته في أقلّ الجمع ، إن لم يكن المحتجّ بها ممّن يرى جواز التجاوز في التخصيص إلى الواحد ؛ لكون أقلّ الجمع حينئذ مقطوعاً به ، على كلّ تقدير.

وعن الثاني : بالمنع من عدم الظهور في الباقي ، وإن لم يكن حقيقه. وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق. وانتفاء الظهور بالنسبه إلى العموم لا يضرنّا.

واحتجّ الذهاب إلى أنّه حجّه في أقلّ الجمع : بأنّ أقلّ الجمع هو المتحقّق ، والباقي مشكوك فيه ، فلا يصار إليه.

والجواب : لا نسلم أنّ الباقي مشكوك فيه ، لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقى.

هل العامّ المخصّص حجّه في الباقي أم لا؟

قوله : (الأقرب عندي أنّ تخصيص العامّ.)

لا يخفى أنّ ظاهر إطلاقهم في العنوان ثبوت الخلاف في حجّيه العامّ المخصّص مطلقاً سواء كان التخصيص بطريق الإخراج من غير تعيين للباقي أو بتعيين الباقي في بعض أفراده ، متصلاً كان كالتخصيص بالوصف أو الشرط ونحوهما أو منفصلاً كما إذا فسّر العامّ بالخاصّ. والظاهر كما يتبيّن من ملاحظته الأدلّة اختصاص الخلاف بالصورة الاولى ، وأمّا الثانيه فلا مجال للخلاف فيه ، لوضوح دلالاته وصراحتة في تعيين المراد بالعامّ ، ولا خلاف أيضاً في عدم حجّيه العامّ المخصّص بالمجمل مع تسريه إجماله إلى العامّ مطلقاً ، كما في «أكرم القوم إلّا بعضهم» أو «أردت به بعضهم» ومن ذلك قوله : ولو قضى بإجمال بعض الأنواع المندرجه في العامّ سقط العامّ عن الحجّيه بالنسبه إليه ، كما لو قال «اقتل المشركين إلّا بعض اليهود» ولو صدق المخصّص حينئذ على الأقلّ والأكثر لم يقتصر فيه على الأقلّ ، فيحكم بالرجوع إلى حكم العامّ بالنسبه إلى الباقي.

قوله : (لنا القطع ... الخ.)

وقد يحتجّ عليه بوجوه اخر :

منها : أنّ المقتضى للحجّيه في الباقي موجود والمانع مفقود فوجب حصوله.

أمّا الأوّل : فلوجود اللفظ الموضوع للعموم وهو مقتض لثبوت الحكم لجميع أفراده التي من جملتها الباقي.

وأما الثاني : فلأنّ قضيه التخصيص نفى الحكم الواقع من المتكلم عن محلّ التخصيص ، وظاهر أنّ نفيه في مورد التخصيص لا يفيد نفيه عن غيره ، ولذا يصحّ التصريح بانتفاء الحكم في محلّ التخصيص وثبوته فيما عداه.

كيف! ولو أفاد التخصيص نفيه من غير محلّ التخصيص أيضاً (١) هذا خلف.

وفيه : المنع من وجود المقتضى ، لأنّ المقتضى لإفاده الحكم في الباقي هو العامّ على فرض إرادته العموم منه ، وأمّا مع عدم إرادته كما هو المفروض في المقام فلا.

(١) الظاهر : فيسقط من قوله لكان التخصيص بالمستوعب.

ويمكن الذبّ عنه بأنه إنّما يتمّ ذلك لو قلنا بعدم إرادته العموم من اللفظ وحصول الإخراج عن الحكم ، وأمّا لو قلنا باستعماله في العموم وتعلّق الإخراج بالحكم كما مرّ في الاستثناء فلا يتمّ ذلك ، إذ لا يمكن دفع وجود المقتضى حينئذ ، نعم لا يتمّ ذلك في جميع المخصّصات.

ومنها : أنّ العامّ متناول لكلّ أفراد ، وكونه حجّة في كلّ واحد منها ليس متوقّفاً على كونه حجّة في الباقي ، لأنّه إن عكس لزم الدور ، وإلّا كان ترجيحاً من غير مرجّح.

ويدفعه : أنّه إن اريد بالتوقّف ما يعمّ التوقّف في اللبنتين المتساندتين فمسلمّ ولا مانع منه ، وإن اريد به التوقّف المبتنى على عليه المتوقّف عليه في الوجود فممنوع.

ونقول بتقرير آخر : إنّ لا- يتوقّف على كونه حجّة في خصوص المخرج إنّما يتوقّف على كونه حجّة في الجميع فإذا انتفى ذلك من جهة التخصيص لم يكن حجّة في الباقي.

فإن قلت : إنّنا ننقل الكلام بالنسبة إلى الجميع فنقول : إنّ حجّيته في كلّ واحد منها لا يتوقّف على حجّيته في الجميع وإلّا لزم الدور أيضاً ، لتوقّف حجّيته في الجميع على حجّيته في كلّ واحد من الأفراد لالتئام الكلّ مع الأفراد.

قلت : هذا ضعيف جدّاً ، إذ لا توقّف لحجّيته في الكلّ على حجّيته في خصوص الأفراد ، وإنّما يستلزم حجّيته في الجميع حجّيته في الأفراد ، والقول بالتئام الكلّ مع الأفراد فيتوقّف عليها إن اريد به من حيث الوجود فمسلمّ ولا ربط له بالمقام ، وإن اريد من حيث المدلوليّة فممنوع ، بل الدلالة إنّما يتعلّق بالكلّ ، وكلّ من الأفراد يكون مدلولاً عليه بالدلالة على الكلّ.

ومنها : الاستصحاب فإنّه كان قبل ورود المخصّص حجّة في الباقي وكان العمل بمقتضاه واجبا فيستصحب ذلك بعد ورود التخصيص عليه.

وفيه : أنّ حجّيه الدليل في الأوّل إنّما يتبع حصول الدلالة ، وحجّيته في الباقي

إنما كان من جهه مدلوليه الكلّ ، ولا- ريب أنّ المدلول الابتدائي هنا هو العموم ، فمع انتفاء ذلك الدلاله لا يبقى حجّه في الجميع ، فينتفى الحكم المساوى منه إلى جزئياته ، ومجىء دلالة اخرى يفيد ثبوت الحكم للباقي أول الكلام. ومنه يظهر فساد دعوى الاستصحاب في دلالة اللفظ ، كما قد يومئ إليه كلام بعضهم نظرا إلى حصول الدلاله على حكم الباقي قبل ورود التخصيص فالأصل يقتضى بقاءه.

ويمكن أن يقال : إنّ ما ذكر إنّما يتمّ لو لم نقل باستعمال العامّ في معناه ، وأمّا مع البناء على استعماله فيه وإخراج مورد التخصيص عن الحكم كما هو الحال في بعض المخصّصات حسب ما مرّ فلا يتمّ ذلك ، لحصول الدلاله اللفظيه حينئذ بالنسبه إلى الكلّ ، وغايه ما قضى به المخصّص خروج مورد التخصيص ، فيبقى حجّه في غيره.

قوله : (وإذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات ... الخ.)

لا- يخفى أنّ ما ذكر إنّما يتمّ إذا قال : مثلا أنّ هذا العامّ مخصوص ، ولم يبيّن خصوص المخرج لكن ذلك ليس من مسألتنا ، لكون ذلك إذن قرينه صارفه عن إرادته العموم من غير تعيين ما هو المراد من اللفظ ، وأمّا إذا قال «أكرم العلماء إلّا زيدا» فليس المستفاد من قوله «الّا زيدا» مجرّد الصرف عن الظاهر من غير بيان للمراد ، بل مفاده إخراج زيد عن العموم ، فيبقى الباقي مندرجا فيه.

فإن قلت : أنّه إذا اخرج زيد عن القوم كان قاضيا بعدم استعماله في معناه الحقيقي نظرا إلى خروج الفرد المذكور منه ، فمن أين ثبت أنّ المراد تمام الباقي وأنّه لم يخرج عنه فرد آخر أيضا ، فلو لم يكن هناك ما يفيد الخروج عن حقيقه اللفظ كانت أصاله الحقيقه قاضيه باندراج جميع الأفراد فيه ، وأمّا بعد ثبوت التجوّز في اللفظ فأى دليل على تعيين المرتبه التي استعملت فيها اللفظ؟ وكون المخرج خصوص الفرد المذكور لا يفيد عدم خروج غيره معه مع اشتراك الجميع في التجوّز والخروج عن الظاهر ، ومع قيام الاحتمال يخرج اللفظ عن الظهور.

قلت : ظهور اللفظ في إرادته الجميع كاف في الحكم بعدم خروج شيء سوى

المستثنى ، فإنّه إذا لوحظ الأمران كان مفادهما ثبوت الحكم لتمام الباقي ، كما هو المفهوم فى العرف ، فلو غصّ النظر عن الوجه المذكور كان فهم العرف كافيا فى المقام حسب ما أشار إليه المصنّف وغيره.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ ما ذكره المصنّف لو تمّ فإنّما يتمّ لو قلنا باستعمال العامّ فى خصوص الباقي.

وأما لو قلنا باستعماله فى العموم واخراج المخرج عن الحكم فإنّ الكلام المذكور ساقط من أصله.

قوله : (خرج عن كونه ظاهرا ... الخ.)

لا- يخفى أنّه إنّما خرج عن كونه ظاهرا فى العموم لا- أنّه خرج من الظهور بالمرّة ، بل هو ظاهر فى الباقي ، كما أنّه ظاهر قبل التخصيص فى إرادته الجميع ، بل ربما يقال : إنّ ظهوره فى إرادته الباقي أقوى من ظهور العامّ فى العموم.

قوله : (أما إذا كان بعضها أقرب ... الخ.)

لا- يخفى أنّ مجرّد الأقربيه غير كاف فى إفاده المقصود ، كيف! ولو كان ذلك كافيا فى الانصراف لجرى فيما إذا قال : هذا العامّ مخصوص فى الحكم بخروج الواحد دون ما زاد عليه ، لدوران المخصّص هناك بين إرادته الأقرب والأبعد ، وكذا الحال فى نظائره ، مع أنّه لا يحكم هناك بإرادته الأقلّ وبقاء ما عداه تحت العامّ حسب ما مرّت الإشارة إليه.

فظهر بذلك أنّ الأقربيه غير قاضيه بذلك ، وإنّما الوجه فيه ما ذكرناه ، ولفهم العرف المنبعث عنه فالصواب الاستناد إليه دون الأقربيه المذكوره.

قوله : (مع أنّ الحجّه غير وافية بدفع القول ... الخ.)

لا- يخفى أنّ اعتبار بقاء أقلّ الجمع فى التخصيص غير كاف فى خروج العامّ المخصوص من الإجمال ، لدورانه إذن بين أفراد شتى ، كما هو الحال فى الواحد الباقي ، بناء على جواز التخصيص إلى الواحد ، بل وكذا الحال بناء على عدم جواز

التخصيص إلى النصف ، فإنه حجّه على هذا القول فيما يزيد على النصف ، لكن لا يتعيّن به خصوص المخرج والباقي ، ومن ذلك يجيء الإجمال في الكلام.

نعم لو تعيّن الأفراد المخرجه بحيث لا يجوز التخصيص زياده عليها على حسب ما يختاره القائل في منتهى التخصيص فالظاهر أنّه لا إشكال في كونه حجّه في الباقي ، ولا مجال فيه للنزاع ، وهو أيضا خارج عن محلّ الكلام.

قوله : (بأنّ أقلّ الجمع هو المحقّق ... الخ.)

قد عرفت أنّ ذلك لا يقضى بخروج العام عن الإجمال ، لوضوح دوران المتيقّن من الباقي بين أفراد كثيره ، وأما حجّيته في الحكم ببقاء أقلّ الجمع على وجه الإجمال فهو ممّا لا ريب فيه على هذا القول ، كما أنّه حجّه بالنسبه إلى الواحد على القول بجواز التخصيص إليه ، وكذا بالنسبه إلى الأكثر بناء على القول بعدم جواز التخصيص إلّا بالأقلّ ، فإن كان التفصيل المذكور من الجبهه المذكوره فلا اختصاص له بالمذهب المذكور ، بل يجيء التفصيل في هذه المسأله على المختار في الاخرى حسب ما ذكرنا ، والظاهر أنّ ذلك ممّا لا ربط له بهذا الخلاف ، إذ اعتبار بقاء أصل ما يجوز التخصيص إليه غير قابل للنزاع ، فهذا القول في الحقيقه راجع الى ما تقدّمه ، فتأمّل (١).

(١) في المعالم بعد ذلك الأصل الذي تمّ شرحها ، أصل لم يأت في النسخ شرحها ، وهو :

أصل : ذهب العلّامة في التهذيب إلى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص ... الخ.

ص : ٣٠١

الفصل الثالث : فى ما يتعلّق بالمخصّص

أصل

إذا تعقّب المخصّص متعدّدا ، سواء كان جملا أو غيرها ، وصحّ عوده إلى كلّ واحد ، كان الأخير مخصوصا قطعاً. وهل يخصّ معه الباقي ، أو يختصّ هو به؟ أقوال. وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج ، فى تعقّب الاستثناء. ثمّ يشيرون فى باقى أنواع المخصّصات إلى أنّ الحال فيها كما فى الاستثناء. ونحن نجرى على منهجهم ، حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه ، لاحتياجه إلى تغيير أوضاع الاحتجاجات.

فنقول : ذهب قوم إلى أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعاطفه ، ظاهر فى رجوعه إلى الجميع. وفسّره بعضهم بكلّ واحده. ويحكى هذا القول عن الشيخ رحمه الله. وقال آخرون : إنّ ظاهر فى العود إلى الأخير. وقيل : بالوقف ، بمعنى لا ندرى أنّه حقيقه فى أىّ الأمرين. وقال السيّد المرتضى رضى الله عنه : إنّ مشترك بينهما ، فيتوقّف إلى ظهور القرينه. وهذان القولان موافقان للقول الثانى فى الحكم.

الاستثناء المتعقب للجمل

قوله : (إذا تعقب المخصّص).

أراد به المتّصل فإنّ المنفصل خارج عن محلّ البحث لاستقلاله بالإفاده ، وإنّما يقضى بتخصيص العامّ من جهة بنائه على الخاصّ على ما هو قضيّه تعارض العامّ والخاصّ المطلقين ، وهو إنّما يكون بعد معارضه العامّ والخاصّ ، وحينئذ فلا يرتبط بغير ما حصل التعارض بالنسبه إليه.

نعم لو اتّحد حكم العامّين كما لو قال «أكرم الفقهاء» و «أكرم الادباء» ثمّ قال «لا تكرم زيدا» وهو مندرج في الفقهاء والادباء فالظاهر عدم التأمّل في رجوع التخصيص إلى العامّين ، لقضاء إطلاق النهي عن إكرامه فيه ثمّ تعلّق الإكرام به مطلقا فيتخصّص به العمومات سواء كان جملا- أو غيرها أو كان ملقّقا من الأمرين وسواء كان متعاطفا أو غيره ذا حكم واحد أو أحكام مختلفه ، وربما يظهر من العضدى خروج غير المتعاطفين عن محلّ البحث ، حيث عنوان البحث في خصوص المتعاطفه فيكون غير المتعاطفه راجعا إلى الأخير على الأقوال ، والمحكّي عن البعض دعوى الاتفاق على رجوع المتعقب للمفردات إلى الجميع ، فيكون خارجا عن محلّ النزاع ، وهو غير ظاهر ، وظاهر إطلاقهم يعمّ ما لو كانت الجمل أو العمومات المفروضه متناوله أو غيرها ما لم يكن الفصل الحاصل مانعا من رجوع المخصّص إليه.

قوله : (وصحّ عوده إلى كلّ واحد).

احترز عمّا لا يصحّ عوده إلى الكلّ لعدم اندراج المستثنى في الجميع ، نحو «أكرم العلماء» و «أحسن إلى الصلحاء إلّا الجهّال» فلا بدّ من إخراجه عن الأخير ولو عكس الترتيب اختصّ بالأول.

ومنه ما لو كان المستثنى شخصا معيّنا لا يندرج في بعضها نحو «أكرم العلماء» أو «أعن الادباء إلّا زيدا» إذا لم يكن زيد إلّا من أحدهما ، أمّا لو اندرج فيهما فالظاهر اندراجه في محلّ البحث ، لتوارد الحكمين عليه ، فيحتمل تخصيصه بالنسبه إلى الأخيره وإلى الجميع ، هذا إذا لم يشتمل تخصيصه بالنسبه إلى الأخيره وإلى الجميع على التدافع ، وإلّا لم يصحّ عوده إلى الجميع ، كما إذا قال «أكرم

العلماء» و «لا يجب إكرام الفساق إلّا زيدا» مع اندراجہ فی العامین ، ولا يمكن تخصيصه بالنسبه إليهما ، وإلّا لوجب الحكم عليه بوجوب الإلزام وعدمه.

بقى الكلام هنا فى امور :

أحدها : أنّ تقييد محلّ النزاع بذلك لا يخلو عن تأمل ، فإنّه إن كان النزاع فى وضع المخصّص المتعقّب لتلك العمومات - كما هو الظاهر من جملة من كلماتهم - لم يتّجه ذلك ، إذ غاية الأمر أن يقال باستعماله إذن فى غير ما وضع له على القول بوضعه للعود إلى الجميع من جهة قيام القرينه الصارفة عليه ، فلا ينافى ذلك ثبوت وضعه للرجوع إلى الجميع حينئذ أيضا ، إلّا أن يقال باختصاص وضعه لذلك بغير الصورة المفروضة ، فيكون حينئذ حقيقه فى الرجوع إلى غيره ، وهو بعيد جدّا وإن كان الخلاف فى مجرّد الظهور دون الوضع ، فظاهر أنّ ذلك إنّما يكون من جهة انصراف الإطلاق فلا ينافى عدم انصرافه إليه مع قيام القرينه على خلافه ، فلا حاجة أيضا إلى التقييد ، إلّا أن يقال : إنّ ذلك بمنزلة أن يقال : إنّ محلّ النزاع فيما ينصرف إليه الإطلاق إذا كان اللفظ قابلا للرجوع إلى الأخيره والجميع ، وإنّما خصّ ذلك بالذكر دون سائر القرائن ، لكونها قرينه داخلية قاضيه بعدم الرجوع إلى الجميع بخلاف سائر القرائن الخارجيه ، فكان فرض انتفاء الأوّل من تتمه المقتضى ، وانتفاء الثانى من قبيل انتفاء المانع ، واعتبار عدم الثانى ظاهر لا حاجة إلى التنبيه عليه ، فاعتبر الأوّل فى المقام لبيان مورد الاقتضاء.

ثانيها : أنّ ظاهر العبارة «خروج ما لو لم يصحّ عوده إلى الجميع عن محلّ البحث» وهو قد يكون باختصاص عوده إلى الأخيره أو باحتمال عوده إلى متعدّد سوى الجميع ، كما إذا تقدّمه عمومات ثلاثه لا يحتمل عوده إلى الأوّل فيدور الحال فيه بين عوده إلى الأخيره وعوده إلى الأمرين ، فظاهر العنوان أنّه حينئذ ذو وجه واحد فيرجع إلى الأخيره وهو محلّ خفاء ، إذ على القول بظهورها فى العود إلى الجميع لا يبعد القول أيضا بظهوره فى العود إلى المتعدّد ، وأيضا قد يكون عدم صحّ عوده إلى الجميع من جهة عدم قابليته للعود إلى الأخيره فيدور بين كونه

عائدا إلى جميع ما عداها والى واحد ممّا تقدّمها أو خصوصا ما قبل الأخير ممّا يصحّ عوده إليه فذلك أيضا ممّا يقع الكلام فيه.

ويمكن أن يقال: إنّ إخراج المذكورات عن محلّ النزاع لا يقتضى أن يكون الحال فيها ظاهرا، بل غايه الأمر خروجها عن مورد هذا الخلاف وإن دار الأمر فيها أيضا بين وجهين أو وجوه فتأمل.

ثالثها: أنّ صلاحية المستثنى للعود إلى الجميع تكون على وجوه:

أحدها: أن يكون من المبهمات الصادقة على الجميع، كما إذا قال: «أكرم العلماء وأعن الصلحاء إلّا من أهانك أو إلّا الذى شتمك».

ثانيها: أن يكون من المشتقات المندرجه فى كلّ منهما، نحو «أهن كلّ من شتمك واضرب كلّ من ضربك إلّا العالم» وكذا لو كان بمنزلة المشتقّ كما لو كان المستثنى إلّا البغدادى فى المثال المذكور، ونحوه ما لو كان من المفاهيم الكليّة المندرجه فى الجميع كما لو كان المستثنى هناك إلّا المراد، ولا فرق فى ذلك بين المفرد والجمع، وعلى كلّ من الوجهين المذكورين فإنّما أن يكون المستثنى مطلقا كما فى المثالين المذكورين، أو عامّا كما إذا دخل على المستثنى أداه العموم، وعلى كلّ من الوجوه الأربعة فإنّما أن يكون المصداق الذى يصدق عليه مفهوم المستثنى شيئا واحدا مندرجا فى كلّ من تلك العمومات كما إذا قال «أكرم العلماء وأعطهم درهما إلّا من أهانك» ومن ذلك آيه القذف، وإمّا أن يختلف المصداقان كما فى الأمثلة المتقدّمة وإن احتمل اتّفاقهما فى بعض المصاديق.

ثالثها: أن يكون المستثنى جزئيا حقيقيا مندرجا فى العمومين نحو «أكرم العلماء وأعن الصلحاء إلّا زيدا» إذا كان من العلماء والصلحاء معا، فيصحّ إخرجه من الأخير ومن الجميع.

رابعها: أن يكون المستثنى من النكرات ممّا يصحّ اندراجه فى كلّ منهما، كما فى «أكرم العلماء وأعن الظرفاء إلّا رجلا أو إلّا واحدا».

وقد يشكل الحال فيه بأنّ النكره حقيقه فى فرد واحد دائر بين الأفراد، وهنا

على تقدير رجوع الاستثناء إلى الأمرين إنّما يراد بها ما يزيد على الواحد ، فتكون قد اطلقت في المثال المذكور على رجل من العلماء واستثنى منهم ، ورجل من الظرفاء واستثنى منهم ، وهو خروج عن وضعها إن لوحظ الأمران معا في ذلك الاستعمال ، بأن يكون خروج الأوّل من الأوّل والثاني من الثاني فلا تكون صالحه لذلك ، وإن لوحظ إطلاقها على كلّ منها بلحاظ مستقلّ - كما هو الظاهر في المقام - كان ذلك من إطلاق اللفظ على كلّ من مصداقيه استقلالاً ليقوم الاستعمال الواحد مقام استعمالين ، نظير استعمال المشترك في معنييه ، فيدور جوازه مدار جواز ذلك الاستعمال وقد عرفت أنّ التحقيق المنع منه.

ويمكن دفعه بأنّ النكره في المقام لم تستعمل إلّا في مفهومها - أعنى فرد ما - لا غير ، ويكون إخراجها من العمومين دليلاً على كون فرد ما - الخارج من الأوّل - مغايراً للخارج من الثاني ، فيكون مصداقه بالنسبه إلى الأوّل غير مصداقه بالنسبه إلى الثاني ، ولا يستلزم ذلك أن تكون النكره قد اطلقت على فردين أوّلاً ، أو تكون قد اطلقت على مصداق وعلى آخر استقلالاً ليقوم مقام استعمالين ، ألا ترى أنّه لو قال «أكرم رجلا من العلماء ومن الظرفاء» لم يرد عليه المحذور المذكور ، مع كون فرد ما من العلماء مغايراً لفرد ما من الظرفاء ، وكذا إذا قال «أكرم كلّ عالم» فقد اطلق النكره على كلّ من مصداقيها لكن بضميمه لفظ «كلّ» فلا منافاه بين الوحده الملحوظه في معنى النكره وإطلاقها على المتعدّد إذا كان الدالّ عليه أمراً خارجاً وكان المراد بالنكره نفسها هو فرد ما كما في كلّ من الأمثله المذكوره.

خامسها : أن يكون المستثنى من المشتركات اللفظيه ، فيصحّ عوده إلى الأمرين باعتبار معنييه ، وهذا الوجه مبنّى على جواز استعمال المشترك في معنييه ، وعلى القول بالمنع فلا صلاحية لذلك ، ومن ذلك ما لو قال «أكرم العلماء وأحسن إلى الادباء إلّا زيدا» إذا كان هناك زيدان أحدهما من العلماء والآخر من الادباء ، وإذا اريد بزيد في المثال مفهوم المسمّى به كان من الوجه المتقدم.

سادسها : أن يكون صلوحه للعود إلى الكلّ بتقسيط المستثنى عليها ، كما إذا

قال «أكرم العلماء وأحسن إلى الظرفاء إلّا الرجلين» فيحتمل إخراجهما من الأخير وإخراج أحدهما من الأوّل والآخر من الثاني ، ولو اريد إخراج رجلين من الأوّلين ورجلين من الثاني كان من قبيل الوجه الرابع ، ومن ذلك ما لو كان المستثنى مشتركا لفظيًا و اريد به مجموع المعنيين على أن يكون المخرج من الأوّل أحدهما ومن الثاني الآخر.

وقد يقال : إنّ أداه الاستثناء إنّما وضعت لإخراج المستثنى عن المستثنى منه ، فإن عاد الاستثناء إلى الجميع لزم أن يراد إخراج جميع المستثنى من كلّ من الأمرين ، فإنّ إخراج البعض خارج عمّا يقتضيه وضع الاستثناء ، فإذا اريد من العبارة ذلك فلا بدّ أن يلحظ المستثنى منه شيئًا منترعا من العامّين ، فيلحظ إخراج ذلك بالنسبة إليه وهو حينئذ خارج عن محلّ النزاع.

وفيه : أنّه يمكن أن يقال بأنّ أداه الاستثناء موضوعه لمطلق الإخراج لمدخولها من العموم ، سواء اريد إخراج المستثنى من كلّ من العمومين ، أو من أحدهما ، أو إخراج مجموعهم من العمومين معا على وجه التقسيط ، فيكون ما استعمل فيه هو إخراج واحد متعلّق بالمجموع عن العمومين معا ، كما أنّ إخراجهم عن كلّ منهما إخراج واحد متعلّق بكلّ منهما حسب ما يأتي توضيح القول فيه إن شاء الله ، إلّا أنّ القول بعموم وضع الاستثناء لما ذكر محلّ خفاء.

وأنت خير بأنّ هذا الوجه من الصلوح لو تمّ فهو خارج عن ظاهر المفروض في كلام القوم ، فإنّ الظاهر ممّا عنوانه للمبحث كون المستثنى بتمامه مخرجا من كلّ من العمومين.

ويمكن أن يقال : إنّ كون المستثنى مخرجا عن كلّ منهما إنّما يتصوّر فيما إذا كان المستثنى بنفسه مندرجا في العامّين ، كما مرّ في المثال المتقدّم فيما يكون المستثنى شخصا معينا مندرجا فيهما أو كان مفهومه مطلقا مندرجا فيهما معا ، وأمّا إذا كان بعض مصاديقه مندرجا في الأوّل وبعضها في الآخر فلا محالة يكون رجوع المخصّص إلى العامّين على وجه التقسيط ، فإنّ «من أهانك» في المثال

المتقدّم - يعمّ من أهانه من العلماء والصلحاء ، وقد حصل تخصيص العلماء بمن أهانه من العلماء والصلحاء بمن أهانه من الصلحاء بعد قسط المستثنى على العامين ، وحصل تخصيص كلّ منهما ببعض مصاديق المستثنى المفروض ، ولو كان المستثنى حينئذ عامياً لغويّاً فالأمر أظهر ، لكون المخصّص لكلّ من العمومين بعض جزئيات ذلك العامّ ، فعلى هذا يكون عمده ما عدّ صالحاً في المقام للرجوع إلى الجميع من قبيل الوجه المذكور ، فكيف يقال بخروجه عن ظاهر كلام القوم .

وفيه أن لا شمول للمستثنى للأمرين على أن يكون ذلك مأخوذاً في معناه . كيف ! ولو كان كذلك وقلنا برجوعه إلى الأخيره لزم عدم ارتباط بعض مدلوله بالمستثنى منه ليتمكن إخراجُه عنه ، بل المستثنى في المقام مفهوم واحد قد لوحظ مخرجا عن كلّ من العمومين بناء على رجوعه إلى الجميع ، غايه الأمر اختلاف مصداقه واقعا بملاحظه الأمرين ، وذلك لا يقضى باختلاف نفس المعنى ومدلوله في المقامين ، فمفهوم المستثنى في المقامين شيء واحد لا اختلاف فيه أصلا قد لوحظ مخرجا عن كلّ من العمومين ، وأين ذلك من بعض مسماه مخرجا عن أحدهما وبعضه الآخر عن الآخر .

فإن قلت : إنّه يلزم على ذلك أن يكون قد اطلق ذلك اللفظ تاره على مصداق منطبق على مفهومه وعلى مصداق آخر كذلك ، فيكون الإطلاق المفروض منزلاً - منزله إطلاقين نظير استعمال المشترك في معنييه ، فيكون إرادته ذلك مبنيّه على القول بجواز مثل ذلك .

قلت : ليس الحال كذلك وإنّما استعمال اللفظ في المقامين في مفهومه الواحداني وإنّما يأتي الاختلاف المفروض بملاحظه ضمّه إلى العامّ المخرج منه من غير أن يلحظ ذلك في إطلاق اللفظ واستعماله في معناه فتأمل .

قوله : (ثم يشيرون في باقي أنواع المخصّصات ... الخ) ظاهر كلامه يومئ إلى الاتفاق على عدم الفرق وهو محلّ تأمل ، بل قد حكى القول بالفرق في الجملة عن بعضهم ، والذى يقتضيه التأمل في المقام هو الفرق ، وسيجىء تفصيل الكلام فيه في آخر المسأله إن شاء الله تعالى .

قوله : (للجمل المتعاطفه.)

لا- يخفى أنّ كون الجمل متعاطفه ممّا لم يؤخذ في عنوان المسأله فكأنّ القائل بعوده إلى الجميع نظر إلى اتّصال الجملتين من جهة العطف.

وأنت خير بأن اتّصال الجملتين لا يتوقّف على العطف ، على أنّ اعتباره ذلك في سائر الأقوال أيضا كما هو ظاهر تقريره أيضا ممّا لا وجه له.

كيف والعود إلى الأخيره مع عدم اتّصال الجملتين أولى ، إلّا أن يقال بخروج ذلك عن محلّ الخلاف ، كما قد يومئ إليه كلام العضدى حسب ما أشرنا إليه ، وهو لا يلائم إطلاقه الأوّل.

ثمّ إنّ تقرير النزاع في الجمل يومئ إلى كون النزاع فيها دون المفردات ، مع أنّ المذكور في العنوان ما يعمّها والمفردات ، وقد يحمل ذلك في كلامه وكلام غيره ممّن عنون البحث في الجمل على المثال ، إلّا أنّك قد عرفت تنصيب بعضهم على خروج المتعقّب للمفردات عن محلّ النزاع.

قوله : (ظاهر في رجوعه إلى الجميع.)

التعبير المذكور هنا وفي القول الآتي أعمّ من دعوى الوضع لخصوص الإخراج عن الجميع أو الأخيره أو ظهور الإطلاق فيه ولو بالقول بوضعه للأعمّ ، لكن قضيه المقابله بين الأقوال المذكوره كون المقصود من الظهور في المقام هو الظهور الوضعي دون الانصرافي ، وعليه فيمكن تصوير النزاع في المقام بوجهين :

أحدهما : أن يكون الخلاف في وضع الأداه حال كونها متعقّبه للجمل المتعدّده ونحوها ، بأن يقال : حينئذ بوضعها للإخراج عن الجميع أو الأخيره وإن كان أصل وضعها لمطلق الإخراج ، حيث إنّها لو وقعت عقيب جمله واحده كانت حقيقه في الإخراج عنها قطعاً.

ثانيهما : أن يكون البحث هنا من جهة الهيئه التركيبية وذلك بأن يقال بوضع الأداه لإفاده الإخراج المطلق ، أو لجزئياته من غير ملاحظه لوروده عقيب المتعدّد أو الواحد ، أو لرجوعها في الفرض الأوّل إلى الآخر أو الجميع ، فيكون

النزاع فى وضع الهيئه التركيبية الطارئة على الاستثناء الوارد عقيب المتعدد لإفاده الرجوع إلى الجميع أو الأخيره أو اشتراكها بين الأمرين ، وكون الأداة موضوعه بإزاء المعنى الحرفى الرابطى لا- يستلزم ملاحظه الخصوصيه المذكوره فى وضعها ، فىكون الإخراج الرابطى مستفادا من الأداة ، وخصوصيه رجوعها إلى الجميع أو الأخيره من الهيئه المذكوره. وعلى القول بعدم وضع الهيئه لا يكون المستفاد من الأداة سوى الإخراج المطلق من غير إفاده لإحدى الخصوصيتين على ما هو أحد الأقوال فى المقام ، فىكون محصّل البحث أنّ الهيئه التركيبية هل وضعت لإفاده تعلق الإخراج الرابطى المدلول عليه بالأداة بالجميع أو بخصوص الأخيره ، أو لم يوضع لشيء من الأمرين وإنما الموضوع خصوص الأداة لمطلق الإخراج من غير الدلاله على شيء من الخصوصيتين.

قوله : (وفسره بعضهم بكل واحد).

كان إسناده التفسير المذكور إلى البعض يشير إلى عدم تعيين الحمل عليه ، إذ قد يقول القائل المذكور بغيره أو الأعم منه.

وتوضيح المقام : أنّ رجوع الاستثناء إلى الجميع يتصوّر على وجوه :

أحدها : أن يكون راجعا إلى المجموع بأن يكون المستثنى مخرجا من مجموع المذكورات فيقسط ذلك عليها ، كأن يراد من قوله «لزيد على مائه ولعمرو خمسون ولبكر أربعون إلّا خمسّه عشر» إخراج الخمسه عشر من مجموع المذكورات من غير أن يراد به إخراجها عن كلّ واحد منها ، فلا يتعين حينئذ خصوص القدر المخرج عن كلّ منها.

ثانيها : أن يراد إخراجها عن كلّ واحد منها من المذكورات ، فىكون المراد بالأداة هو الإخراج المتعلق بالمتعدد ، فىكون التعدّد فى متعلق الإخراج ، والمستعمل فيه للأداة هو الإخراج المخصوص المتعلق بكلّ من المتعدّات ، فالمستعمل فيه هناك أمر واحد لكنّه ينحلّ فى الخارج إلى إخراجات عديده.

ثالثها : أن يستعمل فى مجموع الإخراجات المتعلق كلّ واحد منها بواحد من

العمومات المتقدمه ، فإنّ مجموع تلك الإخراجات أيضا معنى واحد ، فيكون من قبيل استعمال المشترك في مجموع معانيه .

رابعها : أن يستعمل في كلّ واحد من الإخراجات المفروضه على أن يكون كلّ من إخرجه عن كلّ من المذكورات ممّا استعمل فيه اللفظ بخصوصه ، فيكون اللفظ مستعملا في كلّ منها بإرادته مستقلّه نظير استعمال المشترك في جميع معانيه على ما هو محلّ النزاع كما مرّ الكلام فيه . فالقائل برجوعه إلى الجميع إمّا أن يقول به على أحد الوجوه المذكوره في الجمله من غير تعيين للخصوصيّة ، أو يقول به على الوجه الأعمّ من الكلّ ، فيصحّ عنده الرجوع إلى الجميع على أيّ من الوجوه المذكوره . وقد يكون تأمّل المصنّف في تفسير المذكور لأجل ذلك . لكنّ الأظهر أن يقال بخروج الوجه الأول عن ظاهر كلامه ، إذ ظاهر كلامه في المقام وقوع الخلاف في خروج المستثنى بتمامه من الكلّ دون تقسيطه عليه ، كما مرّت الإشارة إليه . والظاهر أيضا خروج الأخير عمّا يريد القائل بالرجوع إلى الكلّ ، بل الظاهر خروج ذلك عن محلّ الخلاف في المقام ، وإن زعم بعض الأفاضل تنزيل كلام القائل برجوعه إلى الجميع إلى ذلك وجعل النزاع في رجوعه إلى الجميع أو الأخيره منزلا على ذلك وهو غير متّجه ، حسب ما يأتي تفصيل الكلام فيه إن شاء الله عند نقل كلامه رحمه الله .

بقي الكلام في الوجهين الباقيين ويمكن تنزيل كلامه على كلّ منهما وعلى إرادته الأعمّ منهما ، وظاهر كلام البعض تنزيله على الأول منهما . فيمكن أن يكون تأمّل المصنّف في ذلك من جهة احتمال الوجه الثاني ، أو احتمال حمله على الأعمّ . وكان الأظهر هو ما ذكره البعض ، إذ لا يخلو الوجه الثاني عن التكلف .

وسياتى تتمّه الكلام في ذلك إن شاء الله .

قوله : (وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم.)

ما ذكره مأخوذ من كلام العضدي ، وقد تبعه جماعه من المتأخرين . وظاهر هذا الكلام الحكم بموافقه القولين للقول الثاني في الحكم بتخصيص الأخيره وبقاء غيرها على العموم على ما يقتضيه ظاهر اللفظ .

وقد استدرك ذلك بثبوت فرق بينهما فى أمر لفظى أشار إليه بقوله : نعم ... إلى آخره. فهو كالصریح بل صریح فى عدم حصول فرق بينهما أظهر من ذلك.

وقد أورد علیه الفاضل المحشى بأن ما ذكره محلّ تأمل ، لوضوح أنه يحكم بالعموم فى غير الأخيره على القول الثانى قطعاً. وأمّا على هذين القولين فلا وجه للحكم بعمومه ، إذ بعد ملاحظه الاستثناء المفروض المشترك بين الوجهين أو المتردد بينهما يتوقف فى حمله على أحدهما فىكون مجملاً ، ومع التوقف فيه يشكل الحكم بالعموم فيها.

إلّا أن يقال : إنّ قضیه التردد والاشتراك هو التوقف بالنظر إلى نفس المخصّص ، ولا ينافى ذلك ترجيح جانب العموم بالنظر إلى ملاحظه وضع العامّ وأصاله عدم التخصيص.

قال : ولا يخفى ما فيه سيّما فيما إذا كان إبقاء العموم مخالفاً للأصل.

وقد أورد الفاضل المدقق على ذلك أولاً : بأنّه لا إشكال فى موافقه القولين الأخيرين للثانى فى تمام الحكم ، إذ يجب أن لا يعمل فى غير الأخيره أصحابهما إلّا على العموم ، لثبوت وضعه للعموم خاصّه ولم يتحقّق فى الكلام دلالة اخرى تعارضها ، ومجرد احتمال المعارض لا يكفى فى الصرف عنها وإلّا كان ذلك قائماً على تقدير عدم الاستثناء المفروض ، فكما أنّ البحث عن انتفاء المخصّص كاف فى دفع التخصيص والبناء على العموم فكذا الحال فى المقام ، فإنّ ثبوت الاشتراك وعدم العثور على قرينه تقتضى رجوعه إلى الجميع ، وعدم العثور عليه بعد الفحص القاضى بالتوقف كاف فيه أيضاً.

والحاصل : أنه لا بدّ من حمل العامّ على مقتضى وضعه بعد الفحص عن المخصّص فيه حتّى يتبيّن المخرج عنه.

أشاره

المطلب الخامس فى الإجماع (١)

لما فرغ المصنّف عن الكلام فى المباحث المتعلّقه بالألفاظ ممّا يشترك فيه الكتاب والسّنّه شرع فى بيان الأدله الشرعيّه وأغمض النظر عن مباحث الكتاب فإنّ حجّيته كان معدودا من الضروريات ، ولذا لم يعنونوا له بحثا فى سائر الكتب المعدّه لذكر الخلافيات ، فإنّ الظاهر أنّ الخلاف الواقع فيه إنّما وقع من جماعه من ظاهريّه علمائنا ممّن ينتمون إلى الأخبار ويأخذون بظواهر الآثار ولم يكن الخلاف مشتهرا فى تلك الأعصار وإنّما هو أمر حدث بين المتأخّرين. وأمّا سائر المباحث المتعلّقه بالكتاب فممّا لا يتفرّع عليه ثمره مهمّه فى الأحكام حتّى يناسب ذكره فى أمثال هذه المختصرات.

أقسام الدليل

أشاره

ثمّ إنّ الأدله عندنا منحصره فى الكتاب والسّنّه والإجماع ودليل العقل ، ولندكر قبل الشروع فى بيانها مطالب :

المطلب الأوّل : فى بيان معنى الدليل وتفسيره على حسب ما بيّنه.

(١) لا يخفى أنّ المؤلّف قدس سره من أوّل الكتاب إلى هنا كان يورد قطعه من متن المعالم قبل الشروع فى الشرح ، ونحن تسهيلات للمراجعه رأينا أن نورد قبل كلّ مبحث تمام المتن ، وكان العمل على ذلك إلى هنا ؛ وبعد لاحظنا أنّه قدس سره فيما يأتى قلّما ينقل من المعالم كلاما ، فلم نر كثير فائده فى إيراد المتن فأغمضنا عن ذلك.

ثانيها : أنّ الدليل ينقسم إلى ما يكون حجّجه في نفسه مطلقا - كظاهر الكتاب وخبر الواحد - وما يكون حجّجه عند عدم قيام قيام حجّجه على خلافه فتكون حجّجه في نفسه لا مطلقا. فإذا كان تعارض في القسم الأوّل لزم الرجوع إلى حكم الترجيح والتعادل بخلاف ما إذا وقعت المعارضه بينه وبين القسم الثاني من الأدلّه ، فإنّ الدليل على الوجه الثاني غير قابل لمزاحمه شيء من الأدلّه على الوجه الأوّل ، إذ المفروض كونه دليلا- حيث لا- دليل ، فلو قام هناك دليل من القسم الأوّل ولو من أضعف الأدلّه قدّم عليه ، لعدم اندراجه في الدليل مع وجوده.

فإن قلت : إنّ حجّجه القسم الأوّل أيضا ليست مطلقه ، فإنّه إنّما يكون حجّجه مع عدم حصول معارض أقوى منه ، وأمّا مع حصوله فلا ريب في سقوطه عن الحجّجه.

قلت : المراد بإطلاقه في الحجّجه كون حجّيته في نفسه مطلقه غير مقيد بشيء كما في القسم الثاني لا وجوب العمل به مطلقا ، إذ من البين كون المعمول به أقوى الحجّتين ، ولا- ملازمه بين الحجّجه على الوجه المذكور ووجوب العمل به بالفعل ، فهناك فرق بين ترك حجّجه لوجود حجّجه أقوى منها وعدم حجّجه شيء من أصله.

وبعبارة اخرى : ثم إنّ الأدلّه الشرعيّه تنقسم أيضا إلى أقسام :

أحدها : ما يفيد القطع بالواقع كالإجماع المحصّل ودليل العقل.

ثانيها : ما يفيد الظنّ بالواقع ويكون حجّيته من حيث حصول الظنّ منه ، فالدليل هنا على الحقيقة هو الظنّ الحاصل من تلك الأدلّه ، فلو لا حصول الظنّ منها لم تكن حجّجه ، وحصول هذا القسم في الأدلّه غير ظاهر عندنا كما سنفضّل القول فيه إن شاء الله.

ثالثها : ما تكون الحجّجه خصوص امور ناظره إلى الواقع كاشفه عنها بحسب دلالتها سواء كانت مفيدة للظنّ بالواقع أو لا ، ومن ذلك كثير من الأدلّه الشرعيّه كظواهر الكتاب والسّنّه ، فإنّ حجّيتها غير منوطه بإفاده الظنّ بالحكم الواقعيّ كما مرّت الإشارة إليه غير مرّه في المباحث المتقدّمه.

رابعها : أن لا يكون الدلالة على الواقع ملحوظة فيها أصلاً لا من حيث إفاده المظنّه بالواقع ولا من حيث النظر إليه والدلالة عليه ، بل يكون المناط فيه هو بيان حكم المكلف في ما يرد عليه من التكليف ، ويراد منه في الحال التي هو عليها كما هو الحال في أصله البراءة والاستصحاب ، فإنّ الثابت بهما هو الحكم الظاهري من غير دلالة على بيان الحكم الواقعي ، وإن اتفق حصول الظنّ منهما بالواقع في بعض الوقائع .

وقد عرفت ممّا قرّرناه وجود القسم الأول والأخيرين من الأقسام المذكوره .

وأما القسم الثاني فلا يكاد يتحقّق حصوله في الأدلّة الشرعيّه ، بل الظاهر عدمه وإن تسارع إلى كثير من الأوهام كون معظم أدلّه الأحكام من ذلك القبيل ، إلّا أنّ المدى يظهر بالتأمل خلافه ، لعدم إناطه الحجّيه بحصول الظنّ بالأحكام الواقعيّه في شيء من الأدلّة الشرعيّه كما يتبيّن الحال فيه إن شاء الله .

فإن قلت : إنّ المدار في حجّيه أخبار الآحاد على الظنّ دون التعمّد من حيث الإسناد ومن جهه الدلالة كما سيجيء تفصيل القول فيه في محلّه ، ومع إناطه الحجّيه بالمظنّه لا يعقل المنع من حصول الظنّ منها مع القول بحجّيتها ، وأيضا الوجوه الوارده في التراجيح عند تعارض الأخبار إنّما يناط الترجيح بها بالأخذ بالأقوى والرجوع إلى ما هو الأخرى فيكون الأمر دائرا مدار الظنّ دون غيره ، إذ لا يعقل الترجيح بين الشكوك لمساواتها في الدرجه .

قلت : هنا أمران ينبغي الفرق بينهما في المقام ليتبيّن به حقيقه المرام :

أحدهما : كون الخبر مفيدا للظنّ بما هو الواقع حتّى يكون الأرجح في نظر المجتهد أنّ ما يفتى به هو المطابق لمتن الواقع .

ثانيهما : كون الخبر محلّما للوثوق والاعتماد من حيث الدلالة والإسناد ، ولو كان له معارض كان الظنّ الحاصل منه أقوى من الحاصل من الآخر .

وتبيّن الفرق بين الأمرين بأنّ الظنّ الحاصل في الصورة الاولى يقابله الوهم ، لوضوح كون ما يقابل الظنّ بالواقع وهما .

وأما الحاصل في الصورة الثانية فيمكن أن يقابله كل من الظن والشك والوهم ، إذ ليس متعلق الظن هناك إلا الصدور والدلالة ، ولا منافاه بين حصول الظن بصدور خبر والظن بصدور معارضة أيضا أو الشك فيه. وكذا الحال في الظن بدلالة أحدهما على مضمونه والظن بدلالة الآخر أيضا أو الشك فيه. فغاية الأمر أن يؤخذ حينئذ بالمظنون منهما ، أو بأقوى الظنين منهما ، وذلك لا يستدعي الظن بما هو الواقع في حكم المسألة حتى يكون ما يقابله وهما.

إذ من البين أن مجرد ظن الصدور أو الدلالة لا يقتضى الظن بالواقع ، إذ قد يحتمل المكلف - احتمالا مساويا لعدمه - وجود ما يعارضه بحسب الواقع ، بل قد يرى ما يعارضه بسند ضعيف مع وضوح عدم قضاء ضعف الخبر بالظن بكذبه ، ومع الشك فيه لا يمكن تحصيل الظن فيه بالواقع من الخبر الآخر وإن كان ذلك حججه وهذا غير حججه ، فإن مقام الظن غير مقام الحججه ، بل قد يكون ما يعارضه مظنونا أيضا من حيث الإسناد والدلالة ، إذ لا منافاه بين الظنين.

غاية الأمر حينئذ أن يؤخذ بأقوى الظنين المفروضين ، وهو أيضا لا يستلزم ظنا بالواقع ، ومجرد كونه أقوى سندا ودلالة لا يقضى بالظن بكذب الآخر أو سقوط دلالته ، ومع عدم حصول الظن به لا يعقل حصول الظن بالحكم الواقعي في المقام.

فإن قلت : كون الخبر مفيدا للظن وعدمه إنما يلحظ بالنظر إلى الواقع ، فإذا كان أحد الخبرين المفروضين مفيدا للظن بالنظر إلى الواقع دون الخبر الآخر ، أو كان مفيدا للظن الأقوى والآخر للأضعف فلا محاله يكون الحكم الحاصل من أحدهما راجحا على الآخر ، فيكون ذلك مظنونا والآخر موهوما ، وإن كان الأضعف مفيدا للظن في نفسه مع قطع النظر عن الأقوى ، فإن ملاحظه الأقوى يمنع من حصول الظن من الأضعف ، بل يجعله موهوما فكيف لو كان مشكوكا فيه في نفسه؟ فالحاصل للمجتهد هنا أيضا هو الظن بالواقع المقابل للوهم كما فرض في الصورة الأولى.

قلت : ليس الأمر على ما ذكر ، وكشف الحال أن يقال : إنه إن كان الخبران المفروضان على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه وكان أحدهما أقوى من الآخر كان الأمر - على ما ذكر - لظنّ الكذب حينئذ في طرف المرجوح ، وأما لو كان الجمع بينهما ممكنا كالعامّ والخاصّ والحقيقه والمجاز لكن لم يكن الخاصّ أو الخبر المشتمل على قرينه المجاز بالغاً إلى حدّ ما يفيد الظنّ بالصدور وكان مشكوكاً من تلك الجبهه لم يجز العمل به ، ولا يجوز أن يترك الحجّه من أجله ، ومع ذلك لا يعقل حصول الظنّ بإرادته العموم من العامّ المفروض بالنظر إلى الواقع وكذا إرادته المعنى الحقيقي من اللفظ مع الشكّ في ورود التخصيص عليه في الواقع أو قيام قرينه المجاز.

والحاصل أنّه مع استفاده المعنى من اللفظ بحسب فهم العرف لا يصحّ تركه بمجرد الشكّ الحاصل في تخصيصه أو الخروج عن ظاهره ، بل لا بدّ من العمل به إلى أن يثبت المخرج عنه.

وقد عرفت ممّا قرّرناه في المباحث السالفه أنّ مداليل الألفاظ إنّما يبنى حجّيتها على كونها مفهومه منها عند أهل اللسان ، سواء حصل منها الظنّ بالمراد أو لا ، حسب ما فصّلناه. ومن ذلك يعرف الحال في باقى المعارضات مع عدم بلوغ المعارض إلى حدّ الحجّيه أو بلوغه إليه وعدم مكافئته له في القوّه ، هذا بالنظر إلى الدلاله.

وأما بالنسبه إلى الإسناد فنقول : إنّ ترجيح أحد الخبرين من حيث القوّه بحسب الصدور لا يقضى بالظنّ بكذب الآخر وعدم صدوره إلّا في الصوره المتقدّمه ، ولا يكاد يوجد تلك في الأخبار المعروفه ، وأما في غيرها فلا يقضى قوّه الظنّ بصدور أحد الخبرين لو هن صدور الآخر وعدم ثبوته في الواقع ، إذ المفروض إمكان صدور الخبرين وورودهما عن الحجّه ، إلّا أنّه لَمّا كان صدور أحدهما مظنوناً والآخر مشكوكاً فيه كان عليه الأخذ بالمظنون ، وكذا لو كان أحدهما مظنوناً بالظنّ الأقوى والآخر بالأضعف تعيّن الأخذ بالأقوى ، ولا يلزم

من ذلك كون الحكم المدلول عليه بالأقوى مظنوناً ليكون خلافه حسب ما يقتضيه الخبر الآخر موهوماً ، إذ لا يجامع ذلك الشك في صدق الخبر الآخر أو ظن صدقه بالظن الأضعف ، مع أنه يحصل الظن والشك المذكوران في غالب الحال.

فإن قلت : إذا كان أحد الخبرين أقوى من الآخر كان الظن الحاصل منه أقوى من الظن الحاصل من معارضة وإن تساويا في وجه الدلالة أيضاً فضلاً عما لو كانت الدلالة أقوى أيضاً ، فكيف يقال حينئذ بعدم حصول الظن من الأقوى؟

قلت : على فرض كون دلالة أيضاً أقوى لا يلزم منه كون الحكم مظنوناً بالنظر إلى الواقع فكيف لو تساويا فيها؟ وذلك لأن غاية ما يقتضيه قوة الإسناد كون الوثوق بصدور تلك الرواية أكثر من الوثوق بصدور الأخرى ، وما يقتضيه قوة الدلالة كون إفادته لمضمونه أوضح وأقوى من إفادته الأخرى ، ولا يستلزم ذلك الظن بكون الحكم المدلول عليه هو المطابق للواقع ، إذ قد يحتمل عنده وجود الصارف عنه احتمالاً -متساوياً كما إذا كان الخبر الآخر مشتملاً على مشترك دائر بين معنيين يكون حملة على أحدهما صارفاً لهذه الرواية عن معناها ، فإنه مع تساوى الاحتمالين هناك ولو مع الشك في صدوره عن الإمام عليه السلام بعد ملاحظه هذه الرواية المعارضة لا يعقل حصول الظن من الرواية القويّة ، لوضوح اقتضاء الظن بكون الشيء مطابقاً للواقع كون ما يقابله موهوماً ، وهو لا يجامع الشك فيه حسب ما هو الحال في مقتضى الخبر الآخر.

فإن قلت : إذا كان الحكم الحاصل من الخبر المظنون الصدور أو الخبر الأقوى مشكوك المطابقه للواقع كان الحال فيه على نحو غيره من الخبر المشكوك المطابقه كالرواية الضعيفة أو الخبر الذي دونه في القوة فكيف يؤخذ به ويطرح الآخر مع تساويهما في ذلك؟

قلت : أي مانع من ذلك؟ بعد اختيار كون الحجية غير منوطه بمظنه إفاده الواقع كما هو المدعى ، فإذا وجدت شرائط الحجية في خبر دون خبر اخذ به وإن شارك الآخر في عدم إفاده المظنه بالواقع في خصوص الواقعه.

ودعوى كون التراجيح مبيته على الظنون دون التعيد لا- يراد به حصول الظن بالواقع ، بل المقصود كون الخبر المشتمل على الرجحان فى حد ذاته أقرب إلى مطابقه الواقع ، فإنه إذا كان أقوى من حيث الصدور أو من حيث الدلاله كان بالترجيح أخرى وإن كان مساويا لما يترجىح عليه فى عدم إفادته الظن بالواقع إلما أن جهات الشك فى إصابه الواقع قد تتحد وقد تتعدد ، والجهات المتعدده قد تكون أقل وقد تكون أكثر ، وحصول الترجيح بين الوجوه المفروضه ظاهر مع اشتراك الكل فى عدم إفاده الظن بالواقع ، وكون المكلف مع ملاحظتها فى مقام الشك فى الإصابه نظر إلى حصول الجبهه المشككه متحده كانت أو متكثره. ومن هنا يعلم إمكان حصول الترجيح بين الأخبار مع إفادتها للظن وسنفضل القول فى ذلك إن شاء الله فى محله. وليس المقصود ممّا قررنا المنع من حصول الظن بالواقع كلياً ، بل المراد عدم استلزامه له وعدم إناطه الحجيه بحصول المظنه وإن حصل منه الظن بالواقع فى بعض الأحيان. ويؤيد ما ذكرناه أنه قد يقوم فى المقام أمارات ظنيه كالشهره أو القياس أو عدم ظهور الخلاف ونحوها ممّا يفيد ظناً بالحكم غير معتبر شرعاً فى مقابله الخبر الصحيح ونحوه من الأدله المعبره. ولا شك حينئذ فى عدم حصول الظن من الدليل لاستحاله تعلق الظنين بالمتقابلين فى آن واحد عدم سقوط الدليل بذلك عن الحجيه ، والقول بأن قيام الدليل على عدم حجيه تلك الوجوه قاض بعدم حصول الظن منها كما يستفاد من بعض الأجله ممّا لا يعقل وجهه.

المدار فى حجيه الأدله الشرعيه حصول العلم منها

ثالثها : أن مدار حجيه الأدله الشرعيه حصول العلم منها واليقين دون مجرد الظن والتخمين ، سواء كانت مفيده للعلم ابتداءً أو بواسطه أو وسائط ، فلا عبره بما إذا حصل منها الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه إلى اليقين.

ويدلّ عليه العقل والنقل ، إذ من البين استقلال العقل فى إيجاب دفع الضرر عن النفس سيما المضارّ الاخرويّه لعظمها ودوامها ، فلا بدّ من تحصيل الاطمئنان

بارتفاعها والأمن من ترتبها ، ولا يحصل ذلك بمجرد الظن ، لقيام الاحتمال الباعث على الخوف ، وأن الأخذ بطريق الظن مما يغلب فيه عدم الانطباق ويكثر فيه الخطأ فلا يؤمن مع الأخذ به من ترتب الضرر.

كيف؟ ولو لا- ذلك لما قامت الحجّة للأنبياء على الرعيه ، إذ بمجرد ادّعاء النبوه ودعوى إقامه المعجزه لا- يحصل إلّا خوف الضرر مع المخالفه وعدم الاستكشاف عن حقيقه حاله ، فلو لا- حكم العقل إذن بوجوب ذلك لجاز لهم عدم الالتفات إلى كلامه وترك الظنّ مع معجزته فلا يتمّ الحجّجه عليهم. والحاصل أنّ ذلك من الامور الواضحه التي تشهد بها الفطره السليمه على سبيل الوضوح. ثمّ إنّ في عدّه من الآيات الكريمه دلالة عليه على ما قرّناه من المنع من الأخذ بالظن كذلك.

وفي عدّه من الآيات الكريمه دلالة عليه.

والقول بورودها في الاصول دون الفروع فلا تدلّ على عدم جواز الاستناد إليها في الأحكام ، وأنّ الأخذ بذلك أخذ بالظنّ في عدم جواز الأخذ بالظنّ فيدور مدفوع.

أمّا الأوّل : فبأنّ جملة من تلك الآيات إنّما وردت في الفروع وإنّما المستفاد منها إعطاء القاعده في عدم الاكتفاء بالظنّ في تحصيل الحقّ ، بل هي وارده في مقام الإنكار على الكفّار وذمّهم في اتّكالهم على الظنون والاحتجاج عليهم بحكم العقل بقبحه ، فهو استناد إلى ما هو مرتكز في العقول من عدم جواز الاعتماد على الظنّ والتخمين في امور الدين مع عظم خطرهما وشدّه الضرر المتفرّع عليها ، فالمقصود إقامه الحجّجه عليهم بمقتضى عقولهم لا بالنصّ المتوقّف على صدقه ليدور الاحتجاج ، ولا يكون وقع لإيراد الذمّ عليهم مع عدم ظهور قبح ما ارتكبهوا إلّا من جهه نصّه (١) فيكون ذلك شاهدا شرعيّا على صحّه ما وجدناه من حكم العقل بقبح الأخذ بالظنّ ، فاحتمال طرؤ التخصيص عليه ساقط جدّا مضافا إلى أخذه كبرى في القياس ، فلا يرد به إلّا الكليه ليتّم الاحتجاج.

(١) في «ف» و «ق» : ذمّه.

وأما الثاني : فبعد تسليم عدم اقتضاء المقام نصوصيتها في الدلالة بأن دلالة الظواهر على عدم حجّية الظنّ كافيه في المقام ، إذ لا يخلو الواقع عن أحد الأمرين من حجّيه وعدمها. وعلى التقديرين فالمطلوب ثابت ، إذ الثاني عين المقصود والأول قاض بصحّه الاستدلال (١) ، وأيضا كيف يمكن الحكم بالتعيّد بمجرد الظنّ مع اقتضاء الظنّ عدم حجّيته؟ فلو كان الظنّ حجّيه لم يكن حجّيه لاندفاعه بنفسه ، وكون حصول الحجّيه مقتضيا لعدمها.

وما يتوهم حينئذ من لزوم مراعاة أقوى الظنّين من الظنّ المتعلّق بالحكم والمتعلّق بعدم حجّيه ذلك الظنّ فاسد ، إذ لا معارضه بينهما لاختلاف متعلقيهما ، فإنّ الأول إنّما قضى بثبوت الحكم على نحو غير مانع من النقيض ، والثاني إنّما قضى بعدم حجّيه ذلك الظنّ كذلك وعدم الاعتداد به في الفتوى والعمل ، وأيّ منافاه بين دينك الظنّين حتّى يلزم الأخذ بأفواهما؟ فلا معارض أصلا للظنّ القاضى بعدم حجّيه الظنّ فلا بدّ من الأخذ به على فرض حجّيه الظنّ ولو كان أضعف من الأوّل بمراتب.

نعم إن دلّ دليل على حجّيه الظنّ حصل المعارضه بين ذلك الدليل وهذه الظواهر ، وهو كلام آخر لا ربط له بالمقام.

ثمّ إنّ في الأخبار الكثيره دلالة على وجوب تحصيل العلم وعدم الاكتفاء بغيره كالروايات الآمره بالتعلّم ومعرفة الأحكام والدالّاه على توقّف العمل على العلم ، والروايات المشتمله على النهى عن الحكم بغير العلم والأخذ بالظنّ ، إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع. ولا يبعد دعوى التواتر (٢) فيها بعد ملاحظه الجميع. وفي ملاحظه الطريقه الجاريه بين العلماء من الصدر الأوّل إلى الآن من مطالبه الدليل على حجّيه ما يدعى من الظنون وعدم الاكتفاء بكونه مظنّه كفايه في ذلك ، فإنّه لا زالت العلماء مطبقه عليه في جميع الأعصار والأمصار. ومن ادعى حجّيه

(١) في «ف» : إذ الأوّل عين المقصود والثاني قاض بصحّه الاستدلال.

(٢) في «ف» و «ق» : التواتر المعنوى.

مطلق الظنّ فإنّما يستند فيه إلى حجّبه قطعياً كيف؟ ولو استند فيه إلى الظنّ لدار.

فظهر ممّا قرّنا أنّ المستفاد من العقل والنقل كتاباً وسنّه وإجماعاً عدم حجّبه الظنّ من حيث إنّه ظنّ ، نعم لو قام دليل قطعي ابتداءً أو بواسطه على حجّيته كان حجّبه وجاز الاستناد إليه وكان ذلك الظنّ خارجاً عن القاعده المذكوره.

فإن قلت : من المقرّر عدم قبول القواعد العقلية للتخصيص ، فلو كان العقل مستقلاً في الحكم المذكور لم يمكن القول بحجّبه شيء من الظنون الخاصه.

قلنا : لا نقول باستثناء ذلك من القاعده المذكوره وإنّما نقول بخروجها عن موضوع تلك القاعده.

وتوضيح ذلك أنّ مقتضى القاعده المذكوره عدم حجّبه الظنّ من حيث هو ظنّ إذا لم يلاحظ انتهاؤه إلى اليقين ، والمقصود في الاستثناء المذكور هو حجّبه الظنون المنتهيه إلى اليقين ، وليس أحدهما مندرجاً في الآخر ، بل هما أمران متباينان ، فالقاعده المذكوره غير مخيّر صه ولا قابله للتخصيص ، والعقل والنقل متطابقان في الحكم بها من غير طريان تخصيص عليها. وكيف يتوهم لزوم التخصيص في تلك القاعده من جهه حجّبه بعض الظنون ، مع أنّ الآخذ به بعد انتهائه إلى اليقين أخذ باليقين دون الظنّ؟

فإن قلت : إذا أخذ الظنّ في بعض مقدمات المطلوب كانت النتيجة تابعه للأخس ، فكيف يدعى كونها قطعياً في المقام مع أنّ المفروض كون بعض مقدماتها ظنيّه؟

قلت : فرق بين أخذ القضيّه الظنيّه في المقدمات وأخذ الظنّ بها فيها ، إذ لا شكّ في كون الثاني من الامور المعلومه الوجدانيه ، والمأخوذ في المقام إنّما هو الثاني دون الأوّل.

والحاصل : أنّ المدعى عدم حجّبه الظنّ من حيث هو ، والظنّ الذي دلّ الدليل القاطع أو المنتهى إلى القطع على حجّيته ليس من هذا القبيل ، إذ ليس الحجّبه حينئذ في الحقيقه هو ذلك الظنّ ، بل الدليل القاطع الدالّ عليه ، فيرجع الأمر حينئذ إلى

العلم فكذا الحال لو قلنا بقيام الدليل القاطع على حجّيه مطلق الظنّ ، فإنّ الحكم هناك إنّما يتبع ذلك الدليل القاطع لا مجرد الظنّ الحاصل المتعلّق بثبوت الحكم ، وهو ظاهر.

وربّما توهم متوهم حجّيه الظنّ من حيث هو ظنّ من دون انتهائه إلى اليقين ، وهو ضعيف سخيف قد ظهر فسادُه ممّا بيّناه وربّما يؤول كلام قائله بما يرجع إلى ما ذكرناه.

هل المناط في وجوب الأخذ بالعلم هو اليقين بالواقع أو اليقين بالوظيفة؟

رابعها : أنّ المناط في وجوب الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفه الأحكام الواقعيّة الأولى إلّا أن يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره ، أو أنّ الواجب أوّلا هو تحصيل اليقين بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه إرادته الشارع ممّا في الظاهر وحكم به قطعا بتفريغ ذمّتنا بملاحظه الطرق المقرّره لمعرفتها ممّا جعلها وسيله للوصول إليها سواء علم مطابقتها للواقع ، أو ظنّ ذلك ، أو لم يحصل به شيء من العلم والظنّ (١) أصلا؟ وجهان ، والذي يقتضيه التحقيق هو الثاني فإنّه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلّت الأدلّه المتقدّمه على اعتباره ، ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعا بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء من الأدلّه النقلية بوجوب تحصيل شيء آخر وراء ذلك ، بل الأدلّه الشرعيّة قائمه على خلاف ذلك ، إذ لم يبيّن الشريعة من أوّل الأمر على وجوب تحصيل كلّ من الأحكام الواقعيّة على سبيل القطع واليقين ، ولم يقع (٢) التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع. وفي ملاحظه طريقه السلف من زمن النبيّ والأئمّه عليهم السلام كفايه في المقام ، إذ لم يوجب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه لجميع الأحكام ، أو حصول التواتر لآحادهم بالنسبه إلى آحاد الأحكام ، أو قيام القرينه القاطعه على عدم تعمّد

(١) في «ف» و «ق» : ولا الظنّ.

(٢) في «ق» : يقطع.

الكذب أو الغلط في الفهم أو في سماع اللفظ بالنظر إلى الجميع ، بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به ، والقول بإفاده قول الثقة القطع بالنسبة إلى السامع منه بطريق المشافهه ، نظرا إلى أنّ العلم بعدالته والوقوف على أحواله يوجب العلم العادى بعدم اجترائه على الكذب كما هو معلوم عندنا بالنسبة إلى كثير من الأخبار العاديه سيّما مع انضمام بعض القرائن القائمه مجازفه بيّنه ، إذ بعد فرض المعرفة بالعداله بطريق اليقين مع عدم اعتبارها في الشرع المبين كيف يمكن دعوى القطع مع انفتاح أبواب السهو والنسيان وسوء الفهم ، سيّما بالنسبة إلى الأحكام البعيده عن الأذهان كما نشاهد ذلك في أفهام العلماء فضلا عن العوام؟ مضافا إلى قيام احتمال النسخ في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله في كلّ آن ، ومع ذلك لم يوجب على جميع أهل بلده التجسّس بما يفيد العلم بعده في كلّ زمان ، بل كانوا يبنون على الحكم الوارد إلى أن يصل إليهم نسخه ، هذا كلّ بالنسبة إلى البلده التي فيها الرسول والإمام عليهما السلام فكيف بالنسبة إلى سائر الأماكن والبلدان سيّما الأقطار البعيده والبلاد النائية؟

ومن الواضح أنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان يكتفى منهم بالأخذ بالأخبار الوارده عليهم بتوسّط الثقات كما تدلّ عليه آيه النفر والطريقه الجاريه المستمرّه المقطوعه ، ولم يوجبصلى الله عليه وآله يوما على كلّ من لم يتمكّن العلم من المهاجره ونحوها ، أو أخذ الأحكام على سبيل التواتر ونحوه. وكذا الحال في الأئمّه عليهم السلام وذلك أمر معلوم من ملاحظه أحوال السلف والرجوع إلى كتب الرجال وإنكاره يشبه إنكار الضروريات ، وليس ذلك إلّا للاكتفاء بالأخذ بطرق ظنيّه.

ودعوى حصول العلم بالواقع من الامور البعيده خصوصا بالنسبة إلى البلاد النائية ، سيّما بعد ما كثرت الكذابه على النبيّ والأئمّه صلوات الله عليهم حتّى قام صلى الله عليه وآله وسلم خطيبا في ذلك ، ونادى به الأئمّه عليهم السلام كما يظهر من ملاحظه الأخبار.

وما يترأى من دعوى السيّد وغيره إمكان حصول القطع بالأحكام في تلك الأعصار ممّا يقطع بخلافه ، ويشهد له شهاده الشيخ رحمه الله وغيره بامتناعه. والظاهر أنّ تلك الكلمات مؤوّله بما لا يخالف ما قلناه ، لبعده تلك الدعوى من أضرابه. وممّا

ينادى بعدم بناء الأمر على تحصيل القطع ملاحظه حال العوام مع المجتهدين ، فإن من البين عدم وجوب تحصيل القطع عليهم بفتاوى المجتهد على حسب المكنه ، بل يجوز لهم الأخذ عن الواسطه العادله مع التمكن من العلم بلا ريبه. وعليه جرت طريقه الشيعه فى سائر الأزمنه ، بل الظاهر أنه مما أطبقت عليه سائر الفرق أيضا وهل كان الحال فى الرجوع إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم والأئمه عليهم السلام فى ذلك العصر إلا كحال العوام فى هذه الأعصار فى الرجوع إلى المجتهدين.

فبملاحظه جميع ما ذكرناه يحصل القطع بتجويز الشارع العمل بغير العلم فى الجمله مع انفتاح طريق العلم ، سيما مع ملاحظه ما فى التكليف بالعلم فى خصوصيات الأحكام من الحرج التام بالنسبه إلى الخواص والعوام ، وهو مما لا يناسب هذه الشريعه السمحه السهله التى رفع عنها الحرج والمشقة ، ووضعت على كمال اليسر والسهوله. ويشهد بذلك أيضا ملاحظه الحال فى موضوعات الأحكام فإنه اكتفى الشارع فى إثباتها بطرق مخصوصه من غير التزام بتحصيل العلم بها بالخصوص لما فيه من الحرج والمشقة فى كثير من الصور. فإذا كان الحال فى الموضوعات على الوجه المذكور مع أن تحصيل العلم بها أسهل فذلك بالنسبه إلى الأحكام أولى ، وأيضا من الواضح كون المقصود من الفقه هو العمل ، وتحصيل العلم به إنما هو من جهه العلم بصحة العمل وأدائه مطابقا للواقع.

ومن البين أن صحة العمل كما يتوقف على العلم بالحكم كذا يتوقف على العلم بالموضوع ، فالاعتصار على خصوص العلم بالنسبه إلى الحكم لا يثمر العلم بصحة العمل بالنظر إلى الواقع مع الاكتفاء بغيره فى تحصيل الموضوع ، وليس المتحصّل للمكلف حينئذ بالنسبه إلى العمل إلا العلم بمطابقه العمل لظاهر الشريعه والقطع بالخروج عن العهد فى حكم الشارع ، فينبغى أن يكون ذلك هو المناط بالنسبه إلى العلمين.

فتحصّل مما قرّنا كون العلم المذموم هو مناط التكليف أولا هو العلم بالأحكام من الوجه المقرّر شرعا لمعرفةا والوصول إليها ، والواجب بالنسبه إلى العمل هو

أداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمه في الحكم الشرعي ، سواء حصل العلم بأدائها على طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرّر من الشرع وإن لم يعلم ولم يظنّ بمطابقتها لمتن الواقع.

وبعبارة أخرى لا- بدّ من المعرفة بالتكليف وأداء المكلف به على وجه اليقين أو على وجه منته إلى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتّب بينهما.

نعم لو لم يظهر طريق مقرّر من الشارع لمعرفة تعيّن الأخذ بالعلم بالواقع مع إمكانه ، إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقّف لإيصاله إلى الواقع على بيان الشرع ، بخلاف غيره من الطرق المقرّره.

وظهر أيضا ممّا بيّنا تقرير الشارع طريقا إلى الواقع سوى العلم في معرفه الأحكام ولو مع انفتاح سبيل العلم ، وهي الأدلّة الشرعيّه ممّا لا يفيد العلم بالواقع حسبما يجيء تفصيل الكلام فيها في محلّها إن شاء الله.

هل الحجّج في زمن الغيبه هو الظنّ المطلق أو الظنّ الخاصّ؟

خامسها : في بيان أنّ الحجّج في معرفه الأحكام الشرعيّه في زمن الغيبه وانقطاع اليد من الرجوع إلى أرباب العصمه وانسداد باب العلم بالأحكام الواقعيّه هل هي ظنّ المجتهد مطلقا من أيّ طريق حصل إلّا ما قام الدليل على عدم جواز الأخذ به بخصوصه من غير فرق بين الطرق المفيدة للظنّ ، أو أنّ هناك طرق مخصوصه هي الحجّج دون غيرها فيجب على المجتهد الأخذ بها دون ما عداها من الظنون الحاصله من الطرق التي لم يقدّم على جواز الأخذ بها بخصوصها حجّج؟

وهذه المسأله وإن لم تكن معنونه في كتب الاصول ولا تعرّض لبيانها مستقلّه أحد من علماء المعقول والمنقول ، إلّا أنّه لا بدّ من بنائهم فيها على أحد الوجهين واختيارهم لأحد المسلكين ويمكن استعمال مذهبهم من الرجوع إلى طريقتهم وكيفيّة استنباطهم وملاحظه احتجاجاتهم كما سنشير إليه إن شاء الله وكان كلّهم أو جلّهم كانوا قاطعين بأحد الوجهين المذكورين حيث لم يعنونوا لذلك بحثا ولا ذكروا فيه خلافا ولا فضلوا فيه قولا مع ما يترتّب عليه من الثمره العظيمه والفائده

المهمه في استنباط الأحكام الفرعيه ، ولما كانت تلك المسأله من امهات المسائل الاصوليه ، بل كان عليها أساس استنباط الأحكام الشرعيه لم يكن بد من تفصيل الكلام فيها ، وإشباع القول في وجوها ، وبيان أدلتها ، وتميز صحيح المذهب من المزيف منها.

فقول : إن الذي يستفاد من كلام المعظم هو البناء على الوجه الثاني ، بل لا يبعد دعوى اتّفاقهم عليه حيث إنه جرت طريقتهم على إثبات حجّيه كلّ من الظنون الخاصه بأدله مخصوصه ذكروها في الباب المعدّ له ولو بنوا على حجّيه مطلق الظن لأثبتوا ذلك وقزروه واعتنوا ببيانه.

ثم بنوا عليها تلك المسائل من غير أن يحتاجوا في إثبات حجّيه كلّ منها إلى تجسّم ذكر الأدله ، بل كان المتوقّف على الدليل بعد تأصيل ذلك الأصل الأصيل هو بيان عدم الحجّيه في ما لم يقولوا بحجّيته من الظنون ، مع أنّ الأمر بالعكس ، فإنهم في بيان الحجج يفتقرون إلى الاستناد إلى الأدله لا في بيان عدم الحجّيه ولم يعرف منهم الاستناد في الحكم بحجّيه تلك الظنون إلى القاعده المذكوره ، ولو قالوا بها لكان ذلك رأس الأدله المذكوره في كلامهم وأصلها المعول عليه عندهم.

نعم ربّما يوجد الاستناد إليه في كلام آحاد منهم في طيّ الأدله على سبيل الندره كما في النهايه في بيان حجّيه أخبار الآحاد ، وذلك ممّا لا يثبت به المذهب فإنّ طريقتة قدس سره ضمّ المؤيّدات إلى الأدله والاستناد في كتبه إلى وجوه موهونه لا يقول بحجّيتها أحد من الفرقه ، وإنّما يأتي بها تأييدا للمرام أو من جهه إيراد الحجّه على المخالفين ممّن يقول بحجّيته في مثل ذلك.

ومن هنا توهم بعض القاصرين ذهابه إلى حجّيه مثل تلك الوجوه ففتح باب الطعن عليه وعلى نظائره بأنهم يعملون بقياسات عاميه واستحسانات عقليه ، وليس الأمر كما توهم ، بل ما يوجد من أمثال ذلك في كلامهم مبني على أحد الوجهين المذكورين كما لا يخفى على من مارس كلماتهم ، فإسناد القول المذكور إلى العلّامه رحمه الله لما ذكر كما يستفاد من بعضهم ليس على ما ينبغي ، وكذا إسناده إلى

صاحب المعالم نظرا إلى ذكر ذلك في طيّ الأدلّه على حجّيه خبر الواحد وعدم تعرّضه للمناقشه فيه ، مع أنّ كلامه في دفع حجّيه الشهره وغيرها صريح في خلافه ، وكذا الحال في ملاحظه طريقته في العمل بالأخبار وكان مقصوده بالاحتجاج المذكور بيان حجّيه الظنّ في الجملة ، وأنّ الظنّ الحاصل من خبر الواحد أولى بالحجّيه من غيره فيتعيّن كونه حجّه.

وكيف كان ، فالقول بعدم حجّيه الظنّ إلّا ما قام الدليل على حجّيته مصرّح به في كلام جماعه من القدماء والمتأخّرين ، فمن القدماء السيّدان والشيخ ذكروا ذلك عند بيان المنع من العمل بالقياس حيث استندوا بعدم ورود العمل به في الشريعه فلا يكون حجّه ، إذ الظنّ إنّما يكون حجّه مع قيام الدليل عليه. وقد يعزى القول بذلك إلى الحلّي والمحقّق ، ومن المتأخّرين المحقّق الأردبيلي وتلميذه السيّد وصاحب الذخيريه فيما حكى عنهم ، وبه نصّ صاحب الوافيه حيث قال فيه بعد ذكر احتجاج القائل بحجّيه الاستصحاب بأنّه مفيد للظنّ للبقاء.

وفيه : أنّه بناء على حجّيه مطلق الظنّ وهو عندنا غير ثابت واختار ذلك جماعه ممّن عاصرناه من مشايخنا منهم الاستاذان الأفضلان تعمّدهما الله برحمته ، والمختار عند جماعه آخريين من أفاضل العصر هو حجّيه الظنّ المطلق إلّا ما خرج بالدليل منهم المحقّق البهبهاني قدس سره وتلميذاه السيّدان الأفضلان صاحب الرياض وشارح الوافيه وتلميذه الفاضل صاحب القوانين قدس سره ، ولا نعرف القول به صريحا لأحد ممن تقدّمهم.

نعم ربّما يستظهر ذلك من الشهيد في الذكرى بل العلّامه وصاحب المعالم حسب ما أشرنا إليه ، وقد عرفت ما فيه والظاهر أنّ طريقه الأصحاب مستقيمه على الأوّل ، ولذا لا ترى منهم الاتّكال على الشهرة ونحوها ممّا يقول به القائل بحجّيه مطلق الظنّ ، بل جماعه منهم يصرّحون بخلافه حتّى أنّ الشهيد رحمه الله مع استقرايه حجّيه الشهره لا يعهد منه الاستناد إليها في المسائل مع كثرتها وحصولها في كثير من الخلافات. نعم ربّما يوجد نادرا في بعض كلماته الاستناد إليها

ولا يعرف منه اتكاله عليه ، بل الظاهر أنه من قبيل ضمّ المؤيّدات إلى الأدلّه.

هذا وربّما يوجد في كلام بعضهم مّن لا تحصيل له مخالفه القولين والبناء على فساد الوجهين بدعوى عدم حجّيه الظنّ مطلقا في استنباط الأحكام وعدم انسداد سبيل العلم بالتكليف ما دام التكليف باقيا وأنّ الأخبار المعروفه الوارده عن أهل بيت العصمه سلام الله عليهم ممّا تداولته الشيعة قطعى الصدور والدلاله ، وأنّها كافيه في بيان ما يرد علينا من الفروع المتجدّده مفيده للقطع بحكم الواقعه وهو من الأوهام الفاسده التى لا يخفى وهنها على من له أدنى مسكه ولا علينا في المقام الإشاره إلى بيان وهنها وإبداء وجوه فسادها ، إذ ليس ذلك من الامور المهمه ولا ممّا يحتاج إلى إعمال نظر ورويه ولعلنا نشير إليه في مباحث الاجتهاد والتقليد إن شاء الله وإنّما المعقود عليه البحث في المقام هو الكلام في تميّز الحقّ من القولين الأولين وبيان أدلّه الجانبيين.

ثمّ إنّه يقوم في كلّ من القولين المذكورين وجهان : فيحتمل أن يراد من حجّيه الظنّ مطلقا كون الحجّيه بعد انسداد سبيل العلم بالواقع هو الظنّ بالواقع فيكون حجّيه الأدلّه عند القائل به منوطه بالظنّ بالواقع ، بل لا تكون الحجّيه عنده إذن إلّا نفس الظنّ ، فمع عدم حصول الظنّ من الدليل لمانع يمنع منه لا تنهض حجّيه وإن لم يكن المانع المفروض حجّيه (١) ، إذ منعه من حصول الظنّ إنّما يتبع الوجدان دون الحجّيه ، وقضيه عدم الحجّيه عدم الاتكال على الظنّ الحاصل المانع ولا ربط له بالمنع من حصول الظنّ منه. ويحتمل أن يراد به حجّيه ما يفيد الظنّ في نفسه سواء حصل به الظنّ بالحكم فعلا- لانتفاء ما يمنع من حصوله (٢) أو لم يحصل لحصول مانع منه ، والأوّل هو الذى يقتضيه ظاهر بعض كلماتهم وتقتضيه أدلّتهم.

وأما الثانى فلا يفى به ما قرّروه من الأدلّه كما ستعرف إن شاء الله.

ويمكن أن يقال بحجّيه الظنّ مطلقا سواء تعلّق بالواقع أو بالطريق الموصل

(١) في «ق» بإضافه : كالظنّ الحاصل من القياس في مقابل خبر الواحد.

(٢) في «ق» بإضافه : وذلك كالخبر الواحد المعارض بالقياس.

فى حكم الشارع ، فلو قام دليل ظنى على حججه أمر خاص - كظاهر الكتاب - قام حجه ولو لم يحصل منه الظن بالواقع لمانع منه ، وكان الأظهر بناء على القول المذكور هو ذلك ، فإنه إذا قام الظن مقام العلم قضى بحججه الظن المتعلق بالطريق أيضا ، فإنه أيضا من جملة الأحكام الشرعية.

إلما أن يقال : إن المقصود حججه الظن فى مسائل الفروع بعد انسداد سبيل العلم بها دون ما يتعلق بالاصول وبيان الطريق إلى استنباط الأحكام من مسائل الاصول ، فلا يندرج تحت الأصل المذكور ، وفيه تأمل.

ويحتمل أيضا على القول الثانى أن يقال بحججه الظنون الخاصه ليكون الحججه نفس الظن الحاصل من الأدله ، فيناط حججه الأدله عنده بالوصف المذكور ، إلا أنه لا يوافق بعض كلماتهم ، وأن يقال بحججه طرق خاصه وظنيات مخصوصه أفادت الظن بالواقع أو لم تفده.

وهذا هو التحقيق فى المقام ، إذ ليست حججه الأدله الشرعيه منوطه بحصول الظن منها بالواقع وإنما هى طرق مقرره لإفاده الواقع على نحو الطرق المقرره للموضوعات فى إجراء الأحكام المقرره لها والنسبه بين القولين على الوجهين الأولين عموم مطلق كما هو الحال فى الوجه الثانى منهما فى وجهه. وكذا الحال فى الاحتمال الثالث من الأول مع الثانى وكذا من الثانى لو قيل بأحد الأخيرين من الأول والأول من الثانى ، وفى عكسه يكون بينهما عموما من وجه.

هذا وقد يستشكل فى القول الأول (١) بأنه إذا كانت قضيه حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم حججه مطلق الظن وقيامه مقام العلم لزم القول به على الإطلاق ، فلا وجه لتخصيص بعض الظنون وإخراجه عن العموم المذكور لقيام الدليل عليه لما تقرّر من عدم ورود التخصيص على القواعد العقلية وإنما وروده على العمومات اللفظية والقواعد الشرعيه ونحوها ، فكما أن لا تخصيص فى الحكم بحججه العلم فكذا ينبغى أن يكون الحال فى الظن القائم مقامه بعد انسداد سبيله.

(١) فى «ف» : القول ، وفى «ق» : القول الثانى.

وأنت خير بأن الإشكال المذكور مشترك الورد بين القولين فإنَّ القائل بحجّيه الظنون الخاصّه يقول بأصاله عدم حجّيه الظنّ وأنه لا يقوم شيء من الظنون حجّه في حكم العقل إلّا ما قام الدليل على حجّيته ، ففي ذلك أيضا التزام بالتخصيص في القاعده العقلية.

وقد عرفت الجواب عنه في ما مرّ ، وأنه ليس ذلك من التخصيص في شيء وإنما هو اختصاص في حكم العقل ، فإنّ مفاد حكم العقل هو عدم حجّيه كلّ ظنّ لم يتم دليل على حجّيته ، فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظنّ الخالي عن الدليل لا مطلقا ، وكذا الحال في القول الثاني ، فإنّ المحكوم عليه بالحجّيه هو الظنّ المذموم لم يتم دليل على عدم حجّيته ، والظنّ المذموم قام الدليل على عدم حجّيته خارج عن الموضوع لا أنه يخرج عنه بعد حكم العقل بحجّيه الظنّ مطلقا حتّى يكون تخصيصا في حكم العقل.

نعم هو تخصيص بالنسبه إلى ظاهر التعبير حيث يعبر بلفظ عامّ ثم يخرج عنه ذلك كما هو الحال في التخصيصات الوارده على العمومات النقلية ، إذ ليس ذلك إلّا بحسب ظاهر التعبير دون الواقع إلّا ما كان من التخصيص البدائي فإنّه تخصيص بحسب الواقع ، ولا يجري في حكم العقل ولا في شيء من التخصيصات الوارده في الشرع.

فظهر بما ذكرنا أنّ ما ذكر من امتناع التخصيص في الأحكام العقلية إنّما يراد به التخصيص الواقعي ، وهو أيضا مستحيل في العمومات الشرعيه ، والتخصيص في التعبير جائز في الصورتين ، إذ لا مانع من إبداء الحكم على وجه العموم ثمّ إيراد التخصيص عليه حتّى يكون الباقي هو المحكوم عليه بحكم العقل ، كما في المقام.

فظهر بذلك أنه لا فرق بحسب الحقيقه بين ورود التخصيص على الحكم العقلي والشرعي غير أنه لَمّا كان المدار في الحكم الشرعي على ظواهر الألفاظ كان علينا الأخذ بالظاهر حتّى يتبين المخصّص بخلاف حكم العقل ، فإنّه إن قضى

بالعموم لم يرد عليه التخصيص ، وإن لم يورد فلا- تخصيص ، وإنما يلحظ التخصيص بحسب تعبيرنا عن حكم العقل فهذا هو الفرق بينهما حيث حكموا بعدم جواز التخصيص في حكم العقل دون غيره ويستفاد من كلام بعض الأفاضل في الجواب عن الإيراد المذكور وجوه آخر موهونه :

أحدها : أنا لا نلتزم بالتخصيص ، بل نقول بعد انسداد باب العلم بحجّيه جميع الظنون ، وما دلّ على عدم حجّيه القياس ونحوه فإنّما هو قبل انسداد باب العلم ، وأما بعده فلا فرق بين الظنّ الحاصل منه ومن غيره.

وأنت خير بما فيه ، إذ المنع من العمل بالقياس في عصرنا وما شابهه من الإجماعات عند الشيعة بل لا يبعد دعوى الضروره عليه فالترام العمل به حينئذ ممّا لا يقول به أحد ، والظاهر أنّ المجيب لا يعمل به أيضا.

ثانيها : المنع من حصول الظنّ من القياس ونحوه وذلك علّه منع الشارع من الأخذ به ، وهو كما ترى ، إذ حصول الظنّ من القياس ونحوه من الامور الوجدانيّه التي لا مجال لإنكارها.

ثالثها : أنّ مورد القياس ونحوه لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبه إليه مقتضاه ، فإنّنا نعلم بالضروره من المذهب حرمة العمل بمؤدّي القياس ، فيعلم أنّ حكم الله غيره وإن لم نعلمه أيّ شيء هو ، ففي تعيينه نرجع إلى سائر الأدلّه وإن كان مؤدّاها عين مؤدّاه.

وملخص هذا الجواب خروج مورد القياس ونحوه عن محل الكلام ، فإنّ البحث في ما انسدّ فيه باب العلم والمفروض عدم انسداد باب العلم بالنسبه إليه فلا تخصيص. ويمكن أن يرجع ذلك أيضا إلى عدم إفادته الظنّ نظرا إلى قيام الدليل القاطع على عدم حجّيته فكيف يفيد الظنّ بمقتضاه مع قيام القاطع على خلاف ما يقتضيه؟ وفيه : أنّ المذبي لم ينسّد فيه باب العلم هو حرمة العمل بالقياس لا عدم موافقه مؤدّاه للواقع ، فالأخذ به أخذ بغير العلم لا أخذ بخلاف الواقع ، فتفريعه العلم بكون حكم الله غير مؤدّي القياس على العلم الحاصل من الضروره على حرمة العمل به إن أراد به حصول العلم من حرمة العمل بالقياس أنّ حكم الله

بالنسبة إلينا عدم الاعتماد على القياس والاتكال عليه فى استنباط الحكم فلا يجوز لنا الأخذ بمؤداه من حيث إنه مؤداه وإن جاز الأخذ به من حيث كونه مؤدى دليل آخر ، فهو كذلك، إلما أنه لا ربط له بالجواب عن الإيراد المذكور ، فإن ذلك عين مفاد عدم حجيه القياس.

وحاصل الإيراد : أنه إذا قضى العقل بعد انسداد سبيل العلم بالواقع بقيام الظن مقامه لم يتجه عدم الاعتماد على الظن الحاصل من القياس ونحوه. ولا وجه لقيام الدليل على عدم الاعتداد به بعد قطع العقل بما ذكر ، وهو على حاله لا ربط لما ذكر بالجواب عنه وإن أراد أن العلم بحرمه العمل بالقياس قاضيه بكون الحكم فى الواقع غير ما دل عليه القياس فهو واضح الفساد. واعتبار كون الحكم مستفادا من القياس لا يقضى بتعدّد الحكم حتى يقال : إن الحكم الواقعى من حيث كونه مستفادا من القياس غيره من حيث كونه مستفادا من دليل شرعى حتى يعلم انتفاء الأول بعد العلم بحرمه العمل بالقياس ، وهو ظاهر.

ثم إنه قد يورد على القول المذكور أيضا بأنه إذا دلّ الدليل على حجيه الظن من حيث هو وقيامه مقام العلم فلا وجه لورود التخصيص عليه ، إذ المفروض كون المناط فى الحجيه بعد انسداد سبيل العلم هو الرجحان الحاصل فيه ، فلا وجه لإخراج بعض الظنون عنه والحكم بعدم حجيته مع حصول المناط المذكور فى الجميع. وقد تخلّص عنه الفاضل المذكور بالوجه المتقدمه ، وقد عرفت ضعفها.

وأجاب أيضا بأنه مستثنى من الأدله المفيده للظن لا أن الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن وقال : إن تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهه الأدله المقتضيه للعلم أو الظن المعلوم الحجيه مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن فى نفسه ، يعنى مع قطع النظر عما يفيد ظنا أقوى.

وبالجملة : ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث إنه يفيد الظن وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقال : إنه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه إلّا القياس ، وبعد استثناء القياس إذا تعارض باقى الأدله المفيده للظن فحينئذ يعتبر الظن النفس الأمري ويلاحظ القوه والضعف.

وأنت خير بما فيه ، فإن ما ذكره من الأدلة إنما يفيد حججه نفس الظن دون الامور التي من شأنها إفاده الظن وإن لم يحصل منها ظن ، ولو سلم إفاده تلك الأدلة حججه تلك الامور فلا ريب أن حجيتها إذا منوطه بالظن ، فلا تكون حججه إلا مع المناط المذكور ، ومتى وجد ذلك المناط حصلت الحججه ، ولا ترتبط الحججه على مقتضى تلك الأدلة بشيء من خصوص تلك الموارد ، فلا وجه للتخلف ، وحينئذ فأى فرق بين إيراد التخصيص على الظن أو الشيء المفيد له؟

نعم إن دلّ الدليل على حججه ما من شأنه إفاده الظن وإن لم يحصل منه الظن كما قد يستفاد من ملاحظه طرق الاستدلال أتجه الفرق ، إلا أنه لا يساعده الأدلة التي قررها لحججه مطلق الظن.

ثم لا يذهب عليك أنه لا حاجه في دفع الإيراد المذكور إلى شيء من الوجوه المذكوره، بل هو بين الاندفاع بعد ملاحظه ما سنقرّه إن شاء الله في تقرير دليلهم ، فإن قضيه انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو حججه الظن في الجملة على سبيل القضيه المهمله ، وإنما تصير كليّه بملاحظه انتفاء المرجح بين الظنون ، وقيام الدليل القاطع على عدم جواز الرجوع إلى بعض الظنون يكفي مرجحاً في المقام ، ومعه لا اقتضاء في الدليل المذكور لحججه أصلاً ، فإنه إنما يقضى بحججه الظن العدى لم يتم دليل على عدم حججه حسب ما أشرنا إليه.

نعم يرد ذلك على غير الدليل المذكور من بعض أدلتهم ، وفيه دلالة على فساد ذلك الدليل حسب ما يأتي الكلام فيه إن شاء الله.

أدلة المانعين عن العمل بالظن و أجوبتها

هذا ولنقدم أولاً- حجج المختار حسب ما قررت في المقام ونذكر ما فيه من النقض والإبرام ، ثم نبين ما تيسر لنا من وجوه الاحتجاج على ذلك المرام ، فنقول : قد احتجوا على ذلك بوجوه :

الأول : الآيات والأخبار المأثوره الداله على النهي عن العمل بالظنون ، أو المشتمله على ذم الأخذ بها ، الداله على قبح ذلك ، خرج منها ما خرج بالدليل ، وبقي غيره تحت الأصل المذكور.

أما الآيات فمنها: قوله تعالى: (وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (١) ففي الفقرة الأولى منها دلالة على ذم الأخذ بالظن، وفي الثانية حكم بعدم إيصاله إلى الواقع وعدم الاكتفاء به فتفديد المنع من الأخذ به وقبح الاتكال عليه، بل فيها إشاره إلى أن ذلك من الأمور الواضحة المقررة في العقول حيث ذكره سبحانه في مقام الاحتجاج على الكفار المنكرين للشريعة.

ومنها: قوله تعالى: (وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ) (٢) وفيها دلالة على ذم اتباع الظن وقبحه عند الشرع، بل العقل.

ونحوه قوله تعالى: (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ) (٣).

وقوله تعالى: (مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعِ الظَّنِّ) (٤).

ومنها: قوله تعالى في عداد ما حرم الله سبحانه: (وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (٥) فقد دل على المنع من القول في الشريعة بغير العلم سواء كان ظانًا أو شاكًا أو غيرهما.

ومنها: قوله تعالى لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (٦) وهو كسابقه دال على المنع من الأخذ بغير العلم سواء بناء على وجوب التأسي أو لأصاله الاشتراك في التكليف، لانهصار الخواص في امور مخصوصه لم يذكر ذلك في جملتها، أو لكون الخطاب له خطابا لامته حسب ما ذكر في محله، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ذلك.

وأما الأخبار فهي مستفيضة في ذلك جدًا، بل ربما يدعى تواترها كالأخبار الدالة على وجوب تعلم الأحكام فإنها تفيد تعيين تحصيل العلم بها، وما دل من الروايات (٧) على عدم جواز الأخذ بغير العلم والعمل بغير العلم والإفتاء بدون العلم،

(١) يونس : ٣٦.

(٢) النجم : ٢٨.

(٣) النجم : ٢٣.

(٤) النساء : ١٥٧.

(٥) الأعراف : ٣٣.

(٦) الإسراء : ٣٦.

(٧) وسائل الشريعة: ج ١٨ ص ٢٠ ب ٦ من أبواب صفات القاضي.

وخصوص ما رواه المفضل قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : «من شكَّ أو ظنَّ فأقام على أحدهما فقد حبط عمله ، إنَّ حَجَّه الله هي الحجَّة الواضحة (١) وخبر تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : «إذا علمت فاقض ، وإذا ظننت فلا تقض» (٢).

وروايه مسعده بن صدقه عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «إياكم والظنَّ فإنَّ الظنَّ أكذب الكذب» (٣) ، وخبر سليم بن قيس عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قال : «ومن عمى نسي الذكر وأتبع الظنَّ وبارز خالقه - إلى أن قال - ومن نجا من ذلك فمن فضل اليقين» (٤) إلى غير ذلك من الأخبار ممَّا يقف عليه المتتبع في الآثار.

وقد اورد على الآيات المذكوره بوجوه :

منها : أنَّ معظم تلك الآيات وارده في اصول الدين ، والمنع من العمل بالظنَّ فيها من الامور المسلَّمة عند المعظم ، ولا دلالة فيها على المنع من العمل بالظنَّ في الفروع كما هو المدعى.

وفيه : أنَّ إطلاقها يعمُّ الاصول والفروع فلا وجه للتخصيص ، وكون المقصود هنا خصوص الاصول غير ظاهر ، وورودها في شأن الكفَّار الآخذين بظنونهم في اصول الدين لا يقضى باختصاصها بالاصول بناء على ما تقرَّر عندنا من كونهم مكلفين بالفروع ، بل قد ورد عدّه من الآيات في خصوص الفروع ممَّا يحكم به الكفَّار من الأحكام الباطله. ومع تسليمه فالعبره بعموم اللفظ لا خصوص المورد ، والقول باختصاص القاعده المذكوره بالعمومات اللغويّه دون الإطلاقات - ومنها المفرد المحلّي فإنَّ الدعوى المذكوره محلّ منع بالنسبه إليها لضعف دلالتها على العموم فتتصرف إلى المورد - ضعيف على إطلاقه.

(١) وسائل الشيعه : ج ١٨ ص ٢٥ ب ٦ من أبواب صفات القاضى ح ٨.

(٢) تحف العقول : ص ٥٠.

(٣) وسائل الشيعه : ج ١٨ ص ٣٨ ب ٦ من أبواب صفات القاضى ح ٤٢.

(٤) وسائل الشيعه : ج ١٨ ص ٢٥ ب ٦ من أبواب صفات القاضى ح ٩.

نعم إن كان المورد بحيث يصرف اللام إلى العهد صحّ ما ذكر ، وإلّا فلا وجه لتقييد الإطلاق بمجرّد كون المورد خاصّاً. والظاهر أنّ القاعده المذكوره فى كلمات الاصوليين يعمّ العموم الوضعى وغيره ، ولذا مثّلوا له فى المشهور بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه ... إلى آخره» بعد وقوع السؤال عن بئر بضاعه. ولم نجد هناك من ناقش فى ذلك بما ذكر ، مضافا إلى عدّه من تلك الآيات قد وردت فى مقام الاحتجاج الظاهر فى عموم الحكم.

واستظهار كون اللام فى الآية الاولى للعهد نظرا إلى تقدّم ذكر الظنّ ، أو لا على (١) وجه التنكير مرادا به الظنّ المتعلّق بالاصول وقد تقرّر عندهم كون النكره المعاده (٢) معرفه عين الأوّل فيتعيّن اللام فيها للعهد موهون جدّا ، وسياق الآية كالصريح فى خلافه. وورودها فى مقام الاحتجاج ظاهر جدّا فى إرادته العموم كما يعرف ذلك من ملاحظه نظائرها كما إذا قلت : فلان قتل مؤمنا متعمّدا ، وإنّ من قتل المؤمن متعمّدا كان مخلّدا فى العذاب ، وفلان أعان ظالما ، ومن أعان الظالم سلّطه الله عليه ، إلى غير ذلك ، وهو ظاهر.

والحاصل : أنّ الظاهر عرفا من الآية الشريفه هو إرادته الاستغراق أو الجنس الراجع إليه دون العهد ، والاحتجاج المذكور مبنيّ على الظاهر ، وقيام الاحتمال المرجوح لا يهدم الاستدلال بالظواهر.

ومنها : أنّ مفاد هذه الآيات لا يزيد على الظنّ ، فلا يجوز الاستناد إليها فى المقام :

أمّا أولا : فلأنّ هذه المسأله من عمدته مسائل الاصول فلا يصحّ الاتّكال فيها على مجرّد الظنّ.

وأما ثانيا : فلأنّ قضيه ظاهرها عدم حجّيه ظواهرها ، فلو صحّ العمل بتلك الظواهر لم يصحّ العمل بها ، وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل.

ويدفعها : أنّ الظنّ الحاصل من ظاهر الكتاب من الظنون التى دلّ القاطع

(١) فى «ف» : أو على.

(٢) فى «ف» : المفاده.

على حجيتها ، فلا مانع من الاتكال عليها. والقول بعدم جواز الاستناد إلى الظن في المسائل الاصولية ولو من الظنون المفروضة من الأغلاط كما مرّ الكلام فيه مرارا ، وقضاء ظاهرها بعدم حجّيه ظاهرها إنّما يمنع من الاتكال عليها لو لم يقدّم دليل على استثناء ظواهرها من الظاهر المذكور. وأمّا بعد قيام الدليل عليه كما هو مبني الاحتجاج المذكور فلا مانع منه أصلا.

ومع الغض عن ذلك نقول : إنّ مفاد الظنون المذكورة عدم حجّيه الظنّ ، فلو كان الظنّ حجّيه لم يكن حجّيه فليس المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر الاتكال على الظنّ الحاصل منها في عدم حجّيه الظنّ حتّى يرد أنّه إذا لم يصحّ الاتكال على الظنّ لم يصحّ الاتكال على الظنّ في ذلك أيضا ، بل المقصود أنّه لما قضى الدليل الظنّي بعدم حجّيه الظنّ قضى ثبوت الحجّيه بعدمها ، وما قضى وجوده بعدمه فهو باطل.

وقد يقال حينئذ : إنّ المدعى حجّيه الظنّ في الفروع ، وما دلّ على عدم حجّيه الظنّ فإنّما هو في مسأله اصوليه فلا يقضى القول بحجّيتها عدمها.

وفيه : أنّه يرجع الأمر في ذلك إلى الفروع ، إذ مآله إلى الظنّ بعدم ثبوت الحكم الفرعي في شأننا (١) من جهة الظنّ ، فلو كان الظنّ المتعلّق بالفروع حجّيه لم يكن الظنّ بها حجّيه ، فتأمل.

ومنها : أنّ الظنّ المذكور في الآيات الشريفة لا يراد به العلم الراجح ، بل هو مرادف للتردّد والشكّ والتخمين ، وضعفه ظاهر ، إذ لا داعي لحمل الظنّ على ذلك مع بعده عن ظاهر اللفظ في العرف واللغة. والتزام التخصيص فيه لو حمل على معناه الظاهر نظرا إلى حجّيه ظنون خاصّه قطعاً بخلاف ما لو حمل على ذلك لا يقضى بالحمل عليه ، لوضوح ترجيح التخصيص ، مضافا إلى لزوم التخصيص مع الحمل عليه أيضا ، لجواز العمل في بعض صور الشكّ في الواقع كما إذا لم يفد البيّنه ظنّا بالواقع ، أو لم يحصل من الاستصحاب ظنّ به.

(١) في «ف» : شأنها.

ومنها: أنّ مفاد هذه الآيات عدم حجّيه الظنّ من حيث هو ، وأمّا إذا قام الدليل القاطع على حجّيته فليس الاتّكال على الظنّ ، بل على القاطع المدّى دلّ على الأخذ بمقتضاه ، فمفاد هذه الآيات هو ما دلّ عليه العقل من عدم جواز الاتّكال على مجرد الظنّ على حسب ما بيّناه سابقا ، وحينئذ فلا ترتبط بالمدّعى فإنّ من يقول بحجّيه مطلق الظنّ إنّما يقول به من جهة قيام الدليل عليه كذلك ، فمفاد هذه الآيات ممّا اتّفق عليه القائلون بالظنون الخاصّه والقائل بحجّيه مطلق الظنّ ، إلّا أنّ القائل بحجّيه مطلق الظنّ إنّما يقول به بعد إقامه الدليل عليه كذلك كالقائل بحجّيه الظنون الخاصّه ، فلا دلالة في هذه الآيات على إبطال شيء من الأمرين.

ومنها: أنّ هذه الآيات عمومات وما دلّ على حجّيه ظنّ المجتهد ظنّ خاصّ قد قام الدليل القاطع على حجّيته ، فلا بدّ من تخصيص تلك العمومات.

وفى هذين الوجهين ما سيأتى الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

وهناك إيرادات آخر على خصوص بعض تلك الآيات :

منها: ما اورد على الآيه الاولى من أنّ المراد بالحقّ الثابت المعلوم ، فالمقصود أنّ المعلوم الثابت لا يترك بالمظنون ، إذ الظنّ لا يغنى عنه حتّى يترك لأجله ، وهو حينئذ ممّا لا كلام فيه ولا يفيد عدم جواز التمسك بالظنّ مطلقا.

وفيه: أنّه خلاف ما يستفاد من ظاهر الآيه فإنّ الظاهر أنّ المراد بالحقّ هو الأمر الثابت فى الواقع والمراد بعدم إغناء الظنّ عنه عدم كونه طريقا موصلا إليه كافيا فى الحكم به.

وقد فسره بذلك الرازى فى تفسيره أو أنّه يراد به العلم أى أنّ الظنّ لا يغنى من العلم شيئا ولا يقوم مقامه ، وقد فسره الطبرسى به فى المجمع ، وعلى كلّ من الوجهين يفيد المقصود.

ومنها: ما قد يورد على الآيه الثانيه من أنّ الذمّ هناك بمقتضى ظاهر الآيه على حصرهم الأمر فى اتّباع الظنّ. فغايه الأمر أن تدلّ الآيه على لزوم تحصيل العلم فى بعض المسائل ، وعدم جواز الاقتصار على الظنّ فى الجميع ، ولا كلام لأحد فيه.

وفيه : أنّ ظاهر سياق الآيه هو الذمّ على اتّباع الظنّ مطلقا ، وحملها على إرادته الحصر الحقيقي لا يخلو عن بعد ، بل قد يقطع بفساده. وعلى فرض حملها عليه فليس الذمّ واردا على خصوص الانحصار فيه ، بل ظاهر السياق كون أصل الذمّ على اتّباع الظنّ ، وإن كان حصر الأمر فيه أشنع كما تقول في مقام الذمّ لا يشتغل فلان إلّا بالعصيان ، فإنّه يفيد شناعه أصل العصيان ، كما لا يخفى.

ومنها : ما قد يورد على الآيه الثالثه من أنّه لا- عموم فيها حتّى يشمل جميع الظنون ، غايه الأمر دلالتها على عدم حجّيه بعض الظنون أو عدم حجّيه الظنّ مطلقا في بعض الأشياء ، ولا كلام فيه ، وأيضا أقصى ما يستفاد من الآيه عدم جواز إسناد الحكم إليه تعالى على سبيل الجزم مع حصول الظنّ به ، وأمّا إذا ابرز الحكم على سبيل الظنّ كما هو الواقع فلا دلالة فيها على المنع ، وكذا لا دلالة فيها على المنع من العمل به.

ويدفع الأوّل أنّ في الإطلاق كفايه في المقام سيّما مع إشعاره بالعليه ، بل ودلالته فيها.

والثاني أنّه لو جاز الإفتاء على سبيل الظنّ جاز الحكم على وجه البتّ أيضا من غير تأمّل لأحد فيه ، فإذا دلّت الآيه على المنع منه دلّت على المنع من الإفتاء رأسا ، ومع المنع من الإفتاء مطلقا لا يجوز العمل به ، إذ لا قائل بالفرق.

ومنها : ما يورد على الآيه الأخيره وهو من وجوه :

أحدها : أنّها خطاب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يعمّ غيره. ومن اليّين أنّه مكلف بالعمل بالوحي ولا يجوز له الأخذ بالظنّ ، نعم فيها دلالة على بطلان قول من يجوز عليه الاجتهاد.

وقد يجاب عنها تاره : بأنّ ما دلّ على وجوب التأسّي قاض بجريان الحكم بالنسبه إلى امّته أيضا كيف؟ والأصل الاشتراك في التكاليف إلّا أن يعلم اختصاصه به ، ولذا حصرت خواصّه في امور معيّنه. واخرى : بأنّه لا تأمّل لأحد في شمول الحكم المذكور للامّه إمّا لأنّ الخطاب إليه خطاب لامّته في الحقيقه حسب ما هو

المتداول في اختصاص الخطاب بالرئيس مع كون المطلوب حقيقه فعل الأتباع ، أو للاتفاق عليه نظرا إلى انحصار خواصه صلى الله عليه وآله وسلم في امور لم يذكر ذلك في جملتها.

ويمكن دفع الوجهين بأننا نسلّم الاشتراك ، لكن مع الاتفاق في ما يحتمل إناطه الحكم به ، وليس الحال كذلك في المقام ، لوضوح الاختلاف حيث إنّه متمكّن من العلم ، وليس ذلك حاصلا لنا ، إذ المفروض انسداد سبيل العلم بالنسبه إلينا ، فأقصى الأمر أن يجرى ذلك بالنسبه إلى المتمكّنين من العلم من أمته ، ولا كلام فيه.

ثانيها : أنّه لا عموم في الآيه لتفيد المنع من جميع الظنون والنهي عن بعضها ممّا لا كلام فيه ، وقد فسّرها جماعه من المفسّرين بامور مخصوصه فقييل : معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رأيت ولم تر ولا علمت ولم تعلم ، وقيل : معناه لا تقل في قفا غيرك شيئا ، وقيل : هو شهاده الزور ، وقيل : معناه لا ترم أحدا بما ليس لك به علم. وعلى كلّ من هذه التفاسير لا ترتبط بالمدعى.

ثالثها : أنّه على فرض كونه للعموم إنّما يفيد رفع الإيجاب الكلّي دون السلب الكلّي ، فهي إنّما تدلّ على النهي عن العموم لا عموم النهي كما هو المدعى.

والجواب عنها : أنّ الإطلاق هنا كاف في إفاده العموم لرجوع المطلق في المقام إلى العامّ ، نظرا إلى دليل الحكمه ، مضافا إلى وقوعه في سياق النهي الّذى هو بمنزله النفي في اقتضائه عموم ما يقع في سياقه كما تقول : لا- تهن العالم ، وعلى كلّ من الوجهين فهو يفيد عموم النهي لا النهي عن العموم كما ظنّ.

وما ذكر من كلام المفسّرين مبنيّ على إرادته المثال ومع الغضّ عنه فلا حجّه فيه مع مخالفته لظاهر الإطلاق.

وممّا قرّناه يظهر الإيراد على الأخبار المذكوره أيضا ، فإنّه قد يناقش في إسنادها ودالاتها بأنّ أقصى ما تفيده الظنّ وحجّيته أوّل الكلام ، بل نقول : إنّ مفادها عدم جواز الاتّكال على الظنون ، فلو صحّ مفادها لما جاز الاعتماد عليها.

ويمكن الجواب عنها بنحو ما مرّ. ويرد عليها أيضا أنّ ما تفيده تلك الروايات عدم الاتّكال على الظنّ من حيث هو حسب ما ذكر في مفاد الآيات ، وهو خارج عن محلّ الكلام.

وقد توافقت عن المنع منه الأفهام فلا تدلّ على المدعى ، وأيضا أقصى ما تفيده عموم المنع عن الأخذ بالظنّ ، وقد خرج ظنّ المجتهد ، للأدله القاطعه الداله على حجّيته ، فأقصى ذلك تخصيص العامّ أو تقييد المطلق ، لقيام الدليل عليه.

ويمكن دفع الوجهين بأنّ ذلك لا- ينافی ما هو المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر ، حيث إنّ المقصود من ذلك بيان أنّ مقتضى الأدله القائمه من الكتاب والسنة عدم حجّيه شيء من الظنون إلى أن يقوم دليل على حجّيته ، فإن تمّ الدليل على حجّيه خصوص ظنّ المجتهد مطلقا فلا كلام ولم يزاحمه شيء من تلك الظواهر ، وإلّا كان مقتضى الدليل المذكور المنع من الأخذ به كذلك ، وهو ظاهر ، وسيأتي إن شاء الله توضيح القول فيه.

الثاني : الإجماع ، ويقرّر بوجوه :

أحدها : الإجماع على عدم حجّيه الظنّ وأنّ الحجّيه إنّما هي العلم وأنّ على كلّ من الأحكام الشرعيّه دليلا- قطعيا يصل إليه الطالب ، فلا- فرق بينهما في ذلك ، ولا وجه للرجوع إلى الظنّ في الفروع كما هو الحال في الاصول. يظهر ذلك من السيد في ما حكى عنه قائلا : «إنّ الخلاف في فروع الدين يجرى مجرى الخلاف في اصوله. وهذا المخالف في الأمرين على حكم واحد ، لأنّ فروع الدين عندنا كاصوله في أنّ على كلّ واحد منها أدله قاطعه واضحه لا محاله ، وأنّ التوصل إلى العلم بكلّ من الأمرين يعني الاصول والفروع ممكن صحيح ، لأنّ الظنّ لا- مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضى إلى الظنّ دون العلم ، والشيعه الإماميه مطبقه على أنّ مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول في الأحكام» انتهى.

والإجماع المذكور وإنّ قضى ببطلان القول بحجّيه مطلق الظنّ إلّا أنّه مخالف

للقول بحجّيه الظنون الخاصّه أيضا ، نظرا إلى قضائه بعدم حجّيه الظنّ مطلقا - كما ذهب إليه الأخباريّه - فلا يصحّ التمسك به في المقام ، بل لا بدّ من القطع بفساده ، لقيام الضروره على حجّيه الظنّ في الفروع في الجملة.

وقد يقال : إنّ ما ذكره السيّد رحمه الله إنّما كان بالنظر إلى زمانه الّذى لم ينسدّ فيه باب العلم وكان أخذ الأحكام من الأدلّه القطعيّه ممكنا حسب ما ذكره السيّد في مقام آخر أيضا.

ومن البين أنّه مع عدم انسداد باب العلم لا- داعى إلى القول بحجّيه الظنّ بخلاف هذه الأزمنة وما ضاهاها فلا يرتبط الإجماع المدعى بالمقام ، لكننا نقول : إنّ الظاهر أنّ انفتاح السبيل كذلك لم يكن حاصلًا في عصره ، بل وما تقدّم على عصره أيضا ، كيف! ولو كانت الأدلّه القطعيّه قائمه واضحه لما وقع هذه الاختلافات بين القدماء لبعد تفرّع الخلاف كذلك على الأدلّه القطعيّه النقليه ، وعلى فرض حصوله فإنّما يقع على سبيل الندره ، مع أنّ الخلاف الواقع بين القدماء لا يقصر عن الخلاف الحاصل بين المتأخّرين ، ويشهد له أيضا ملاحظه طرق استدلالهم ووجوه احتجاجهم على المسائل ، فإنّهم يتمسكون غالبا بوجوه لا تفيد العلم بالواقع قطعا. فالدعوى المذكوره من السيد رحمه الله بعيدة جدّا ، بل يكاد يقطع بخلافه. ويومئ إليه ما ذكره من قطع الإماميه بأنّ مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول ، فإنّه لا- يعنى منه أنّ كلّما منهم يقطع بأنّ مخالفه في المسأله الفرعيّه ولو كان من الإماميه كمخالفه في الاصول ، للقطع بخلافه ، كيف! والاختلافات الواقعه بينهم معروفه واضحه ، ولم يقطع أحد منهم بضلاله مخالفه ولا- قطع موادّته ، بل ولم يتحقّق منه جزمه لذلك ولا الظنّ فيه (١) كما هو الحال في مخالفه الاصول ، وهو من الامور الواضحه ، بل الضروريّه بعد ملاحظه طريقتهم ، والظاهر أنّ مقصوده بذلك قطعهم بكون مخالفهم في الفروع من سائر المذاهب الآخذين فروعهم من غير الطرق المقرّره في الشريعه عند الشيعه كمخالفهم في الاصول وإن كان المخالف

(١) في «ق» : الطعن فيه.

فى الفروع على الوجه المذكور هو المخالف فى الاصول ، إلمأ أن الحىثىه مختلفه والجهه متعدّد ، والظاهر أنه قدس سره عنى بقيام الدلىل القاطع على كلّ مسأله من الفروع ما يعمّ القطع بالواقع والقطع (١) بوجوب العمل ، لاشتراكهما فى القطع بالتكلىف. فلابدّ أن يكون الدلىل مفىدا للقطع بالواقع أو (٢) القطع بالتكلىف بقيام القاطع على حجىته حسب ما نصّ عليه فى مقام آخر فلا يكتفى بمجرّد ما يفىد الظنّ بالواقع كما هو الحال فى الاجتهاد المتداول بين العامه ، ولذا حكم بالمنع من الاجتهاد المفصى إلى الظنّ دون العلم.

والحاصل : أنّ القطع بالطرىق الموصل كالقطع بالواقع فى قطع عذر المكلف ووضوح التكلىف عنده وبلوغ الحجّه بالنسبه إىله.

فإن قلت : إنّ مطلق الظنّ عند من يعمل به ويقول بحجىته بتلك المشابهة أيضا ، فليس بناء العامه على العمل بالظنّ إلاّ مع القطع بحجىته ، ولذا قالوا : إنّ ظنّىه الطرىق لا تنافى قطعىه الحكم.

قلت : مقصود السىّد من الإجماع المذكور هو دفع ذلك والردّ عليه ، وأنّ الظنّ مطلقا ممّا لا- دلىل على حجىته ، بل لابدّ من الأخذ بالعلم أو طرىق قام الدلىل العلمى على حجىته ، فما ادّعاه من الإجماع إنّما هو على أصاله عدم حجىه الظنّ وأنّ الحجّه إنّما هى الطرىق الخاصّه التى دلّت عليه الأدلّه القاطعه ، فمن أخذ الفروع من غير تلك الطرىق العلمىه يحكمون بضلالته كالمخالف فى اصول الدين والمذهب ، وعلى هذا فىرجع ما ذكره من الإجماع إلى :

الوجه الثانى فى تقرير الإجماع ، وهو أن يدعى الإجماع على أنّ الأصل الثابت بعد انسداد سبىل العلم هو عدم حجىه الظنّ مطلقا وإنّما الحجّه كلّ واحد من الطرىق الخاصّه التى قامت عليها الأدلّه القاطعه فى الشرىعه.

وسىظهر دعوى الإجماع عليه كذلك من الشرىف الاستاذ قدس سره حىث ذكر فى بعض تحقىقاته فى دفع حجىه الشهره أنّ اعتبارها مبنى على حجىه الظنّ مطلقا ،

(١) فى «ف» و «ق» : أو القطع.

(٢) فى «ف» وبدل أو.

وليس ذلك من مذهبنا وإن أوهمه بعض العبارات ، والحجّه عندنا ليس إلّا اليقين أو الظنّ المعترف شرعا وهو المنتهى إلى اليقين - كظواهر الكتاب - وهو المطابق لما ادّعه السيّد رحمه الله حسب ما عرفت فيتأيد به الدعوى المذكوره ، مضافا إلى ملاحظه طريقه العلماء خلفا عن سلف ، فإنّه لا- زال علماؤنا يستدلّون على حجّيه الأدلّه الظنّيه والطرق الخاصّه بالأدلّه القائمه عليها من الكتاب والسنّه وغيرهما ، ولم نجدهم يستندون إلى مجرد كونه مفيدا للظنّ ، وأيضا لا زالوا يتمسّكون في غير القطعيّات بالظنون الحاصله من الكتاب والسنّه أو القواعد المأخوذه عنهما دون غيرهما ، وعلى ذلك جرت طريقتهم من لدن أعصار الأئمّه عليهم السلام إلى يومنا هذا ، كما يظهر ذلك من ملاحظه الكتب الاستدلاليّه ومناظراتهم المحكيه كيف! ولو كان مطلق الظنّ حجّه عندهم لأقاموا الدليل على ذلك واستراحوا عن مؤنه الأدلّه الخاصّه على الظنون المخصوصه ، بل الذى يظهر أنّ ذلك من طريقه العامّه حيث إنهم يركنون إلى سائر ما يفيد الظنّ كما يشعر به كلام الشريف الاستاذ ، وربّما يشير إليه عباره السيّد رحمه الله ، وعليه مبنى الاجتهاد عندهم حيث إنهم يطلبون به الظنّ بالحكم الشرعى ، ولذا ورد ذمّ الاجتهاد فى الأخبار ، وأنكره علماؤنا يعنون به ذلك دون مطلق الاجتهاد ، فإنّه مطلوب عندنا أيضا وإنّما يراد به بذل الوسع فى تحصيل مفاد الأدلّه التى يقطع بحجّيتها والعمل بمؤدّاه ، وتحصيل ما هو الأقوى منها عند تعارضها ، وأين ذلك من الاجتهاد المطلوب عند العامّه؟ فمطلق الظنّ عندنا إنّما يعتبر فى التراجيح الحاصله بين ما يقطع بحجّيتها دون نفس الأدلّه.

والحاصل : أنّ الحكم بانعقاد الإجماع على ما ذكرنا غير بعيد من ملاحظه طريقتهم والتأمل فى مطاوى كلماتهم حسب ما قرّناه ، وقد ادّعه السيّدان الأفاضلان حسب ما عرفت. وربّما يدعى الإجماع على عكس ذلك لبعض ما قد يوهم ذلك من كلماتهم ، وهو توهم فاسد كما سيجىء الإشارة إليه.

ثالثها : أن يدعى الإجماع على أنّ الظنّ ليس بحجّه إلّا ما قام الدليل القطعى أو المنتهى إلى القطع على اعتباره ، فإن قام ذلك فلا كلام وإلّا بنى على عدم

حجّيته. والظاهر أنّه لا- مجال لأحد في إنكاره حسب ما عرفت ، بل هو ممّا اجتمعت عليه العقلاء كافّه ، وإن فرض خلاف شاذّ فيه فهو من قبيل الخلاف في الضروريات على نحو ما يقع من السوفسطائيّه ، وحكاية إجماع المسلمين عليه المذكوره في كلام غير واحد من الأفاضل.

واورد عليه : أنّ غايه ما يستفاد ممّا ذكر أنّ الظنّ ليس بحجّه من أوّل الأمر ، والأصل الأوّلى فيه عدم الحجّيه على عكس العلم فلا يجوز التمسك بشيء من الظنون إلّا ما قام الدليل على حجّيته من مطلق الظنّ أو الظنون الخاصّه ، وهذا كما عرفت خارج عن محلّ الكلام إنّما البحث في أنّ الأصل المذكور هل انقلب بعد انسداد باب العلم فصار الأصل الثانوى حجّيه الظنّ حينئذ إلّا ما قام الدليل على خلافه ، أو الأصل فيه أيضا عدم الحجّيه وإتّما قام الدليل على حجّيه ظنون مخصوصه؟ ولا- ربط للإجماع المذكور بإثبات ذلك ونفيه ، وانقلاب الاصول إلى اصول اخر بخلافها شائع في الفقه كحجّيه شهاده العدلين وإخبار ذى اليد ودلاله يد المسلم على الطهاره بعد العلم بنجاسته ، مع أنّ الأصل الأوّلى في الجميع على خلاف ذلك ، والكلام هنا في إثبات هذا الأصل ، ولا يثبت بالإجماع المدعى على ثبوت الأصل في التقدير الآخر.

قلت : المقصود من التمسك بالإجماع المذكور بيان هذا الأصل المسلم وأنّ قضيه الأصل عدم حجّيه شيء من الظنون إلّا ما قام الدليل عليه ، فالقائل بحجّيه مطلق الظنّ حينئذ لا بدّ له من إقامه دليل علمى عليه ، فإنّ تمّ له ذلك فلا كلام وإلّا لم يكن له بدّ من القول بنفى حجّيه الظنّ بمقتضى الإجماع المذكور إلّا ما قام الدليل القاطع على حجّيته بالخصوص من الظنون فالإجماع القائم على الأصل الأوّلى كان حجّه على ثبوت الأصل في المقام الثانى بعد المناقشه في الدليل القائم على خلافه ، فإذا لم ينهض دليل القائل بأصالة حجّيه مطلق الظنّ بالأصل الثانوى حجّه في المقام انحصر الدليل بمقتضى الإجماع المذكور في الظنون الخاصّه من غير حاجه في إثبات هذا الأصل إلى إقامه دليل آخر ، وهذا هو

المقصود من الاحتجاج المذكور ، فمرجع هذا الدليل إلى الوجه السابق إلّا أنّ التفاوت بينهما أنّ ذلك الأصل قد يستدلّ عليه بعمومات الكتاب والسنة ، وقد يستدلّ عليه بالعقل حسب ما مرّت الإشارة إليه ، فالأدلة الأربعة مطابقيه على إثبات الأصل المذكور ، وهو قاض بعدم حجّيه مطلق الظنّ وعدم جواز الاتّكال عليه إلّا ما قام دليل على حجّيته. فإذا نوقش في ما يستنهض دليلا على ذلك ولم نجد دليلا آخر سواه تمّ الاحتجاج المذكور ، فيمكن أن يقرّر ذلك بالملاحظة المذكوره دليلا واحدا على المقصود ، ويمكن أن يقرّر أدلّه أربعه نظرا إلى تعدّد الأدلّه القاضيه به ولا مشاخّه فيه.

الثالث : أنّه لو كان مطلق الظنّ حجّيه في الشريعة وكانت العبره في استنباط الأحكام بعد انسداد باب العلم بالواقع بمطلق المظنّه لورد ذلك في الأخبار المأثوره ونصّ عليه صاحب الشريعة ، بل تواترت فيه الروايات الوارده ، إذ هو من المطالب المهمّه وينوط به بقاء الشريعة وبه يتّسق تكاليف الامّه فكيف يقع من صاحب الشريعة إهمال البيان؟! مع أنّا لا نجد في الكتاب والسنة دلالة على ذلك ولا- بيانا من صاحب الشريعة ، بل ولا إشارة إليه في الروايات المأثوره ، بل نجد الأمر بعكس ذلك حيث ورد في الأخبار ذمّ الآخذ بالظنّ والمنع من التعويل عليه ، فعدم قيام الدليل من الشرع على حجّيته مع كون المسأله ممّا يعمّ به البليّه أقوى دليل على عدم ثبوت الحكم ، بل قد ورد عنه طريق آخر لاستنباط الأحكام غير مطلق الظنّ قد وقع التنصيص عليه في أخبار كثيره وهو الآخذ بالكتاب والسنة والأخبار المأثوره عن أهل بيت العصمه عليهم السلام.

وقد ورد الحثّ الأكيد على الرجوع إلى ذلك ، ففيه أقوى دلالة على عدم الرجوع إلى مطلق الظنّ مع التمكن من الرجوع إلى ذلك. نعم الرجوع إلى ما ذكر إنّما يكون غالبا على سبيل الظنّ ، إلّا أنّه ظنّ خاصّ لا مدخل له بمطلق الظنّ ، ومن الغريب ما اورد في المقام أنّه قد ورد الأمر بالعمل بالظنّ في الأخبار ،

فلا وجه لما يدعى من عدم وروده في الأخبار مشيراً بذلك إلى الأخبار الدالة على الأمر بالأخذ بالكتاب والسنة ، نظراً إلى أن الأخذ بهما غالباً إنما يكون على سبيل الظن ، إذ من الواضح أن ذلك أمر بالأخذ بالظن الخاص دون المطلق ، فهو يؤيد مقصود المستدل ويعارض ما ادّعه حسب ما ذكرنا لا أنه ينافيه.

وقد يورد على الاحتجاج المذكور : بأنه لم يكن سبيل العلم منسداً في أزمته المعصومين عليهم السلام وإنما حصل الانسداد بعد ذلك ، ولو كان ذلك حاصلًا في أزمته صح ما ذكر في الاحتجاج ، وأمّا إذا حصل بعد تلك الأزمته فلا دلالة في خلوّ الأخبار عنه على عدم كونه طريقاً ، وعموم البلوى بها بعد ذلك لا يقضى بذكرها في الأخبار حال عدم الاحتياج إليها ، وهذا هو الوجه في خلوّ الأخبار عن بيانه.

ويدفعه أنه لو سلّم جواز إهمال الشارع لحال التكليف في زمن الغيبة مع اشتداد الحاجة إليه نقول : إن انسداد باب العلم كان حاصلًا بالنسبة إلى كثير ممن كان في أعصارهم عليهم السلام سيما من كان منهم في البلدان البعيدة والأقطار النائية مع شدّة التقية ، وفي ملاحظه أحوال الرجال وما يرى من اختلافهم في الفتاوى أقوى دلالة عليه ، فمنع حصول الانسداد في تلك الأزمته وإنكار شدّة الحاجة إلى حكمه ضعيف ، فكيف يصحّ القول حينئذ بإهمالهم في بيان حكم المسألة وركونهم إلى مجرد حكم العقل مع ما يشاهد من اختلاف العقول في الإدراكات؟

وجه تصحيح القول بحجبه الظنون الخاصه

الرابع : أن الظنون ممّا يختلف الحال فيها بحسب اختلاف السلائق والأفهام فكيف (١) يصلح أن يجعل مطلق الظن مناطاً لاستنباط الأحكام؟ وإلّا لزم الهرج والمرج في الشريعة وعدم انضباط الأحكام الشرعيّة. نعم ما كان من الطرق الظنيّة مضبوطة بعيدة عن الاضطراب - كظنون الكتاب والسنة - لم يكن مانع من حجّيتها والاتّكال عليها.

وفيه : أن ذلك إن تمّ فإنما يتمّ بالنسبة إلى الظنون التي لا معيار لها كالأهواء والآراء والاستحسانات العقلية والوجه التخريجيّه ، ولا كلام عندنا في عدم صحه

(١) في «ف» و «ق» بدل «فكيف» : فلا.

الاستناد إليها وقضاء الإجماع ، بل الضرورة بعدم الاعتماد عليها ، وأما ما سوى ذلك من الظنون فلا يجرى فيها الوجه المذكور.

ويمكن دفعه : بأن ذلك خلاف ما اختاروه ، فإنهم إنما (١) يقولون بقضاء العقل بحجّيه الظنّ مطلقا ، وإنما قالوا بعدم جواز الاستناد إلى الظنون المذكورة لوجود المانع عنه ، وإلا فالمقتضى لجواز الاتكال عليها موجود عندهم حسب ما قرّروه ، والوجه المذكور يدفعه.

نعم يمكن أن يقال : إنه ليس الكلام فى بناء الشريعة على الظنون إلا حين انسداد سبيل العلم وحصول الضرورة الملجئة إليها ، واختلافها فى الانضباط وعدمه إنما يقضى بقوّ المنضبط وضعف غيره ، وذلك إنما يقضى بعدم جواز الأخذ بالضعيف مع التمكن من الأقوى ، ولا كلام فيه لتعين الرجوع إلى الأقوى حينئذ. وأما مع عدم حصول الأقوى فلا ريب أن الأخذ بالضعيف أولى من الأخذ بخلافه وأقرب إلى إصابه الواقع ، فهو فى حال الضرورة بالترجيح أحرى ، والمفسده اللزومه فى الأخذ بخلافه أقوى.

هذا وربما استدلّ بعضهم فى المقام بأنّه لا دليل فى الشرع على حجّيه مطلق الظنّ حين انسداد باب العلم ، وإنما الدليل عليه عند القائل به هو العقل وهو لا يفيد وجوب الأخذ به شرعا كما هو المقصود ، إذ الوجوب الشرعى لا يثبت إلا بحكم الشرع دون العقل ، وهذا الوجه موهون جدّا ، لأنّه مبنى على أصل فاسد مقطوع بفساده ، أعنى نفى الملازمه بين العقل والشرع وإنكار كون العقل القاطع من أدلّه الشرع ، وقد قرّر وهنه فى محلّه مستقصى.

ثم إنّ لنا طرقا اخرى فى المقام ووجوها شتى فى تصحيح هذا المرام نوضح القول فى بيانها ، ونشير إلى ما يرد عليها وما به يمكن دفعه عنها.

أحدها :

أنّه لا ريب فى كوننا مكلفين بأحكام الشريعة وأنّه لم يسقط عنّا التكليف

(١) كذا ، والظاهر : لا.

والأحكام الشرعيّة في الجملة وأنّ الواجب علينا أوّلاً- هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم المكلف بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمّتنا عمّا كلّفنا به وسقوط التكليف عنّا سواء حصل منه العلم بأداء الواقع أو لا ، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

وحينئذ نقول : إن صحّ (١) لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم الشارع فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به ، وإن انسدّ علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظنّ بالبراءة في حكمه ، إذ هو الأقرب إلى العلم به فيتعيّن الأخذ به عند التنزّل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظنّ بأداء الواقع كما يدّعيه القائل بأصالة حجّية الظنّ ، وبينهما بون بعيد ، إذ المعتبر في الوجه الأوّل هو الأخذ بما يظنّ كونه حجّة لقيام دليل ظنّي على حجّيته سواء حصل منه الظنّ بالواقع أو لا ، وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظنّ بالبراءة في حكم المكلف ، إذ لا يستلزم مجرد الظنّ بالواقع ظنّاً باكتفاء المكلف بذلك الظنّ في العمل سيّما بعد ما ورد من النهي عن العمل بالظنّ والأخذ به ، فإذا تعيّن تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسب ما عرفت لزم اعتبار أمر آخر يظنّ معه برضاء المكلف بالعمل به ، وليس ذلك إلّا الدليل الظنّي الدالّ على حجّيته ، فكلّ طريق قام دليل ظنّي على حجّيته واعتباره في نظر الشرع يكون حجّة دون ما لم يقم عليه ذلك.

فإن قلت : إن قام أوّلاً طريق مقرّر من الشرع في الوصول إلى الحكم والحكم معه بتفريغ الذمّة عن التكليف فلا كلام ، وإن لم يقم فالواجب أوّلاً- تحصيل العلم بالواقع ، فمع تعدّره ينوب منابه الظنّ بالواقع ، أو يقال : إنّه إن لم يقم طريق مقرّر من الشارع للوصول إلى الواقع كان العلم هو الطريق الواقع ، وإن قام اكتفى بما جعله طريقاً ، فإن لم يثبت عندنا ذلك أو ثبت وانسدّ سبيل العلم به كان المرجع هو العلم بالواقع ، إذ القدر المسلّم من التكليف بالرجوع إلى الطريق إنّما هو مع العلم به ، وبعد انسداد سبيل العلم به يرجع إلى الظنّ بالواقع حسب ما قرّره.

(١) في «ق» : إن أمكن.

قلت : لا- ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع بالطريق المقرّر من الشرع ، وليس تعيّن الرجوع إلى العلم مع عدم الطريق المقرّر أو عدم العلم به قاضيا بترتب العلم بالواقع عليه ولا تعيّن الرجوع إلى العلم بالواقع إلى أن يقوم دليل على الاكتفاء بغيره من الطريق الذى قرره دليلا- على ترتّب الآخر عليه ، بل الجميع فى مرتبه واحده ، وإنما يتعيّن الرجوع إلى العلم مع انتفاء الطريق المقرّر أو عدم العلم به ، لانحصار العلم بالخروج عن عهده التكليف فى ذلك ، ولذا يجوز الرجوع إلى العلم مع وجود الطريق المقرّر أيضا ويتخيّر المكلف فى الرجوع إلى أيهما شاء.

والحاصل : أنّ القدر اللازم أداء الفعل وحصول البراءه بحسب حكم الشارع ، وهو حاصل بكلّ من الوجهين. وتعيّن تحصيل العلم بالواقع مع فرض انتفاء العلم بالطريق المقرّر أو انتفائه واقعا ليس لكونه متعيّنا فى نفسه ، بل لحصول البراءه به على النحو الذى ذكرناه ، وفرق بين كون الشىء مطلوباً بذاته وكون المطلوب حاصلًا به ، فهو إذن أحد الوجهين فى تحصيل تفرغ الذمّه ، فإذا انسدت باب العلم بتفريغ الذمّه على الوجه المفروض بكلّ من الوجهين المذكورين بأن لم يحصل هناك طريق قطعى من الشارع يحكم معه بتفريغ الذمّه وانسدّ سبيل العلم بالواقع القاضى بالقطع بتفريغ الذمّه كذلك يرجع (١) الأمر بعد القطع ببقاء التكليف إلى الظنّ بتفريغ الذمّه فى حكم الشارع حسب ما عرفت ، وهو يحصل بقيام الأدلّه الظنيّه على حجّيه الطرق المخصوصه حسب ما يقام الدليل عليها فى محالّها من غير أن يكتفى فى إفاده حجّيتها بمجرد كونها مفيدة للظنّ بالواقع كما هو قضيه الوجه الآخر.

فإن قلت : إنّ الظنّ بأداء الواقع يستلزم الظنّ بتفريغ الذمّه على الوجه المذكور لو لا قيام الدليل على خلافه كما فى القياس ونحوه ، إذ أداء المكلف به واقعا يستلزم تفرغ الذمّه بحسب الواقع قطعاً لقضاء الأمر بالإجزاء على الوجه المذكور ، والظنّ بالملزوم قاض بالظنّ باللازم ، فكلّ ما يفيد الظنّ بالواقع يفيد الظنّ

(١) فى المطبوع : رجع.

بتفريغ الذمه في حكم الشرع لو لا قيام الدليل على خلافه ، إذ ليس مقصود الشارع حقيقه إلّا الواقع ، وإذا قام الدليل على خلافه فإن كان قطعياً فلا إشكال في عدم جواز الرجوع إليه، لعدم مقاومه الظنّ المفروض للقطع ، وإن كان ظنياً وقعت المعارضه بين الظنّين المفروضين ، حيث إنّ الظنّ بالواقع يستلزم الظنّ بتفريغ الذمه على الوجه المذكور حسب ما عرفت ، والدليل القاضى بعدم حجّيه ذلك الظنّ قاض بالظنّ بعدم تفريغ الذمه كذلك ، فيراعى حينئذ أقوى الظنّين كما هو الشأن في سائر المتعارضين ، بل القويّ حينئذ هو الظنّ والآخر وهم في مقابله ، ولا يتحاشى عنه القائل بأصاله حجّيه الظنّ ، بل ذلك مصرّح به في كلام جماعه منهم.

نعم غايه ما يلزم من التقرير المذكور أن يقال بحجّيه ما لا يفيد ظناً بالواقع كالاستصحاب في بعض الموارد إذا قام دليل ظنّي على كونه طريقاً شرعياً إلى الواقع ، لحصول الظنّ منه حينئذ بتفريغ الذمه في حكم الشرع وإن لم يحصل منه الظنّ بأداء الواقع ، والظاهر أنّه لا يأبى عنه القائل بحجّيه مطلق الظنّ ، فغايه الأمر أن يقول : حينئذ بحجّيه كلّ ظنّ بالواقع ويضيف إليه حجّيه ما يظنّ كونه طريقاً إلى الواقع شرعاً وإن لم يفد ظناً بالواقع.

والحاصل : أنّ القول بحجّيه ذلك لا ينافى مقصود القائل بحجّيه مطلق الظنّ ، سواء التزم به في المقام أو لم يلتزم به لبعض الشبهات.

قلت : قد عرفت ممّا مرّ أنّ الظنّ بما هو ظنّ ليس طريقاً إلى الحكم بتفريغ الذمه ، فمجرّد الظنّ بالواقع ليس قاضياً بالظنّ بتفريغ الذمه في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجّيه ذلك الظنّ ، لوضوح عدم حصول التفريغ به كذلك ، وإنّما يحتمل حصوله به من جهه قيام الدليل على حجّيته.

ومن البين تساوى احتمالي قيام الدليل المذكور وعدمه في نظر العقل ، فتساوى نسبه الحجّيه وعدمها إليه. فدعوى الاستلزام المذكور فاسده جدّاً ، كيف؟ ومن الواضح عدم استلزام الظنّ بالواقع الظنّ بحجّيه ذلك الظنّ ، ولا اقتضائه له ، فكيف يعقل حصول الظنّ به من جهته؟!

نعم إنما يستلزم الظنّ بالواقع الظنّ بتفريغ الذمّه بالنظر إلى الواقع لا في حكم المكلف الّذى هو مناط الحجّيه ، والمقصود في المقام هو حصول الظنّ به في حكمه ، إذ قضيه الدليل المذكور حجّيه ما يظنّ من جهته بتفريغ الذمّه في حكم الشارع بعد انسداد سبيل العلم به ، وهو إنّما يتبع الدليل الظنّي القائم على حجّيه الطرق الخاصّه ، ولا يحصل من مجرد تحصيل موضوع الظنّ بالواقع ، لما عرفت من وضوح كون الظنّ بالواقع شيئاً والظنّ بحجّيه ذلك الظنّ شيئاً آخر ، ولا ربط له بنفس ذلك الظنّ .

وقد عرفت أنّ ما يتراءى من استلزام الظنّ بالواقع الظنّ بتفريغ الذمّه ، نظراً إلى أنّ المكلف به هو الواقع إنّما يصحّ بالنسبه إلى الواقع ، حيث إنّه يساوق الظنّ بالواقع الظنّ بتفريغ الذمّه بالنسبه إليه عند أدائه كذلك ، وذلك غير الظنّ بتفريغ الذمّه في حكم المكلف كيف؟ والظنّ المفروض حاصل في القياس أيضاً بعد قيام الدليل على عدم حجّيته ، فإنّه إذا حصل منه الظنّ بالواقع فقد حصل منه الظنّ بفراغ الذمّه بالنظر إلى الواقع عند أداء الفعل كذلك ، إلّا أنّ الظنّ المفروض كالظنّ المتعلّق بنفس الحكم ممّا لا اعتبار له بنفسه ، وقد قام الدليل الشرعى هناك أيضاً على عدم اعتباره فقضى بالقطع بعدم حصول التفريغ به في حكم الشرع .

فظهر بما قرّرناه أنّ الإيراد المذكور إنّما جاء من جهه الخلط بين الوجهين وعدم التمييز بين الاعتبارين . وممّا يوضح ما قلناه أنّ الظنّ بالملزوم لا- يمكن أن يفارق الظنّ باللائم ، فبعد دعوى الملازمه بين الأمرين كيف يعقل استثناء ما لو قام الدليل على خلافه ، والقول بأنّه بعد قيام الدليل القطعى يعلم الانفكاك ومع قيام الدليل الظنّي يظنّ ذلك؟ وهل ذلك إلّا تفكيك بين اللازم والملزوم؟

فظهر بما قرّرناه أنّ اللازم أوّلاً في حكم العقل هو تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع وبعد انسداد سبيله يتنزّل إلى الظنّ بالتفريغ في حكمه لا مجرد الظنّ بالواقع ، وقد عرفت عدم الملازمه بين الأمرين وحصول الانفكاك من الجانبين .

نعم لو كان الحاصل بعد انسداد سبيل العلم بحصول التفريغ في حكمه امور

مفيده للظنّ بالواقع من غير أن يكون هناك دليل قطعي أو ظنيّ على حجّيه شيء منها وتساوت تلك الظنون في ذلك كان الجميع حينئذ حجّجه في حكم العقل وإن لم يحصل من شيء منها ظنّ بالتفريغ أوّلا ، وذلك لعدم إمكان تحصيل الظنّ بالتفريغ من شيء منها على ما هو المفروض ، فينتقل الحال إلى مجرّد تحصيل الظنّ بالواقع ، ويحكم العقل - من جهة الجهل المذكور وتساوي الظنون في نظره بالنسبه إلى الحجّيه وعدمها حيث لم يقدّم دليل على ترجيح بعضها على بعض - بحجّيه الجميع والأخذ بأقواها عند التعارض من غير فرق بينها ، فصار المحصل أنّ اللازم تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع كما مرّ القول فيه .

وبعد انسداد سبيله يتعيّن تحصيل الظنّ بالتفريغ في حكمه تنزّلا من العلم به إلى الظنّ ، فينزّل الظنّ به منزله العلم . وإذا انسّد سبيله أيضا تعيّن الأخذ بمطلق ما يظنّ معه بأداء الواقع حسب ما ذكر في المقام ، فهناك مراتب متدرّجه ودرجات مترتبه ، ولا يتدرّج إلى الوجه الثالث إلّا بعد انسداد سبيل الأوّلين ، والمختار عندنا حصول الدرجه الاولى وعدم انسداد سبيل العلم بالتفريغ من أوّل الأمر كما سيأتي الإشاره إليه في الوجه الأخير .

لكنّا نقول : إنّه بعد تسليم انسداد سبيله إنّما يتنزّل إلى الوجه الثاني دون الثالث ، وإنّما يتنزّل إليه بعد انسداد سبيل الثاني أيضا وتساوي الظنون من كلّ وجه ، وأنّى لهم بإثبات ذلك؟ بل من اليّن خلافه ، إذ لا أقلّ من قيام الأدلّه الظنيّه على حجّيه ظنون مخصوصه كافيه في استنباط الأحكام الشرعيّه ، وهي كافيه في وجوب الأخذ بها وعدم جواز الاتّكال على غيرها ، نظرا إلى قيام الدليل القطعي المذكور ، فليس ذلك من الاتّكال على الظنّ في إثبات الظنّ ليدور كما ظنّ .

فإن قلت : إنّ معرفه الطريق المقرّر من الشرع للوصول إلى الأحكام - أعني ظنّ المجتهد مطلقا سوى ما استثنى ، أو خصوص الظنون المخصوصه والطرق الخاصّه - ليس من مسائل الفروع وإنّما هو من مسائل الكلام ، فيتعيّن الأخذ فيها بالعلم ، ولا يمكن القول بانسداد سبيل العلم بالنسبه إليها ، وعلى فرض عدم

اندراجها فى مسائل الكلام فليس سبيل العلم منسدا بالنسبه إليها ، كيف! والقائل بحجيه مطلق الظن يتمسك فيها بالبرهان القاطع العقلى ، فلا وجه للقول بانسداد سبيل العلم فيها ليرجع بعده إلى الظن بها.

قلت : كون المسأله من مسائل الكلام من أوهن الكلام ، إذ لا ربط لها به كما هو ظاهر من ملاحظه حدّه ، بل هى من مسائل اصول الفقه لكونها بحثا عن الدليل وبيانا لما يناط به حجيه الدليل ، وبملاحظه حدّ الاصول يتضح كونها من أوضح المسائل المندرجه فيه.

نعم لو صحّ اعتبار القطع فى اصول الفقه صحّ القول باعتبار القطع فيها ، إلّا أنّ ذلك فاسد جدّا إن اريد به اعتبار تحصيل القطع بها أولا-، وإن اريد به ما يعمّ الانتهاء إلى القطع فهو ممّا لا اختصاص له بالاصول ولا ربط له بالمقام ، لوضوح حصول الانتهاء إليه هنا أيضا ، وما ذكر من قيام البرهان القاطع على حجيه الظن عند القائل به ، فكيف يسلم انسداد باب العلم فيها أو هن شىء! فإنّ الدليل العقلى المذكور على فرض صحته إنّما يقرّر على فرض انسداد باب العلم بالواقع وبالطريق المقرّر من الشرع ، كيف! ولو كان عنده طريق خاصّ قطعى مقرّر من الشارع لاستفاده الأحكام لما تمّ دليله المذكور قطعاً لابتنائه على انتفائه حيث اخذ ذلك من جمله مقدّماته كما سيجىء بيانه إن شاء الله.

ولا يدعى أيضا قيام الدليل القطعى أولا على حجيه كلّ ظنّ ، وإلّا لما احتاج إلى الدليل المذكور ، بل إنّما يقول بانسداد سبيل العلم بالواقع وبالطريق المقرّر من الشرع أولا للوصول إلى الواقع ، ويريد بيان أنّ قضيه العقل بعد الانسداد المذكور هو الرجوع إلى مطلق الظنّ ، فالبرهان الذى يدّعيه إنّما هو بعد فرض الجهل فيستكشف به حال الجاهل ، وأنّ قضيه جهله مع علمه ببقاء التكليف ماذا ، ونحن نقول : إنّ قضيه ذلك هو الانتقال إلى الظنّ على الوجه الذى قرّناه دون ما ادّعوه ، فالكلام المذكور ساقط جدّا.

الثانى :

إنه كما قرّر الشارع أحكاما واقعیه كذا قرّر طريقا للوصول إليها إمّا العلم بالواقع أو مطلق الظنّ أو غيرهما قبل انسداد باب العلم وبعده ، وحينئذ فإن كان سبيل العلم بذلك الطريق مفتوحا فالواجب الأخذ به والجرى على مقتضاه ، ولا يجوز الأخذ بغيره ممّا لا يقطع معه بالوصول إلى الواقع من غير خلاف فيه بين الفريقين ، وإن انسدّ سبيل العلم به تعيّن الرجوع إلى الظنّ به ، فيكون ما ظنّ أنّه طريق مقرّر من الشارع طريقا قطعيا حينئذ إلى الواقع نظرا إلى القطع ببقاء التكليف بالرجوع إلى الطريق وقطع العقل بقيام الظنّ حينئذ مقام العلم حسب ما عرفت ويأتى .

فالحجّه إذا ما يظنّ كونه حجّه وطريقا إلى الوصول إلى الأحكام وذلك إنّما يكون لقيام الأدلّه الظنيّه على كونه كذلك ، وليس ذلك إثباتا للظنّ بالظنّ حسب ما قد يتوهّم ، بل تنزّلا من العلم بما جعله الشارع طريقا إلى ما يظنّ كونه كذلك بمقتضى حكم العقل حسب ما مرّت الإشارة إلى نظيره فى الوجه المتقدّم .

وقد يورد عليه بوجه سخيّفه نشير إلى جملة منها :

أحدها : ما أشرنا إلى نظيره سابقا من أنّ هذه المسألة من المسائل الكلاميّة ، وانسداد سبيل العلم فيها معلوم البطلان ، وقد عرفت وهنه .

ثانيها : أنّ سبيل العلم بهذه المسألة مفتوح فإنّ كلّ من سلك مسلكا فى المقام يدعى العلم به من البناء على مطلق الظنّ أو الظنّ الخاصّ ، وقد أشرنا سابقا إلى وضوح فساده .

ثالثها : أنّ الانتقال إلى الظنّ بما جعله طريقا إنّما يكون مع العلم ببقاء التكليف بالأخذ بالطريق المقرّر بعد انسداد باب العلم به ، وهو ممنوع ، إذ لا ضروره قاضيه ببقاء التكليف فى تلك الخصوصيّة لو سلّم انسداد باب العلم بها ، بخلاف الأحكام الواقعيّه فإنّ بعد انسداد باب العلم بها قد قامت الضروره ببقاء التكليف ، وإلّا لزم الخروج عن الدين . وهو أيضا فى الوهن نظير سابقه ، إذ من الواضح أنّ للشارع

ص : ٣٥٨

حكما فى شأن من انسدّ عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمطلق الظنّ أو الظنّ الخاصّ ، ولا نعى نحن بالطريق المقرّر إلّا ذلك. وحينئذ كيف يمكن منعه؟ مع أنّ الضروره القاضيه به بعد القطع ببقاء التكليف أوضح من الضروره القاضيه ببقاء التكليف ، إذ مع البناء عليه لا مجال لأن يسترىب ذو مسكه فيه مع قطع النظر عن ضروره الدين القاضيه ببقاء الأحكام ، فإذا علم ثبوت طريق للشارع فى شأنه حينئذ من الأخذ بمطلق الظنّ أو غيره تعيّن تحصيل العلم به أوّلا فإن قام عليه دليل قطعى من قبله كما يدّعيه القائل بالظنون الخاصّه فلا كلام ، وإلّا تعيّن الأخذ بما يظنّ كونه طريقا. ولا يصحّ القول بالرجوع إلى مطلق الظنّ بالواقع من جهه الجهل المفروض ، بل قضيه علمه بتعيّن طريق عند الشارع فى شأنه وجهله من جهه انسداد سبيل العلم به هو الرجوع إلى الظنّ به ، أعنى الأخذ بمقتضى الدليل الظنّي الدالّ عليه حتى يحصل له القطع من ذلك بكونه الحجّه عليه بضميمه الدليل المذكور ، وذلك حاصل فى جهه الظنون الخاصّه دون مطلق الظنّ

نعم لو لم يكن هناك طريق خاصّ يظنّ حجّيته ممّا يكتفى به فى استنباط القدر اللازم من الأحكام وتساوت الظنون بالنسبه إلى ذلك مع القطع بوجوب الرجوع إلى الظنّ فى الجملة كان الجميع حجّه حسب ما مرّ ، ونحن نسلّمه إلّا أنّه ليس الحال كذلك فى المقام.

رابعها : أنّه إن اريد بذلك حصول العلم الإجمالى بأنّ الشارع قد قرّر طريقا لإدراك الأحكام الواقعيّه والوصول إليها فكلفنا فى كلّ واقعه بالبناء على شىء كما هو مقتضى الإجماع والضروره فمسلم ، ولكن نقول : هو ظنّ المجتهد مطلقا من أىّ سبب كان من الأسباب الّتى لم يعلم عدم الاعتداد بها.

وإن كان المراد القطع بأنّ الشارع قد وضع طريقا تعيّديا كالبيّنه للوصول إلى الأحكام فممنوع ، وأين القطع به؟ بل خلافه من المسلّمات ، لقيام الإجماع والضروره على توقّف التكليف على الإدراك والفهم ، وأقلّه الظنّ بالواقع ، وهذا أوضح فسادا من الوجوه المتقدمه.

أما أولاً: فلأنّ ما سلّمه من تعيين طريق من الشارع للوصول إلى الأحكام مدّعياً قضاء الضرورة به هو عين ما أنكره أولاً. وحينئذ فقولُه: إنّنا نقول: «إنّ ذلك الطريق هو مطلق الظنّ» بين الفساد، فإنّه إن كان ذلك من جهة اقتضاء انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف له فهو خلاف الواقع، فإنّ مقتضاه بعد التأمل في ما قرّره هو ما ذكرناه دون ما توهموه، وإن كان لقيام دليل آخر عليه فلا كلام، لكن أنى له بذلك؟

وأما ثانياً: فبأنّه لا مانع من تقرير الشارع طرقاً تعبدية للوصول إلى الأحكام كما قرّر طرقاً بالنسبة إلى الموضوعات، بل نقول: إنّ أدلّه الفقاهة كلّها من هذا القبيل، بل وكذا كثير من أدلّه الاجتهاد حسب ما فصلنا القول فيها في محلّ آخر.

وأما ثالثاً: فبأنّ ما ذكره من الترديد ممّا لا وجه له أصلاً، فإنّ المقصود من المقدّمه المذكوره تعيين طريق إلى ذلك عند الشارع في الجملة من غير حاجة إلى بيان الخصوصيّة، فما ذكره من الترديد خارج عن قانون المناظره، ويمكن الإيراد في المقام بأنّه كما انسَدَّ سبيل العلم بالطريق المقرّر كذا انسَدَّ سبيل العلم بالأحكام المقرّره في الشريعة، وكما تنتقل من العلم بالطريق المقرّر بعد انسداد سبيله إلى الظنّ به فكذا تنتقل من العلم بالأحكام الشرعيّه إلى ظنّها تنزّلاً من العلم إلى الظنّ في المقامين، لكون العلم طريقاً قطعياً إلى الأمرين، فبعد انسداد طريقه يؤخذ بالظنّ بها (١). فغايه ما يستفاد إذا من الوجه المذكور كون الظنّ بالطريق أيضاً حجّج كالأظن بالواقع، ولا يستفاد منه حجّج خصوص الظنون الخاصّه دون مطلق الظنّ، بل قضيه ما ذكر حجّجه الأمرين، ولا يأبى عنه القائل بحجّجه مطلق الظنّ فيثبت ذلك مقصوده من حجّجه مطلق الظنّ وإن اضميف إليه شيء آخر أيضاً.

ويدفعه: أنّه لَمَّا كان المطلوب أداء ما هو الواقع لكن من الطريق الذي قرّره الشارع فإن حصل العلم بذلك الطريق وأداه كذلك فلا كلام، وكذا إن أداه على وجه يقطع معه بأداء الواقع، فإنّ العلم طريق إليه قطعاً، سواء اعتبره الشارع بخصوصه

(١) في «ق»: بهما.

فى المقام أو لا-، وسواء حصل له العلم بالطريق الذى قرره الشارع أو لا ، للاكتفاء بالعلم بأداء الواقع قطعاً ، بل يتعين الأخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم بالطريق المقرّر وانفتاح سبيل العلم بالواقع ، وأمّا إذا انسدّ سبيل العلم بالأمرين تعين الأخذ بالظنّ بالطريق دون الظنّ بالواقع لأداء التكليف المتعلّق بالطريق بذلك وأداء الواقع به على حسب الطريق. وأمّا الأخذ بمطلق الظنّ بالواقع فليس فيه أداء التكليف المتعلّق بالطريق لا- علماً ولا ظناً. وكون أداء الواقع على سبيل القطع أداء لما هو الواقع من طريقه قطعاً لا- يستلزم أن يكون الظنّ بأداء الواقع أداء للواقع على سبيل الظنّ مع الظنّ بكونه من طريقه ، لوضوح أنّ كون العلم طريقاً قطعياً لا يستلزم أن يكون الظنّ طريقاً ظنياً ، إذ قد لا يكون طريقاً أصلاً فليس فى أدائه كذلك علم بأداء ما هو الواقع ولا بأدائه على الوجه المقرّر ، ولا ظنّ بأدائه على الوجه المقرّر ، وإنّما هناك ظنّ بأداء الواقع لا غير ، فلا يؤدّى به التكليف المتعلّق بالطريق مطلقاً ، ويبقى الخروج عن عهده التكليف المتعلّق بالطريق فى محلّ الشكّ ، إذ لا يعلم ولا يظنّ أداء التكليف المتعلّق بالطريق فلا علم ولا ظنّ بأداء الفعل على الوجه الذى قرره الشرع ، ولا يمكن معه الحكم بالبراءة.

فإن قلت : إنّه كما قام الظنّ بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد فأى مانع من قيام الظنّ بالواقع مقام العلم به حينئذ ، وإذا قام مقامه كان بمنزله العلم بأداء الواقع ، كما أنّ الظنّ بالطريق بمنزله العلم به ، فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيله يحصل أيضاً بالظنّ مع انسداد سبيله.

قلت : لو كان أداء التكليف المتعلّق بكلّ من الفعل والطريق المقرّر مستقلاً صحّ ذلك، لقيام الظنّ فى كلّ من التكليفين مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر ، وأمّا إذا كان أحد التكليفين منوطاً بالآخر مقيّداً له فمجرّد حصول الظنّ بأحدهما من دون حصول الظنّ بالآخر الذى قيد به لا يقتضى الحكم بالبراءة. وحصول البراءة فى صورته العلم بأداء الواقع إنّما هو لحصول الأمرين به نظراً إلى أداء الواقع ، وكونه من الوجه المقرّر لكون العلم طريقاً إلى الواقع فى حكم العقل والشرع ، فلو كان

الظنّ بالواقع ظنّاً بالطريق أيضاً جرى الكلام المذكور في صورته الظنّ أيضاً ، لكنّه ليس كذلك، فلذا لا يحكم بالبراءة حسب ما قلنا.

الثالث :

إنّ قضيه بقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به مع كون قضيه العقل أولاً تحصيل العلم به هو الرجوع إلى الظنّ قطعاً على سبيل القضيه المهمله ، وحينئذ فإن قام دليل قاطع على حجّيه بعض الظنون ممّا فيه الكفايه في استعلام الأحكام انصرف إليه تلك القضيه المهمله من غير إشكال ، فلا يفيد حجّيه ما زاد عليه ولو تساوت الظنون من كلّ وجه قضى ذلك بحجّيه الجميع نظراً إلى انتفاء الترجيح في نظر العقل وعدم إمكان رفع اليد عن الجميع ولا العمل بالبعض دون البعض لبطان الترجيح بلا مرجّح ، فيجب الأخذ بالكلّ حسب ما يدعيه القائل بحجّيه مطلق الظنّ.

وأما إذا قام الدليل الظنّي على حجّيه بعض الظنون ممّا فيه الكفايه دون البعض فاللازم البناء على ترجيح ذلك البعض ، إذ لا يصحّ القول بانتفاء المرجّح بين الظنون بالحجّيه في بعض تلك الظنون دون البعض.

وتوضيح المقام : أنّ الدليل الظنّي القائم على بعض الظنون إمّا أن يكون مثبتاً لحجّيه عدّه منها كافيّه في استنباط الأحكام من غير أن يقوم هناك دليل ظنّي على نفى الحجّيه عن غيرها ولا إثباتها ، وإمّا أن يكون نافيّاً لحجّيه عدّه منها من غير أن يكون مثبتاً لحجّيه ما عداها ولا نافيّاً لحجّيتها ، وإمّا أن يكون مثبتاً لحجّيه عدّه منها كذلك نافيّاً لحجّيه الباقي ، وإمّا أن يكون مثبتاً لحجّيه البعض على الوجه المذكور نافيّاً لحجّيه عدّه اخرى مع خلوّ الباقي عن الأمرين ، ويجب في حكم العقل الأخذ بمقتضى الظنّ في الجميع في مقام الترجيح وإن اختلف الحال فيها بالقوّ والضعف ، غير أنّه في القسم الثاني لا بدّ من الحكم بحجّيه غير ما قضى الظنّ بعدم حجّيته ، نظراً إلى انتفاء المرجّح بينها (١).

(١) في «ف» و «ق» : بينهما.

فإن قلت : إن اقيم الدليل على حجّيه الظنّ مطلقا فقد ثبت ما يدّعيه الخصم ، وإن لم يقم عليه دليل فلا وجه للحكم بمقتضى الدليل الظنّي من البناء على الحجّيه أو نفيها ، فإنّه رجوع إلى الظنّ واتّكال عليه ، وإن كان فى مقام الترجيح والاتّكال عليه ممّا لا وجه له قبل قيام القاطع عليه ، بل نقول : إن لم يكن الدليل الظنّي القائم فى المقام من الظنون المخصوصه لم يعقل الاتّكال عليه من المستدلّ ، إذ المختار عنده عدم حجّيته وأنّ وجوده كعدمه وإن كان من الظنون المخصوصه كان الاتّكال عليه فى المقام دوريا.

قلت : ليس المقصود فى المقام إثبات حجّيه تلك الظنون بالأدله الظنّيه القائمه عليها ليكون الاتّكال فى الحكم بحجّيتها على مجرد الظنّ ، بل المثبت بحجّيتها هو الدليل العقلى المذكور.

والحاصل من تلك الأدله الظنّيه هو ترجيح بعض تلك الظنون على البعض فيمنع ذلك من إرجاع القضيه المهمله إلى الكليه ، بل يقتصر فى مفاد المهمله المذكوره على تلك الجبهه ، فالظنّ المفروض إنّما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك وعدم صرفه إلى سائر الظنون ، نظرا إلى حصول القوه بالنسبه إليها لانضمام الظنّ بحجّيتها إلى الظنّ الحاصل منها بالواقع بخلاف غيرها حيث لا ظنّ بحجّيتها فى نفسها ، فإذا قطع العقل بحجّيه الظنّ بالقضيه المهمله تمّ وجد الحجّيه متساويه بالنسبه بالنظر إلى الجميع فلا محاله يحكم بحجّيه الكلّ حسب ما مرّ ، وأمّا إن وجدها مختلفه وكان جمله منها أقرب إلى الحجّيه من الباقي نظرا إلى الظنّ بحجّيتها مثلا- دون الباقي فلا محاله يقدّم المظنون على المشكوك أو الموهوم ، والمشكوك على الموهوم فى مقام الحيره والجهاله ، فليس الدليل الظنّي المفروض مثبتا لحجّيه تلك الظنون حتّى يكون ذلك اتّكالا على الظنّ فى ثبوت مظنونه ، وإنّما هو قاض بقوه جانب الحجّيه فى تلك الظنون فينصرف إليه ما قضى به الدليل المذكور من حجّيه الظنّ فى الجملة.

فإن قلت : إنّ صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك إن كان على سبيل اليقين تمّ

ما ذكر وإن كان ذلك أيضا على سبيل الظنّ كان ذلك أيضا اتكالا على الظنّ ، فإنّ النتيجة يتبع أحسن المقدمات ، والظاهر أنّه من القليل الثّاني لتقوم الظنّ بقيام احتمال الخلاف ، فإذا فرض تحقّق ذلك الاحتمال كان الظنّ المذكور كعدمه فتساوى الظنون المفروضة بحسب الواقع ، ولا يتحقّق ترجيح بينها حتّى ينصرف الدليل المذكور إلى الراجح منها.

والحاصل : أنّه لا قطع حينئذ بصرف الدليل المذكور إلى خصوص تلك الظنون من جهة ترجيحها على غيرها ، لاحتمال مخالفته الظنّ المفروض للواقع ومساواتها لغيرها من الظنون بحسب الواقع ، بل احتمال عدم حجّيتها بخصوصها فلا-قطع بحجّيتها بالخصوص بوجه من الوجوه حتّى يكون الاتّكال هنا على اليقين ، وغايه الأمر حصول الظنّ بذلك ، فالمحذور على حاله.

قلت : الاتّكال في حجّيه تلك الظنون ليس على الظنّ الدالّ على حجّيتها بحسب الواقع ولا على الظنّ بترجيح تلك الظنون على غيرها بعد إثبات حجّيه الظنّ في الجملة ، بل التعويل فيها على القطع بترجيح تلك الظنون على غيرها عند دوران الحجّيه بينها وبين غيرها.

وتوضيح ذلك : أنّ قضيه الدليل القاطع المذكور هو حجّيه الظنّ على سبيل الإهمال ، فيدور الأمر بين القول بحجّيه الجميع والبعض ، ثمّ الأمر في البعض يدور بين البعض المظنون وغيره ، والتفصيل وقضيه حكم العقل في الدوران هنا بين حجّيه الكلّ والبعض هو الاقتصار على البعض أخذًا بالمتيقّن ، ولذا قال علماء الميزان : إنّ القضيه المهمله في قوه الجزئيه.

واعترف الجماعه : بأنّه لو قام الدليل القاطع على حجّيه ظنون خاصّه كافيه للاستنباط لم يصحّ التعدّي عنها في الحجّيه إلى غيرها من الظنون ، وأنّه لا يثبت بالقضيه المهمله المذكوره ما يزيد عليها ، ولو لم يتعيّن البعض الخاصّ حجّه في المقام ودارت الحجّه بين سائر الأبعاض من غير تفاوت بينها في نظر العقل لزم الحكم بحجّيه الكلّ ، لبطلان ترجيح البعض من غير مرجّح ، الى آخر ما مرّ.

وأما لو كانت حججه البعض ممّا فيه الكفايه مظنونه بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك أقرب إلى الحجّيه من غيره ممّا لم يتم على حجّيته كذلك دليل ، فيتعيّن عند العقل الأخذ به دون غيره ، فإنّ الرجحان حينئذٍ قطعيّ وجدانيّ ، والترجيح من جهته ليس ترجيحاً بمرجّح ظنّي بل قطعيّ وإن كان ظنّاً بحجّيه تلك الظنون ، فإنّ كون المرجّح ظنّاً لا يقتضى كون الترجيح ظنّاً ، وهو ظاهر.

والحاصل : أنّ العقل بعد حكمه بحجّيه الظنّ في الجملة ودوران الأمر عنده بين القول بحجّيه خصوص ما قام الدليل الظنّي على حجّيته من الظنون والبناء على حجّيه ذلك وغيره ممّا لا- يتم دليل على حجّيته من سائر الظنون لا- يحكم إلّما بحجّيه الأوّل ، لترجيحه على غيره في نظر العقل قطعاً ، فلا يحكم بحجّيه الجميع من غير قيام دليل على العموم.

الرابع :

إنّه بعد قضاء المقدمات الثلاث بحجّيه الظنّ على سبيل الإهمال وإن اكتفينا بالمرجّح الظنّي كما مرّ في الوجه السابق كان ما دلّ على حجّيه الدليل الظنّي هو المتّبع دون غيره حسب ما قرّر في الوجه المتقدّم. وإن سلّمنا عدم العبره به وتساوى الظنون حينئذٍ بالملاحظه المذكوره بالنسبه إلى الحجّيه وعدمها فاللازم حينئذٍ حجّيه الجميع إلّا ما قام الدليل المعتبر على عدمه ، ومن الدليل المعتبر حينئذٍ هو الدليل الظنّي ، لقيامه مقام العلم ، فإذا قضى الدليل الظنّي بكون الحجّه هي الظنون الخاصّه دون غيرها تعيّن الأخذ بها دون ما سواها ، فإنّه بمنزله الدليل القاطع الدالّ عليه كذلك.

فإن قلت : إذا قام الدليل القاطع على حجّيه بعض الظنون ممّا فيه الكفايه كانت القضيه المهمله الثابته بالدليل المذكور منطبقه عليه فلا- يتسرّى الحكم منها إلى غيرها حسب ما مرّ. وأمّا إذا قام الدليل الظنّي على حجّيه بعض الظنون كذلك لم يكن الحال فيها على ما ذكر. وإن قلنا بقيام الظنّ مقام العلم وتنزيله منزله فلا وجه إذن للاقتصار عليه ، إذ الدليل الدالّ على حجّيته هو الدالّ على حجّيه الباقي.

ص: ٣٦٥

غايه الأمر أن يكون الدالّ على حجّيته أمران الدليل القاطع العامّ والدليل الظنّي المفروض ، والدالّ على حجّيه غيره هو الثانى خاصّه.

قلت : الحال حينئذ على ما ذكرت وليس المقصود فى المقام تنزيل الدليل الظنّي القائم على خصوص بعض الظنون منزله الدليل القاطع الدالّ عليه فى تطبيق القضيه المهمله المذكوره عليه ، لوضوح الفرق بين الأمرين ، بل المقصود أنّ قيام الدليل الظنّي على عدم حجّيه غير الظنون الخاصّه قاض بسقوطها عن الحجّيه ، فإنّ تنزيل ذلك الدليل الظنّي منزله القطع قاض بعدم حجّيه غيرها من الظنون.

فإن قلت : إنّ يقع المعارضه حينئذ بين الظنّ المتعلّق بالحكم والظنّ المتعلّق بعدم حجّيه ذلك الظنّ لقضاء الأوّل بالظنّ بأداء المكلف به القاضى بحصول الفراغ وقضاء الثانى بالظنّ ببقاء الاشتغال فيتدافعان ، ولا بدّ حينئذ من الرجوع إلى أقوى الظنّين المذكورين لا القول بسقوط الأوّل رأسا.

قلت : لا- مصادمه بين الظنّين المفروضين أصلا ، نظرا إلى اختلاف متعلّقيهما ، مع انتفاء الملازمه بينهما أيضا ، لوضوح إمكان حصول الظنّ بالواقع مع الظنّ بعدم حصول البراءه به فى الشريعه ، أو العلم به كما هو الحال فى القياس ونظائره ، بل لا اقتضاء فيه لذلك كما مرّت الإشاره إليه. وأيضا أقصى ما يسلم فى المقام أن يكون الظنّ بأداء الواقع مقتضيا للظنّ بحصول البراءه فى الشريعه ، وهو لا- يزاحم الدليل الظنّي القائم على خلافه حتّى يتدافعان ، ويرجع الأمر إلى ملاحظه الترجيح ، بل مع ملاحظه حصول الثانى لا يحصل من الأوّل إلّا مجرد الظنّ بالواقع من غير حصول الظنّ بالبراءه الشرعيّه.

فإن قلت : على هذا يقع المعارضه بين الدليل الظنّي المفروض والدليل القاطع المذكور الدالّ على حجّيه مطلق الظنّ لقضاء ذلك بعدم حجّيه الظنّ المفروض فهو دليل ظنّي خاصّ معارض لما يقتضيه القاعده القطعيّه المذكوره. ومن البين أنّ الظنّي لا يقاوم القطعيّ فلا وجه لالتزام التخصيص فيها وإخراج ذلك عن القاعده من جهه قيام الدليل المفروض.

قلت : لا- تعارض فى المقام بين الدليلين حتى تكون ظنيهما قاضيه بسقوطه فى المقام ، بل نقول : إن ما يقتضيه الدليل القاطع مقيد بعدم قيام الدليل على خلافه حسب ما مر بيانه. فإذا قام الدليل عليه لم يعارض ذلك ما يقتضيه الدليل المذكور ، بل ينتهى عنده الحكم المدلول عليه ، فالظن الذى قام الدليل المذكور على عدم حجتيه خارج عن موضوع الحكم المذكور.

وقد عرفت سابقا أن خروج الظنون التى قام الدليل القاطع على عدم حجتيها ليس من قبيل التخصيص ليلزم التخصيص فى الأدلة العقلية ، فكذا ما بمنزلته من الدليل الظنى إذا أفاد عدم حجيه بعض الظنون فلا مدافعه أصلا.

فإن قلت : إن قام هناك دليل على عدم حجيه بعض الظنون كان الحال فيه على ما ذكرت ، وأما مع قيام الدليل الظنى عليه فإنما يصح كونه مخرجا عن موضوع القاعده المقرره إذا كانت حجتيه معلومه ، وهى إنما تبتنى على القاعده المذكوره ، وهى غير صالحه لتخصيص نفسها ، إذ نسبتها إلى الظنين على نحو سواء. فنقول : إن مقتضى الدليل المذكور حجيه الظنين معا ، ولما كانا متعارضين لا- يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة أقواهما والأخذ به فى المقام على ما هو شأن الأدلة المتعارضة من غير أن يكون ترك أحد الظنين مستندا إلى القاعده المذكوره كما هو مبنى الجواب ، إذ لا يتصور تخصيصها لنفسها.

والحاصل : أن المخرج عن حكم تلك القاعده فى الحقيقه هو الدليل الدال على حجيه الظن المفروض ، إذ الظن بنفسه لا ينهض حجه قاضيه بتخصيص القاعده الثابته ، والمفروض أن الدليل عليها هى القاعده المفروضه فلا يصح جعلها مخصصه لنفسها أقصى الأمر مراعاة أقوى الظنين المفروضين.

قلت : الحججه عندنا هى كل واحد من الظنون الحاصله وإن كان المستند فى حجتيها شيئا واحدا ، وحينئذ فالحكم بحجيه كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه. ومن البين حينئذ كون الظن المتعلق بعدم حجيه الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجيه ذلك الظن فلا بد من ترك العمل به.

والحاصل : أنّ العقل قد دلّ على حجّيه كلّ ظنّ حتّى يقوم دليل شرعى على عدم حجّيته ، فإذا تعلق ظنّ بالواقع وظنّ آخر بعدم حجّيه ذلك الظنّ كان الثانى حجّه على عدم جواز الرجوع إلى الأوّل وخرج بذلك من الاندراج تحت الدليل المذكور ، فليس ذلك مخصّصا لتلك القاعده أصلا.

فإن قلت : إنّ العقل كما يحكم بحجّيه الظنّ الأوّل إلى أن يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجّيه الأخير كذلك ، وكما يجعل الثانى باعتبار كونه حجّه دليلا- على عدم حجّيه الأوّل فليجعل الأوّل باعتبار حجّيته دليلا على عدم حجّيه الثانى ، إذ لا يمكن الجمع بينهما فى الحجّيه فأى مرجح للحكم بتقديم الثانى على الأوّل؟

قلت : نسبه الدليل المذكور إلى الظنّين بأنفسهما على نحو سواء لكن الظنّ الأوّل متعلّق بحكم المسأله بالنظر إلى الواقع والظنّ الثانى متعلّق بعدم حجّيه الأوّل ، فإن كان مؤدّى الدليل حجّيه الظنّ مطلقا لزم ترك أحد الظنّين ولا ريب إذن فى لزوم ترك الثانى ، فإنّه فى الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجّيه الظنّ مطلقا لا للظنّ المفروض . وحينئذ فلا ظنّ بحسب الحقيقة بعد ملاحظه الدليل القطعى المفروض ، وأما إن كان مؤداه حجّيه الظنّ إلّا ما دلّ الدليل على عدم حجّيته فلا مناص من الحكم بترك الأخذ بالظنّ الأوّل ، إذ قضيه الدليل المفروض حجّيه الظنّ الثانى فيكون دليلا على عدم حجّيه الأوّل ، ولا معارضه فيه للدليل القاضى بحجّيه الظنّ لكون الحكم بالحجّيه هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا- للظنّ الأوّل ، لاختلاف متعلّقيهما. ولو اريد الأخذ بمقتضى الظنّ الأوّل لم يمكن جعل ذلك دليلا على عدم حجّيه الظنّ الثانى ، لوضوح عدم ارتباطه به وإنما يعارضه ظاهرا نفس الحكم بحجّيته.

وقد عرفت أنه لا- معارضه بينهما بحسب الحقيقة ولا يصحّ أن يجعل حجّيه الظنّ الأوّل دليلا على عدم حجّيه الثانى ، إذ الحجّه فى المقام هى نفس الظنّين والدليل المذكور فى المقام دالّ على حجّيتهما ، وهو أمر واحد بالنسبه إليهما بأنفسهما على نحو سواء كما عرفت ، وليست حجّيه الظنّ حجّه فى المقام ، بل الحجّه نفس الظنّ.

وقد عرفت أنه بعد ملاحظه الظنّين وملاحظه حجّيتهما على الوجه المذكور ينهض الثانى دليلا- على عدم حجّيه الأوّل دون العكس ، فيكون قضيه الدليل القائم على حجّيه الظنّ - إلّا ما قام الدليل على عدم حجّيته بعد ملاحظه الظنّين المفروضين - حجّيه الثانى وعدم حجّيه الأوّل من غير حصول تعارض بين الظنّين حتّى يؤخذ بأقواهما حسب ما اتّضح ممّا قررنا.

فإن قلت : إنّ مقتضى الدليل المذكور حجّيه الظنّ المتعلّق بالفروع ، والظنّ المذكور إنّما يتعلّق بالاصول ، حيث إنّ عدم حجّيه الظنون المفروضه من مسائل اصول الفقه فلا دلاله فيه إذن على عدم حجّيتها فيندرج تلك الظنون حينئذ تحت القاعده المذكوره ويكون الدليل المذكور حجّه قاطعه على حجّيتها.

قلت : أوّلا- : إنّ مفاد الدليل المذكور حجّيه الظنّ فى ما انسدّ فيه سبيل العلم مع العلم ببقاء التكليف فيه ، ولا- اختصاص له بالفروع وإن كان عقد البحث إنّما يستند إليها ، والمفروض انسداد سبيل العلم فى هذه المسأله وعدم المناص عنه فى العمل .

وثانيا : أنّ مرجع الظنّ المذكور إلى الظنّ فى الفروع ، إذ مفاده عدم جواز العمل بمقتضى الظنون المفروضه والإفتاء الّذى هو من جمله أعمال المكلف ، فتأمل .

الخامس :

إنّه بعد البناء على حجّيه الظنّ فى جمله على سبيل القضيه المهمله كما قضت به المقدمّات الثلاث المذكوره إذا دار الأمر فيه بين حجّيه جميع الظنون أو الظنون الخاصه من دون قيام مرجّح لأحد الوجهين لزم البناء على حجّيه الجميع ، لتساوى الظنون إذن فى نظر العقل وبطلان الترجيح من غير مرجّح قاض بالتعيين . وأمّا إذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجّيته على فرض حجّيه الظنّ فى جمله دون البعض الآخر تعيّن ذلك البعض للحكم بالحجّيه دون الباقي ، فإنّه القدر اللانزم من المقدمّات المذكوره دون ما عداه ، إذ حكم العقل بحجّيه الكلّ على ما ذكر ليس من جهه انتفاء المرجّح بينها بحسب الواقع حتّى يجب الحكم بحجّيه

ص : ٣٦٩

الجميع كذلك ، بل إنما هو من جهه عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض للحكم بحجبه دون البعض من دون ظهور مرجح عنده فيتعين عليه الحكم بحجبه الكل بعد القطع بعدم المناس عن الرجوع إليه في الجملة ، فعموم الحكم إنما يجيء حينئذ من جهه الجهل بالواقع ، ولا- يجرى ذلك عند دوران الأمر بين الأخص والأعم على نحو ما هو المفروض في المقام ، لثبوت حجبه الأخص حينئذ على التقديرين ، فبعد ثبوت حجبه الظن في الجملة لا كلام إذن في حجبه الأخص ، وإنما التأمل في الحكم بحجبه الباقي وحينئذ فكيف يسوغ للعقل في مقام الجهل أن يحكم بجواز الرجوع إلى الباقي مع الاكتفاء بتلك الظنون في استعمال الأحكام ، والمفروض كون حجبه الأخص حينئذ مقطوعا بها عند العقل وحجبه الباقي مشكوكه ، بل الضروره العقليه إذن قاضيه بترجيح الأخص والاقتصار عليه في مقام الجهل حتى يتبين حجبه غيره من الظنون؟!

فإن قلت : إن الظنون الخاصه لا- معيار لها حتى يؤخذ بها على مقتضى اليقين المفروض لحصول الخلاف في خصوصياتها ، ودوران الأمر بين الأخذ بالكل والبعض المبهم لا ينفع في المقام ، لوضوح عدم إمكان الرجوع إلى المبهم ، والمفروض أنه لا دليل على شيء من خصوص الظنون ليكون ترجيحا بالخصوص فيلزم الحكم بحجبه الجميع ، لانتفاء المرجح عندنا.

قلت : لا بد في حكم العقل حينئذ من الأخذ بأخص الوجوه مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصه بأن لا يحتمل الاقتصار على ما دونه بناء على القول المذكور إن اكتفى به في دفع الضروره ويترك الباقي مما وقع فيه الخلاف المذكور على القول المذكور ، فلا يثبت بالقضيه المهملة الحاكمه بحجبه الظن حينئذ ما يزيد على ذلك. وإن لم يكتف بالقدر المعلوم حينئذ لاستنباط الأحكام اخذ بالأخص بعده أخذا بمقتضى المقدمات المذكوره وجريا على مفاد الدليل المذكور بعينه بالنسبه إلى ما بعده ، فإن لم يكتف أيضا بالأخص بعده تعين ما ذكر إلى أن يدفع به الضروره ويترك الباقي بعد ذلك ، هذا إذا كانت الظنون متداخله.

وأما إذا كانت متباينه بأن كان أرباب الظنون الخاصه مختلفين من غير أن يكون هناك ظن متفق عليه بينهم ، أو كان ولم يكن وافيا بالأحكام كان اللازم الحكم بحجيه جميع تلك الظنون ، لدوران البعض المحكوم بحجيته قطعاً بين تلك الظنون ، ولا ترجيح بينها فيجب الأخذ بجميعها من غير أن يتسرى إلى غيرها مما يتعدى عن تلك المرتبه ، فالقدر الثابت من تلك المقدمات القاضيه بحجيه الظن على سبيل الإهمال هو الحكم بحجيه البعض ، ولما دار ذلك البعض بين ظنون عديده كان قضيه انضمام المقدمه الرابعه - أعني عدم الترجيح بينها وبطلان الترجيح بلا مرجح - هو حجيه جميع تلك الظنون ولا يتعدى إلى غيرها من سائر الظنون.

فإن قلت : إنَّ المرجح للأخذ بالبعض إنَّما هو الأخذ بالمتيقن بعد إثبات حجيه الظن في الجملة ، وإذا دار ذلك البعض بين ظنون عديده وقع الاختلاف فيها انتفى المرجح المذكور فلا قاضى إذن بترجيح البعض ، بل تتساوى تلك الأبعاض وغيرها من الظنون ، لوقوع الخلاف في الجميع.

قلت : إنَّ هناك درجتين لتسريه الحجيه إلى الظنون :

أحدهما : أن يحكم بحجيه تلك الأبعاض الخاصه بعد العلم بحجيه الظن في الجملة ، ودوران الحجيه بين جميع تلك الأبعاض وبعضها نظراً إلى انتفاء الترجيح بين تلك الأبعاض وعدم المناص عن العمل.

وثانيهما : أن يتسرى إلى جميع الظنون منها ومن غيرها.

ومن البين أنَّ العقل حين جهالته ودوران الأمر عنده بين الوجهين إنَّما يأخذ بالأخص ، فإنَّ المهمله إنَّما تكون كليه على قدر ما قام الدليل القاطع عليه دون ما يزيد عليه.

والحاصل : أنه بعد قيام الاحتمالين المذكورين إذا لم يقدّم دليل خاص على شىء منهما كان قضيه حكم العقل في شأن الجاهل بالحال هو الاقتصار على الأقل ، وعدم تسريه الحكم إلى ما عدا تلك الظنون أخذاً بالمتيقن على التقدير المفروض.

وبتقرير آخر أوضح : أنّ العقل بعد علمه بحجّيه الظنّ في الجملة والتزامه بالعمل بالظنّ المعيّن - إذ لا يعقل العمل بالمبهم - يتعيّن عليه الحكم بحجّيه المعيّن ، وحيث لم يتمّ عنده دليل خاصّ على تعيين ما هو الحجّيه من الظنون لا كلّاً ولا بعضاً ودار الأمر عند العقل بين حجّيه البعض المعيّن - أعنى الظنون المفروضة - وحجّيه الكلّ ووقع الخلاف بين العلماء في ذلك لم يجر له الحكم حينئذ بحجّيه ما يزيد على ذلك البعض ، فإنّ الضروره الملجئه له إلى العمل يندفع به ، فلا داعى لضّمّ غيره من الظنون إليه والحكم بحجّيه الكلّ من دون ضروره قاضيه به ، وعدم قيام دليل خاصّ على التعيين لا يقضى بتسريه الحكم للجميع من جهه انتفاء المرجّح حينئذ ، لما عرفت من أنّ أخصّيه أحد الوجهين في مثل هذا المقام من أعظم المرجّحات للحكم بالأخصّ ، ولا يجوز عند العقل حين جهله بالحال التعدّي منه إلى غيره قطعاً ، وهو ظاهر.

فإن قلت : إن تمّ ما ذكر من البيان فإنّما يتمّ لو لم يعارض الظنّ الخاصّ غيره من الظنون ، وأمّا مع المعارضه ورجحان الظنّ الآخر فلا يتمّ ذلك ، لدوران الأمر حينئذ بين الأخذ بأحد الظنّين فيتوقّف الرجحان على ثبوت المرجّح بالدليل ، ولا يجرى فيه الأخذ بالأخصّ ، ولا اتّفاق على الأخذ بالظنّ الخاصّ ليتّم الوجه المذكور ، فيتساوى الجميع إذن في الحجّيه ، وقضيه بطلان الترجيح بلا مرجّح هو حجّيه الكلّ حسب ما قرّره ، ولا بدّ حينئذ من الأخذ بالأقوى على ما يقتضيه قاعده التعارض.

قلت : لئلا لم يكن تلك الظنون حجّه مع الخلوّ عن المعارض حسب ما ذكر فمع وجوده لا تكون حجّه بالأولى ، فلا يعقل إذن معارضته لما هو حجّه عندنا.

فإن قلت : إنّنا نقلب ذلك ونقول : إذا حكم إذن بحجّيه الكلّ نظراً إلى بطلان الترجيح بلا مرجّح لزم القول بحجّيته مع انتفاء المعارض بالأولى ، ويتعيّن الأخذ بذلك دون عكسه ، فإنّ قضيه الدليل المذكور ثبوت الحجّيه في الصوره المفروضه بخلاف ما اقتضاه الوجه الآخر من دفع الحجّيه في الصوره الاخرى ، فإنّه إنّما

يقول به من جهة الأصل وانتفاء الدليل على الحجّيه ، لعدم وفاء الدليل المذكور بإثباته ، فيكون إثباتها هنا حاكما على نفيها فيثبت الحجّيه إذن في جميع الظنون.

قلت : يمكن أن يقال في دفعه بأنّ القائل بحجّيه الظنّ مطلقا لا يمنع من حجّيه الخبر مثلا إذا عارضه الشهره وكانت أقوى. غايه الأمر أنّه يرجح جانب الشهره حينئذ لقوّه الظنّ في جهتها ، فهي حينئذ عنده أقوى الحجّيتين يتعيّن العمل بها عند المعارضه وترك الأخرى ، لوجود المعارض الأقوى المانع من العمل بالحجّه لا أنّه يسقطها عن الحجّيه بالمرّه ، وفرق بين انتفاء الحجّيه من أصلها وثبوتها وحصول مانع عن العمل بها ، لوجود المقتضى في الثانى ، إلّا أنّه مصادف لوجود المانع بخلاف الأوّل ، إذ لا حجّيه هناك حتّى يلاحظ التعارض بينه وبين غيره.

إذا تقرّر ذلك فنقول : إنّ على ما قرّرنا يكون بين القول بحجّيه الظنون الخاصّه ومطلق الظنّ عموم مطلق ، كما هو أحد الوجهين المتقدّمين فى أوّل المسأله ، فكلّ من يقول بحجّيه مطلق الظنّ يقول بحجّيه الظنون الخاصّه إلّا أن يقوم عنده دليل على خلافه دون العكس ، وبذلك يتمّ المطلوب ، إذ بعد تسليم حجّيه الخبر فى الصوره المفروضه لا دليل على حجّيه الشهره حتّى يعارض بها تلك الحجّه المسلّمه فضلا عن ترجيحها عليها ، فإنّ الحكم بالترجيح فرع الحجّيه ، فإذا كانت منتفيه لعدم قيام الدليل عليها لم يعقل الترجيح ، ويتمّ ما قرّرناه ، فإنّ الفريقين متّفقان حينئذ على حجّيه الخبر وجواز العمل به فى نفسه لو لا وجود المعارض الأقوى ، إلّا أنّ القائل بحجّيه مطلق الظنّ يقول حينئذ بوجود المعارض ، فلا يجوز عنده العمل بالخبر من تلك الجبهه وإنّما يتمّ له تلك الدعوى على فرض إثباته.

وقد عرفت أنّه لا دليل عليه حينئذ فيتعيّن العمل بالخبر ، هذا غايه ما يمكن تقريره فى تصحيح هذا الوجه ، ولا يخلو عن تأمل.

السادس :

إنّه قد دلّت الأخبار القطعيه والإجماع المعلوم من الشيعه على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسّنّه ، بل ذلك ممّا اتّفقت عليه الامّه وإن وقع الخلاف بين

ص : ٣٧٣

الخاصة والعامه في موضوع السنه ، وذلك ممّا لا ربط له بالمقام ، وحينئذ نقول : إن أمكن حصول العلم بالحكم الواقعي من الرجوع إليهما في الغالب تعين الرجوع إليهما على الوجه المذكور حملا لما دلّ على الرجوع إليهما على ذلك ، وإن لم يحصل ذلك بحسب الغالب وكان هناك طريق في كفيته الرجوع إليهما تعين الأخذ به وكان بمنزله الوجه الأول. وإن انسَدَّ سبيل العلم به أيضا وكان هناك طريق ظني في كفيته الرجوع إليهما لزم الانتقال إليه والأخذ بمقتضاه وإن لم يفد الظن بالواقع تنزلا من العلم إلى الظن مع عدم المناس عن العمل ، وإلا لزم الأخذ بهما والرجوع إليهما على وجه يظنّ منهما بالحكم على أي وجه كان ، لما عرفت من وجوب الرجوع إليهما حينئذ فيتنزّل إلى الظنّ ، وحيث لا يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك على بعض يكون مطلق الظنّ المتعلّق بهما حجّه فيكون المتّبع حينئذ هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظنّ منهما.

والحاصل : أنّ هناك درجتين :

أحدهما : الرجوع إليهما على وجه يعلم معه بأداء التكليف من أوّل الأمر إقيا لكون الرجوع إليهما مفيدا للعلم بالواقع أو لقيام دليل أوّلا على الرجوع إليهما على وجه مخصوص سواء أفاد اليقين بالواقع أو الظنّ به أو لم يفد شيئا منهما.

ثانيهما : الرجوع إليهما على وجه يظنّ معه بذلك ، وذلك بعد انسداد سبيل العلم إلى الأوّل مع العلم ببقاء التكليف المذكور فيتنزّل في حكم العقل إلى الظنّ به ، فإن سلّم انسداد سبيل الوجه الأوّل على وجه مكتمل به في استعلام الأحكام كما يدّعيه القائل بحجّيه مطلق الظنّ فالمتّبع في حكم العقل هو الوجه الثاني ، سواء حصل هناك ظنّ بالطريق أو الواقع ، وإن ترتّب الوجهان على حسب ما مرّ من التفصيل ، وحينئذ فالواجب الأخذ بمقتضى الظنّ المذكور بخصوصه في استنباط الأحكام من غير تعديه إلى سائر الظنون.

فإن قلت : إنّنا نمنع وجوب الأخذ بالكتاب والسنّه مطلقا ولو مع عدم إفادتهما اليقين بالحكم ولم يقدّم عليه دليل قاطع ، وقيام الإجماع على وجوب الرجوع

إليهما من القائل بحجّيه مطلق الظنّ ، والظنّ المخصوص لا- يفيد حجّيتهما بالمخصوص ، إذ القائل بحجّيه مطلق الظنّ لا يقول بحجّيته من حيث المخصوصيّة وإنّما يقول به من جهة اندراجه تحت مطلق الظنّ ، والقائل بحجّيه الظنّ الخاصّ لا- يثبت بقوله إجماع مع مخالفه الباقيين ولم يقدّم دليلاً قاطعاً عليه حتّى يثبت به ذلك ، والقول بدلاله الأخبار القطعيّة عليه ممنوع.

أقصى الأمر دلالتها على حجّيه ذلك بالنسبة إلى المشافهين المخاطبين بتلك الخطابات ومن بمنزلتهم وحيث قد يقال بحصول العلم بالنسبة إليهم ، إذ لا بعد إذن في احتفافها إذن بالقرائن القاطعه ، ومع تسليم عدمه فغايه الأمر حجّيه الظنّ الحاصل بالنسبة إليهم وذلك غير الظنّ الحاصل لنا ، للاحتياج إلى ضمّ ظنون عديده لم تكن محتاجاً إليها حينئذ ، ولا دليل على حجّيتها عندنا إلّا ما دلّ على حجّيه مطلق الظنّ.

قلت : المناقشه في ما ذكرناه واهيه ، إذ انعقاد الإجماع على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسّنّه بالنسبه إلى زماننا هذا وما قبله من الامور الواضحه الجليّه ، بل ممّا يكاد يلحق بالضروريّات الأوّليّه ، وليس بناء الإيـراد على إنكاره ، حيث إنّّه غير قابل للمنع والمنازعه.

ولذا نوقش فيه من جهة اختلاف المجمعين في المبني ، فإنّ منهم من يقول به من جهة كونه من جزئيات ما يفيد الظنّ لا لمخصوصيّة فيهما ، فلا يقوم إجماع على اعتبار الظنّ الحاصل منهما بخصوصه.

وفيه : أنّه بعد قيام الإجماع عليه لا عبره بالخلاف المذكور في ما نحن بصددّه ، إذ ليس المقصود دعوى الإجماع على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسّنّه باعتبار خصوصيّتهما ، بل المدعى قيام الإجماع بالمخصوص على وجوب الرجوع إليهما ليكون الظنّ الحاصل منهما حجّه ثابتة بالمخصوص ، إذ لا حاجة إذن في إثبات حجّيتهما إلى ملاحظه الدليل العقلي المذكور ، بل هو ثابت بالاجماع القطعي ، فيكون هو ظناً ثابتاً بالدليل الخاصّ ، وليس يعنى بالظنّ الخاصّ إلّا ما

يكون حجّيته ثابتة بالخصوص لا ما يكون حجّيته بحسب الواقع بملاحظه الخصوصيّة الحاصله فيه لا من جهه عامّه ، وهو واضح لا- خفاء فيه ، فإذا ثبت حجّيه الظنّ الحاصل منهما في الجملة ووجوب العمل بهما وعدم سقوط ذلك عنده ، ولم يتعيّن عندنا طريق خاصّ في الاحتجاج بهما كان قضيه حكم العقل حجّيه الظنّ المتعلّق بهما مطلقا ، حسب ما قرّناه.

وأما المناقشه في الأخبار الوارده في ذلك فإن كان من حيث الإسناد فهو واه جدّا ، وكذا من جهه الدلاله ، إذ من البين بعد ملاحظه فهم الأصحاب وعملهم شمولها لهذا العصر ونحوه قطعاً ، وليس جميع تلك الأخبار من قبيل الخطاب الشفاهي ليخصّ الحاضرين ، ويتوقّف الشمول للباقيين على قيام الإجماع ، ومع الغضّ عن ذلك ففي ما ذكرناه من الإجماع المعلوم كفايه في المقام.

وكيف كان ، فإن سلّم عدم قيام الدليل القاطع من الشارع أولاً على حجّيه الظنّ المتعلّق بالكتاب والسّنّه على وجه يتمّ به نظام الأحكام - حسب ما ندّعيه كما سيأتى بالإشاره إليه - فقضيه حكم العقل هو حجّيه الظنّ المتعلّق بهما من أيّ وجه كان على ما يقتضيه الدليل المذكور ، والمقصود بالاحتجاج المذكور بيان هذا الأصل ، وبعد ثبوته لا وجه للرجوع إلى شيء من سائر الظنون ، إذ لا ضروره إليها ولم يقدّم عليها دليل خاصّ.

فإن قلت : إنّ القدر المسلّم وجوب الرجوع إلى الكتاب والسّنّه في الجملة ولا يقضى ذلك بحجّيه الظنّ الحاصل منهما مطلقا ، بل القدر الثابت من ذلك هو ما قام الإجماع عليه فيقتصر من الكتاب على خصوصه ، ومن السّنّه على الخبر الصحيح الذي يتعدّد مزكّي رجاله ، فلا يعمّ سائر وجوه الظنّ الحاصل من الكتاب والسّنّه. وحينئذ نقول : إنّه لا يكفي الظنّ المذكور (١) في استنباط الأحكام فيتوقّف الأمر

(١) المعلوم بإجماع الشيعة بل الامّه والأخبار القطعيّه وجوب الرجوع إلى الكتاب والسّنّه الواقعيّه التي هي قول المعصوم أو فعله أو تقريره ، ولا فرق في ذلك بين أن يفيد ذلك القطع بالحكم الواقعي أو الظنّ ، بل وإن لم يفد أحدهما. وليس شيء من ذلك من باب الظنّ -

على الرجوع إلى ظن آخر ، ويؤول الأمر أيضا إلى وجوب الرجوع إلى كل ظن لانتفاء المرجح على حسب ما مرّ ، فلا- يتمّ التقريب المذكور.

قلت : بناء على اختيار الوجه المذكور لا نسلم قيام الدليل القاطع على حجّيه خصوص شيء من الأخبار كيف؟ ومن البين أنّ غالب التوثيقات الواردة من علماء الرجال ليس من قبيل الشهادة حتّى يقوم تعديل معدّلين منهم مقام العلم ، ومع ذلك فقيام الدليل القاطع على قيام شهادته الشاهدين مقام العلم فى المقام محلّ منع ، ومع الغضّ عنه فحجّيه خبر الثقة مطلقا ممّا لم يقم عليه دليل قطعى ، وإذا لم يقم دليل قاطع على حجّيه خصوص شيء من الأخبار كان الحال على نهج واحد ، وكان الأمر دائرا مدار الظنّ حسب ما قرّرناه ، ولو فرض قيام دليل قاطع على حجّيه بعض أقسامه فهو أقلّ قليل منها ، ومن البين أنّه لا يكتفى به فى الخروج عن عهده ذلك التكليف. ومن المعلوم كون التكليف بالرجوع إلى الكتاب والسنة فى يومنا هذا زائدا على القدر المفروض. وبملاحظه ذلك يتمّ التقريب المذكور.

والفرق فى ذلك بين نصوص الكتاب وظواهره إن كان الملحوظ فيه حصول القطع من الأوّل دون الثانى فهو فاسد ، إذ دعوى حصول القطع من النصوص مطلقا غير ظاهره حسب ما قرّر ذلك فى محلّه. وإن كان المقصود دعوى القطع بحجّيتها دون الظواهر نظرا إلى حصول الاتفاق على حجّيه النصوص دون غيرها ففيه أنّه

- المطلق الثابت بدليل الانسداد ، فإذا انسدّ طريق العلم بالسنة الواقعيه فاللازم الأخذ بالظنّ بكونها سنّه.

ومن المعلوم أنّ الظنّ الحاصل من الشهره وأخواتها من الظنون المطلقة مساويه مع الأخبار فى كونها كاشفه ظنا عن السنة الواقعيه ، أعنى القول أو الفعل أو التقرير الصادر من المعصوم عليه السلام ، فهذا هو الاستدلال المشهور لحجّيه الظنّ المطلق فى الأحكام الواقعيه مع اختلال وفساد فى تقريره ، من جهه أنّ وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة ليس لذاته ، بل لأجل ثبوت التكليف بالأحكام الواقعيه الموقوف معرفتها على الرجوع إلى الكتاب والسنة ، فهذا بعينه دليل المشهور على مطلق الظنّ. من شيخنا الشيخ المرتضى أدام الله إفادته (من هامش ط. والظاهر أنّه من الشيخ محمّد باقر نجل المؤلّف قدس سرهما).

لا- فرق في ذلك بين الأمرين ، لقيام الاتفاق في المقامين ، وليس الحال في مفاد ألفاظ الكتاب إلّا كألفاظ السنّه ، والتفصيل المذكور وإن ذهب إليه شذوذ إلّا أنّه موهون جدّا حسب ما قرّر الكلام فيه في محلّه.

كيف! والرجوع إلى الكتاب والسنّه والتمسّك بهما وما بمعناهما ممّا ورد في الروايات يعمّ الأمرين كما يعلم الحال فيه من ملاحظه نظائر تلك العبارات في سائر المقامات.

فإن قلت : إنّ قضيه ما ذكر من وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنّه هو الرجوع إلى ما علم كونه كتابا وسنّه وإن كان الأخذ منهما على سبيل الظنّ تحقيقا للموضوع كما هو قضيه الأصل ، فلا عبره بالكتاب الواصل إلينا على سبيل الظنّ حسب ما أشاروا إليه في بحث الكتاب. وكذا لا ينبغي أن لا يعتبر من السنّه إلّا ما ينقل إلينا على وجه اليقين من المتواتر والمحفوظ بقربنه القطع ، وحينئذ فلا يتم ما قرّر في الاحتجاج ، لظهور عدم وفاء المقطوع به منهما بالأحكام وإن كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظنّ ، فلا بدّ أيضا من الرجوع إلى مطلق الظنّ.

قلت : لا- ريب أنّ السنّه المقطوع بها أقلّ قليل ، وما يدلّ على وجوب الرجوع إلى السنّه في زماننا هذا يفيد أكثر من ذلك ، للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الأحكام إلى الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتمده في الجمله بإجماع الفرقه واتّفاق القائل بحجّيه مطلق الظنّ والظنون الخاصّه ، فلا- وجه للقول بالاختصار على السنّه المقطوعه ، وبذلك يتمّ التقريب المذكور.

فإن قلت : لمّا كان محضّ الوجه المذكور إرجاع الأمر بعد القطع ببقاء التكليف بالرجوع إلى الكتاب والسنّه وانسداد سبيل تحصيل العلم منهما ، وعدم قيام دليل على تعيين طريق خاصّ من الطرق الظنيّه في الرجوع إليهما وإلى مطلق الظنّ الحاصل منهما كان هذا الوجه بعينه هو ما قرّره لحجّيه مطلق الظنّ ، فإنّ هذا التكليف جزئيّ من جزئيات التكليف التي انسدت سبيل العلم بها وقضيه العقل في الجميع هو الرجوع إلى الظنّ بعد العلم ببقاء التكليف حسب ما مرّ ، فلا اختصاص

إذن للظنّ المذكور ، بل يندرج على ما عرفت تحت القاعده الكليه التي ادّعوها.

قلت : لا- حاجه في الحكم بالرجوع إلى الظنّ في المقام إلى ملاحظه الدليل العام ، بل العلم ببقاء التكليف بالرجوع إلى الكتاب والسنة في الجملة بعد انسداد سبيل العلم بالتفصيل حسب ما فرض يقضى بحكم العقل بتعين الرجوع إلى الظنّ في ذلك ، فيكون الظنّ المذكور قائما مقام العلم قطعا ، ومعه فلا حاجه إلى الرجوع إلى غيره من الظنون ، وينطبق عليه ما دلّ عليه العقل من حجّيه الظنّ في الجملة.

فإن قلت : إنّ الوجه المذكور الدالّ على الانتقال من العلم إلى الظنّ في المقام كما يجري في ما ذكر كذا يجري في سائر التكاليف عند انسداد باب العلم بها ، وكما لا يكون اعتباره في كلّ منهما منفردا قاضيا بتعدّد الدليل وخروجه عن الاندراج تحت الأصل المذكور ، فكذا هنا.

قلت : ليس المقصود بالظنّ الخاصّ إلّا ما قام الدليل الخاصّ على حجّيته مع قطع النظر عن قيام الدليل على حجّيه مطلق الظنّ ، وذلك حاصل بالنسبه إلى الظنّ الحاصل من الرجوع إلى الكتاب والسنة ، لقيام الدليل على وجوب الرجوع إليهما مع عدم حصول العلم منهما بالواقع وعدم ثبوت طريق خاصّ في الرجوع إليهما كما هو المفروض ، إذ مؤداه حينئذ حجّيه الظنّ الحاصل منهما مطلقا ولا ربط لذلك بالقول بحجّيتها من جهة انسداد باب العلم بالحكم المستفاد منهما وانحصار الأمر في الوصول إليه بالرجوع إلى الظنّ حسب ما قرّره في الاحتجاج ، فلا وجه لإدراج ذلك في مصاديق الأصل المذكور ، لما عرفت من وضوح خلافه.

فإن قلت : إنّ المراد من القول بإدراجه تحت الأصل المذكور أنّ جهة حجّيه الظنّ المستفاد منهما مطلقا هو العلم ببقاء التكليف بالرجوع إليهما وانسداد سبيل العلم بالطريق الذي يجب الأخذ به في الرجوع إليهما ، فجهه حجّيه هذا الظنّ في المقام هي بعينه جهة حجّيه مطلق الظنّ بسائر الأحكام فلا يكون لخصوصيته مدخلية في ذلك.

قلت : كون الدليل المذكور على طبق ذلك الدليل العام لا يقضى بكون ذلك من

جزئيات ذلك الدليل وكون الأخذ به من جهة الاندراج تحت الأصل العام ليكون المناط في حجته هي الجهة العامه ، وهو ظاهر.

ومع الغض عن ذلك نقول : إن كون الطريق بعد القطع ببقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به وعدم ثبوت طريق آخر هو الظن بذلك أمر واضح في نظر العقل لا مجال لإنكاره ، فإذا لوحظ ذلك بالنسبه إلى نفس الأحكام قضى بحجيه الظن المتعلق بها من أى طريق كان إن لم يثبت هناك طريق خاص ، وإذا لوحظ بالنسبه إلى الطريق المقرّر لاستنباط الأحكام كالرجوع إلى الكتاب والسنة بعد ثبوت مطلوبه الأخذ بذلك الطريق بعد انسداد سبيل العلم بتفصيل ما هو الحجّه منه قضى ذلك بحجيه الظن المتعلق به مطلقا إن لم يثبت هناك خصوصيه لبعض الوجوه.

وحيث نقول : إنّه إذا [لوحظ هذان الأمران قضى العقل بتقديم الثانى على الأول] (١) ثبت بذلك حجيه الظن بحجيه بعض الطرق لاستنباط الأحكام إذا كان كافيا فى الاستنباط قضى بانصراف ما دلّ على حجيه الظن فى الجملة إلى ذلك ، فإنّ ما يستفاد منه هو حجيه جميع الظنون المتعلقه بالواقع ، إلما إذا ثبت هناك طريق خاصّ للاستنباط ، والمفروض هنا ثبوت الطريق المذكور فلا يثبت من ملاحظه الوجه الأول ما يزيد على ذلك ، فإنّ حجيه الظن على خلاف الأصل وإنما يقتصر فيه على القدر الثابت ، وحيث لا يكون ترجيح بين الظنون يحكم بحجيه الكلّ ، لعدم المناص عن الأخذ به وعدم ظهور الترجيح بين الظنون ، وبعد ثبوت هذا الوجه الخاصّ والاكتفاء به فى الاستنباط لا يحكم العقل قطعا بعد ملاحظه الوجه الأول بحجيه ما عدا ذلك من الظنون.

السابع :

إنّه لا شكّ فى كون المجتهد بعد انسداد باب العلم مكلفا بالإفتاء وأنّه لا يسقط عن التكليف المذكور من جهة انسداد سبيل العلم.

ومن البين أنّ الإفتاء فعل كسائر الأفعال يجب بحكم الشرع على بعض

(١) هذه العبارة أثبتناها من «ف» و «ق».

الوجوه ، ويحرم على آخر. فحينئذ إن قام عندنا دليل علمي على تميّز الواجب منه عن الحرام فلا- كلام في تعيّن الأخذ به ووجوب الإفتاء بذلك الطريق المعلوم وحرمة الإفتاء على الوجه الآخر ، وإن انسدّ سبيل العلم بذلك أيضا تعيّن الرجوع في التمييز إلى الظنّ ، ضروره بقاء التكليف المذكور وكون الظنّ هو الأقرب إلى الواقع. فإذا دار أمره بين الإفتاء بمقتضى مطلق الظنّ أو بمقتضى الظنّيات الخاصّه دون مطلق الظنّ لم يجر له ترك الفتوى مع حصول الأوّل ولا الإقدام عليه بمجرد قيام الثاني ، إذ هو ترك الظنّ وتنزّل إلى الوهم من دون باعث عليه.

فإن قلت : إنّ الظنّ بثبوت الحكم في الواقع في معنى الظنّ بثبوت الحكم في شأننا وهو مفاد الظنّ بتعلّق التكليف ينافي الظاهر فكيف يقال بالانفكاك بين الظنّ بالحكم والظنّ بتعلّق التكليف في الظاهر المرجّح للحكم والإفتاء؟

قلت : إنّ أقصى ما يفيد الظنّ بالحكم هو الظنّ بثبوت الحكم في نفس الأمر ، وهو لا- يستلزم الظنّ بجواز الإفتاء أو وجوبه بمجرد ذلك ، ضروره جواز الانفكاك بين الأمرين حسب ما مرّ بيانه في الوجوه السابقه ، ألا ترى أنّه يجوز قيام الدليل القاطع أو المفيد للظنّ على عدم جواز الإفتاء حينئذ من دون العارض (١) ذلك الظنّ المتعلّق بنفس الحكم ، ولذا يبقى الظنّ بالواقع مع حصول القطع أو الظنّ بعدم جواز الإفتاء بمقتضاه.

ودعوى : أنّ قضيه الظنّ بثبوت الحكم في الواقع هو حصول الظنّ بتعلّق التكليف ينافي الظاهر والظنّ بجواز الإفتاء بمقتضاه ، إلّا أن يقوم دليل قاطع أو مفيد للظنّ بخلافه عريّه عن البيان ، كيف! وضروره الوجدان قاضيه بانتفاء الملازمه بين الأمرين ولو مع انتفاء الدليل المفروض نظرا إلى احتمال أن يكون الشارع قد منع من الأخذ به.

نعم لو لم يقم هذا الاحتمال كان الظنّ بالحكم مستلزما للظنّ بتعلّق التكليف في الظاهر.

(١) في «ق» : أن يعارض.

فإن قلت : إن مجرد قيام الاحتمال لا ينافي حصول الظنّ سيّما بعد انسداد سبيل العلم بالواقع وحكم العقل حينئذ بالرجوع إلى الظنّ.

قلت : الكلام حينئذ في مقتضى حكم العقل ، فإنّ ما يقتضيه العقل يتوقّف الإفتاء على قيام الدليل القاطع على جوازه وبعد انسداد سبيله ينتقل إلى الظنّ به ، ومجرد الظنّ بالواقع لا يقتضيه مع عدم (١) قيام الدليل الظنّي على جواز الإفتاء بمجرد حصوله ، فإذا قام الدليل الظنّي على جواز الإفتاء بقيام ظنّيات مخصوصه لزم الأخذ بمقتضاه ، وإذا لم يقم على جواز الإفتاء بحصول الظنّ (٢) لم يجز الإفتاء بها.

نعم إن لم يقم دليل ظنّي على الرجوع إلى بعض الطرق ممّا يكتفى به في استنباط القدر اللازم من الأحكام أو على جواز الرجوع إلى بعضها وكانت الظنون متساويه من حيث المدرك في نظر العقل كان مقتضى الدليل المذكور القطع بوجوب العمل بالجميع ، وجواز الإفتاء بكلّ منها ، لوجوب الإفتاء حينئذ وانتفاء المرجح بينها. وأمّا مع قيام الدليل الظنّي على أحد الأمرين المذكورين أو كليهما فلا ريب في عدم جواز الرجوع إلى مطلق الظنّ بالواقع.

والحاصل : أنّ الواجب أولاً بعد انسداد سبيل العلم بالطريق المجوّز للإفتاء هو الأخذ بمقتضى الدليل القاضى بالظنّ بجواز الإفتاء ، سواء أفاد الظنّ بالواقع أو لا- ، ومع انسداد سبيل الظنّ به يؤخذ بمقتضى الظنّ بالواقع ويتساوى الظنون حينئذ في الحجّيه ، ويكون ما قرّناه دليلاً قاطعاً على جواز الإفتاء بمقتضاها.

ثمّ إنّه لا يذهب عليك أنّ ما قرّناه بالنسبه إلى جواز الإفتاء وعدمه يجرى بعينه لو قرّر بالنسبه إلى العمل بالظنّ بالواقع وتركه ، فيقال : إنّ الأخذ بالظنّ والعمل به حين انسداد سبيل العلم بالواقع يتوقّف على قيام الدليل القاطع عليه ، فإن قام دليل قاطع عليه من أوّل الأمر فذاك ، ومع انسداد سبيله يتنزّل بحكم العقل إلى الدليل الظنّي القاضى بالعمل به والجرى على مقتضاه ، ومع انسداد سبيله يؤخذ بما

(١) ليس في «ف».

(٢) في «ف» و «ق» : ظنون اخرى.

يظنّ منه ثبوت الحكم في الواقع فيتساوى الظنون بأجمعها من حيث المدرك حينئذ لا- قبل ذلك ، ولا- ريب إذن في حجّيه الجميع وأين ذلك من القول به قبل حصول الانسداد المذكور؟ فالخلط الواقع من الجماعه القائلين بأصالة حجّيه الظنّ بعد انسداد سبيل العلم بالواقع إنّما وقع من جهه عدم التمييز بين المرتبتين المذكورتين وعدم إعطاء التأمل حقّه في ما يقتضيه العقل من الأمرين المفروضين ولا ريب في حصول الترتّب بين الصورتين ، وذلك بحمد الله تعالى واضح لا ستره عليه.

الثامن :

إنّ الدليل القاطع قائم على حجّيه الظنون الخاصّه والمدارك المخصوصه ، وقد دلّ على أنّ هناك طريقا خاصّيا مقرّرا من صاحب الشريعة لاستنباط الأحكام الشرعيّه لا يجوز التعدّي عنه في الحكم والإفتاء ما دام التمكن منه حاصلًا ، وما ذكره من اعتبار القطع في الاصول لابدّ من حمله على إرادته هذه المسائل ونحوها من مسائل الاصول إن أرادوا بذلك ما يعمّ اصول الفقه فكيف يلتزم بانسداد سبيل العلم فيها؟ والطريق عندنا هو الرجوع إلى الكتاب والسنّه حسب ما دلّت النصوص المستفيضة بل المتواتره على أخذ الأحكام منهما والرجوع إليهما والتمسك بهما ، وهناك أخبار كثيره متجاوزة عن حدّ التواتر دالّه على حجّيه الكتاب، وكذلك أخبار اخر دالّه على حجّيه الأخبار المأثوره على حسب ما فضّل القول فيه في محلّه.

ويدلّ عليه أيضا جريان الطريقه المألوفه من لدن زمان الأئمّه عليهم السلام على العمل بالأمرين بين الشيعه وأخذ الأحكام منهما دون سائر الوجوه حسب ما تراه العامّه الضالّه. والأمر في رجوعهم إلى الأخبار أوضح من الشمس في رايحه النهار ، فإنّ عليها مدار المذهب، ولا زالت عمل الشيعه من أزمنه الأئمّه عليهم السلام على الأخبار المأثوره بتوسّط من يوثق به من الروايات ، أو مع قيام القرينه الباعثه على الاعتماد عليها والظنّ بصدقها وإن كان راويها مخالفا لأهل الحقّ كالسكوني

ص: ٣٨٣

وأضرابه حسب ما نشاهده من طريقتهم. ويؤيده حكاية الشيخ اتفاق العصابة على العمل بأخبار جماعه هذا شأنهم كالسكوني وابن الدراج والطاطريين وبنى فضال وأضرابهم ، ويشير إليه الإجماع المحكي عن الجماعه المخصوصين ، وفيهم فاسد العقيدة.

ومن البين أن الصحيح في اصطلاح القدماء هو المعمول به عندهم ، وقد ذكر الصدوق أن كل ما صححه شيخنا محمّد بن الحسن بن الوليد فهو صحيح ، وظاهر في العاده أن مجرّد تصحيحه لا يقتضى القطع بصدق الروايه ، فلا يزيد على حصول الاعتماد عليها من أجله ، فبملاحظه ذلك وغيره ممّا يقف عليه المتتبع في كتب الرجال وغيرها ممّا ليس هنا موضع ذكره لا يبقى ريب وشبهه في كون الطريقه المستقيمه الجاربه بينهم الكاشفه عن تقرير الأئمه عليهم السلام أو قولهم على كون المدار في حجّيه الأخبار على حصول الوثوق والاعتماد بصدق قائله وحصول الظنّ الغالب بصدوره عنهم عليهم السلام ، ويأتى إن شاء الله تفصيل القول فيه في محله.

فظهر أن الظنّ الخاصّ الّذى نقول بالعمل به وجعله الشارع طريقا إلى معرفه أحكامه هو الظنّ الحاصل من الرجوع إلى الكتاب والسّنّه ولا نقول بحجّيه ظنّ سوى ذلك.

نعم هناك قواعد مستنبطه من السنّه واصول مقرره في الأخبار المأثوره يستفاد منها الأحكام حسب ما نصّوا عليهم السلام عليه في الروايات من أن علينا إلقاء الاصول وعليكم بالتفريع ، فتلك إذن مندرجه في السنّه ، وأمّا العقل والإجماع فهما يفيدان القطع وليستا من الأدلّه الظنيّه ، والمنقول بخبر الواحد إنّما نقول بحجّيته ، لما دلّ من السنّه على حجّيه قول الثقة والاعتماد عليه في الشريعه ، فهو أيضا مستفاد من السنّه مأخوذ منها.

فإن قلت ، إنّ حجّيه الكتاب قد وقع الخلاف فيها عن جماعه من الأخباريّة مطلقا ومن آخرين منهم بالنسبه إلى ظواهره ، فغايه الأمر تحصيل الظنّ الاجتهادى بحجّيته مطلقا. ولا وجه لدعوى القطع فيها مع شيوع خلافهم والخلاف

فى حجّيه أخبار الآحاد معروف حتّى أنّ السيد رحمه الله ادّعى إجماعنا على عدم حجّيتها ، بل ربّما يدعى كونه من ضروريّات مذهبنا كالمنع من العمل بالقياس عندنا.

ومع الغضّ عنه فالخلاف فى تفاصيلها متداول بين الأصحاب حتّى المتأخّرين منهم ، فإنّ منهم من يقتصر على العمل بالصحيح ومنهم من يقول بحجّيه الحسان أيضا ، ومنهم من يقول بحجّيه الموثق أيضا ، إلى غير ذلك من الآراء المتفرّقه ، ومع هذه المعركه العظمى من فحول العلماء كيف يعقل دعوى القطع فيها؟ هذا بالنسبه إلى أصل الحجّيه.

وأما بالنسبه إلى الدلاله فالأمر أظهر ، لوضوح ابتناء الأمر فيها على الظنّ تاره من جهه ثبوت مفاد ألفاظها وتحصيل الأوضاع الحاصله لها حين صدور الخطابات كوضع ألفاظ العموم للعموم ، ووضع الأمر للوجوب والنهاى للتحريم مثلا ، إلى غير ذلك من المباحث الخلافيه المتعلّقه بالأوضاع سواء كانت شخصيه أو نوعيه ، وكثير من أوضاع الألفاظ مأخوذ من نقل الآحاد تاره من جهه عدم التصرّف فى استعمال تلك الألفاظ بإرادته خلاف حقائقها ، أو طرؤ الإضمار ، أو التخصيص ، أو التقييد عليها ، إلى غير ذلك.

وما يتخيّل من قيام الإجماع على حجّيه الظنون المتعلّقه بمباحث الألفاظ ممنوع على إطلاقه ، وإنّما المسلّم منه ما تعلق باستعمال المستعمل بإرادته ظواهرها وعدم الخروج عن مقتضى أوضاعها بعد ثبوت الوضع إلى أن يقوم القرينه على خلافه ، وليس ذلك أيضا على إطلاقه ، بل إنّما المسلّم منه خصوص صورتين لا يتعدّاهما ، لاختصاص الدليل بهما :

أحدهما : بالنسبه إلى المخاطب بذلك الخطاب عليه بناء اللغات ، وعليه تجرى المخاطبات والمحاورات الدائره بين الناس فى جميع الألسنه من لدن زمان آدم عليه السلام إلى يومنا هذا ، كيف! ولو لا ذلك لكان تقرير اللغات لغوا ، إذ ليس مفادها غالبا إلّا الظنّ ، وأما غير من ألقى إليه ذلك الكلام سواء كان فى ذلك العصر

أو الأعصار المتأخره فلا- يفيد الوجه المذكور حجيه ظنه في فهم مراد ذلك المتكلم ، لعدم وقوع المخاطبه إياه وعدم كونه مقصودا بالإفاده من العبارة ، فلا بد له تحصيل فهم المخاطب، فإن أمكن تحصيله على وجه اليقين فلا كلام ، وإلا كان الاعتماد على الظن به موقوفا على أصاله حجيه الظن ، إذ لا دليل عليه بالخصوص يفيد القطع بحجتيه والدليل المتقدم لا يجرى بالنسبه إليه فينحصر الأمر في الاعتماد عليه في الاندراج تحت ذلك الأصل.

ثانيهما : أن يكون الكلام موضوعا لإفهام من يصل إليه مطلقا أو لإفهام من يصل إليه من صنف خاص فيكون مقصود المتكلم بقاءه والاستفاده منه ، وحينئذ فلا فرق بين من وقعت المخاطبه معه من الحاضرين الذين القى إليهم الكلام والغائبين والمعدومين ممن يأتي في الأعصار اللاحقه المذنب قصد استفادتهم من ذلك الكلام وإن لم يكونوا مخاطبين بذلك الخطاب على وجه الحقيقه ، وذلك كتصنيفات المصنفين ، فإن الظن الحاصل لهم من ذلك الكلام حجبه بالنسبه إلى الجميع في الوقوف على مراد المتكلم والطريقه المستمره من أهل العرف قاضيه بذلك بحيث لا مجال أيضا ولا ريب فيه ، وعليه يبتنى في العاده فهم الكتب المصنّفه والرسائل الوارده ونحوها ، وشيء من الأمرين المذكورين لا ينفعا في المقام.

أمّا الأوّل : فظاهر ، لعدم وقوع المخاطبه معنا في شيء من الخطابات الوارده في الشريعه. نعم لو قيل بعموم الخطاب الشفاهي لربما أمكن القول به إلا أنّ القول المذكور ضعيف حسب ما بين في محلّه.

وأمّا الثاني : فلعدم قيام دليل عليه ، كيف! والمقصود في المقام حصول القطع بالحجيه ، ولا يتم ذلك إلا مع قيام الدليل القاطع على كون تلك الخطابات من هذا القبيل، بل من الظاهر خلافه بالنسبه إلى الأخبار ، فإنّ الظاهر أنّ خطاب الصادق عليه السلام لزراره ومحمد بن مسلم مثلا لا يشمل غيره ، ولا يريد بحسب ظاهر المخاطبه إلا تفهيمه وإن كان غيره مشاركا للحكم معه ، فإنّ مجرد المشاركة

لا يقتضى إرادته تفهيمه بذلك الخطاب حتى يكون الكلام الوارد منه عليه السلام بمنزله كلام المصنّفين وخطابهم المقصود منه إلهام الجميع.

وهذا الوجه وإن لم يكن بعيدا بالنسبة إلى الكتاب - فإنّ الظاهر كونه موضوعا لإلهام الآمه واستفادتهم منه بالتدبر فيه والتأمل فى معانيه إلى يوم القيامة على ما هو الظاهر من وضع الكتب ويستفاد من بعض الأخبار أيضا - إلّا أنّه لم يقدّم عليه دليل قاطع ، فلا يخرج أيضا من دائره الظنّ المطلق ، ولا - دليل على حجّيه ذلك الظنّ المخصوص ، فلا - فائده فى ادراج خطاباته تحت القسم المذكور (١) إلّا مع إقامة الدليل القاطع عليه لا بدونه ، كما هو الواقع.

فظهر بما ذكرنا أنّه ليس شىء من الظنون الحاصله عندنا ممّا قام الدليل على حجّيته (٢) على سبيل السلب الكلّى ، ولا يتمّ القول بحجّيه شىء منها إلّا بالدليل العامّ القاضى بحجّيه ظنّ المجتهد مطلقا. هذا كلّ بالنسبة إلى السند والدلاله.

ثمّ يأتى بعد ذلك ملاحظه التعارض الحاصل بينهما ، فإنّه لا يحصل دليل ظنّى خال عن المعارض بالمزّه وعلاج التعارض بين الأدلّه من الامور الظنّيه فى الأغلب ، والأخبار الوارده فيه مع كونها ظنّيه معارضه أيضا ، ولا يستفاد المقصود منها إلّا بالظنّ ، فهو ظنّ فى ظنّ.

قلت : أمّا المناقشه فى قطعيه حجّيه الكتاب من جهه وقوع الخلاف فيها فهو أوهن شىء ، لوضوح أنّ مجرد وقوع الخلاف فى مسأله لا - يقضى بكونها ظنّيه كيف! وأغلب المطالب الكلاميه ممّا وقع الخلاف فيها من جماعه من العقلاء ، ومع ذلك فالحكم فيها من القطعيّات ، وليس المدرك لحجّيه الكتاب منحصر فى الإجماع حتى يناقش من جهه وجود الخلاف ، وعلى فرض انحصار دليله القطعى فيه ووجود الخلاف فيه من الجماعه مسبق بالإجماع ، بل قد يدعى قيام الضروره عليه ، وقد بلغت تلك المسأله فى الوضوح مبلغا لا يلتفت معه إلى الخلاف المذكور ولا إلى الشبهه الوارده فيها.

(١) فى «ق» : الأول.

(٢) كذا ، والظاهر أنّ فى العبارة سقط.

وأما السنّة المرويّه والأخبار الوارده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّه عليهم السلام وإن أمكن المناقشه فى بادی الرأى فى كون حجّيتها إجماعيه نظرا إلى شيوع الخلاف فيها بيننا من قديم الزمان ، إلّا أنّ الطريقه التى قرّرتها فى الرجوع إليها والأخذ بها هى التى استقامت عليه الشيعة من لدن زمان الأئمّه عليهم السلام بحيث يحصل القطع من التأمل فيها كون ذلك ناشئا عن إجماع وإن خالف فيه من خالف ، فإنّ مجرد وجود الخلاف من جهه بعض الشبهات والتباس الأمر على المخالف لا يقضى بكون المسأله ظنيّه ، حتّى أنّ الأخباريين توهّموا من ملاحظه ذلك كون الأخبار المأثوره عن الأئمّه عليهم السلام قطعي الصدور معلوم الورود عنهم عليهم السلام بحسب الواقع ، وهو خطأ فى مقابله التوهّم المذكور ، إلّا أنّهم خلطوا بين معلوم الحجّيه ومعلوم الصدور ، والذى ثبت من ملاحظه طريقه السلف وعملهم - الكاشف عن تقرير الأئمّه أو تصريحهم - هو القطع بالحجّيه وتقرير صاحب الشرع ذلك طريقا موصلا إلى الأحكام كما قرّروا لإثبات الموضوعات لا العلم بالصدور ، إذ ليس شىء من الوجوه المذكوره مقيّدا له ، وقد فضّل القول فيه فى محلّه.

وأما ما ذكر من المناقشه فى حجّيه الظنّ المتعلّق بالألفاظ فأوهن شىء ، إذ جريان السيره المستمرّه من أهل اللغات على ذلك ظاهر أيضا ، فكما أنّ المخاطب يحمل الكلام على ظاهره حتّى يتبيّن المخرج عنه كذا غيره حسب ما هو ظاهر من ملاحظه طريقه الناس فى فهم ما يسمعون من الأقوال المحكيه والخطابات المنقوله ، وقد ملئت منه كتب التواريخ وغيرها ، ولا يتوقّف أحد فى فهمها وحملها على ظواهرها.

حجّه القول بحجّيه مطلق الظنّ

حجّه القول بحجّيه مطلق الظنّ وجوه :

أحدها : وهو أقواها وأظهرها ما أشار إليه جماعه منهم ، تقريره على ما ذكره بعض المحقّقين منهم : أنّ باب العلم بالأحكام الشرعيّه منسّد فى أمثال زماننا إلّا فى نادر

من الأحكام مِمَّا قُضت به الضروره ، أو قام عليه إجماع الأئمة أو الفرقه ، أو ثبت بالتواتر المعنوي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الأئمة عليهم السلام وليس ذلك إلَّا في قليل من الأحكام ، ومع ذلك فلا يثبت بها في الغالب إلَّا الامور الإجماليه فلا بدّ في معرفه التفصيل من الرجوع إلى سائر الأدله. وشيء منها لا يفيد العلم غالبًا ، لعدم خلّوها عن الظنّ من جهه أو جهات ، وحينئذ فيتعيّن العمل بالظنّ لقيام الإجماع ، بل الضروره على مشاركتنا مع الحاضرين في التكليف وكونه أقرب إلى العلم.

قلت : وتوضيح ذلك أنّ هناك مقدمات يتفرّع عليها حجّيه مطلق الظنّ :

أحدها : أنّ التكليف الشرعيّه ثابتة بالنسبه إلينا ولم يسقط العمل بالأحكام الشرعيّه عنّا ، فنحن مكلفون بالأحكام مشاركون للموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام ، وهذه المقدمه قد قام عليها إجماع الأئمة ، بل قُضت به الضروره الدينيه.

ثانيها : أنّ الطريق إلى معرفه تلك الأحكام هو العلم مع إمكان تحصيله ، ولا يجوز الأخذ بمجرّد الظنّ والتخمين وسائر الوجوه ما عدا اليقين كما عرفت أوّلا من أنّه مقتضى العقل والنقل.

ثالثها : أنّ طريق العلم بالأحكام الشرعيّه منسّد في أمثال هذه الأزمنه إلَّا في نادر منها ، لوضوح أنّ معظم أدله الأحكام ظنيّه ، وما يفيد القطع منها إنّما يدلّ غالبا على امور إجماليه يفتقر تفاصيلها إلى إعمال الأدله الظنيّه ، وقد فرضنا أصل المسأله في هذه الصوره.

رابعها : أنّه لا ترجيح عند العقل بين الظنون من حيث المدرك والمستند ولو بعد الرجوع إلى الأدله الشرعيّه ، إذ لم يقدّم دليل قاطع على حجّيه شيء منها بالخصوص. ولو سلّم قيام الدليل القاطع على حجّيه البعض كنصوص الكتاب وبعض أقسام أخبار الآحاد فليس ذلك ممّا يكتفى به في معرفه الأحكام بحيث لا يلزم مع الاقتصار عليه الخروج عن الدين ، فلا بدّ إذن من الرجوع إلى غيرها ، وليس هناك دليل قاطع على حجّيه ظنّ بالخصوص فيتساوى بقيه الظنون في ذلك.

إذا تمهدت هذه المقدمات فنقول : قضيه المقدمه الاولى والثالثه انتقال التكليف إلى العمل بغير العلم وإلا لزم التكليف بغير المقدور ، وقضيه المقدمه الثانيه كون المرجع حينئذ هو الظن ، إذ هو الأقرب إلى العلم فى تحصيل الواقع ، بل نقول : إنه بمنزله بعض منه ، إذ الاعتقاد يتكامل إلى أن ينتهى إلى حدّ اليقين ، فإذا تعدد القدر الزائد وجب مراعاة ما دونه وهكذا. ولذا يجب مراعاة أقوى الظنون ، فالأقوى من غير فرق بين الظنون المخصوصه وغيرها ، إذ تخصيص بعض بالحجيه دون الباقي ترجيح من غير مرجح ، فيتساوى الجميع إلا أن يقوم دليل على المنع من العمل ببعضها.

فإن قلت : إنّ قضيه الدليل المذكور حجيه أقوى الظنون ممّا يمكن تحصيل أكثر الأحكام به بحيث لا يلزم من الاقتصار عليه الخروج عن الدين لكونه الأقرب إلى العلم ، فلا- يثبت به حجيه ما دونه من مراتب الظنون ، فإنّ نسبتها إلى ذلك الظنّ كنسبه الظنّ إلى العلم ، فالقائم مقام العلم هو تلك المرتبه من الظنّ دون ما دونه من المراتب ، وعدم حصول تلك المرتبه فى خصوص بعض المسائل لا- يقضى بحجيه ما دونها ، إذ ليس فى ترك العمل بها إذن خروج عن الدين ، وأيضا بعد بطلان احتمال الترجيح بين الظنون نظرا إلى انتفاء المرجح لا يتعين الأخذ بالجميع ، لاحتمال البناء على التخيير ، وأيضا الأخذ بالجميع أيضا ترجيح لأحد المحتملات من غير مرجح ، إذ كما يحتمل حجيه البعض دون البعض كذا يحتمل حجيه الجميع ، فكما أنّه لا مرجح لحجيه البعض كذا لا مرجح لحجيه الكلّ.

قلت : أمّا الأول فمدفوع بوضوح بطلان الاحتمال المذكور ، لإطباق العلماء على خلافه ، فلذا لم يؤخذ بطلانه فى الاحتجاج ، لكونه مفروغا عنه فى المقام ومع ملاحظه ذلك يتمّ ما ذكر من التفرّيع.

وأمّا الثانى فبأنّ احتمال التخيير بين الظنون مدفوع باستحالته ، فإنّ تعارض الظنّين كتعارض العلمين غير ممكن ، إذ مع رجحان أحد الجانبين يكون الآخر وهما. وإنّما يعقل التعارض بين الظنّين ، وهو غير محلّ الكلام.

ومع الغض عن ذلك فالبناء على التخيير بين الظنون مِمَّا لم يقل به أحد في المقام ، فهو مدفوع أيضا بالإجماع. ولو اريد به التخيير في القول بحجّيه أنواع الظنون المتعلّقه بالمسائل المختلفه بأن يكتفى ببعضها ممّا يتمّ به نظام الأحكام بحيث لا يلزم معه الخروج عن الدين فيتخيّر حينئذ في تعيين ذلك البعض وترك غيره ، فهو وإن أمكن تصوره في الخارج إلّا أنّه يبيّن الفساد أيضا بالإجماع ، بل الضروره.

وأما الثالث فبأنّ الثابت من الدليل المذكور مع قطع النظر عن المقدّمه الأخيره هو حجّيه الظنّ في الجملة ، وحيث لا دليل على اعتبار خصوص بعض الظنون دون غيره وكانت الطرق الظنيّه متساويه في نظر العقل مع قيام الضروره على الأخذ بالظنّ لزّم مراعاة نفس المظنّه من غير اعتبار لخصوص مأخذه ، لعدم إمكان اعتباره من جهه بطلان الترجيح من غير مرجّح ، فلزم اعتبار كلّ ظنّ حسب ما أوردنا ، وليس ذلك ترجيحا لحجّيه الجميع عند دوران الأمر بينها وبين حجّيه البعض من غير مرجّح ، بل قول به من جهه قيام الدليل عليه ، كما عرفت.

هذا ، ويمكن الإيراد على الدليل المذكور بوجوه :

أحدها : منع المقدّمه الاولى ، بأن يقال : المراد ببقاء التكليف والمشاركه مع الحاضرين في التكليف إمّا التكليف الواقعيّه الأوليّه أو التكليف الظاهريّه المتعلّقه بالمكلّفين بالفعل في ظاهر الشريعة بأن يكونوا مخاطبين فعلا على نحو خطابهم ، والأوّل مسلّم ، إلّا أنّه لا- يفيد كوننا مكلّفين بها فعلا- وإنّما يفيد تعلّقها بناء على فرض اطلاعنا عليها وعلمنا بها ، إذ ليست التكليف الواقعيّه إلّا خطابيات شأنيّه وإنّما يتعلّق بالمكلّفين فعلا إذا استجمعوا شرائط التكليف حسب ما فصلّ في محلّه. والثاني ممنوع ، بل فاسد ، ضروره اختلاف تلك التكليف باختلاف الآراء ، ألا- ترى أنّ كلّ مجتهد ومقلّديه مكلف بما أدّى إليه اجتهاده مع ما بين المجتهدين من الاختلافات الشديده في المسائل؟! فلسنا مكلّفين فعلا بجميع ما كلفوا به كذلك قطعاً.

والحاصل : أنّ المشاركة فى التكاليف الواقعيّة الأولى لا يفيد تكليفنا بها فعلا حتّى نتدرّج بعد انسداد باب العلم بها إلى الظنّ ، والمشاركة فى التكاليف الظاهريّة الفعليه ممنوعه ، بل باطله ، فكونهم مكلفين ظاهرا بالتكاليف الواقعيّة لتمكّنهم من تحصيل العلم لا- يقضى بكوننا مكلفين بتلك الأحكام حتّى يتنزّل بعد انسداد باب العلم بها إلى ظنّها ، إذ قد يكون تكليفنا الظاهري حينئذ أمرا آخر.

وفيه : أنّ الحكم الظاهري التكميلي هو الحكم الواقعي فى نظر المكلف وبحسب اعتقاده ، وليس حكما آخر متعلّقا بالمكلف مع قطع النظر عن انطباقه مع الواقعي ليقابل سقوط الأوّل ثبوت (١) الثانى ، بل إنّما يثبت الحكم الظاهري من جهة ثبوت التكليف بالواقع وعدم سقوطه عن المكلف فيضطرّ إلى تحصيل الواقع ، فيكون ما حصّله حكما ظاهريّا متعلّقا به فعلا ، فإن طابق الواقع بحسب الواقع كان واقعيّا أيضا ، وإلّا كان ظاهريّا محضاً قائما مقام الواقع ، وبه يسقط تكليفه بالواقع بالنظر إلى الواقع وإن كان مكلفا به فى الظاهر معتقدا كون ما يأتى به هو الواقع فليس الحكم الظاهري أمرا ثابتا مستقلا مع قطع النظر عن ثبوت التكليف بالواقع وكونه هو الواقع ، وإلّا لكان ذلك أيضا حكما واقعيّا مستقلا.

نعم قد يكون الحكم الظاهري بالنسبة إلى المكلف أمرا مخالفا للواقع مع العلم بمخالفته ، كما إذا لم يتمكّن من استعمال المجمل ولم يكن له طريق فى الخروج عن عهده التكليف به ، فإنّه يرتفع عنه ذلك التكليف فى الظاهر ، ويحكم ببراءه ذمّته مع علمه بخلافه ، وقد يكون مع الظنّ أو الشكّ فى المخالفه كما إذا دار العمل بين الوجوب والندب وظنّ كونه واجبا من غير طريق شرعى أو شكّ فيه ، فإنّه ينفى الوجوب بالأصل ويحكم بالاستحباب مع عدم الظنّ بكونه واقعيّا ، لكنّ ذلك كلّه فى مقام رفع الحكم والتكليف لا- فى مقام إثبات الحكم ، وإنّ لزمه (٢) ثبوت حكم شرعى ظاهرا فى الأخيرين ، وذلك فى الحقيقه طريق شرعى للحكم بكونه الواقع بالنسبة إلى ذلك المكلف وإن لم يثبت به الواقع لا علما ولا ظنّا ، فإنّ الطريق

(١) فى «ق» : ذهاب.

(٢) فى «ف» : لزم.

إلى الحكم بالشىء شرعا غير الطريق إلى نفس ذلك الشىء ، يعرف ذلك بملاحظه الطرق المقرره للموضوعات ، فإنه إنما يستفاد منها الحكم شرعا بثبوتها إلا أنه يحصل هناك اعتقاد بحصولها فى الواقع ، والمقصود هو الأول ، وهو المراد بكون شىء طريقا إلى الواقع ، وإنما يتفرع عليه الحكم المنوط بالواقع من جهة الحكم بثبوت ذلك فى الواقع.

إذا تقرّر ذلك فنقول : إنه لما كانت التكاليف الواقعيه ثابتة على المكلفين بالنظر إلى الواقع ولم يمكن القول بسقوطها عنا بالمره كان الواجب حصول طريق لنا إليها ، ولما لم يكن هناك طريق قطعى ثابت عن الشارع وجب الأخذ بالظن بمقتضى العقل إلى آخر ما ذكرنا. فإن كان المظنون مطابقا للواقع فلا كلام ، وإلا كان التكليف بالواقع ساقطا عنا بحسب الواقع ، وكان ذلك حكما ثانويا قائما مقام الأول بالنظر إلى الواقع أيضا وإن كان مكلفا به فى الظاهر من حيث إنه الواقع.

فالقول بأن الاشتراك فى التكاليف الواقعيه لا يقتضى ثبوتها بالنسبه إلينا وتعلقها بنا إن اريد به عدم اقتضائه لحكمنا باشتغال ذمتنا بالواقع ولزوم تفرغها عنه فهو بين الفساد ، كيف؟ والمفروض قضاء الإجماع والضروره به ، وإن اريد به عدم اقتضائه تعين تلك التكاليف علينا بحسب الواقع مع عدم اىصال الطريق المقرّر فى الظاهر للإيصال إليها بالنظر إلى الواقع فمسلم ، ولا منافاه فيه لما نحن بصدده.

وربما يورد فى المقام بأن الانتقال من العلم إلى غيره من جهة انسداد سبيل العلم إنما يلزم فى حكم العقل إذا سلم بقاء تلك التكاليف بعد فرض انسداد سبيل العلم بها ، وهو فى محلّ المنع ، لاحتمال القول بسقوطها مع عدم التمكن من العلم بها لانتفاء الطريق إلى الوصول إليها ، وعدم ثبوت كون الطريق طريقا شرعيا قاضيا بثبوتها وهو بمكان من الوهن والسقوط ، إذ المقدمه القائله ببقاء التكاليف الشرعيه فى الجملة وعدم سقوطها عن المكلفين بالمره قد دلّ عليها إجماع الامه بل الضروره ، والاقتصار على القدر المعلوم من التكاليف يوجب هدم الشريعه وسقوط معظم التكاليف عن الامه.

ويمكن أن يقرّر المقدمه المذكوره ببيان أوضح لا مجال فيها للمنع المذكور

ويقوم مقام المقدمتين المفروضتين بأن يقال : إنّه قد دلّ إجماع الفرقه بل الامّه ، بل الضروره الدينيه على ثبوت أحكام بالنسبه إلينا يزيد تفصيلها عمّا قامت عليها الأدلّه القطعيّه التفصيليّة على خصوصها بحيث لو اقتصرنا على مقدار المقطوع به من التفاصيل وتركنا العمل بالباقي لتركنا كثيرا ممّا كلّفنا به قطعاً ، إذ ليس المقطوع به من الأحكام على سبيل التفصيل إلّا أقلّ قليل ، وثبوت هذا القدر من التكليف كاف في إثبات المقصود وإن منع مانع من توجه جميع الأحكام الواقعيّه الثابته في أصل الشريعة إلينا ، فلا حاجه إلى أخذها مقدّمه في الدليل ليتمسك في دفعه بالوجه المتقدّم.

هذا ويمكن الإيراد في المقام بأنّه كما قرّر الشارع أحكاماً واقعيّه كذا قرّر طريقاً للوصول إليها عند انسداد باب العلم بها أو قيام الحرج في التكليف بتحصيل اليقين بخصوصياتها ، فيكون مؤدّاه هو المكلف به في الظاهر ، سواء حصل به الإيصال إلى الواقع أو لا- وتقريره للطريق المذكور ممّا لا- يدانيه ريب بعد الحكم ببقاء التكليف ، سواء كان ذلك هو مطلق الظنّ كما يقوله المستدلّ أو الظنّ الخاصّ كما ذهب إليه غيره.

وحيث أنّ فلا بدّ من تحصيل العلم بذلك الطريق مع الإمكان كما هو الشأن في غيره من الأحكام المقرّره ، فإذا انسدّ سبيل العلم - بما قرّره حسب ما يدّعيه المستدلّ من عدم قيام دليل قاطع على حجّيه شيء من الظنّيات الخاصّه ، وعدم إفاده شيء من الأدلّه المنصوبه له - لزم الرجوع إلى الظنّ بتحصيله أخذاً بما هو الأقرب إلى العلم حسب ما قرّره ، فيجب الأخذ بما يظنّ كونه طريقاً منصوباً من الشارع لاستنباط الواقع ، ويكون مؤدّاه هو الحكم المطلوب هنا في الظاهر ، فالواجب علينا أولاً تحصيل العلم بما جعله طريقاً عند انسداد باب العلم ، وبعد انسداد سبيل العلم به يجب علينا الانتقال إلى الظنّ به ، وأين ذلك من الانتقال إلى الظنّ بالواقع في خصوصيات المسائل كما دلّه (١) المستدلّ؟

(١) في «ق» : رآه.

فالحاصل أنه لا- تكليف بالأحكام الواقعيّة إلّا بالطريق الموصل إليها فنختار القول بتكليفنا بالأحكام الواقعيّة ، لكن من الطريق المقرّر عند صاحب الشريعة ، سواء كان هو العلم أو غيره. فالمكلف به فى الظاهر ليس سوى الطريق ، فإذا انسَدَّ سبيل العلم بالطريق كما اعترف به المستدلّ فلا بدّ من الانتقال إلى الظنّ بما هو مؤداه دون الظنّ بالواقع كما هو مقصود المستدلّ ، ولا ملازمه بين الأمرين كما لا يخفى.

فإن قلت : إنّ الانتقال إلى الظنّ بما جعله طريقاً إلى الواقع إنّما يلزم فى حكم العقل إذا علم بقاء التكليف بالأخذ بالطريق المقرّر ولا دليل عليه بعد انسداد سبيل العلم ، إذ لا ضروره قاضيه به كما اقتضت بقاء التكليف فى الجملة بطريق ما ممّا لا مناص عنه فى استنباط الأحكام فلا بدّ حينئذ من طريق مقرّر عند الشارع بحسب الواقع لمعرفة الأحكام والوصول إليها ولو مع انسداد باب العلم بنفس الطريق المقرّر للاستنباط ، إذ لا- مناص عن العمل ولا- عن الأخذ بطريق من الطرق. وحينئذ فإذا لم يمكن العلم بذلك الطريق تعيّن الأخذ بظنّه ، حسب ما قرّر فى الدليل المذكور.

والحاصل : أنّ للشارع حينئذ طريقاً لمعرفة الأحكام ، إذ المفروض عدم سقوط التكليف بها ، فإذا انسَدَّ سبيل العلم به تعيّن الأخذ بظنّه. فما ذكر فى الإيراد من احتمال سقوط التكليف بالأخذ بالطريق المقرّر إن اريد به سقوط الأخذ بالطريق المقرّر مطلقاً فهو واضح الفساد ، فإنّه لا- يقوم ذلك الاحتمال إلّا إذا احتمل سقوط التكليف بغير المعلومات وأمّا مع بقائه فلا يعقل سقوط التكليف بالأخذ بطريق موصل إليها فى حكم الشارع ، إذ لا بدّ حينئذ من طريق يوافق رضاه وهو المراد من الطريق المقرّر ، مضافاً إلى أنّه بعد تسليم طريق مقرّر من الشارع من أوّل الأمر وعلم المكلف به إجمالاً لا يجوز عند العقل ترك الأخذ به مطلقاً مع عدم ثبوت سقوط الأخذ به ، بل يحكم حينئذ بتقديم الأخذ بالظنّ به عند انسداد سبيل العلم إليه على ترك الأخذ لمجرد احتمال سقوطه مع ظنّ خلافه ، فيقدّم الظنّ حينئذ

عند انسداد باب العلم قطعاً أخذاً بما هو الأقوى والأحرى والأقرب إلى الواقع مع عدم إمكان العلم به.

ثانيها (١): أنّ ما ذكر في المقدمه الثانيه «من أنّ الطريق إلى الوصول إلى الأحكام هو العلم مع الإمكان» إن اريد به أنّ الطريق أولاً إلى الواقع هو ما يعلم معه بأداء التكليف في ظاهر الشريعة وحصول الفراغ عن الاشتغال في حكم الشرع فمسلم ، ولا يلزم منه بعد انسداد طريق العلم به - ولو باعتبار العلم بأداء المكلف به بحسب الواقع نظراً إلى توقّف اليقين بالفراغ عليه مع عدم قيام دليل على الاكتفاء بغيره من سائر الطرق - إلّا الرجوع إلى الظنّ بما جعله الشارع طريقاً إلى معرفه ما كلف به ، فيقوم ذلك مقام العلم به ، بل يحصل منه العلم أيضاً بعد ملاحظه ذلك وإن كان في المرتبه الثانيه. ولا- ربط لذلك بحجّيه الظنّ المتعلّق بخصوصيّات الأحكام كما هو مقصود المستدلّ.

وإن اريد به أنّ الطريق أولاً هو العلم بالأحكام الواقعيه فينتقل بعد انسداد سبيله مع العلم ببقاء التكليف إلى الأخذ بالظنّ بها فهو ممنوع ، بل القدر اللازم منه أولاً هو ما عرفت من العلم بأداء التكليف شرعاً كما مرّ تفصيل القول فيه ، وكون الطريق المقرّر أولاً في الشريعة هو العلم بالأحكام الواقعيه ممنوع ، وليس في الشرع ما يدلّ على لزوم تحصيل العلم بكلّ الأحكام الواقعيه ، بل الظاهر أنّه ممّا لم يقع التكليف به مع انفتاح طريق العلم لما في إناطه التكليف به من الحرج التامّ بالنسبه إلى عامّه الأنام ، بل المقرّر من الشارع طرق خاصّه لأخذ الأحكام كما قرّر طرقاً خاصّه للحكم بالموضوعات التي انيط بها الأحكام ، ونزلها منزله العلم بها.

وقد مرّ تفصيل القول في تضعيف ما قد يقال من إناطه التكليف بالواقع وأنه لا بدّ من القطع بالواقع في خصوصيّات المسائل ، وعدم الاكتفاء بالطرق الظنيّه إلّا بعد انسداد سبيل العلم كما هو مبني الاحتجاج المذكور.

ومحصّل الكلام : أنّ الطريق أولاً إلى الواقع هو ما قرّره الشارع وجعله طريقاً

(١) أى : الوجه الثاني من وجوه الإيراد على دليل الانسداد ، تقدّم أولها في ص ٣٩١.

إلى العلم بتفريغ الذمّة لا- نفس العلم بأداء الواقع ، ولذا إذا علمنا ذلك صحّ البناء عليه قطعاً ولو مع انفتاح باب العلم بالواقع ،
فعدم وجوب مراعاة القطع بالواقع إذا حصل القطع بتفريغ الذمّة في ظاهر الشريعة أقوى شاهد على ما قلناه.

نعم إذا انسدّ علينا الطريق المذكور تعيّن العمل بما يعلم معه بأداء الواقع مع إمكانه ، نظراً إلى عدم قيام دليل على حصول البراءة
بغيره ، وقضاء اليقين بالشغل باليقين بالفراغ في حكم العقل لا لتعيّن ذلك بخصوصه ، بل لإيجابه ذلك من جهة الجهل بحصول
الفراغ من حكم الشرع بغيره ، فإذا انسدّ علينا ذلك تعيّن الأخذ بالطريق الذي يظنّ كونه طريقاً إلى تفريغ الذمّة ، ويرجح في نظر
العقل جعله الشارع سبيلاً- إلى معرفه التكليف وثبوت الحكم في ظاهر الشريعة ، فيقدّم ذلك على مطلق الظنّ المتعلّق بالواقع
الخالى عن الظنّ بكونه المكلف به في الظاهر ، فكما أنّه لو علم هناك طريق مقرّر من الشرع في معرفه تفريغ الذمّة كان ذلك
هو المتّبع في أداء التكليف وصحّ تقديمه على الأخذ بما فيه العلم بالبراءة الواقعيّة ، فكذا لو كان هناك ظنّ بالطريق المقرّر قدّم
على ما يظنّ معه بالإتيان بما هو الواقع ، غير أنّ هناك فرقا بينهما من حيث إنّ الأخذ بالطريق المعلوم جائز هناك أيضاً مع عدم
منع الشرع من الأخذ به ، نظراً إلى استقلال العقل في الحكم برجحان الأخذ بالاحتياط ما لم يمنع منه مانع ، وهنا لا يجوز الأخذ
بمجرد الظنّ المتعلّق بالواقع من دون ظنّ بكونه الطريق إلى تفريغ الذمّة ، لما عرفت من أنّ الملحوظ في نظر العقل أولاً- هو
المعرفة بفراغ الذمّة في ظاهر الشريعة ، وحيث تعذّر العلم به وكان باب الظنّ به مفتوحاً لا وجه لعدم الإتيان بمقتضاه والأخذ
بالمشكوك أو الموهوم من حيث الأخذ وإن كان هناك ظنّ بأداء الواقع.

والحاصل : أنّ الإتيان بما هو معلوم يقضى بالعلم بأداء تكليفه بحسب الشرع ولو مع العلم بما جعله الشارع طريقاً إلى الواقع ،
بخلاف الإتيان بما يظنّ مطابقته للواقع بعد انسداد باب العلم ، إذ لا يستلزم ذلك الظنّ بأداء ما كلف به في ظاهر الشريعة من
الرجوع إلى الطريق المقرّر لكشف الواقع ، لما هو ظاهر من جواز

حصول الظنّ بالواقع والقطع بعدم كونه طريقاً في الشريعة إلى الواقع كما في ظنّ القياس ، وقد يظنّ عدمه كما في ظنّ الشهره ، لقيام الشهره على عدم الاعتداد به في الشريعة ، وقد يشكّ فيه كما في بعض الظنون المشكوك حجّيتها وجواز الأخذ بها ، ولا ترجيح في نظر العقل لجواز الاعتماد عليها في الشريعة على عدمه. فظهر أنّه لا ملازمه بين الظنّ بالواقع والظنّ بكون الأخذ بذلك المظنون هو المكلف به في الشريعة والحجّه علينا في استنباط الحكم والمتّبع بمقتضى الدليل المذكور هو الظنّ الثاني دون الأوّل ، وسيأتى تتمّه الكلام في ذلك إن شاء الله.

ثالثها (١) : المنع من المقدمه الثالثه لإمكان المناقشه فيها بأنّه إن اريد بانسداد سبيل العلم بالأحكام انسداد سبيل المعرفه بنفس الأحكام الشرعيّه على سبيل التفصيل فمسلم ، ولا يقضى ذلك بالانتقال إلى الظنّ ، إذ الواجب على المكلف بعد تعيّن الاشتغال بالأحكام الشرعيّه في الجملة هو تحصيل اليقين بالفراغ منها ، ولا يتوقّف ذلك على تحصيل اليقين بحكم المسأله ليتنزّل بعد انسداد سبيله إلى الظنّ به. وإن اريد انسداد سبيل العلم بأداء التكاليف الشرعيّه والخروج عن عهدتها فممنوع ، فإنّه كما يمكن العلم بالفراغ بتحصيل العلم بحكم المسأله والجرى على مقتضاه ، كذا يمكن تحصيله بمراعاة الحائطه في الغالب ولو بتكرار العمل ، وكثيراً ممّا لا يمكن فيه ذلك لا مانع من القول بسقوط التكليف بالنسبه إليه ، إذ لا يلزم من البناء عليه خروج عن الدين ، فإنّ معظم الواجبات والمحرمات معلوم بالضروره أو الإجماع.

غايه الأمر عدم قيام الدليل القاطع على تفاصيل تلك المجملات وتحصيل القطع بأداء الواجبات ممكن في الغالب بأداء فرد يقطع باندرجه في طبيعه المطلوبه ، وفي ترك المحرمات قد يبنى أيضاً على الاحتياط وقد يقتصر على القدر المتيقّن على اختلاف المقامات ، ومع عدم جريان الاحتياط في بعض المقامات مع العلم ببقاء التكليف فلا أقلّ من لزوم مراعاته في ما يمكن فيه

(١) الوجه الثالث من وجوه الإيراد على دليل الانسداد.

المراعاة ، لإمكانان تحصيل اليقين بالنسبة إليه ، فلا وجه للرجوع فيه إلى الظنّ ، لما عرفت من أنّ المناط في تحصيل اليقين هو اليقين بأداء التكليف دون اليقين بحكم المسألة لينتقل إلى الظنّ به بعد انسداد سبيله ، فلا- يتمّ القول بلزوم الرجوع إلى الظنّ بالحكم بعد انسداد سبيل العلم به كما هو المدعى.

ولو سلّم توقّف الخروج عن عهده التكليف على العلم بالحكم في بعض المقامات مع القطع ببقاء التكليف حينئذ فغايه الأمر حينئذ القول بحجّيه الظنّ هناك ، وأين ذلك من المدعى؟ ودعوى عدم القول بالفصل بعد ثبوت حجّيه الظنّ فيه مطلقا محلّ تأمل ، على أنّه غير مأخوذ في الاحتجاج ، مضافا إلى أنّ مقتضى ما سلّمناه من لزوم تحصيل العلم بالفراغ هو الانتقال بعد انسداد سبيله إلى ما هو الأقرب إلى اليقين بالفراغ ، فيجب حينئذ مراعاة الأخرى في تحصيل الواقع ، ولا ملازمه بينه وبين الأخذ بما يظنّ من الأحكام.

فغايه الأمر أن يكون الواجب في ما لا- يمكن فيه تحصيل العلم بالفراغ - من مراعاة الاحتياط أو العلم بالحكم والجرى على مقتضاه - أن ينتقل إلى ما يكون الظنّ بالفراغ معه أقوى ، ويكون الحكم بتحصيل الواقع مع مراعاته أخرى ، وهو غير الأخذ بما هو المظنون في حكم المسألة كما هو المدعى إن أمكن توقّف حصوله على مراعاته في بعض المقامات.

فغايه الأمر ثبوت حجّيه الظنّ في ذلك المقام لو تحقّق حصوله في الخارج وثبت بقاء التكليف به حينئذ من ضروره أو إجماع. وما قد يقال : من عدم قيام دليل على وجوب الاحتياط مدفوع بأنّ هذا الدليل على فرض صحّته كاف فيه ، فإنّ مقتضاه كما عرفت وجوب تحصيل القطع بالفراغ مع الإمكان ، ولا ريب في حصوله بمراعاة الاحتياط.

وما قد يتراءى من وقوع الخلاف في جواز الاحتياط ، لمخالفه الحلّي فيه حيث عزى إليه القول بكونه تشريعا محرّما ، فكيف يمكن القطع بحسنه مع مخالفته؟ ومن أنّه لا يمكن مراعاته في معظم العبادات ، لوقوع الخلاف في

وجوب كثير من أجزائها واستحبابه ، فلا بدّ مع مراعاة القول باعتبار الوجه من تكرار العمل، وهو يصل في الغالب إلى حدّ لا يمكن الفراغ منه موهون بأنّ طريق العلم غير مسدود في هاتين المسألتين لقطع العقل بحسن الاحتياط في تفرغ الذمّه ، بل والقطع به بملاحظه ما ورد في الشرع ، ومجرّد وقوع الخلاف في مسأله لا يقضى بعدم إمكان تحصيل القطع (١) فيها ، على أنّه خلافه في محلّ الفرض - أعنى ما إذا انسدّ باب العلم بالحكم وانحصر طريق العلم بتفرغ الذمّه في الاحتياط مع عدم قيام الدليل على حجّيه الظنّ - غير معلوم ، بل الظاهر خلافه. وكذا الحال في المسأله الثانيه ، فإنّ القول بوجوب نيّه الوجه في الأجزاء موهون جدّاً ، بل مقطوع بفساده سيّما بعد عدم إمكان تحصيل القطع وعدم قيام دليل على الاكتفاء بالظنّ ، ومع الغصّ عن ذلك فبعد وجوب تحصيل العلم بالفراغ وكون الاحتياط طريقاً إلى العلم لانهصار الطريق فيه ، يجب البناء عليه ، ومعه يكون الإتيان بالأجزاء الدائره بين الوجوب والندب - مثلاً - واجبا فلا بدّ على القول باعتبار نيّه الوجه من أدائها على جهه الوجوب فلا حازه إلى التكرار.

وما قد يتخيّل : من اتّفاق الأصحاب على عدم وجوب الأخذ بالاحتياط في جميع المقامات - أعنى في مقام الجهل بالتكليف الإيجابى أو التحريمى ، أو الشكّ فى المكلف به إيجاباً أو منعا - فكيف يمكن الالتزام فى الجميع؟ مدفوع بالالتزام به فى محلّ الإجماع ، فيتمسك فيه حينئذ بالأصل.

والحاصل : أنّ الأمر دائر فى المقام بين القول بسقوط التكليف من جهه الأصل والأخذ بالاحتياط [وشىء منهما لا ربط له بالعمل بالظنّ. نعم قد يقال باتّفاقهم على عدم وجوب العمل بالاحتياط] (٢) فى ما دلّ على خلافه الأدله الظنيّه فى الجمله ، لاتّفاق القائل بأصالة الظنّ والقائل بالظنون المخصوصه عليه ، إلّا أنّ كون الاتّفاق المذكور حجّه شرعيّه محلّ تأمل ، لوضوح المناقشه فى كشفه عن قول الحجّه كما لا يخفى ، على أنّهم إنّما قالوا به من جهه قيام الأدله عندهم

(١) فى «ق» الواقع.

(٢) أثبتناها من «ف» و «ق».

على حجّيه ما سواه من وجوه الأدلّه. فإذا فرض عدم قيام دليل عليه عندنا وعدم صحّه ما ذكره من الأدلّه ، فكيف يجعل الاتفاق المذكور دليلا على المنع مع اختلاف الحال؟ إذ عدم حجّيته مع قيام الدليل غير عدمها مع عدم قيامه ، وهو ظاهر.

والقول بأنّ الأخذ بالاحتياط موجب للعسر والهرج محلّ منع ، كيف؟ والعمل به متعيّن بالنسبه إلى من لم يتمكّن من الرجوع إلى الطرق المقرّره للاستنباط ، ولا إلى عالم مستنبط للأحكام عن تلك الأدلّه إذا أمكنه تحصيل الاحتياط فى المسأله ، كما فصّل القول فيه فى مباحث الاجتهاد والتقليد ، فلو كان ذلك حرجا منفيّا فى الشريعه لما وقع التكليف به حينئذ. ومع تسليمه فالقول برفع العسر والهرج مطلقا مبنى على العمل بإطلاق ما دلّ عليه من الأدلّه الشرعيّه ، وهو استناد إلى الظنّ.

وقد يقال : إنّ الرجوع إلى الأصل فى غير ما يمكن فيه تحصيل القطع ولو بمراعاة الاحتياط رجوع إلى الظنّ أيضا ، فكيف يصحّ الرجوع إليه فى التخلّص عن الأخذ بالظنّ؟

ويدفعه : أنّ الأخذ بالأصل ليس من جهه حصول الظنّ به ، إذ قد لا يحصل منه الظنّ فى المقام وإنّما الأخذ به من جهه انسداد طريق الوصول إلى التكليف - أعنى العلم - وعدم قيام دليل على الرجوع إلى غيره فيندفع التكليف ، لانتفاء السبيل إليه ، فهو فى الحقيقه رفع للتكليف لا إثبات له ، ومع ذلك فهو رجوع إلى العلم نظرا إلى الوجه المذكور دون الظنّ ، وبعد الغضّ عن ذلك فالملاحظ فى المقام هو الإيراد على الدليل المذكور ، والمأخوذ فيه بإبطال الرجوع إلى الأصل من جهه أنّ فيه خروجاً ممّا علم ثبوته فى الدين.

وقد قرّنا أنّه لا يلزم ذلك. والقول بأنّه رجوع الى الظنّ على فرض تسليمه كلام آخر غير مأخوذ فى الاحتجاج ، وبما قرّنا يظهر الجواب عمّا قد يقال : من أنّا إن سلّمنا جريان الاحتياط فى أعمال نفسه فلا يمكن جريانه بالنسبه إلى بيان

الحكم لغيره ، إذ من البين وجوب ذلك أيضا والاقتصار في ذلك على بيان الاحتياط من غير بيان للحكم مع طلب السائل له ، وظنه بالحكم من الأدلة الظنية مشكل ، على أنه قد لا- يتمكّن من ذلك أيضا ، كما إذا دار مال بين يتيمين أو غائبين أو يتيم وغائب ، ونحو ذلك. والسكوت عن الفتوى حينئذ وترك التعرّض له مشكل أيضا ، إذ قد يكون محرّما باعثا على تلف مال اليتيم أو الغائب ، فإنّ الالتزام بجميع ذلك في خصوص تلك المقامات لا- يوجب الخروج عمّا يقطع به من التكليف المتعلّق بنافى الشريعة ممّا دلّت عليه الضرورة ونحوها حسب ما بنى عليه تقرير الدليل المذكور.

نعم لو قرّر الاحتجاج بنحو آخر أمكن جريان الكلام المذكور وسنشير إليه إن شاء الله ، هذا.

وقد ذكر أيضا في المقام إيرادا على الدليل المذكور بأنّ تسليم انسداد باب العلم غير مفيد في ثبوت المرام والانتقال إلى الظنّ في تحصيل الأحكام ، لإمكان الاقتصار على المعلوم ممّا دلّ عليه الضرورة والإجماع ، وينفى ما عداه بالأصل لا لإفادته الظنّ ، بل لحكم العقل بأنّه لا يثبت علينا تكليف إلّا بالعلم أو بظنّ قام عليه دليل علمي. وفي ما انتفى الأمران يحكم العقل بفراغ الذمّه قال : ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتّباع الظنّ.

وعلى هذا فإذا لم يحصل العلم به على أحد الوجوه وكان لنا مندوحوه عنه كغسل الجمعة فالأمر سهل ، للحكم إذن بجواز تركه ، وإن لم يكن كذلك كالجهر بالتسميه أو الإخفات بها في الصلاة الإخفاتيّه فإنّه مع وجوب أصل التسميه بالإجماع وقع الخلاف في تعيين إحدى الكيفيتين ، وحينئذ نقول : إنّ قضيه حكم العقل هو البناء على التخيير ، لعدم ثبوت الخصوصيه عندنا ، فلا حرج علينا في فعل شيء منهما إلى أن يقوم دليل على التعيين.

قلت : وأنت خير بأنّه ليس مبنى الاستدلال على الاستناد إلى مجرّد انسداد باب العلم حتّى يورد عليه بأنّ انسداد طريق العلم لا يوجب العمل بالظنّ ، بل

اعتبر معه قيام الإجماع والضروره على بقاء الدين والشريعة ، والمفروض فى المقدمه القائله بانسداد باب العلم [أن باب العلم] بالأحكام على نحو يحصل به نظام الشريعة ويرتفع به القطع الحاصل من الإجماع والضروره المفروضه مسدود قطعاً. وحينئذ بعد تسليم الانسداد وعدم التعرض لدفعه فى المقام كيف يقابل ذلك بالاكْتفاء بما دلّ عليه الضروره والإجماع ، والرجوع فى ما عده إلى الأصل ، والمفروض لزوم انهدام الشريعة مع الاقتصار على ذلك كما عرفت.

ويمكن أن يقال : إنّ ذلك إنّما يتمّ إذا قلنا بعدم جريان الأصل المذكور فى العبادات المجمله مطلقاً ، أو فى ما إذا كان أجزاء بعضها منوطاً بالبعض مع تعيين أجزائها وشرائطها على سبيل التفصيل ، إذ لا يصحّ الاقتصار على القدر المتيقّن من الأجزاء ، لعدم العلم بكونه هو المكلف به ، ولا-الحكم بسقوط الكلّ من جهه عدم تعيين المكلف به ، لما فيه من الخروج عن ضروره الدين. وأمّا إن قلنا بجريان الأصل فيها - كما هو مختار البعض - بناء على أنّ التكليف إنّما يتعلّق بالمكلف بمقدار علمه ، ولا يتعلّق بنا التكليف بالمجملات إلّا بمقدار ما وصل إلينا من البيان ، فلا يجب علينا إلّا الإتيان بما يفى به الأدلّه القاطعه من الأجزاء والشرائط ، إذ المفروض كون القطع هو الطريق فى البيان وعدم ثبوت حصول البيان بغيره ولا-قطع لنا بعد الاقتصار على ذلك بوجود جزء أو شرط آخر ، إذ لم يتم ضروره ولا إجماع ونحوهما من الأدلّه القاطعه على اعتبار شىء ممّا وقع الخلاف فيه من الأجزاء والشرائط ولو فى الجمله.

وما قد يقال من حصول القطع إجمالاً-بوجود أجزاء اخر غير ما دلّت عليه الأدلّه القاطعه بين السقوط بعد ملاحظه الحال فى العبادات من الطهاره والصلاه والصوم والزكاه وغيرها ، ومع الغضّ عن ذلك وتسليم حصول علم إجمالى بذلك فإنّما المعلوم اعتبار جزء أو شرط كذلك بحسب الواقع. وأمّا تعلّق ذلك بنا مع عدم ظهور طريق إليه فممّا لم يتم عليه إجماع ولا غيره ، فأبى مانع من نفيه بالقاعده المذكوره وإن علم كون الحكم الواقعى الأوّلى خلافه ، لوضوح جريان أصاله البراءه مع العلم الإجمالى باشتغال الذمّه بحسب الواقع إذا لم يكن هناك طريق إليه.

وقد يشكل الحال فى المقام فى القضاء والإفتاء ، سيمًا فى مسائل المعاملات ، لدوران الأمر حينئذ بين محذورين ، لكن الذى يقتضيه القاعده المذكوره هو الحكم بعدم تعلق وجوب القضاء والإفتاء بنا ، إلاً فى ما ثبت وجوبه علينا بالدليل القاطع أخذا بمقتضى القاعده العقليه المذكوره ، وليس فى الالتزام به خروج عن مقتضى الأدله القاطعه القاضيه بكوننا مكلفين فعلا بأحكام الشريعه فى الجملة ، فإنها لا تفيد كوننا مكلفين بالفعل بجميع التكاليف الواقعيه وإن كانت معلومه إجمالاً حسب ما مرّت الإشاره إليه.

فظهر ممّا قررنا اندفاع ما يقال : من أنّ الاقتصار على القدر المتيقّن من التكاليف لا يكتفى به فى الخروج عن عهده التكليف ، للقطع الإجمالى ببقاء تكاليف اخر غير ما يقطع به على جهه التفصيل.

نعم قد يشكل الحال فى الطوارئ الوارده كأحكام الشكوك ونحوها ممّا يقطع بتعلق التكليف هناك على أحد وجهين أو وجوه.

ويمكن دفعه بناء على الوجه المذكور بالترام التخيير فيها بعد العلم بتعلق التكليف فى الجملة وعدم قيام دليل على التعيين ، حيث إنّ المقطوع به حينئذ هو أحد الوجهين أو الوجوه ، فيقتصر فى ثبوت التكليف بذلك المقدار ويتخير فى أدائه بين ذينك الوجهين أو الوجوه ، وبمثله يقال : إذا دار الواجب من أصله بين أمرين لا-قطع بأحدهما مع القطع بتعلق التكليف بأحدهما كدوران الصلاه يوم الجمع بين الظهر والجمعه ، لكن البناء على جريان الأصل فى مثل ذلك بعيد جدًا ، إذ كون الإتيان بكلّ منهما أداء للمأمور به غير ظاهر بعد دوران التكليف هناك بين الأمرين وكون القدر المعلوم من المكلف به هو أحدهما ، لا أنّه تعلق هناك أمر بالقدر الجامع بين الأمرين ليكون الشكّ فى الخصوصيه قاضيا بدفعها بالأصل ، فيبقى التكليف بالمطلق هو القدر الثابت من المكلف به ، فالموافق للقاعده حينئذ هو البناء على تحصيل اليقين فيجب الإتيان بالفعلين ، ولا-مانع من الالتزام بالاحتياط فى مثل الصوره المفروضه ، ولا يقع ذلك إلاً فى صوره نادره.

ثم إنى أقول : إنه لو قرر الاستدلال بنحو آخر بأن يكون الاستناد فيه إلى مجرد انسداد باب العلم بعد ثبوت التكليف فى الجملة كان ما أورده من قيام ما ذكر من الاحتمال غير ناهض فى هدم الاستدلال ، إذ نقول حينئذ : إن قضيه حكم العقل بعد العلم بحصول التكليف فى الجملة ولزوم الإتيان بالواجبات وترك المحرمات هو التخيير بين متعلق الوجوب وغيره ومتعلق المنع والإباحه ليتمكن من الامتثال بالفعل والترك ، لتوقف دفع الخوف من الضرر عليه كما أنه يجب النظر إلى المعجزه بمجرد ادعاء النبوه لاحتمال كونه نبيًا فى الواقع ، وترتب الضرر على مخالفته فى الآجل . وحينئذ فكما أن ثبوت الحكم يحتاج إلى الدليل القاطع فكذلك نفيه أيضا .

فنقول : إن قضيه انسداد باب العلم فى المقام هو الرجوع إلى الظن ، إذ هو الأقرب إلى العلم ، فما ذكره من جواز أن يكون المرجع فى الإثبات هو العلم ويحكم فى ما عدا المعلوم وإن كان مظنونًا بالنفى لا وجه له ، إذ هو أخذ بالوهم وتنزل من العلم إلى ما دونه بدرجات .

نعم إن قام الدليل عليه كذلك صح الإيراد المذكور حينئذ ، فإبراز مجرد الاحتمال كما هو ظاهر كلام المورد غير كاف فى المقام .

وإن ادعى قيام الدليل عليه كذلك كما يرمى إليه آخر كلامه فممنوع ، سيما إذا حصل الظن بخلافه ، إذ قضيه التنزل من العلم هو الأخذ بما هو أقرب إليه فى الإثبات والنفى من غير فرق .

وإن ادعى الإجماع على أصاله البراءه حتى يعلم النقل فهو أيضا ممتا لا- وجه له ، سيما فى نحو ما ذكره من مسأله الجهر والإخفات بعد العلم بوجوب إحدى الكيفيتين ، إذ لا يبعد فى مثله الحكم حينئذ بوجوب التكرار كما نصوا عليه فى صورته اشتباه الموضوع كالصلاه فى الثوبين المشتبهين . ودعوى الإجماع هنا على السقوط وعدم الرجوع إلى الاحتياط مجازفه بينه .

ومن غريب الكلام ما صدر فى المقام عن بعض الأعلام حيث إنه أورد

على المورد المذكور في فرقه بين مسأله غسل الجمعه ، ووجوب الجهر والإخفات في جريان الأصل : بأنه إن أراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع ، وإن أراد إثبات الاستحباب فهو ليس إلّا معنى ترجيح أحاديث الاستحباب على أحاديث الوجوب بالأصل ، وأن الرجحان الثابت بالإجماع والضروره لابد أن يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي ، فهو لا يتم إلّا بترجيح أصل البراءة على الاحتياط ، وهو موقوف على حجّيه هذا الظنّ.

وبالجمله الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع أحد الأمرين وأصل البراءة لا ينفي إلّا المنع من الترك ، وعلى فرض أن يكون الرجحان الثابت بالإجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الأمر ، فمع نفي المنع من الترك بأصل البراءة لا يبقى رجحان أصلا ، لانتفاء الجنس بانتفاء فصله. وأصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالإجماع في نفس الأمر هو الاستحباب ، فكيف يحكم بالاستحباب؟ فلم يصحّ ترجيح الحديث الدالّ على الاستحباب على الحديث الدالّ على الوجوب بسبب اعتضاده بأصل البراءة ، وهذا ليس مراده ، وإتّما المناسب لما رآه من المثال هو أن يقال في نجاسه عرق الجنب بالحرام مثلا: إنّ خبر الواحد في ذلك أو الإجماع المنقول الدالّ على ذلك لا- حجّيه فيه ، والأصل براءة الذمّه عن وجوب الاجتناب.

وحيئنذ فالجواب عن ذلك يظهر ممّا قدّمنا من منع حصول الجزم أو الظنّ بأصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح. وممّا ذكرنا ظهر أنّ حكم غسل الجمعه نظير الجهر بالتسميه والإخفات على ما فهمه.

والحاصل : أنّ الكلام في ما كان الخبر الواحد الظنّي في مقابل أصل البراءة وفي غسل الجمعه الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الإجماع والنوعين من الأخبار الوارده فيه في مقابل أصل البراءة. انتهى.

وأنت خبير بما فيه : أمّا أولا فبأنّ إثبات الاستحباب حينئذ بضميمه الأصل

مِمَّا لا- غبار عليه ، فإنَّ مطلق الرجحان - أعنى القدر المشترك بين الوجوب والندب - معلوم بالإجماع والمنع من الترك منفى بأصل البراءة فيلزم من الأمرين ثبوت الاستحباب فى ظاهر الشرع ، وليس ذلك من ترجيح أحاديث الاستحباب بوجه ، لوضوح جريانه بعينه مع فرض انتفاء الحديث من الجانبين ، أو من جهة الاستحباب خاصه ، مع عدم نهوض ما دلّ على الوجوب حجّه فى المقام ، كما هو المفروض.

والحاصل : أنّه مع اليقين بثبوت الرجحان والحكم بعدم المنع من الترك من جهة أصاله البراءة لا يبقى مجال لإنكار الاستحباب. ودعوى كونه مبتئا على ترجيح أصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجّيه هذا الظنّ غير واضح.

كيف؟ وقد نصّ المستدلّ أولاً- بكون البناء على أصل البراءة ليس من جهة الظنّ ، بل من جهة قطع العقل بأنّه لا تكليف إلّا بعد البيان وقيام طريق للمكلف إلى الوصول إلى التكليف ، ومنع ذلك كلام آخر أشار إليه المورد أيضا. وسيجىء الكلام فيه إن شاء الله.

وما يتخيّل من : أنّ الجنس لا- بقاء له بدون الفصل فقد يكون الرجحان فى ضمن الوجوب بحسب الواقع فلا يعقل بقاؤه بعد انتفاء فصله مدفوع بالفرق البين بين رفع الفصل فى الواقع وفسخ الحكم كما فى نسخ الوجوب والحكم بعدمه فى الظاهر ، لعدم قيام دليل عليه كما فى المقام ، لوضوح قضاء الأوّل برفع الجنس الثابت به بخلاف الثانى ضروره عدم الحكم هنا برفع حكم ثابت ، وإنّما المقصود عدم حصول المنع من الترك من أوّل الأمر العدى هو فصل للنوع الآخر أعنى الاستحباب ، فبعد ثبوت الجنس بالإجماع والفصل المذكور بالأصل ثبت خصوص الاستحباب فى الظاهر ، وليس رفع الفصل بالأصل فى الظاهر قاضيا بانتفاء الجنس الثابت بالدليل ، بل أقصاه ما ذكرناه من الحكم بقيام الجنس فى الظاهر بالفصل الآخر ، فيكون المستفاد منها حصول النوع الآخر فى الظاهر.

نعم لو لم يكن هناك دليل على حصول الجنس أمكن القول بنفيه أيضا من جهة الأصل أوّلا ، لا لقضاء انتفاء الفصل المفروض بنفيه ظاهرا ، والمفروض في المقام خلاف ذلك ، لقيام الدليل القاطع على ثبوت الجنس. فقله : أصل البراءة عن المنع من الترك لا- يوجب كون الثابت بالإجماع ... إلى آخره غير متّجه ، إذ ليس ذلك ممّا ادّعاه المورد أصلا ، بل مراده إثبات الاستحباب في الظاهر ، وبيان كون الرجحان الثابت بالإجماع حاصلًا مع عدم المنع من الترك بحسب تكليفنا ، فالرجحان معلوم والمنع من الترك في الظاهر منفيّ بحكم الأصل فيثبت بذلك الاستحباب في الظاهر ، وكيف يعقل القول بقضاء أصل البراءة بكون الرجحان الثابت بالإجماع حاصلًا في الواقع مع عدم المنع عن الترك ، ومن المعلوم عدم ارتباط أصل البراءة بالدلالة على الواقع ، وقد نصّ عليه المورد في كلامه.

فإن قلت : إنّ مقصود المورد هو العمل بالعلم وترك الأخذ بالظنّ ، والوجه المذكور لا يفيد ظنًا بثبوت الاستحباب فضلا عن العلم به ، فكيف يصحّ الحكم بثبوتة؟!

قلت : ليس مراد المورد إلما البناء على العلم في إثبات الحكم ورفع غير المقطوع به بالأصل ، لانتفاء الطريق إليه ، ولتّما كان الرجحان مقطوعا به في المقام حكم به ، ورفع الزائد بالأصل ، لعدم قيام دليل عليه. فيكون الثابت على المكلف في الظاهر الاستحباب قطعًا وإن لم يظنّ بحصوله واقعا ، فإنّ رفع الحكم في الظاهر لانتفاء الطريق إليه لا يفيد نفى الحكم بحسب الواقع ، وإذا كانت إحدى المقدمات مفيدة لثبوت الحكم في الظاهر كان الحكم الثابت من الجميع ظاهريًا.

ومع الغضّ عمّا ذكرنا ، فلو سلّم كون نفى الفصل في الظاهر بمنزله رفعه بحسب الواقع تمّ المقصود أيضا ، فإنّه مع ارتفاعه كذلك وقيام الدليل على حصول الجنس بحسب الواقع - كما هو الواقع في المقام - لا مجال للتأمل في تحقّق النوع المتقوم (١) بعدم ذلك الفصل كما في نسخ الوجوب إذا قام دليل على تحقّق

(١) في «ف»: المنعدم.

الرجحان إذ لا إشكال بل لا خلاف في الحكم بالاستحباب ، فغايه الأمر أن يكون المقام من قبيل ذلك.

والحاصل : أنّ أصل البراءة بالنسبة إلى الظاهر حجّه نافية للحكم فحال الخبر النافي للحكم إذا قام الدليل على حجّيته ووجوب العمل به في الظاهر ، فكما أنّنا إذا علمنا بالإجماع ونحوه رجحان الفعل ودلّت الروايه المفروضه على عدم المنع من الترك حكمنا بحصول الاستحباب فكذا في المقام من غير فرق في ما نحن فيه بصدد من ثبوت الحكم بالنسبة إلى الظاهر ، وليس ذلك إثباتا للحكم بالأصل ، إذ ليس قضيه الأصل هنا سوى عدم المنع من الترك وبملاحظته مع الرجحان المعلوم الثبوت من الخارج يثبت الاستحباب ، ولا يعدّ ذلك من قبيل الاصول المثبتة قطعاً ، كما لا يخفى.

ومن ذلك ظهر ما في قوله : أنّ حكم غسل الجمعه نظير الجهر والإخفات في التسميه ، إذ بعد صحّه جريان الأصل في غسل الجمعه حسب ما قرّرنا وعدم صحّه جريانه بالنسبة إلى الجهر والإخفات للعلم بثبوت أحد التكليفين ومخالفه كلّ منهما للأصل من غير تفاوت بينهما في ذلك يتّضح الفرق بينهما كمال الوضوح. ومع الغضّ عمّا ذكرنا وتسليم دوران الأمر هناك أيضا بين حكمين وجوديين فجعلهما من قبيل واحد غير متّجه ، مع كون أحد الحكمين في مسأله الغسل أقلّ مخالفه للأصل ، والآخر أكثر على خلاف مسأله الجهر والإخفات ، إذ لا فرق بينهما في مخالفه الأصل بوجه من الوجوه.

وأما ثانياً فبأنّ ما ذكره : من أنّ المثال المناسب لما رامه نجاسه عرق الجنب من الحرام محلّ مناقشه ، إذ رفع وجوب الاجتناب في المقام بالأصل حسب ما ذكره قاض بارتفاع جواز الاجتناب الحاصل في ضمنه على ما قرّره من ارتفاع الجنس بارتفاع فصله. وأصل البراءة من المنع من ترك الاجتناب لا- يقضى بكون جواز الاجتناب الثابت بالإجماع حاصلًا في نفس الأمر في ضمن الكراهه أو الإباحه ، فإن اريد بالأصل المذكور رفع المنع من ترك الاجتناب مع عدم الحكم

بجواز الاجتناب فهو مخالف لما دلّ الإجماع عليه ، وإن اريد معه الحكم بجواز الاجتناب (١) أيضا فأى دليل قضى ببقائه على نحو ما ذكره فى مسأله غسل الجمعه ، غايه الأمر دوران الاحتمال هناك بين الحكمين وهناك بين أحكام ثلاثه.

وأما ثالثا فبأنّ ما ذكره : من أنّ الحكم بالرجحان القطعى ... إلى آخره غير مستقيم ، إذ لا وجه لاعتبار الحكم القطعى فى مقابله أصاله البراءه ، وليس فى كلام المورد ما يوهم ذلك أصلا ، وكيف يعقل مقابله الأصل بما وقع الإجماع على ثبوته والحكم برجحانه عليه ورفع له؟! وإئما المقصود رفعه المنع من الترك. وإن قام عليه دليل ظنى فيكون أصل البراءه فى مقابله ذلك الدليل الظنى ، كيف؟ وعبارة المورد صريحه فى رفع أصاله البراءه للمنع من الترك. والظاهر أنّ ما ذكره مبنى على ما زعمه من كون رفع المنع من الترك بالأصل قاضيا برفع رجحان الفعل فيؤول الأمر إلى مزاحمه أصاله البراءه للرجحان المقطوع به.

وقد عرفت ضعفه ، ولو صحّ ما ذكره لجرى ذلك بعينه فى المثال الذى أورده أيضا.

غايه الأمر أنّ الجنس الحاصل فى المقام رجحان الفعل ، والحاصل هناك جوازه ، فيكون رفع المنع من الترك هناك فى معنى رفع الجواز المعلوم الثبوت أيضا ، ويكون ما دلّ على الجواز من الدليل القطعى مقابلا بأصاله البراءه دون الدليل الظنى القاضى بوجوب الاجتناب ، وهو كلام ساقط جدّا ، ولو تمّ لقضى بعدم جريان أصاله البراءه فى شىء من المقامات.

ثمّ إنّ للفاضل المذكور إيرادات اخر على هذا الإيراد أحببنا إيراد جمله منها فى المقام ، ونشير إلى ما يرد عليها من الكلام حتّى يتّضح به حقيقه المرام.

منها : منع جواز الاستناد فى رفع التكليف إلى أصل البراءه وقوله : «إنّ العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف ... الى آخره» إن أراد به الحكم القطعى فهو أوّل الكلام كما يعرف من ملاحظه أدله أصاله البراءه ، سيّما بعد ورود الشريعه والعلم

(١) فى «ف» باضافه : فهو مخالف.

الإجمالى بثبوت الأحكام الشرعيه خصوصا بعد ورود مثل الخبر الصحيح فى خلافه ، وإن أراد الحكم الظنى كما يشعر به كلامه سواء كان بذاته مفيدا للظنّ أو من جهه استصحاب الحاله السابقه فهو ظنّ مستفاد من ظواهر الأخبار والآيات التى لم يثبت حجّيتها بالخصوص ، مع أنّه ممنوع بعد ورود الشرع ثمّ بعد ورود خير الواحد إذا حصل منه ظنّ أقوى.

ومنها : أنّ قوله : «ويؤكّد ذلك ... إلى آخره» فيه أنّها عمومات لا تفيد إلّا الظنّ ، بل هى ظاهره فى غير الفروع ، وشمول عموم ما دلّ على حجّيه ظواهر القرآن لما نحن فيه ممنوع ، لأنّه إن كان هو الإجماع فبيما نحن فيه أول الكلام ، وإن كان غيرها فليس إلّا الظنون الحاصله من الأخبار ، وقد مرّ الكلام فى الاستدلال بها.

ومنها : أنّ قوله : «وأما فى ما لم يكن مندوحه عنه ... إلى آخره» إن أراد به أنّ التخيير المفروض هو مفاد أصل البراءه فيقدم على الدليل الظنى فهو فاسد ، إذ بعد تعارض دليلي القولين لا شىء فى مقابله أصل البراءه حتّى يقال : إنّ ظنّ لا يعمل به ، بل يرجع الكلام إلى جريان أصل البراءه فى ما لا نصّ فيه ، ومقابله حينئذ أدلّه التوقّف والاحتياط ، والمورد أيضا لا يقول بذلك ، فإنّه لا يقول ببراءه الذمّه عن مقتضى القولين جمعا لعدّه ذلك ممّا لا مندوحه عنه ، والمستدلّ أيضا لا يقول به لذهابه إلى ترجيح الظنّ ، وإن أراد أنّ هذا التخيير إنّما هو فى العمل بما اختاره من القولين ، ومع اختيار أىّ منهما يكون العمل به واجبا عليه ، فذلك ممّا لا ربط له بأصل البراءه. انتهى ملخصا.

ويتوجّه عليها ، أمّا على الأوّل : فأولا بأنّ منظور المورد هو المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع إلى الظنّ ووجوب الأخذ به باحتمال الرجوع إلى أصل البراءه وترك العمل بالظنّ نظرا إلى حكم العقل ... إلى آخره. وصحّه المنع لا يتوقّف على قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم بالواقع.

كيف؟ ولو أراد ذلك لما أبدى الإيراد المذكور بصوره المنع ولو ادّعى العلم بذلك ، فإن ادّعى كونه ضروريا عند العقل لزم أن يكون القول بحجّيه الظنّ عنده مصادما للضروره ، وهو واضح الفساد.

وإن ادعى كونه نظريًا كان الدليل الموصل إليه معارضا للدليل المذكور ، وهو خلاف ما يعطيه كلام المورد ، إذ ليس بصدد المعارضه ولو أراد ذلك لكان اللازم عليه حينئذ بيان ذلك حتى يتم المعارضه ، مع أنه لم يشر إليه في الإيراد.

وثانيا : نختار أن المراد بحكم العقل قطعه بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم ، لكن لا يريد به خصوص العلم بالواقع ، بل ما يعمّه والعلم به من الطريق المقرّر للوصول إلى الحكم وإن لم يكن مفيدا للعلم بالواقع بل ولا الظنّ به أيضا. وقطع العقل حينئذ بانتفاء التكليف ظاهر ، لوضوح قبح التكليف مع انتفاء طريق موصل إليه مع العلم ، وما يقوم مقامه من الطرق المقرّره. ومحصل الإيراد حينئذ المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع إلى الظنّ ، لاحتمال الحكم بسقوط التكليف نظرا إلى قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء السبيل الموصل إليه ، فكما أنّ انسداد سبيل العلم بالواقع الذي هو الطريق المقرّر أوّلا للوصول إليه قد يكون قاضيا بانفتاح سبيل آخر إلى الواقع - كما هو مقصود المستدلّ ، وذلك فيما إذا علم بقاء التكليف بعد حصول الانسداد - كذا قد يكون قاضيا بسقوط التكليف مع عدم العلم ببقائه ، نظرا إلى انسداد الطريق إليه وقطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء طريق إليه.

فظهر بما قرّنا أنّ قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء الطريق إليه إنّما قد يقتضى (١) قطع العقل في المقام بانتفاء التكليف ، إذ كون الظنّ حينئذ طريقا إلى الواقع هو المبحوث عنه في المقام ، فما ذكره من أنّ حكم العقل ببقاء التكليف حينئذ أوّل الكلام مشيرا به إلى أنّ ذلك نفى لعين (٢) المدعى كما ترى ، والظاهر أنّ ما ذكر غير قابل للمنع فإنّه من الواضحات حسب ما مرّ الكلام فيه.

كيف؟ ولو لا- ذلك لم يتمّ ما ذكره القائل بحجّيه الظنون من الدليل المذكور وغيره ممّا احتجّوا به على ذلك لمن قال بحجّيه الظنّ ، فمنع ذلك في المقام ليس في محلّه. وكذا لا فرق في ذلك مطلقا بعد ورود الشرع وقبله ، فإنّ عدم ثبوت

(١) في «ق» : لا يقضى.

(٢) في «ف» و «ق» : بعين.

التكليف من غير طريق للمكلف إلى الوصول إليه أمر عقلي لا يختلف الحال فيه قبل ورود الشرع وبعده.

وثالثا: أن تسليم كون نفي التكليف حينئذ مضمونا كاف في مقام رفع الحجية، وليس من قبيل الاستدلال بالظن على الظن ليدور بل رفع الظن بالظن، وهو مما لا مانع منه، فإنه لو كان حججه لم يكن حججه، وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل، وقد مرّ الكلام فيه.

وأما على الثاني فبأن كونها عمومات لا تفيد إلا الظن على فرض تسليمه كاف في ما هو مقصود المعترض من رفع حججه الظن، لما عرفت من جواز رفع الظن بالظن وأيضا لم يستند إليها المورد في مقام الاستدلال حتى يورد عليه بذلك، وإنما ذكره في مقام التأييد والاستشهاد ليتبين اعتضاد ما ادّعا من حكم العقل بالشواهد الشرعية.

ومن الواضح كفايه الدلالة الظنية في ذلك، فلا وجه للإيراد عليه بكونه ظنيا. ودعوى كونها ظاهره في غير الفروع مما لا وجه لها كما مرّت الإشارة إليه. وما ذكره من منع شمول عموم ما دلّ على حججه القرآن لمحلّ الكلام غير متّجه أيضا، وكأنّه أراد به منع شمول ما دلّ على حججه الكتاب بالنسبة إلى هذه الأعصار حسب ما أشار إليه في محلّ آخر وهو مدفوع بما قرّر في محله، حتى أن الإجماع القائم على حججه شامل لذلك أيضا كما سيأتى الإشارة إليه إن شاء الله. ولو أراد بذلك المنع من الحججه بالنسبة إلى خصوص محلّ الكلام نظرا إلى حصول الخلاف المانع من قيام الإجماع على حججه بحيث يشمل المقام فهو موهون جدّا، لوضوح أن الإجماع القائم على حججه الكتاب لا ينافي الخلاف الواقع في المسائل التي دلّ بها الكتاب على حكمها، فلا وجه للقول بكون شمول الإجماع لما نحن فيه أوّل الكلام.

وأما على الثالث فبأنّ القول بكون التخيير المذكور مفاد أصاله البراءة إنّما يصحّ بدفع خصوص كلّ من الوجهين بالأصل، حيث لم يقدّم عليه دليل قاطع،

ولمّا لم يكن هناك مندوحوه من الأخذ بأحدهما لقيام الدليل القاطع على وجوب أحدهما نظرا إلى اتّفاق الفريقين عليه لزم البناء على التخيير ، وحينئذ فليس التخيير المذكور مفاد أصل البراءه خاصّه ، بل إنّما يجيء من جهه العلم بوجوب أحدهما مع عدم ثبوت كلّ من الخصوصيّتين لعدم قيام دليل قاطع عليه ، فأصالة البراءه هنا دافعه لكلّ من الدليلين الظنّيين ، سواء كانا متعادلين أو كان أحدهما راجحا على الآخر. وانتفاء المندوحوه إنّما يجيء من جهه قيام الدليل القاطع على وجوب أحدهما ، فلا مناص عن الأخذ بأحدهما ، هذا على أحد الوجهين في بيان مراده كما مرّت الإشارة إليه.

والوجه الآخر أن يراد به رفع وجوب كلّ من الجهر والإخفات بالأصل ، وإن لم يمكن تركهما معا لعدم المندوحوه عن فعل أحدهما فلا- يحكم إذن بوجوب شيء منهما ، والعلم الإجمالي بوجوب أحدهما غير مفيد ، لسقوطه عن المكلف بعد انتفاء التعيين ، فيكون مختارا في أداء أيّ من الكيفيّتين ، ولا يرتبط ما أورده في المقام بالإيراد المذكور على شيء من التفسيرين ، وقد بنى إيراده على أنّ مراد المورد بيان الحال في خصوص ما إذا تعارض دليلًا- القولين وتعادلا- من غير ظهور مرجح في البين ، حيث جعل ذلك ممّا لا مندوحوه عنه ، ولو كان دليل أحدهما راجحا على الآخر لكان هو المظنون واللائق بمقابله أصالة البراءه دون الآخر ، وإن كان هناك مندوحوه عنه فإنّه يرجع إلى أصل البراءه عمّا دلّ عليه الدليل الراجح فأورد عليه بما ذكرنا.

وأنت خبير بأنّ حمل العبارة المذكوره على ذلك بعيد جدّا ، بل لا إشارة فيها بذلك أصلا ، إذ لا إشعار في كلامه بفرض المسأله في خصوص صورته المعارضه بين الدليلين فضلا عن اعتبار المكافئه بينهما ، وإنّما ذكر في كلامه المعارضه بين القولين وعدم إمكان ترك مقتضى الاحتمالين ، حيث إنّّه لا مندوحوه للمكلف عن اختيار أحد الوجهين ، كيف؟ وقد بنى المورد كلامه على نفى حجّيه الظنّ ، وحينئذ فلا تفاوت بين حصول المعادله بينهما في القوّه والضعف وعدمها ، فإنّه إنّما يفرّق

بين الأمرين في الأدلة المعتبره في الجملة دون ما لا عبره بها مع الانفراد فضلا عن المعارضه.

ثم إنّه لو سلّم فرض المسأله في صوره المعادله بين دليلى القولين وعدم حصول مرجّح لأحد الجانبين لم يقض ذلك بانتفاء المندوحه في المقام بوجه من الوجوه ، إذ المفروض عدم حجّيه شيء من الظنّين وكون وجودهما كعدمهما ، فكيف ترتفع المندوحه من جهتهما؟ وما ذكره من أنّه : «لو كان أحدهما راجحا ... إلى آخره» غير متّجه ، إذ مع كون الأصل رافعا للمظنون يكون رافعا لغيره بالأولى فكيف يجعل المرفوع بالأصل حينئذ خصوص المظنون؟ وحتى يكون المندوحه في المقام بأخذ مقابله وإن كان هو أيضا مخالفا للأصل كما هو المفروض في المثال.

وبالجملة أنّ بناء المورد على الأخذ بمقتضى الأصل في غير ما حصل اليقين به سواء كان ما يقابله مظنونا أو لا ، وإنّما فرض في المقام كونه رافعا للأدلة الظنيّه حيث إنّ الكلام وقع في ذلك ، فلا يعقل أن يكون قوّه أحد الظنّين في المقام وضعف الآخر قاضيا بحصول المندوحه في الصوره المفروضه حتى يكون المرفوع بالأصل خصوص المظنون دون الآخر.

وأما الرابعه فبوجوه (١) :

أحدها : أنّه يمكن ترجيح البعض لكونه المتعيّن بعد فرض حجّيه الظنّ في الجملة ، ودوران الأمر بينه وبين الأخذ بمطلق الظنّ.

وتوضيح ذلك أنّه بعد ما ثبت بالمقدّمات الثلاث المذكوره حجّيه الظنّ في الجملة لم يلزم من ذلك إلّا حجّيه بعض الظنون ممّا يكتفى به في معرفه الأحكام بالقدر المذكور ، لأنّ المهمله في قوّه الجزئيّه ، فإن كانت الظنون متساويه في نظر العقل من جميع الجهات لزم القول بحجّيه الجميع ، لامتناع الحكم بحجّيه بعض معيّن منها من دون مرجّح باعث على التعيين أو الحكم بحجّيه بعض غير معيّن منها ، إذ لا يعقل الرجوع إليه في ما هو الواجب من استنباط الأحكام.

(١) أي : الإيراد على المقدمه الرابعه من مقدمات الانسداد ، راجع ص ٣٩١.

وأما إذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجّيته على فرض حجّيه الظنّ في الجملة دون البعض الآخر تعيّن ذلك البعض للحكم بالحجّيه دون الباقي ، فإنّه هو القدر اللازم من المقدمات المذكوره دون ما عداه ، إذ حكم العقل بحجّيه الكلّ على ما ذكر ليس من جهه انتفاء المرّجح بينها بحسب الواقع حتّى يجب الحكم بحجّيه الجميع كذلك بل إنّما هو من جهه عدم علمه بالمرّجح ، فلا يصحّ له تعيين البعض للحجّيه دون البعض من غير ظهور مرّجح عنده ، فيتعيّن عليه الحكم بحجّيه الكلّ بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع إليه في الجملة ، فعموم الحكم المذكور إنّما يجيء من جهه جهل العقل بالواقع.

وأنت خير بأنّ قضيه الجهل المذكور هي ترجيح الأخصّ في المقام عند دوران الأمر حينئذ بينه وبين الأعمّ ، لثبوت حجّيته على التقديرين ، فبعد ثبوت حجّيه الظنّ في الجملة لا كلام في حجّيه ظنون خاصّه لدوران الأمر حينئذ بين الأخذ بها وبغيرها ، فكيف يسوغ حينئذ للعقل تجويز الرجوع إلى غير الظنون الخاصّه مع كون تلك الظنون كافيه في استنباط الأحكام.

فان قلت : إنّ القائل بحجّيه كلّ الظنون إنّما يقول بحجّيه الظنون الخاصّه من حيث إنّها ظنّ لا لأجل خصوصيّتها ، وتلك الحيثيه جاريه في جميع الظنون ، والقائل بحجّيه خصوص تلك الظنون الخاصّه من حيث إنّها ظنّ لم يقدّم على ذلك حجّ قاطعه ، فلم يثبت إذن خصوصيه في تلك الظنون حتّى يقال بترجيحها على غيرها.

قلت : ليس المقصود في المقام الاستناد في مقام الترجيح إلى الدليل الدالّ على حجّيه الظنون الخاصّه حتّى يقال بعدم ثبوت مرّجح قطعي قاض بحجّيتها بخصوصها وعدم اتّفاق الأقوال عليها كذلك ، بل المراد أنّه لما دار الأمر في نظر العقل بعد العلم بحجّيه الظنّ على جهه الإهمال بمقتضى المقدمات الثلاث المذكوره ، حيث إنّّه لا- يحتمل هناك وجها ثالثا ، وكان حجّيه الظنون الخاصّه ثابتة على كلّ من الوجهين المذكورين ، فحكم العقل بحجّيتها ليس من أجل قيام الحجّيه

على حجيتها ابتداء حتى يقابل ذلك بعدم نهوض دليل عليها كذلك ، بل من جهة جهله بعموم الحجية واختصاصها بالبعض بعد علمه بحجيه الظن في الجملة ، فإن قضيه ذلك عدم ثبوت حجيه ما يزيد على ذلك ، فليس له الحكم إلا بالقدر الثابت على التقديرين أخذا باليقين ، وإن احتمل أن يكون حجيه ذلك البعض واقعا من جهة كونه ظنيا مطلقا لتعم الجميع أو بملاحظه الخصوصيه ، إذ مجرد الاحتمال لا يثمر شيئا في المقام ، ولا يجوز تعدى العقل في الحكم عن المقدار المذكور.

والحاصل : أن جهله بالترجيح في المقام قاض بحكمه بترجيح ذلك البعض عند الدوران بينه وبين الكل دون حكمه بحجيه الكل من جهة الترجيح بلا مرجح كما هو المدعى.

فظهر بما قررنا أن الحكم بترجيح البعض المذكور ليس من جهة الاتفاق عليه بخصوصه حتى يقابل ذلك بمنع حصول الاتفاق على خصوص ظن خاص وأنه لو سلم ذلك فالقدر المتفق عليه لا يكفي في استعلام الأحكام كما هو الحال في العلم ، فالإيراد في المقام بأحد الوجهين المذكورين بين الاندفاع.

فإن قلت : إن الظنون الخاصه لا معيار لها حتى يؤخذ منها حينئذ على مقتضى اليقين لحصول الاختلاف في خصوصياتها أيضا.

قلت : يؤخذ حينئذ بأخص وجوهها مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصه بأن لا يحتمل الاقتصار على ما دونها بناء على ذلك ، فإن اكتفى به في دفع الضروره فلا كلام ، والأخذ بالأخص بعده أخذا بمقتضى المقدمات المذكوره إلى أن يدفع به الضروره ويترك الباقي بعد ذلك ، ولو فرض دوران الأمر بين ظنين أو ظنون في مرتبه واحده حكم بحجيه الكل ، لانتفاء الترجيح ، ولا يقضى ذلك بحجيه ما بعده من المراتب.

فإن قلت : إنه لو تم ما ذكر فإنما يتم مع عدم معارضه الظن الخاص لغيره من الظنون ، وأما مع المعارضه ورجحان الظن الآخر عليه أو مساواته له فلا يتم لدوران الأمر حينئذ بين الظنين ، فيتوقف الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ،

ولاً- يجرى فيه الوجه المذكور ، بل يقضى الدليل المذكور حينئذ بحجّيه الجميع ، لانتفاء الترجيح حينئذ حسب ما قرّر في الاحتجاج فيعمل حينئذ بما يقتضيه قاعده التعارض.

قلت : لَمّا لم يكن تلك الظنون حجّه مع الخلوّ عن المعارض على ما قرّرنا ، فمع وجود المعارض لا تكون حجّه بطريق أولى ، فلا يعقل معارضتها لما هو حجّه عندنا.

وأنت خبير بأنّه يمكن أن يقلب ذلك ويقال : إنّ مع التساوى أو الترجيح يحكم بحجّيه الكلّ نظراً إلى بطلان الترجيح بلا مرجح حسب ما قرّر في الدليل ، فيلزم القول بحجّيته مع انتفاء المعارض بالأولى ، بل يتعيّن الأخذ بالوجه المذكور دون عكسه فإنّ قضيه الدليل المذكور ثبوت الحجّيه في الصورة المفروضة بخلاف رفع (١) الحجّيه في الصورة الأخرى ، فإنّه إنّما يقال به من جهة الأصل وانتفاء الدليل على الحجّيه ، فيكون الثبوت هنا حاكماً على النفي هناك ، فينتفى القول بحجّيه الكلّ كما هو مقصود المستدلّ ، فتأمل .

ثانيها : أنّ عدم قيام الدليل القاطع على حجّيه بعض الظنون لا يمنع من حصول الترجيح للاكتفاء فيه بالأدله الظنيّه من غير أن يكون ذلك استناداً إلى الظنّ في إثبات الظنّ كما قد يتوهم .

توضيح ذلك : أنّه بعد قطع العقل بحجّيه الظنّ في الجمله ودوران الحجّه بين بعض الظنون وكلّها إن تساوى الكلّ بحسب الحجّيه في نظر العقل أمكن الحكم بحجّيه الجميع ، لما عرفت من امتناع الحكم بعدم حجّيه شيء منها وانتفاء الفائده في الحكم بحجّيه بعض غير معيّن منها ، وحكمه بحجّيه بعض معيّن منها ترجيح بلا مرجح ، فيتعيّن الحكم بحجّيه الجميع .

وأما لو اختلفت الظنون بحسب القرب من الحجّيه والبعد عنها في نظر العقل ودار الأمر بين حكمه بحجّيه القريب أو البعيد أو هما معا ، فلا ريب أنّ الذي يقطع

(١) في «ف» و «ق» : دفع .

به العقل حينئذ هو الحكم بالأوّل وإبقاء الباقي على ما يقتضيه حكم العقل قبل ذلك ، فهو فى الحقيقة استناد إلى القطع دون الظنّ.

والحاصل أنّ الذى يحكم العقل بحجّيته هو القدر المذكور ويبقى الباقي على مقتضى حكم الأصل (١).

ثالثها : أنّ مقتضى الدليل المذكور حجّيه كلّ ظنّ عدا ما قام دليل قطعى أو منته إلى القطع على عدم جواز الرجوع إليه.

وبالجملة ما قام دليل معتبر شرعا على عدم جواز الأخذ به. وحينئذ نقول : إنّ إذا قام دليل ظنّي على تعيين الرجوع إلى ظنون مخصوصه وعدم جواز الرجوع إلى غيرها تعيين الأخذ بها ولم يجر الرجوع إلى ما عداها ، إذ مع قيام الظنّ مقام العلم يكون الدليل الظنّي القائم على ذلك منزلا منزله العلم بعدم جواز الرجوع إلى سائر الظنون.

فمقتضى ما أفاده الدليل المذكور - من حجّيه كلّ ظنّ عدا ما دلّ الدليل المعتبر شرعا على عدم جواز الرجوع إليه - عدم جواز الرجوع حينئذ إلى سائر الظنون ممّا عدا الظنون الخاصّه ، وليس ذلك حينئذ من قبيل إثبات الظنّ بالظنّ فلا يعتدّ به ، بل إنّما يكون كلّ من الإثبات والنفى بالعلم ، إذ المفروض العلم بقيام الظنّ مقام العلم عدا ما قام الدليل على خلافه.

فإن قلت : إنّ يقع التعارض حينئذ بين الظنّ المتعلّق بالحكم والظنّ المتعلّق بعدم حجّيه ذلك لقضاء الأوّل بصحّه الرجوع إليه ودفع الثانى له ، فلا بدّ حينئذ من الرجوع إلى أقوى الظنّين المذكورين لا القول بسقوط الأوّل رأسا.

قلت : من البين أنّه لا- مصادمه بين الظنّين المفروضين ، لاختلاف متعلّقيهما ، لما هو ظاهر من صحّه تعلّق الظنّ بالحكم ، والظنّ بكونه مكلفا بعدم الاعتداد بذلك الظنّ والأخذ به فى إثبات الحكم ، فلا يعقل المعارضه بينهما ليحتاج إلى الترجيح.

(١) فى «ق» : العقل.

نعم قد يقال : بوقوع التعارض بين الدليل الدالّ على حجّيه الظنّ والظنّ القاضى بعدم حجّيه الظنّ المفروض.

ويدفعه : أنّ قضيه الدليل الدالّ على حجّيه الظنّ هو حجّيه كلّ ظنّ لم يقم على عدم جواز الأخذ به دليل شرعى ، فإذا قام عليه دليل شرعى كما هو المفروض لم يعارضه الدليل المذكور أصلا.

فإن قلت : إن قام هناك دليل علمى على عدم حجّيه بعض الظنون كان الحال على ما ذكرت ، وأمّا مع قيام الدليل الظنّى فإنّما يصحّ جعله مخرجا عن مقتضى القاعده المذكوره إذا كانت حجّيته معلومه ، وهو إنّما يبتنى على القاعده المذكوره وهى غير صالحه لتخصيص نفسها ، إذ نسبتها إلى الظنّين على نحو سواء ، فكما يكون الظنّ بعدم حجّيه ذلك الظنّ قاضيا بعدم جواز الأخذ به كذا يكون الظنّ المتعلّق بثبوت الحكم فى الواقع أيضا قاضيا بوجوب العمل بمؤداه ، ومقتضى القاعده المذكوره حجّيه الظنّين معا ، ولتّما كانا متعارضين لم يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة أوقاهما والأخذ به فى المقام على ما هو شأن الأدلّه المتعارضه من غير أن يكون ترك أحد الظنّين مستندا إلى القاعده المذكوره - كما زعمه المحجّب - إذ لا يتصوّر تخصيصها لنفسها.

والحاصل : أنّ المخرج عن حكم تلك القاعده فى الحقيقه هو الدليل الدالّ على حجّيه الظنّ المفروض ، إذ الظنّ بنفسه لا ينهض حجّه قاضيه بتخصيص القاعده الثابته ، والمفروض أنّ الدليل عليه هو القاعده المفروضه فلا يصحّ جعلها مخصّصه لنفسها ، أقصى الأمر مراعاة أقوى الظنّين المفروضين فى المقام.

قلت : الحجّه عندنا حينئذ كلّ واحد من الظنون الحاصله وإن كان المستند فى حجّيتها شيئا واحدا ، وحينئذ فالحكم بحجّيه كلّ واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه.

ومن اليبين حينئذ كون الظنّ المتعلّق بعدم حجّيه الظنّ المفروض دليلا قائما على عدم حجّيه ذلك الظنّ فلا بدّ من تركه.

والحاصل : أنّ العقل قد دلّ على حجّيه كلّ ظنّ حتّى يقوم دليل شرعى على عدم حجّيته ، فإذا تعلق ظنّ بالواقع وظنّ آخر بعدم حجّيه ذلك الظنّ كان الثانى حجّيه على عدم جواز الرجوع إلى الأوّل وخرج بذلك عن الاندراج تحت الدليل المذكور ، فليس ذلك مخصّصا لتلك القاعده أصلا.

فإن قلت : إنّ العقل كما يحكم بحجّيه الظنّ الأوّل إلى أن يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجّيه الأخير كذلك ، وكما يجعل الثانى باعتبار كونه حجّيه دليلا- على عدم حجّيه الأوّل فليجعل الأوّل باعتبار حجّيته دليلا على عدم حجّيه الثانى ، إذ لا يمكن الجمع بينهما فى الحجّيه فأىّ مرجح للحكم بتقديم الثانى على الأوّل.

قلت : نسبه الدليل المذكور إلى الظنّين بأنفسهما على نحو سواء ، لكن يتعلّق الظنّ الأوّل بحكم المسأله فى الواقع والظنّ الثانى بعدم حجّيه الأوّل ، فإن كان مؤدّى الدليل حجّيه الظنّ مطلقا لزم ترك أحد الظنّين ، ولا ريب إذن فى لزوم ترك الثانى ، فإنّه فى الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجّيه الظنّ مطلقا لا للظنّ المفروض ، وحينئذ فلا ظنّ بحسب الحقيقة بعد ملاحظه الدليل القطعى المفروض.

وأما إن كان مؤداه حجّيه الظنّ إلّا ما دلّ الدليل على عدم حجّيته ، فلا مناص من الحكم بترك الأخذ بالظنّ الأوّل ، إذ قضيه الدليل المفروض حجّيه الظنّ الثانى ، فيكون دليلا على عدم حجّيه الأوّل ، ولا معارضه فيه للدليل القاضى بحجّيه الظنّ ، لكون الحكم بالحجّيه هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ، ولا للظنّ الأوّل ، لاختلاف متعلّقيهما. ولو اريد الأخذ بمقتضى الظنّ الأوّل لم يمكن جعل ذلك الحكم دليلا- على عدم حجّيه الظنّ الثانى ، لوضوح عدم ارتباطه به ، وإنّما يعارضه ظاهرا نفسه الحكم بحجّيته ، وقد عرفت أنّه لا معارضه بينهما بحسب الحقيقة ، ولا يصحّ أن يجعل حجّيه الظنّ الأوّل دليلا على عدم حجّيه الثانى ، إذ الحجّيه فى المقام هى نفس الظنّين ، والدليل المذكور فى المقام دالّ على حجّيتهما ، وهو أمر واحد نسبته إليهما بأنفسهما على نحو سواء كما عرفت ، وليست حجّيه الظنّ حجّيه فى المقام ، بل الحجّيه نفس الظنّ.

وقد عرفت أنه بعد ملاحظه الظنين وملاحظه حجيتهما على الوجه المذكور ينهض الثاني دليلا- على عدم حجيه الأول دون العكس ، فيكون قضيه الدليل القائم على حجيه الظنّ - إلما ما قام الدليل على عدم حجيتيه بعد ملاحظه الظنين المفروضين - حجيه الثاني وعدم حجيه الأول ، من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ بأقواهما ، كما لا يخفى على المتأمل.

رابعها : أنّ هناك أدله خاصه قائمه على حجيه الظنون المخصوصه على قدر ما يحصل به الكفايه فى استنباط الأحكام الشرعيه ، وهى إمّا قطعيه أو منتهيه إلى القطع حسب ما فصل القول فيها فى الأبواب المعده لبيانها ، ونحن نحقق القول فى ذلك فى تلك المقامات إن شاء الله ، ولعلنا نشير إلى بعض منها فى طي هذه المسأله أيضا. وحينئذ فلا إشكال فى كونها مرجحه بين الظنون فلا يثبت بالمقدمات الثلاث المتقدمه ما يزيد على ذلك، فطريق العلم بالأحكام الواقعيه وإن كان مسدودا فى الغالب ، إلّا أنّ طريق العلم بتفريغ الذمه والمعرفه بالطرق المقرره فى الشريعه للوصول إلى الأحكام الشرعيه غير مسدود ، فيتعين الأخذ به ، هذا.

وقد يقرر الدليل المذكور بنحو آخر بأن يقال : إنّه لو لم يكن مطلق الظنّ بعد انسداد باب العلم حجّه لزم أحد امور ثلاثه : من التكليف بما لا يطاق ، والخروج من الدين ، والترجيح بلا مرجح ، وكلّ من اللوازم الثلاثه بين البطلان.

وأما الملازمه فلائنه لا يخلو الحال بعد انسداد باب العلم من وجوب تحصيل العلم ولو بسلوك سبيل الاحتياط أو ترك العمل بما لا- علم به رأسا ، أو العمل ببعض الظنون دون بعض ، أو الرجوع إلى مطلق الظنّ عدا ما ثبت المنع منه من الظنون الخاصه فعلى الأول يلزم الأول ، إذ المفروض انسداد باب العلم فى معظم الأحكام وعدم إمكان مراعاة الاحتياط فى كثير منها مضافا إلى ذهاب المعظم إلى عدم وجوب الاحتياط مع ما فى القول بوجوبه من العسر العظيم والحرص الشديد. وعلى الثاني يلزم الثاني لخلو معظم الأحكام عن الأدله القطعيه. وعلى الثالث يلزم الثالث ، إذ لا- ترجيح بين الظنون ، لعدم قيام دليل قطعى على حجيه ما يكتفى

به من الظنون في معرفه الأحكام. والرجوع إلى المرجح الظنى في إثبات الظن ممتنع ، فيتعين الرابع ، وهو المدعى.

ويمكن الإيراد عليه على نحو ما مرّت الإشارة إليه تاره : بأننا نلتزم وجوب تحصيل العلم بالواقع أو بطريق دلّ الدليل القاطع على حجّيته ، وفي ما عدا ذلك يبنى على الاحتياط على حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ، وفي ما لا يمكن الاحتياط فيه إن لم يعلم تعلق التكليف بنا في خصوص تلك المسألة من إجماع أو ضروره وكان لنا مندوحه عنه يبنى على سقوط التكليف ، لعدم ثبوت طريق موصل إليه بحسب الشرع. وإن علم ثبوت التكليف بالنسبه إلينا يبنى فيه بالتخير بين الوجهين أو الوجوه المحتمله في تعلق التكليف ، يعنى أنه يؤخذ بالقدر المتيقن ويدفع اعتبار ما يزيد عليه ، لانتفاء الطريق إليه. كما أنّا مع القول بقيام الدليل القاطع على طريق يعلم معه بتفريغ الذمّه نلتزم به بالنسبه إلى من يكون في أطراف بلاد الإسلام إذا لم يتمكّن من الوصول إلى الطريق المقرّر في الشريعة وتمكّن من تحصيل طريق الاحتياط ، فإنّه يلزم البناء على نحو ما أشرنا إليه.

وتاره بالتزام سقوط التكليف في ما لا سبيل إلى العلم به. قوله : إنّه يلزم الخروج عن الدين ، قلنا : ممنوع ، على حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

واخرى بالتزام البناء على العمل ببعض الظنون. قوله : «إنّه يلزم الترجيح من دون مرجح» قلنا : ممنوع ، وإنّما يلزم ذلك إذا لم يقدّم عندنا دليل قطعى أو منتهى القطع على حجّيه جملة من الظنون كافيه في حصول المطلوب.

ومع الغضّ عنه فإنّما يلزم ذلك مع عدم الاكتفاء بالمرجح الظنى إن قلنا بعدم حجّيه الظنّ المتعلق بحجّيه بعض الظنون دون بعض ، وكلا الدعويين محلّ منع ، بل فاسد حسب ما مرّ القول فيهما.

وأیضا نقول : إنّه إن ارید بالشرطيّه المذكوره لزوم أحد الامور الثلاثه على تقدير عدم حجّيه مطلق الظنّ بالواقع بعد انسداد طريق العلم به فالملازمه ممنوعه ، وما ذكر في بيانها غير كاف في إثباتها ، لإمكان الرجوع إلى الظنّ بما كلّفنا به من

غير أن يلزم شيء من المفاسد الثلاثة ، وهو غير المدعى كما عرفت. وإن اريد به الأعم من الوجهين ، فهو مسلّم ولا يفيد حجّيه الظنّ المتعلّق بالواقع كما هو المدعى ، على أنّ التقرير المذكور لا يفى بوجوب الرجوع إلى الظنّ به.

غايه الأمر دلالتّه على لزوم الرجوع إلى ما عدا العلم ولو كان الرجوع إلى تقليد الأموات مثلاً ، فلا بدّ من أخذه فيه ما يفيد وجوب الأخذ بالظنّ حسب ما أخذناه في التقرير المتقدّم.

- الثاني - (*)

أنّه لو لم يجب العمل بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح ، وهو غير جائز بديهيّه ، فالمقدّم مثله. بيان الملازمه : أنّه مع عدم الأخذ بالمظنون لا بدّ من الأخذ بخلافه ، وهو الموهوم.

ومن البين أنّ المظنون راجح والموهوم مرجوح لتقوّمهما بذلك ، وهو ما ذكرناه من اللازم.

فإن قلت : أنّه إنّما يلزم ذلك إذا وجب الحكم بأحد الجانبين ، وأمّا مع عدمه فلا ، إذ قد لا يحكم إذن بشيء من الطرفين.

قلت فيه : أوّلاً- : إنّ ترك الحكم مرجوح أيضاً في نظر العقل فإنّه مع رجحان جانب المظنون يكون الحكم به راجحاً على نحو رجحان المحكوم به ، فيكون ترك الحكم أيضاً مرجوحاً كالحكم بخلاف ما ترجّح عنده من المحكوم به.

وثانياً : أنّه إنّما يمكن التوقّف في الحكم والفتوى ، وأمّا في العمل فلا وجه للتوقّف ، إذ لا بدّ من الأخذ بأحد الجانبين ، فإنّما أن يؤخذ الجانب الراجح أو المرجوح ، ويتم الاستدلال.

وقد أشار إلى هذه الحجّج في الإحكام في حجج القائل بحجّيه أخبار الآحاد وقال : إنّهُ إمّا أن يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح معاً ، أو تركهما معاً ،

(*) أي : الوجه الثاني من وجوه حجّيه مطلق الظنّ.

أو العمل بالمرجوح دون الراجح ، أو بالعكس. لا سبيل إلى الأوّل والثاني والثالث فلم يبق سوى الرابع ، وهو المطلوب. وأشار إليه في النهاية أيضا في ذيل الحجّة الآتية.

والجواب عنه المنع من بطلان التالي. ودعوى البداهة فيه ممنوعه ، إذ قد يؤخذ فيه بالاحتياط ، وهو مع كونه عملا- بخلاف المظنون حسن عند العقل قطعا ، فليس مجرّد العمل بخلاف المظنون مرجوحا عند العقل ، وقد يؤخذ فيه بالأصل نظرا إلى توقّف تعلق التكليف في نظر العقل بإعلام المكلف ، وحيث لا علم فلا تكليف ، إلّا أن يثبت قيام غيره مقامه ، كيف؟ ولو كان ترجيح المرجوح في العمل على الراجح المفروض بديهى البطلان لكانت المسألة المفروضه ضروريّه ، إذ المفروض فيها حصول الرجحان مع أنّها بالضروره ليست كذلك، بل مجرّد رجحان حصول التكليف في نظر العقل لا يقضى بوجوب الأخذ بمقتضاه والقطع بتحقيق التكليف على حسبه كما زعمه المستدلّ إذا لم يقدّم هناك دليل قاطع على وجوبه ، كيف؟ وهو أوّل الدعوى ، بل نقول : إنّ رجحان حصول الحكم في الواقع لا يستلزم رجحان الحكم بمقتضاه ، لإمكان حصول الشكّ حينئذ في حسن الحكم أو الظنّ بخلافه ، بل والقطع به أيضا ، فلا ملازمه بين الأمرين فضلا عن القول بوجوب الحكم بذلك والقطع به ، كيف؟ ويحتمل عند العقل حينئذ حصول جهه الحظر في الإفتاء بمقتضاه ، ولحوق الضرر عليه من جهته ، ومعه لا يحكم العقل بجواز الإقدام عليه بمجرّد الرجحان المفروض.

فظهر بذلك : أنّ ما ذكر من كون الحكم بالراجح راجحا على نحو رجحان المحكوم به غير ظاهر ، بل فاسد ، فلا مرجوحيه إذن لترك الحكم ولا للحكم بجواز كلّ من الفعل والترك في ما يصحّ فيه الأمران ، نظرا إلى عدم قيام دليل قاطع للعدر عليه ، وكأنّه أشار إلى ذلك في الأحكام مشيرا الى دفع الحجّة المذكوره قائلا بأنّه لا مانع من القول بأنّه لا يجب العمل ولا يجب الترك ، بل هو جائز الترك ، على أنّه لو تمّ الاحتجاج المذكور لقضى بحجّيه الظنّ مطلقا من غير أن يصحّ إخراج شيء

من الظنون عنها ، لعدم جواز الاستثناء من القواعد العقليّة ، إذ بعد كون الأخذ بالمظنون راجحا وعدمه مرجوحا وكون ترجيح المرجوح قبيحا لا وجه للقول بعدم جواز الأخذ ببعض الظنون ، لصدق المقدمات المذكوره بالنسبه إليه قطعا ، فلا وجه لتخلف النتيجة ، مع أنّ من الظنون ما لا يجوز الأخذ به إجماعا ، بل ضروره.

إلّا أن يقال : إنّ قضيه رجحان الشيء أن يكون الحكم به راجحا إلّا أن يقوم دليل على خلافه وهو مع عدم كونه بينا ولا مبينا غير ما بنى عليه الاحتجاج المذكور ، إذ قد يقال: أنّه بعد قيام الدليل على عدم حجّيه ذلك الظنّ لا يبقى هناك رجحان في نظر العقل، وهو أيضا بين الفساد ، لوضوح عدم المنافاه بين الظنّ بحصول الشيء والعلم بعدم جواز الحكم بمقتضاه.

وقد يقرّر الاحتجاج المذكور بنحو آخر بأن يقال : إنّ الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح، أى قبيح قاض باستحقاق الذمّ عند العقل ، والفتوى والعمل بالمظنون راجح ، أى حسن يستحقّ به المدح عند العقل ، فلو لم يجب العمل بالظنّ لزم ترجيح القبيح على الحسن، وهو قبيح ضروره. أمّا كون الفتوى والعمل بالموهوم قبيحا فلاّنه يشبه الكذب ، بل هو بخلاف الحكم بالراجح والعمل به.

وأنت خير بأنّ ما ذكر من كون الحكم والعمل بمطلق المظنون حسنا عند العقل هو عين المدعى ، فأخذه دليلا في المقام مصادره ، إلّا أن يجعل المدعى حسنه في حكم الشرع ، والدليل على حسنه حكم العقل نظرا إلى ثبوت الملازمه بين حكم العقل والشرع.

وفيه : أنّ الدعوى المذكوره أيضا في مرتبه المدعى في الخفاء ، لوضوح أنّ القائل بالملازمه بين الحكمين - كما هو مبنى الاحتجاج بالعقل - إذا لم يثبت عنده حسن العمل بالظنّ شرعا فلا يسلم استقلال العقل بإدراك حسنه ، فكان اللازم أن يجعل الدليل الدالّ على ذلك دليلا على المطلوب ، وليس في التقرير المذكور ما يفيد الاحتجاج عليه ، إذ ليس فيه سوى دعوى قبح الأوّل وحسن الثاني.

نعم علل قبح الأوّل بأنّه يشبه الكذب ، بل هو هو وهو على فرض تسليمه

لا يستلزم حسن الحكم بالمظنون والعمل به ، لإمكان قبح الأمرين ، مع أنّ الوجه المذكور قاص بقبح الحكم بالمظنون أيضا ، لأنّه أيضا يشبه الكذب نظرا إلى توقّف الإخبار بالعلم بالمطابقه ، فغايه الفرق بين الأمرين قوّه احتمال عدم المطابقه فى الأوّل وضعفه فى الثانى ، وذلك لا يقضى بخروجه عن دائره الكذب على تقدير عدم المطابقه ولا (١) التجزى على الكذب بالإتيان بما يحتمله ، لما فيه من انتفاء العلم بالحقيقه ، فالتقرير المذكور ليس على ما ينبغي ، وكأنّه مبنّى على وجوب الحكم والعمل بأحد الجانبين حال انسداد باب العلم وإن لم يؤخذ ذلك فى الاحتجاج.

وقد اشير إلى ذلك فى الإيراد الآتى فى كلام المستدلّ فيضمّ إليه حينئذ قبح الأخذ بالموهوم فى العمل والفتوى دون المظنون ، والوجه فيه ما مرّ فى الدليل المتقدّم من كون تحصيل الواقع هو المناط فى العمل والفتوى ، وحيث إنّ الطريق إليه هو العلم فبعد انسداد ذلك الطريق وبقاء وجوب الحكم والعمل لابدّ من الأخذ بما هو الأقرب إليه ، أعنى الطرف الراجح دون المرجوح ، فلذا يحكم العقل بحسن الأوّل وقبح الثانى. فيكون الدليل على الدعوى المذكوره وهى المقدمات الثلاث المتقدّمه من غير حاجه إلى ضمّ الرابعه نظرا إلى استقلال العقل بقبح ترك الراجح وأخذ المرجوح. ويجرى ذلك بالنسبه إلى سائر الظنون ، وهذا كما ترى تقرير آخر للاحتجاج المذكور بحذف المقدمه الرابعه ، فإنّ الموصل إلى الحكم بحجّيه مطلق الظنّ بناء على التقرير المذكور هو المقدمات المذكوره. وأمّا الحكم بقبح ترك الراجح وأخذ المرجوح الحاصل بملاحظه تلك المقدمات فهو مساوق للمدعى أو عينه ، كما عرفت.

وأنت بعد ملاحظه ما بيّناه تعرف أنّ المتّجه فى تقرير الاحتجاج هو ما ذكرنا دون التقرير المذكور ، فإنّ الرجحانيه والمرجوحيه بالمعنى الذى ذكرناه بعد ضمّ المقدمات الثلاث هو الموصل إلى الرجحانيه والمرجوحيه بالمعنى الذى ذكره.

(١) فى «ف» و «ق» : إلّا.

وأيضاً إذا ثبت ما ادّعاه من حكم العقل بالحسن والقبح في المقام لكان مثبتاً للمقصود من غير حاجة إلى ضمّ قوله : «فلو لم يجب العمل بالظنّ ... إلى آخره» فيكون أخذه في المقام لغواً ، وإنّما ضمّه إليه من جهة أنّ العلامة رحمه الله وغيره أخذوه في الاحتجاج المذكور فقرّر الاستدلال على حسب ما قرروه إلّا أنّهم لم يريدوا بالراجح والمرجوح ما فسّرهما به ، بل أرادوا بهما ما قرّراه فلا بدّ لهم من ضمّ المقدّمه المذكوره بخلاف ما قرره ، إذ لا يعقل حينئذ وجه لضمّ المقدّمه المذكوره أصلاً ، فهو رحمه الله مع تفسيره الرجحانيّه بما مرّ أورد الاحتجاج على نحو ما ذكروه ومنه نشأ الإيراد المذكور.

هذا وقد ذكر الفاضل المتقدّم بعد بيان الاحتجاج على الوجه المذكور ايراداً في المقام ، وهو : أنّه إنّما يتمّ ما ذكر إذا ثبت وجوب الإفتاء والعمل ، ولا- دليل عليه من العقل ولا النقل ، إذ العقل إنّما يدلّ على أنّه لو وجب الإفتاء أو العمل يجب اختيار الراجح ، وأمّا وجوب الإفتاء فلا يحكم به العقل ، وأمّا النقل فلاّنه لا دليل على وجوب الإفتاء عند فقد ما يوجب القطع بالحكم ، والإجماع على وجوب الإفتاء ممنوع في المقام ، لمخالفه الأخباريين فيه حيث يذهبون إلى وجوب التوقّف والاحتياط عند فقد ما يوجب القطع.

وأجاب عنه أولاً : بمنع وجوب العمل بالمقطوع به في الفروع وهو أوّل الكلام ، وما دلّ عليه من ظواهر الآيات ليست إلّا ظنوناً لا حجّج فيها قبل إثبات حجّجيه الظنّ.

وثانياً : بعد تسليم وجوب القطع فإنّما يعتبر ذلك في حال إمكان تحصيله لا بعد انسداد سبيله كما هو الحال عندنا.

وثالثاً : أنّ العمل بالتوقّف أو الفتوى بالتوقّف أيضاً يحتاج إلى دليل يفيد القطع ، ولو تمسّكوا في ذلك بالأخبار الدالّه عليه عند فقدان العلم ، فمع أنّ تلك الأخبار لا- تفيد القطع لكونها من الآحاد معارضه بما دلّ على أصاله البراءة ولزوم العسر والجرح ، وعلى فرض ترجيح تلك الأخبار فلا ريب في كونه ترجيحاً ظنيّاً ، فلا يثمر في المقام.

ورابعا : أنه قد ينسَد سبيل الاحتياط فلا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقّف في الفتوى ، كما لو دار المال بين شخصين سيّما إذا كانا يتيمين ، إذ لا يقتضى الاحتياط إعطاءه أحدهما دون الآخر ، ولا دليل قطعى أيضا على جواز السكوت وترك التعرّض للحال والإفتاء بأحد الوجهين بعد استفراغ الوسع وحصول الظنّ ، فلعلّ الله سبحانه يؤاخذ على عدم الاعتناء وترك التعرّض للفتوى لعدم قيام دليل قطعى على حرمة العمل بالظنّ ، بل ليس ما دلّ على حرمة العمل به من الأدلّة الظنّيه معادلا للضرر المظنون في إتلاف مال اليتيم وتعطيل امور المسلمين وإلزام العسر والجرح في الدين ، فمع عدم قيام دليل قطعى من الجانبين ليس في حكم العقل إلّا ملاحظه جانب الرجحان والمرجوحية من الطرفين والأخذ بما هو الأقوى منهما في نظر العقل والأبعد عن ترتّب الضرر حسب ما مرّت الإشارة إليه في الدليل المتقدّم.

فالعاقل البصير لابدّ أنّ يلاحظ مضارّ طرفى الفعل والترك في كلّ مقام ويأخذ بما هو الأقوى بعد ملاحظه الجهتين ، ولا يقتصر على ملاحظه أحد الجانبين ، فإنّ مجرد كون الاحتياط حسنا في نفسه لا ينفع في مقابله حفظ النظام ودفع المنكر وإقامه المعروف وإغائه الملهوف ورفع العسر والجرح وحفظ النفوس والأموال عن التلف وعدم تعطيل الأحكام إلى غير ذلك من الفوائد المترتبه على الفتوى ، فلا وجه لترجيح جانب الاحتياط بعد انسداد باب العلم في المسأله وترك العمل بالظنّ الحاصل من الطرق الظنّيه ، بل لابدّ في كلّ مقام من ملاحظه الترجيح والأخذ بالراجح ، غايه الأمر أن يكون في الاحتياط إحدى الجهات المحسنه ، وهذا هو السرّ في القول بالأخذ بالظنّ بعد انسداد سبيل العلم.

قلت : ويرد عليه ، أمّا على ما ذكره أولا : فبأنّه خارج عن قانون المناظره ، لكونه منعا للمنع ، فإنّ المورد المذكور بين توقّف ما ذكره المستدلّ على ثبوت وجوب الإفتاء والعمل ، إذ مع البناء على عدمه لا قاضى بلزوم الأخذ بالظنّ ، لإمكان البناء على التوقّف والاحتياط حسب ما ذهب إليه الأخباريون في موارد

الشبهه وانتفاء الدليل القاطع على حكم المسأله ، وحينئذ أورد عليه بمنع المقدمه المذكوره حيث لم يثبت المستدل ولم يقم عليها حجه ، بل لم يأخذها فى الاحتجاج. فمنع المنع المذكور مِمَّا لا-وجه له ، لاكتفاء المورد فى المقام بمجرّد الاحتمال الهادم للاستدلال.

وأما على ما ذكره ثانيا : فبأنّ القول بعدم وجوب تحصيل القطع بعد انسداد سبيله لا يقتضى إثبات المقدمه المذكوره ، لقيام الاحتمال المذكور فى ما انسدّ فيه سبيل العلم ، كيف؟ ومن الّبن أنّه بعد انسداد سبيل العلم لا يتصوّر التكليف بتحصيل العلم ، ومع ذلك ذهب الأخباريون فى غير المعلومات إلى وجوب التوقّف والاحتياط.

نعم قد يريد بذلك انسداد سبيل العلم فى معظم المسائل مع القطع ببقاء التكليف بعده ، فيثبت بذلك المقدمه الممنوعه حسب ما ذكر ذلك فى الدليل الأوّل حيث أثبت بهاتين المقدمتين كون المكلف به هو العمل بغير العلم ، فحينئذ يرد عليه ما مرّ فى الدليل المتقدم مع أنّ ذلك غير مأخوذ فى هذا الاستدلال.

وأما على ما ذكره ثالثا : فبأنّ عدم ثبوت دليل قاطع أو منته إلى القطع كاف فى التوقّف عن الفتوى ، فإنّ الحكم بالشىء يحتاج إلى الدليل لا التوقّف عن الحكم ، سيّما بعد حكم العقل والنقل بقبح الحكم من غير دليل وحرمة فى الشريعة ، فإذا لم يثبت حينئذ جواز العمل بمطلق الظنّ كان قضيه ما ذكرناه التوقّف عن الفتوى قطعا ، وحيث لم يقطع حينئذ بجواز البناء على نفى التكليف رأسا كان اللازم فى حكم العقل من جهة حصول الاطمئنان بدفع الضرر هو الأخذ بالاحتياط.

نعم لو قام دليل قاطع على جواز الأخذ بغيره كان متبعا ولا كلام فيه ، وأما مع عدم قيامه فلا حاجة فى إثبات وجوب الاحتياط إلى ما يزيد على ما قلناه.

وأما على ما ذكره رابعا : فبأنّ ما ينسدّ فيه سبيل الاحتياط لا يجب فيه الحكم بأحد الجانبين إلّا مع قيام الدليل على تعيين أحد الوجهين ، بل لا بدّ مع عدم قيام الدليل كذلك من التوقّف عن الفتوى.

وما ذكره من أنه «لا دليل قطعي أيضا على جواز السكوت ... الى آخره» إمّا أن يريد به عدم قيام الدليل القطعي من أوّل الأمر على جواز السكوت وترك الحكم مع (١) عدم قيام الدليل القاطع على أحد الجانبين ، أو عدم قيام الدليل القطعي عليه حينئذ ولو بعد ملاحظه عدم قيام الدليل القاطع على جواز الحكم بعد العلم ولا على عدم جوازه ، فإن أراد الأوّل فمسلم ، ولا يلزم منه عدم العلم بجواز السكوت وترك الحكم ، وإن أراد الثاني فهو مدفوع بما هو ظاهر عقلا ونقلًا من عدم جواز الحكم بغير دليل ، فإذا فرض عدم قيام الدليل على جواز الحكم تعيّن البناء على المنع منه ، وكان ذلك حكما قطعيا عند العقل بالنسبه إلى من لم يعم دليل عنده.

نعم لو قام هناك دليل على وجوب الحكم ودار الأمر بين الحكم بالمظنون وغيره فذلك كلام آخر لا ربط له بما هو بصدده إذ كلامه المذكور مبني على الغض عن ذلك ، فحكمه بالتساوي بين الحكم وتركه في التوقف على قيام الدليل عليه ليس على ما ينبغي ، لوضوح الفرق بينهما بما عرفت ، فإنّ عدم قيام الدليل على الحكم كاف في الحكم بالمنع منه حتّى يقوم دليل على جوازه وإن اشتركا في لزوم تحصيل القطع في الجملة في الإقدام والإحجام.

وقوله : «مع عدم قيام دليل قطعي من الجانبين ليس في حكم العقل ... إلى آخره» إمّا أن يريد به ملاحظه حال الرجحان والمرجوحية بالنظر إلى الواقع ، أو من جهة التكليف الظاهري بالنسبه إلى جواز الإقدام على الفعل أو الترك.

فإن كان هو الأوّل فالأخذ بما هو الراجح غير لازم ، إذ قد يكون الراجح في نظر العقل حينئذ هو ترك الأخذ به وعدم إثبات الحكم بمجرّد الرجحان الغير المانع من النقيض.

وإن أراد الثاني فلا ريب في أنّ ما يحكم به العقل بعد انسداد سبيل العلم وعدم قيام دليل على الأخذ بالظنّ هو التوقف وترك الحكم ، كيف! ومن البين على

(١) في «ف» و «ق» : ومع.

وجه الإجمال عدم جواز الحكم من غير دليل ، فإذا لم يقد دليل على جواز الركون إلى الظن كان الحكم بمقتضاه محظورا ، وإنما يصح الحكم به لو قام دليل على جواز الحكم بمقتضاه ، وهو حينئذ أول الكلام ، فمجرد استحسان العقل وملاحظه الجهات المرآحه للفعل أو الترك لا يقطع عذر المكلف فى الإقدام على الحكم بعد ملاحظه ما هو معلوم إجمالاً من المنع من الحكم بغير دليل .

فظهر بما قررنا أنه مع الغض عن ثبوت وجوب الحكم فى الصوره المفروضه عند الدوران بين الوجهين لا-وجه للاحتجاج المذكور أصلاً ، فما رامه من إتمام الدليل مع ترك أخذه فى المقام فاسد .

- الثالث - (*)

إن مخالفة المجتهد لما ظنه من الأحكام الواجبه أو المحرّمه أو ما يستتبعها مظهر للضرر ، وكل ما هو مظهر للضرر فتركه واجب ، فىكون عمل المجتهد بما ظنه واجباً . والكبرى ظاهره ، وأما الصغرى فلأنه إذا ظن وجوب شىء أو حرّمته فقد ظن ترتب العقاب على ترك الأول وفعل الثانى ، وهو مفاد ظن الضرر .

وأورد عليه : تاره بمنع الكبرى . ودعوى الضروره فىها غير ظاهره ، غايه الأمر أن يكون أولى رعايه للاحتياط ، ولو سلم ذلك فإنما يسلم فى الامور المتعلقة بالمعاش دون الامور المتعلقة بالمعاد ، إذ لا استقلال للعقل فى إدراكها .

وتاره بمنع الصغرى ، فإنه إنما يترتب خوف الضرر على ذلك إذا لم نقل بوجوب نصب الدليل على ما يتوجه إلينا من التكليف ، وأما مع البناء على وجوبه فلا وجه لترتب الضرر مع انتفائه كما هو المفروض .

وأخرى بالنقض بخبر الفاسق بل الكافر إذا أفاد الظن ولا يتم القول بالتزام التخصيص فى ذلك ، نظراً إلى خروج ما ذكر بالدليل ببقى غيره تحت الأصل ، لعدم تطرق التخصيص فى القواعد العقلية الثابته بالأدله القطعية .

(*) أى : الوجه الثالث من وجوه حجّيه مطلق الظن .

والجواب عن الأوّل ظاهر، فإنّ وجوب رفع الضرر المظنون بل وما دونه من النظريّات التي لا مجال لإنكاره، كيف! وهو المبدأ في إثبات النبوات والتجسّس عن الحقّ، ولولاه لزم إفحام النبيّ في أمره بالنظر إلى معجزته. والتفصيل المذكور بين المضارّ الدنيويّة والاخرويّة من أوهن الخيالات، إذ لا يعقل الفرق بينهما في ذلك، بل المضارّ الاخرويّة أعظم في نظر العقل السليم، لشدّه خطره وعظم المنال فيه ودوامه، وعدم حيله للمكّاف في دفعه بعد خروج الأمر من يده. وعدم استقلال العقل في خصوصيّاتها لا يقتضى عدم إدراكه لما يتعلّق بها ولو على سبيل الإجمال.

وأجاب بعض الأفاضل عن الثاني بأنّ مراد المستدلّ أنّه إذا علم بقاء التكليف ضروره وانحصر طريق معرفه المكلف به في الظنّ وجب متابعتة ولم يجوز تركه، إذ ما ظنّه حراماً أو واجباً يظنّ أنّ الله يؤاخذة على مخالفتة، وظنّ المؤاخذة قاض بوجوب التحرّز عقلاً، ولا وجه لمنع ذلك. وما ذكره من سند المنع مدفوع بأنّ وجوب نصب الدلالة القطعيّة (١) بالخصوص على الشارع ممنوع، وهو أوّل الكلام، ألا- ترى أنّ الإماميّة يقولون بوجوب اللطف على الله في نصب الإمام عليه السلام لإجراء الأحكام وإقامه الحدود، ومع ذلك خفى عن الامّة من جهه الظلمه؟ فكما أنّ المجتهد صار نائباً عنه بالعقل والنقل وكان أتباعه واجباً كاتّباعه، فكذلك ظنّ المجتهد بقولهم وشرائعهم صار نائباً عن علمه بها، وكما أنّ الإمام عليه السلام يجب أن يكون عالماً بجميع الأحكام ممّا يحتاج الامّة إليها وإن لم يكونوا محتاجين فعلاً، فكذا يجب على المجتهد الاستعداد لجميع الأحكام بقدر طاقته ليرفع احتياج الامّة عند احتياجهم، ولا ريب أنّه لا يمكن تحصيل الكلّ باليقين فتاب ظنّه مناب يقينه.

نعم لو فرض عدم حصول ظنّ المجتهد في مسأله أصلاً رجع فيها إلى أصل البراءة.

(١) في ط : العقليّه.

لا- يقال : إنه يوجب على التقرير المذكور يرجع هذا الدليل إلى الدليل الأوّل. لأننا نقول : إنّ مرجع الدليل الأوّل إلى لزوم التكليف بما لا يطاق في معرفه الأحكام لو لم يعمل بظنّ المجتهد ، ومرجع هذا الدليل إلى أنّ ترك العمل بالظنّ يوجب الظنّ بالضرر.

فإن قلت : لو لم يحصل الظنّ بشيء حين انسداد باب العلم فما المناص في العمل والتخلّص من لزوم تكليف ما لا يطاق؟ فإن عملت بأصل البراءة حينئذ فلم لم تعمل به من أوّل الأمر؟

قلت : إنّما لا- نعمل به أوّلا- لأنّ الثابت من الأدلّه كون جواز العمل به متوقّفا على اليأس عن الأدلّه بعد الفحص ، فكما يعتبر الفحص في اليأس عن الأدلّه الاختياريّه فكذا الحال في الأدلّه الاضطراريّه ، فالحال في الظنون الغير المعلوم حجّيتها بالخصوص إذا تعارضت أو فقدت حال الظنون المعلوم الحجّيه إذا تعارضت أو فقدت ، فما يبني عليه هناك من التوقّف في الفتوى أو الرجوع إلى الأصل يبني عليه هنا ، وكما لا يرجع هناك إلى الأصل مع وجود الدليل وانتفاء المعارض كذا لا يرجع إليه هنا.

وأجاب عن الثالث : تاره بأنّ عدم جواز العمل بخبر الفاسق إذا أفاد الظنّ أوّل الكلام ، واشتراط العدالة في الراوى معرکه للآراء ، وقد نصّ الشيخ رحمه الله بجواز العمل بخبر المتحرّز عن الكذب وإن كان فاسقا بجوارحه ، والمشهور بينهم أيضا جواز العمل بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب ، ولا ريب أنّ ذلك لا يفيد إلّا الظنّ.

والحاصل : أنّا لا نجوّز العمل بخبر الفاسق لأجل عدم حصول الظنّ أو لحصول الظنّ بعدمه لا من جهه كونه فاسقا وإن حصل الظنّ به ، وبمثل ذلك نقول : إذا ورد النقص بالقياس فيكون حرمه العمل به من جهه عدم حصول الظنّ منه ، وذلك علّه منع الشارع من العمل به لا أنّه لا يعمل به على فرض حصول الظنّ.

وتاره بأنّ ما دلّ الدليل على عدم حجّيته كخبر الفاسق أو القياس إنّما يستثنى من الأدلّه المفيده للظنّ ، لا أنّ الظنّ الحاصل منه مستثنى من مطلق الظنّ حتّى يرد

التخصيص على القاعده العقلية ليورد الإشكال المذكور ، بل إنما يرد التخصيص على متعلق القاعده المذكوره ، فيكون القاعده العقلية متعلقه بالعامّ المخصوص ، وهى باقيه على حالها كذلك من غير ورود تخصيص عليها.

وذكر المجيب المذكور أنّ ما ذكر من الإيراد وارد على الدليل الأوّل أيضا ، لأنّ تكليف ما لا يطاق إذا اقتضى العمل بالظنّ بعد انسداد سبيل العلم فلا وجه لاستثناء الظنّ الحاصل من القياس مثلا. وأجاب عنه بوجه :

أحدها : أنّ تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم - من الأدلّه المقتضيه للعلم أو الظنّ المعلوم الحجّيه مع العلم ببقاء التكليف - يوجب جواز العمل بما يفيد الظنّ ، يعنى فى نفسه مع قطع النظر عمّا يفيد ظنّا أقوى.

وبالجملة أنّه يدلّ على حجّيه الأدلّه الظنّيه دون مطلق الظنّ النفس الأمرى ، والأوّل أمر قابل للاستثناء ، إذ يصحّ أن يقال : إنّهُ يجوز العمل بكلّ ما يفيد الظنّ بنفسه ويدلّ على مراد الشارع ظنّا إلّا الدالّ الفلانى ، وبعد إخراج ما خرج عن ذلك يكون باقى الأدلّه المفيده للظنّ حجّه معتبره ، فإذا تعارضت تلك الأدلّه لزم الأخذ بما هو أقوى وترك الأضعف منها ، فالمعتبر حينئذ هو الظنّ الواقعى ، ويكون مفاد الأقوى حينئذ ظنّا والأضعف وهما ، فيؤخذ بالظنّ ويترك غيره.

ثانيها : أنّ فى مورد القياس ونحوه لم ينسَد باب العلم بالنسبه إلى ترك مقتضاه ، فإنّا نعلم بالضروره من المذهب حرمة العمل بمؤدّى القياس فنقطع أنّ حكم الله غير مؤداه ، من حيث إنّه مؤداه ، وإن لم نعلم أنّه ما هو فترجع فى تعيينه إلى سائر الأدلّه وإن كان مؤداه عين مؤداه لمخالفته له فى الحيثيه.

ثالثها : أنّه يمكن منع بداهه حرمة العمل بالقياس ونحوه فى موضع لا سبيل إلى الحكم إلّا به ، غايه ما يسلم قضاء الضروره بعدم جواز الأخذ به مع حصول طريق آخر إلى الحكم فلا نقض.

وأنت خبير : بأنّ جميع ما ذكر محلّ نظر لا يكاد يصحّ منها ، أمّا ما ذكره فى جواب الإيراد الثانى ففيه : أنّ المقدمتين المذكورتين لم تؤخذا فى الحجّه المذكوره حسب ما عرفت ، فالوجه المذكور لا يدفع الإيراد ، بل يحقّقه. ومع الغضّ

عن ذلك فلو اخذتا في الاحتجاج وسلّمها الخصم حصل منها القطع بتكليفه بالظنّ وحصول المؤاخذه مع ترك العمل بالمظنّه بالمّرّه ، إذ المفروض القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظنّ ، فأى حجه إذن إلى ضمّ المقدمه المذكوره؟ وأى داع لاعتبار الظنّ بالضرر؟ وحصول المؤاخذه مع المخالفه على أنّ ما ذكره من انحصار الطريق في الأخذ بالظنّ غير مبين في المقام ، إلّا أن يؤخذ فيه ما ذكر في الدليل الأوّل من المقدمتين الأخيرتين من كون الطريق الأولى إلى الواقع هو العلم ، وكون الظنّ هو الأقرب إليه ، فينحصر الطريق في الأخذ به بعد انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف حسب ما مرّ بيانه في الدليل الأوّل.

ويبقى الكلام في عموم حجّيه الظنّ ليشمل جميع أفراده عدا ما خرج بالدليل ، إذ أقصى ما يفيدّه الوجه المذكور كون الظنّ دليلاً في الجملة ويترتب الضرر على مخالفته كذلك.

وأما ترتبه على مخالفه أى ظنّ كان فغير بين ولا مبين ، والعقل يحكم بعدم ترتب المضارّ الاخرويه كذلك من دون قيام الحجّيه على عموم الحجّيه ، فظنّ ترتب الضرر على مخالفه مطلق الظنّ من دون قيام الحجّيه القاطعه لعذر المكلف لا وجه له ، وإنّما يتم ذلك بعد ملاحظه عدم الترجيح بين الظنون حسب ما مرّت الإشارة إليه فيرجع ذلك إلى الدليل المتقدّم.

فظهر بذلك فساد ما جعله فارقا بين هذا الدليل والدليل الأوّل من كون المناط في الانتقال إلى الظنّ هناك بطلان تكليف ما لا يطاق وهنا دفع الضرر المظنون ، إذ قد عرفت أنّ مجرد الظنّ بالحكم لا يقتضى ظنّ الضرر بمخالفته مع عدم قيام دليل قاطع لعذر المكلف. والكلام في المقام إنّما وقع في ذلك الدليل ، ولو اريد إثباته بمجرد الظنّ بالحكم لزم الدور ، ولو أخذ فيه المقدمتان المذكورتان كان الانتقال إلى الظنّ من جهتهما دون ظنّ الضرر كما أشرنا إليه ، على أنّ الانتقال إلى الظنّ في المقام لا يتصور مع قطع النظر عن لزوم تكليف ما لا يطاق ، كيف! ولو قيل بجوازه لجاز حصول القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظنّ ، مع كونه مكلفاً بالعلم وعدم اكتفاء الشارع بغيره ، ومجرد الظنّ بأداء التكليف بموافقته المظنون لا يكتفى

به فى الخروج عن عهده التكللف الثابت ، بل لا يكون مثبتا للتكليف بالمظنون مع عدم كونه قاطعا لعذر المكلف فى عدم ثبوت التكللف عندنا وقيام الحجة عليه فى بيان التكللف، إذ لا ملازمه بين الظن بالحكم والظن بالضرر مع مخالفه المظنون بعد ما قام الدليل على عدم تعلق التكللف قبل قيام الحجة على المكلف ، وحصول طريق له فى الوصول إلى المكلف به.

وما ذكره جوابا عميا أورد من إمكان العمل بأصل البراءة من أول الأمر : من أننا إنما لا نعمل به من أول الأمر إلى آخر ما ذكره مدفوع ، بأن الحال وإن كان على ما ذكره من عدم الرجوع إلى أصل البراءة إلا مع اليأس عن الأدلة الاختيارية والاضطرارية ، غير أنه لا بد من ثبوت الأدلة الاضطرارية ليتمكن الرجوع إليها والاعتماد عليها. وأما مع عدم ثبوتها فلا وجه للاعتداد بها ، بل لا بد من الرجوع إلى أصل البراءة. فالظنون التي لا يعلم حجيتها بالخصوص إن ثبت حجيتها على وجه العموم فلا كلام فى تقديمها على الأصل ، لكنها لم يثبت حجيتها بعد ، وإنما يتوقف ثبوتها على عدم جواز الرجوع حينئذ إلى الأصل المذكور كما هو مبنى الاستدلال. ومجرد احتمال حجيتها لا يقضى بالمنع من الرجوع إلى الأصل ، إذ لا يتم الحجة على المكلف بمجرد الاحتمال ، ولذا يدفع احتمال حصول التكللف بالأصل المذكور ، ولا يتعقل فرق بين الاحتمال المتعلق بنفس التكللف والاحتمال المتعلق بإثبات التكللف بمجرد الظن ، فكما ينهض الأصل حجة دافعه للأول إلى أن يقوم دليل على ثبوت التكللف ، فكذا بالنسبة إلى الثانى.

والقول بأن حجة الأصل إنما هى مع اليأس عن الدليل ولا يأس مع وجود واحد من الظنون المفروضة مما يحتمل حجيته واضح الفساد ، فإن المراد بالدليل هو القاطع لعذر المكلف. ومجرد احتمال كونه مثبتا للتكليف غير قاطع لعذره ، كما أنه لا يقطع عذره باحتمال ثبوت التكللف حسب ما قررنا ، فيقوم الأصل حينئذ حجة على دفع كل من الاحتمالين إلى أن يقوم دليل على خلافه.

نعم لو قرر رفع الإيراد بأن البناء على أصل البراءة فى غير معلوم الحجية بالخصوص من الظنون المفروضة يوجب هدم الشريعة والخروج عن الدين لكان

له وجه حسب ما مرّ بيانه في تقرير الاستدلال الأول.

وأما ما علّل المنع به فمما لا يكاد يمكن تصحيحه.

وأما ما ذكره في الجواب عن الإيراد الثالث ففيه : أنّ ما دفعه به أولا من منع مادّة الانتقاض فهو موهون جدّا ، إذ عدم حجّيه جملة من الظنون في الشريعة ولو بالنسبة إلى هذه الأزمان ممّا قضى به إجماع الفرقه ، بل ضروره المذهب كظنّ القياس والاستحسان ونحوهما ، ودعوى عدم حصول الظنّ منها مكابره للوجدان.

نعم إنّما يتمّ ما ذكره بالنسبة إلى خبر الفاسق مثلا بناء على الاكتفاء في حجّيه الخبر بظنّ الصدور كما هو المختار ، إذ احتمال الاكتفاء به لا يتحقّق معه النقص ، لوضوح أنّ مجرد الاحتمال غير كاف في حصول الانتقاض ، وما دفعه به ثانيا فهو أيضا كسابقه لبقاء الإشكال على حاله ، ولا ثمره لاعتبار الإخراج عن الأدلّه المفيده للظنّ أصلا ، وذلك لوضوح الترام إخراجها عمّا دلّ على حجّيه مطلق الظنّ أيضا.

فإنّ مؤدّى الأدلّه المذكوره حجّيه مطلق الظنّ بعد انسداد سبيل العلم ، والمفروض عدم حجّيه الظنون المفروضه فتكون مخرجه عن القاعده المذكوره قطعاً. والقول بأنّ الحجّيه مطلق الظنّ الحاصل عمّا سوى الأدلّه المفروضه - فلا تخصيص في القاعده ، لاختصاص الحكم بما عدا المذكور - غير مفيد في المقام ، إذ لو كان ذلك كافيا في دفع الإيراد كان جاريا في نفس الظنّ أيضا بأن يقال : إنّ الحجّيه بعد انسداد سبيل العلم هو ما عدا الظنون التي علم عدم حجّيتها فأى فائده في الخروج عن ظاهر ما يقتضيه تقرير الدليل وبنائه على الوجه المذكور؟

ومع الغضّ عن ذلك فمقتضى ما ذكره قيام الدليل على حجّيه الظنّ الحاصل من الأدلّه المفيده للظنّ ، وحينئذ فورود التخصيص على متعلّق الظنّ المفروض تخصيص في القاعده العقليّه أيضا من غير فرق بينه وبين ورود التخصيص على حجّيه مطلق الظنّ أصلا.

نعم يمكن الجواب عن الإيراد المذكور : بأنّه بعد ما قام الدليل على عدم حجّيه الظنّ الحاصل من القياس ونحوه لا يتحقّق خوف من الضرر عند مخالفته

ليجب الأخذ بمقتضاه من جهه دفعه ، وذلك للعلم بعدم الاعتماد عليه في الشريعه ، بل منع الشارع عن الأخذ به ، فإنما يترتب الضرر حينئذ على التمسك به دون عدمه.

ويمكن الإيراد عليه : بأن مدار الاحتجاج المذكور على كون الظنّ بالواقع قاضيا بظنّ الضرر مع مخالفه المظنون ، فإذا قيل بإمكان التخلف وعدم حصول الظنّ مع حصول الظنّ بالحكم بطل الاحتجاج من أصله.

ويدفعه : أنّ مدار الاحتجاج على كون الظنّ بالواقع مقتضيا لظنّ الضرر لو لا قيام المانع منه ، فإذا قام الدليل على عدم حجّيه بعض الظنون كان ذلك مانعا من الظنّ بالضرر، ومع عدمه فالظنّ بالضرر حاصل عند حصول الظنّ بالتكليف.

وفيه منع ظاهر ، إذ لا دليل على الدعوى المذكوره سيّما بعد ملاحظه خلافه في عدّه من الظنون ، وقيام بعض الوجوه المشكّكه في عدّه اخر منها ، بل ضروره الوجدان قاضيه بعدم الملازمه بين الظنّ بالحكم والظنّ بالضرر مع عدم الأخذ به ، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك ، ويأتي تتمّه الكلام فيه إن شاء الله.

إلّا أنّ ذلك إيراد آخر على الدليل المذكور لا ربط له بالإيراد المذكور ، وما ذكر من الجواب كاف في دفع هذا الإيراد.

وأما ما ذكره في الجواب عن تقرير الإيراد المذكور على الدليل الأوّل فيرد على ما ذكره، أوّلا : أنّ مفاد المقدمات المذكوره هو حجّيه مطلق الظنّ وقيامه مقام العلم دون الأدلّه الظنّيه ، ولو دلّ على حجّيتها فإنّما هي من حيث إفادتها الظنّ فيعود إلى الأوّل ، فكيف يصحّ القول بأنّ مفادها حجّيه الأدلّه الظنّيه المفيده للظنّ في نفسها مع قطع النظر عمّا يعارضها دون نفس المظنّه الواقعيّه؟

ومع الغضّ عن ذلك فأى فرق في ما ذكر بين دلالتها على حجّيه كلّ من الأدلّه الظنّيه وكلّ ظنّ من الظنون؟ فإنّه بناء على ثبوت العموم بحكم العقل لا يصحّ ورود التخصيص عليه في شيء من الصورتين على ما تقرّر عندهم من عدم جواز التخصيص في القواعد العقليّه.

قوله : (الثالثه : حكى فيها أيضا عن بعض الأصحاب ... الخ.)

شهره الحكم بين الأصحاب تداوله بينهم وذهاب الأكثر إليه ، سواء كان القول الآخر نادرا أو شائعا في الجملة ويعبر عنه حينئذ بالأشهر ، وقد تطلق على مطلق تداول الحكم بينهم وذهاب كثير منهم إليه وإن لم يبلغ إلى حد الأكثرية. ولذا يطلق المشهور على الحكمين المتقابلين ، كما يقال فيه قولان مشهوران ، والأغلب في إطلاق المشهور هو الوجه الأول ، وكأنه المقصود بالبحث في المقام ، ولها مراتب مختلفه في القوه والضعف ، نظرا إلى فضيله القائلين به وحداقتهم في الفن وخلافه وكثره القائلين به وشذوذ الآخر جدا وعدم بلوغها إلى تلك الدرجه.

ثم إنه قد يكون في مقابله المشهور قول آخر ، وقد لا يعرف هناك قول ، بل يكون تردد من الآخرين وتوقف فيه أو سكوت منهم في الحكم ، ويندرج في الإجماع السكوتى. وليس بإجماع عندنا ، وقد لا يكون هناك تعرض من الباقيين للحكم ليتبين خلافهم أو وفاقهم، ويندرج حينئذ في عدم ظهور الخلاف فيكون من بعض صور المسأله ، بل قد يستظهر عدم خلاف الباقيين أيضا فيكون من ظهور عدم الخلاف ، ويكون إجماعا ظنيا ، وهو أيضا يندرج في الشهره.

ولو حصل هناك اتفاق بين الأصحاب من دون كشفه عن قول المعصوم عليه السلام - كما قد يتفق في بعض الأحيان - فالظاهر أيضا اندراجه في المشهور.

هذا وقد يكون الشهره في الروايه والمراد بها كثره الرواه الناقلين لها ، أو تداولها بين الأصحاب وذكرها في الكتب الكثيره وإن كانت روايته بطريق واحد ،

وقد يضمّ إلى ذلك تلقّيمهم لها بالقبول ، ولا يستلزم اشتهاار الروايه ندور ما يقابلها ، بل قد يكون ذلك أيضا مشهورا ، وفي مقبوله عمر بن حنظله وغيرها دلالة عليه .

وقد يجتمع الشهرتان في بعض الأحيان ، وليست الشهرة في الروايه مقصوده بالبحث في المقام ، بل المبحوث عنه هنا هو الشهرة في الفتوى .

والمشهور بين الأصحاب من قدمائهم ومتأخريهم ، بل لا-خلاف يعرف فيه بينهم - إلا ممن عبّر عنه الشهيد رحمه الله ببعض الأصحاب واستقر به - عدم حجّيه الشهرة وعدم جواز الاتّكال عليها بمجردّها في إثبات الأحكام الشرعيّه .

والظاهر عدم حجّيتها عند معظم العامّه أيضا ، ولذا لم يتداول عدّها في عداد الأدلّه الشرعيّه في الكتب الاصوليّة ولا استندوا إليها في إثبات الأحكام في الكتب الاستدلاليّه ، بل لا زالوا يطلبون الدليل على الأحكام المشهوره ويناقشون في أدلّتهم المذكوره .

ومن المثل السائر في الألسنه - في مقام عدم الاعتداد بالشهره - «ربّ مشهور لا أصل له» .

نعم ربّما استند إليها العلّامه رحمه الله في المختلف في بعض المسائل على سبيل الندره ، وليس ذلك اعتمادا منه على مجرد الشهرة ، بل لا يبعد أن يكون من قبيل ضمّ المؤيّدات إلى الأدلّه حسب ما هو ديدنه في كتبه الاستدلاليّه . كيف! ولو كان ذلك حجّه لشاع ذلك عنه وأشار إليه في كتبه الاصوليّة وتكثّر استناده إليها في كتبه الاستدلاليّه . وإنّما ظهر الخلاف فيه عن نادر من علمائنا مجهول عبّر عنه الشهيد رحمه الله ببعض الأصحاب واستقر به رحمه الله لكن لم نجد جريه عليه في كتبه الاستدلاليّه ، فقد لا يكون مقصوده بالاستقراب حكما أو لا يكون مقصود القائل ومقصوده الاستناد إلى مجرد الشهرة ، بل المراد التمسك بالقطع بوجود المستند الشرعي من اتّفاق الجماعه ، فيدور الحكم مدار ذلك القطع كما هو أحد الطرق المتقدّمه في الإجماع ، فيكون مقصوده صحّه التمسك به من جهة حصول ذلك القطع كما يومئ إليه تعليله الأوّل «وإن لم يكن مفيدا للقطع أو الظنّ بالواقع»

ويكون تعليقه الثاني تأييدا له من جهة حصول الظنّ منها بمطابقه الواقع ، بناء على عدم حجّيه مطلق الظنّ كما هو المقرّر عندنا ، وبذلك يندفع التدافع المتخيّل بين تعليقه حسب ما أورده بعض الأجلّه كما سيأتى الإشارة إليه إن شاء الله.

وكيف كان ، فقد حكى اختيار ذلك عن المحقّق الخوانسارى وربّما يعزى ذلك إلى المصنّف نظرا إلى كلامه الآتى مع ما ذكره فى الدليل الرابع على حجّيه أخبار الآحاد ، وهو بعيد عن مذاقه جدّا ، وسيأتى الكلام فيه إن شاء الله.

وقد اختار بعض الأفاضل من متأخري المتأخّرين حجّيتها إذا لم تخل عن حجّيه ولو رواه ضعيفه ونحوها ، فصارت الأقوال فيها إذن ثلاثه ، والأقوى الأول. ويدل عليه امور :

أحدها : الأصل فإنّ إثبات الحجّيه يتوقّف على قيام الدليل عليه ، وحيث لا دليل على صحّه الرجوع إليها والحكم بمقتضاها - حسب ما نقرّه من ضعف متمسّك المجيز - لم يجوز التعويل عليها ، مضافا إلى أنّ النواهي المتعلّقه بالأخذ بالظنون شامله لها من غير ريب ، فمع عدم قيام دليل على جواز الاتكال عليها لا يجوز الأخذ بها.

ثانيها : أنّ المعلوم من حال الفقهاء قديما وحديثا اصولا وفروعا عدم الحكم بشيء بمجرّد شهرته بين الأصحاب ، بل لا زالوا يطالبون بأدله المشهورات ويتوقّفون عن الحكم حتّى ينهض دليل عليها ، وذلك أمر معلوم من ملاحظه تصانيفهم والتتبع فى مناظراتهم واحتجاجاتهم ، قد استمرّت عليه طريقتهم بحيث لا مجال لإنكاره ، فصار ذلك إجماعا من الكلّ ، كيف ولو كانت الشهره حجّيه عندهم لكان من أبين الحجج وأوضحها وأظهر الأدلّه وأكثرها وأقلّها مؤنه وأسهلها ، وشاع الاحتجاج بها عندهم ، وكانت أكثر دوراننا من سائر الحجج مع أنّ الأمر بعكس ذلك ، فإنّا لم نجد أحدا من المتقدّمين والمتأخّرين قد تمسّك بها فى مقام الاحتجاج على شيء من المطالب إلّا ما يوجد فى بعض كلمات العلّامه رحمه الله فى شدوذ من المقامات عن التمسّك بها ، وهو من قبيل ضمّ المؤيد إلى الدليل على

ما هو طريقته حسب ما أشرنا إليه ، ويدلّ عليه أيضا أنّهم لم يعتدوا بها في الكتب الاصوليه ولا ذكروها في عداد الحجج الشرعيه كما عدّوا الإجماع وغيره من الحجج الوفاقيه والخلافيه ، مع أنّه أولى بذلك لكثرة حصولها وسهوله تحصيلها.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا اتّفاقهم من قديم الزمان إلى الآن على المنع من العمل بها والتعويل عليها والرجوع إليها ، فصار ذلك إجماعا من الكلّ.

وقد عرفت أنّ الإجماع من أقوى الحجج الشرعيه نعم في المطالب التي يتسامح في أدلتها من السنن والآداب لا مانع من الرجوع إليها والأخذ بها ، بل ربّما يؤخذ فيها بفتوى الفقيه الواحد أيضا حسب ما فصل في محلّه.

ثالثها : أنّها لو كانت حجّه لم تكن حجّه ، لوضوح قيام الشهره على عدم حجّيه الشهره ، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

وبتقرير آخر : أنّه إمّا أن يقال بعدم حجّيه الشهره مطلقا ، أو بحجّيتها كذلك ، أو بحجّيتها في بعض المقامات دون البعض ، والأوّل هو المدعى ، والثاني باطل لما فيه من التناقض ، نظرا إلى قيام الشهره على عدم حجّيه الشهره ، فلو اخذ بمقتضى الشهره المتعلّقه بالمسائل الفرعيه لزم ترك الشهره المتعلّقه بعدم حجّيه الشهره مع أنّها من أقوى الشهرة ، والثالث ترجيح من غير مرجح ، إذ لا مرجح بينها حتّى يقال بحجّيه بعض الشهرة دون بعضها من دون قيام معارض يقاومها أو يترجّح عليها.

ويرد عليه : أوّلا : منع قيام الشهره على عدم حجّيه الشهره مطلقا وإنّما المسلّم شهره القول بعدم حجّيه الشهره إذا خلا عن المستند ، ولو كان ضعيفا كروايه ضعيفه ونحوها.

وأما إذا كان مستندا إلى دليل ولو كان روايه ضعيفه فحصول الشهره بعدم حجّيتها غير واضح ، بل المشهور عندهم خلافه حيث إنهم يعتمدون على الشهره المقتترنه بالروايه الضعيفه ويحكمون بمقتضاها ، فأقصى الأمر حينئذ عدم حجّيه الشهره المجرّده الخاليه عن المستند لا مطلقا.

وثانيا : أنا إنما نقول بحجّيه الشهره فى ما إذا لم يعارضها معارض أقوى على ما هو شأن الحجج الظنيّه ، وحينئذ نقول : إن الشهره القائمه على عدم حجّيه الشهره معارضه بالدليل القطعى القائم على حجّيه الظنون عند انسداد باب العلم على ما مرّ تقريره .

ومن البين أنّ الظنّ لا- يقاوم القطع ، ومع الغضّ عنه فهناك أدله ظنيّه قاضيه بحجّيه الشهره كما سنشير إليها ، ولا يقاومها الظنّ الحاصل من الشهره فلا بدّ من تركها .

ومن ذلك يظهر ضعف التقرير الثانى فإنّنا نقول بحجّيه الشهره مطلقا فى ما لم يعارضها معارض أقوى لا مطلقا ، وقد ظهر بذلك أيضا اندفاع الحجّتين الاوليين ، فإنّ الأصل يخالف الدليل .

ومن البين أنّ القائل بحجّيه الشهره يتمسّك فى ذلك بالدليل حسب ما يأتى بيانه ، والإجماع المدعى لو سلّم فإنّما يسلم فى الشهره المجزّده دون المنضمّه إلى متمسّك ولو كان ضعيفا ، حسب ما أشرنا إليه ، وفى ذلك كلّ نظر سيأتى تفصيل القول فيه إن شاء الله .

حجّه القول بحجّيتها مطلقا أو فى ما إذا لم تخل عن مستند أصلا - ولو روايه ضعيفه لا يجوز التمسّك بها بنفسها - امور :

منها : الوجهان المذكوران فى كلام الشهيد رحمه الله . والأوّل منهما ضعيف جدّا حسب ما قرّره المصنّف ومرّ الكلام فيه ، إلّا أن يرجع إلى الوجه الثانى . والثانى مبنى على قاعده الظنّ والبناء على حجّيته إلّا ما قام الدليل على خلافه وإن لم ينهض عليه فى الاحتجاج ، لوضوح أنّ مجرّد حصول الظنّ أو قوه الظنّ لا- يقضى بجواز الاعتماد عليه ما لم يلاحظ معه أصاله حجّيه الظنّ . ويمكن إرجاعه أيضا إلى بعض الوجوه الآتية ، كما سنشير إليه إن شاء الله .

ومنها : قيام الاتفاق على حجّيه جمله من الظنون ممّا هى أضعف من الظنّ الحاصل من الشهره قطعا ، وهو قاض بحجّيه الظنّ الحاصل من الشهره بالأولى ،

ألا- ترى أنهم يقولون بحجّيه أخبار الآحاد مع أنّ فيها من جهات الوهن ما لا يحصى ، لابتناء الاحتجاج بها على معرفه أحوال روايتها وتعيين الراوى المشترك ، ولا يكون شىء منها غالبا إلّا بإعمال ظنون ضعيفه وأمارات خفيّه ، وكذا الحال فى تصحيح دلالتها ومعرفه مفاد الألفاظ الوارده فيها أفرادا وتركيبا ، وكذا الحال فى التعارض الحاصل بينها.

والحاصل : أنّ جهات الظنّ فيها سندا ودلاله وعلاجا كثيره جدّا ، وكثير منها ظنون موهومه فى الأغلب لا مناص لهم عن الأخذ بها والظنّ الحاصل من الشهره أقوى بكثير من كثير منها.

ويرد عليه : أنّ ما ذكره من قبيل القياس بالطريق الأولى - المعبر عنه بالقياس الجليّ - وهو من قبيل القياسات العامّه لا حجّه فيه عندنا.

نعم ما كان منه من قبيل مفهوم الموافقه بحيث يندرج فى الدلالات اللفظيّه كان خارجا عن القياس وكان حجّه ، وذلك غير حاصل فى المقام ، إذ ليس هنا لفظ يدلّ على حجّيه ما ذكر من الظنون الموصوفه ليكون التعدّى عنها إلى ذلك مندرجا فى مداليل الألفاظ ، أقصى الأمر أن يثبت حجّيتها بالإجماع ونحوه ، فيكون التعدّى عنها من قبيل القياس الجليّ.

وقد يجاب عنه : تاره بأنّ الإجماع ونحوه وإن لم يتضمّن لفظ الشارع صريحا إلّا أنّهما كاشفان عن قوله ، وليست حجّيتهما عندنا إلّا من جهه الكشف عن قوله ، فهو الحجّه فى الحقيقه لهما ، وحينئذ مآلهما إلى اللفظ ، فإذا كان الأصل المذكور مستفادا من اللفظ كان ما يلزمه أيضا كذلك ، وإن لم يتعيّن ذلك اللفظ عندنا.

واخرى بأنّ المناط فى الرجوع إلى الأدلّه الظنيّه ، وهو تحصيل الواقع على سبيل الظنّ بعد انسداد سبيل العلم به ، وبعد تنقيح المناط المذكور كما هو ظاهر عند العقل السليم يثبت ذلك فى ما نحن فيه بطريق الأولويّه القطعيّه ، لحصول المناط هنا بالنحو الأقوى.

ومنها : الروايات المستفيضه الدالّه عليه الوارده من طرق العامّه والخاصّه ،

مثل ما رووه عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله : «عليكم بالسواد الأعظم» (١) وقوله : «الحق مع الجماعة» وقوله : «يد الله على الجماعة» (٢) إلى غير ذلك ، وفي نهج البلاغه في كلامه عليه السلام للخوارج : «والزموا السواد الأعظم ، فإن يد الله على الجماعة ، وإياكم والفرقة فإن الشاذ من الناس للشيطان ، كما أن الشاذ من الغنم للذئب» (٣) وما في مقبوله عمر بن حنظله : «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكاه المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك ، فإن المجمع عليه لا- ريب فيه ، وإنما الامور ثلاثة يبين رشده - إلى أن قال : - قلت : فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم» (٤) الخبر.

وفي قوله : «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور» وقول الراوى : «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» دلالة على كون المراد من المجمع عليه هو المشهور ، فلا- يرد دلالة الرواية على حكم الإجماع دون الشهره. وما في مرفوعه زراره قلت : «جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال عليه السلام : يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر ، فقلت : يا سيدى إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم ... إلى آخره» (٥).

ومنها : أن المعروف بينهم بل من المسلم عند المحققين بينهم حججه الخبر الضعيف المنضم إلى الشهره.

ومن البين عدم حججه الخبر الضعيف ، فلو كانت الشهره أيضا كذلك لم يصح الحكم المذكور ، لظهور أن انضمام غير الحججه إلى مثله لا يجعل غير الحججه حججه كانضمام أحد الخبرين الضعيفين إلى الآخر ، فتعين أن يكون الشهره هي الحججه حتى يكون انضمامها إلى الخبر قاضيا بالحججه.

(١) سنن ابن ماجه : ج ٢ ص ١٣٠٣ ح ٣٩٥٠.

(٢) مجمع الزوائد : ج ٥ ص ٢١٨. وفيه : على الجماعة ، كما في المتن.

(٣) نهج البلاغه : ١٨٤ ، رقم الخطبه «١٢٧» ، صبحى الصالح وفيه : مع الجماعة.

(٤) وسائل الشيعة : ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضى ص ٧٥ ح ١.

(٥) البحار : ج ٢ ص ٢٤٥ ح ٥٧.

ومن هنا استشكل صاحب المدارك وبنوه (١) في حجّيه الخبر المنجبر بالشهره لزعمه عدم حجّيه الشهره أيضا ، فمن أين يجيء الحجّيه بعد انضمام أحدهما بالآخر؟ لكنّه بعد ملاحظه الطريقه الجاريه بين العلماء قديما وحديثا مقطوع الفساد ، كما سيجيء بيانه في بحث أخبار الأحاد إن شاء الله ، ولو لا البناء على ما ذكرناه من حجّيه الشهره لكان ما ذكره متينا متّجها ، فلا محيص بعد ذلك عدا الاعتراف بعدم حجّيه الروايه المنجبره بالشهره ، وهو يستلزم باختلال كثير من الأحكام الشرعيّه ، وهذه من الثمره العظمى في القول بحجّيه الشهره كما هو واضح لمن تدبّرها. فهذه الوجوه دالّه على حجّيه الشهره مطلقا وإذا ضمّ إليها قيام الشهره على عدم حجّيه الشهره المعزّاه عن المستند بالمزّه ولو روايه ضعيفه قضى ذلك بخروج الشهره المفروضه عن مقتضى دلاله الأدلّه المذكوره ، إمّا لقيام الشهره على فرض حجّيتها كما هو مقتضى الأدلّه المذكوره حجّه شرعيّه على عدم حجّيه ذلك النوع من الشهره وهى أجلى منها ، فيؤخذ بمقتضاها ، أو لأنها لو كانت حجّه مطلقا لما كانت حجّه كذلك ، نظرا إلى حصول الشهره المذكوره على نحو ما مرّ بيانه على أنّ الوجه الأخير لا يفيد إلّا حجّيه الشهره المنضمّه إلى المستند ، ولو كان خيرا ضعيفا دون الشهره المجزّده ، إذ لا عمل عليها في المشهور.

فظهر بما قرّنا أدلّه القولين المذكورين والكلّ ضعيف.

أمّا الأول : فبما مرّ بيانه في كلام المصنّف ويأتي تتمّه الكلام فيه أيضا إن شاء الله.

وأمّا الثانى : فبما عرفت تفصيله من عدم صحّه ما ادّعوه من أصاله حجّيه الظنّ وعدم نهوض ما استنهضوه من الأدلّه عليها.

وأمّا الثالث : فبأنّ ما ذكر من دعوى الأولويّه فى المقام أو هن شىء. ودعوى كونها مندرجه فى الدلاله اللفظيه بناء على كشف الاتفاق المذكور عن لفظ دالّ على الحكم فيكون من مفهوم الموافقه مقطوع الفساد كما يشهد به صريح العرف

(١) كذا فى النسخ ، ولعلّه كناية عمّن تبعه.

بعد عرض الواقع عليه ، على أنّ دعوى كشف الإجماع عن لفظ دالّ عليه محلّ منع. وإنّما يكشف الإجماع عن رأى المعصوم ، والطريق إلى معرفته غير منحصر فى اللفظ حتّى يستعلم من الإجماع على شىء صدور لفظ دالّ عليه.

ودعوى تنقيح المناط فى حجّيه الظنون فيقطع معه بالأولويّه ممنوعه ، إذ لم يقدّم عندنا دليل من عقل أو نقل على كون الاحتجاج بالوجه الظنّيّه مبنيًا على إفاده المظنّه وحدها ، منوطا بها وجودا وعدما من دون مدخلية التعيّد فى ذلك ، ومع قيام الاحتمال المذكور لا تصحّ الدعوى المذكوره ، كيف؟ وقيام الدليل على عدم حجّيه عدّه من الظنّيات - ممّا قد يكون الظنّ الحاصل منها أقوى جدّا من الظنون المعتمده - أقوى شاهد على خلافه ، ولو تمّت تلك الدعوى لما كان هناك حاجه إلى ملاحظه الأولويّه.

وأما الرابع : فبأنّ الأخبار العاميه ممّا لا حجّيه فيها مع أنّها ليست بتلك المكانه من الظهور ، وقد تداول عند العامّه الاستناد إليها فى حجّيه الإجماع فيمكن أن يكون ذلك هو المقصود منها فقد فسّرت الجماعه فى بعض الروايات بأهل الحقّ وإن قلّوا ، فلا يوافق المدعى.

ويمكن أن يحمل على ذلك أيضا ما فى روايه النهج ، وقد يقال : إنّ الظاهر منها الاتّفاق فى ما عدا الأحكام الشرعيّه فإنّ قوله عليه السلام : «فإنّ الشاذّ من الناس للشيطان كما أنّ الشاذّ من الغنم للذئب يفيد أنّ تفرّد الإنسان فى الأمر مظنّه لاستيلاء الشيطان كما أنّ تفرّد الشاه مظنّه لاستيلاء الذئب ، إذ لو كان باطلا لكان عين استيلاء الشيطان لا أنّه مظنّه لحصوله بعد ذلك من جهه التفرّد ، وقد يكون ذلك هو المقصود من الروايات العاميه المتقدّمه. وما فى المقبوله والمرفوعه مع الغضّ عن إسنادهما لا دلالة فيهما على المدعى ، فإنّ فى الاولى هو الأخذ بالخبر المجمع عليه كما هو صريح الروايه ، فلا- دلالة فيها على حكم الفتوى المشهوره ولو سلّم كون المراد من المجمع عليه هو المشهور بقرينه ما بعده ، وكذا الحال فى الثانيه ، فإنّ الموصول فى قوله «خذ بما اشتهر بين أصحابك» للعهد كما هو ظاهر العبارة ،

بل صريحها بعد عرضها على العرف ، فلا يعمّ غيره حتّى يقال : إنّ العبره بعموم اللفظ لا خصوص المورد ، سواء كانت الشهره المذكوره فيهما شهره فى الروايه أو الفتوى أو أعمّ منهما.

وقد يقال : إنّ التعليل المذكور فى المقبوله من قوله عليه السلام «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» بعد بيان كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور ، أو ما يعمّه يفيد شمول الحكم لشهره الفتوى أيضا ولو كانت خاليه عن الروايه ، وفيه أيضا إشاره إلى أنّ الباعث على نفى الريب إنّما هو الشهره ، فلو كانت الروايه المنضمّه إليها ضعيفه لكانت الشهره حجّه دون الروايه.

وفيه : أولا- : أنّ كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور أو ما يعمّه غير ظاهر ، فإنّ الإجماع هو الاتفاق دون مجرّد الشهره وأمره أولا بأخذه بالخبر المجمع عليه بين أصحابه وتركه للشاذّ الذى ليس بمشهور عندهم لا يفيد ذلك ، إذ الاتفاق على أحد الخبرين لا ينافى روايتهم للاخرى أيضا.

غايه الأمر أن يكون الروايه حينئذ شاذّه غير مشهور عندهم كما هو المفروض فى الخبر، وقوله عليه السلام بعد ذلك : «وإنّما الامور ثلاثه بين رشده ...» يفيد كون الأخذ بالمجمع عليه بين الرشد وهو يشير إلى كون المراد بالإجماع الاتفاق المفيد للقطع دون مجرّد الشهره الباعثه على الظنّ.

وثانيا : أنّ المقصود فى الخبر المذكور بيان ما يترجّح به أحد الخبرين المتعارضين على الآخر ، فلا يبعد أن يكون المراد من قوله : «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» هو الخبر المجمع عليه ليكون اللام للعهد ، بل لا يستفاد من سياق الخبر ما يزيد على ذلك. ومجرّد احتمال إرادته العموم بحيث يفيد نفى الريب من الفتوى المشهوره غير كاف فى مقام الاستدلال. ودعوى ظهورها فى ذلك غير مسموعه مع عدم إقامه شاهد عليه ، بل مع عدم انفهامه منه بعد عرض العبارة على العرف.

وأما الروايات العاميه فلا حجّه فيها مع إمكان المناقشه فى دلالتها ، لعدم

وضوح دلالتها ، وقد احتجوا بها على حججه الإجماع ، فيمكن أن يكون المراد بها المنع من مخالفه الإجماع.

وقد فسرت الجماعه فى بعض الروايات بأهل الحق وإن قلوبا ، ويمكن أن يحمل على ذلك ما فى روايه النهج.

وقد يستظهر ورودها فى ما عدا الأحكام الشرعيه ، فإن مفاد قوله عليه السلام : «فإن الشاذ من الناس للشيطان كما أن الشاذ من الغنم للذئب» أن تفرد الإنسان مظنه لاستيلاء الشيطان كما تفرد الغنم مظنه لاستيلاء الذئب ، وهذا مما لا ربط له بكون ما ذهب إليه الجمهور حقا ، وكون مخالفه المشهور باطلا ، وقد يحمل عليه الأخبار العاميه ، ويشير إليه ذكره عليه السلام لبعض تلك الألفاظ المرويّه.

وأما الخامس : فبأن ما يدلّ عليه عباراتهم هو حججه الخبر المنجبر بالشهره دون الشهره المنضمّه إلى الخبر ، كيف! والأول هو الذى لهجت به ألسنتهم وجرت عليه عملهم ، والثانى ما لم يتفوّه به أحد منهم ، ولم يوجد فى شىء من كلماتهم سوى شاذّ منهم ممّن مرت الإشاره إليه ، ومع ذلك لم نر الجرى عليه فى مقام الاحتجاج من أحد منهم ولو كان المناط فى ذلك حججه الشهره عندهم لاشتهر منهم كما اشتهر ذلك.

وما يقال : من جهه القول بالتفصيل من أن الحجّه فى الحقيقه إنّما هى نفس الشهره لا- الروايه ، وإنّما ذكرت الروايه حجّه واسندت إليها الحججه مسامحه تعويلا على الوضوح من الخارج ، والمقصود من ذكر الروايه حقيقه إنّما هو جعلها طريقه ووسيله إلى التخلّص من الشهره المانعه عن حججه الشهره لعدم قيامها عليها لاختصاصها بالشهره المجرّده ، وإلا فليس الروايه هى الحجّه ، بل إنّما الحجّه هى الشهره كما ترى ، بل ذلك ممّا يقطع بفساده بعد التأمل فى كلماتهم وتعبيراتهم ، كيف؟ ولو أرادوا ذلك لعبروا عنه فى بعض الأحيان على الوجه المذكور ولم يتّجه التزامهم للتعبير بذلك الوجه الموهم لخلاف مقصودهم ، بل الصريح فيه.

ومع الغضّ عن ذلك فلو كانت الشهره هى الحجّه عندهم فأى مانع من حجّيتها

مع عدم علمنا بمصادفتها للخبر الضعيف ، بل وعدم مصادفتها له واقعا ، فإنه إذا كان المناط والملاك في الحجية هو نفس الشهره دون غيرها لزم صحه الاعتماد عليها مهما حصل، وإن لم ينضم الروايه إليها ، كيف؟ ومن الواضح أن عدم انضمام غير الحجية إلى الحجية لا يوجب سقوط الحجية عن الحجية ، ففي ما حكموا به من عدم حجيه الشهره الخاليه عن الخبر أقوى شهاده على عدم كون الشهره حينئذ هي الحجية عندهم.

فإن قلت : إن ذلك بعينه جار في الخبر أيضا فإنهم لا يقولون بحجيه الخبر الضعيف في نفسه كالشهره الخاليه عن الخبر.

قلت : غايه ما يلزم من ذلك أن يكون الحجية حينئذ هو مجموع الأمرين المنضمين من دون أن يقال بحجيه كل منهما منفردا ولا مانع من التزامه. وما اورد عليه من أن انضمام غير الحجية إلى مثله لا يجعل غير الحجية حجه أو هن شيء ، إذ من البين تقويه كل منهما بالآخر، فلا مانع من بلوغها بعد الانضمام إلى درجه الحجية إذا قام الدليل عليه كذلك حسب ما فرض في المقام ، فلا داعي إذن إلى التزام كون الحجية هي الشهره ، ويشير إليه أنه قد ينتهي الأمر في انضمام الظنون بعضها إلى البعض إلى الوصول إلى حد القطع ، فيكون حجه قطعا كما ترى في الخبر المتواتر ، لحصول القطع هناك من تراكم الظنون الحاصل من الآحاد مع عدم بلوغ شيء من آحاده إلى درجه الحجية مع ضعف راويه ، فأى مانع منه في المقام؟

ومع الغض عن ذلك أيضا فنقول : إن الحجية عند أصحابنا هو الخبر الموثوق به المظنون الصحه والصدور عن المعصوم. وإثبات حجيته يتوقف على قيام الدليل عليه ، وقد بين في محلّه والشهره المفروضه من أسباب الوثوق والاعتماد فهي محققه للموضوع المفروض من غير أن يكون هي بنفسها حجه شرعيه ، ولا يثبت بها إذن حكم شرعي حتى يتوقف على قيام الدليل على حجيته في الشرع ، بل الحاصل به حكم عادي ، أعني الاعتماد والوثوق بصدق الخبر. ولا يتجه القول بعكس ذلك بأن يجعل الخبر محققا لموضوع ما هو الحجية من الشهره حسب ما قد

يتخيل في المقام ، إذ ذاك - مع عدم مساعده شىء من عبائرهم له ، بل صراحتها في خلافه - ممّا يأبى عنه الطبع السليم ، بل الاعتبار الصحيح شاهد على أنّ وجدان الروايه الضعيفه لا مدخل له في كون الشهره مثبتة للحكم موصله إلى الواقع ، فإنّ الظنّ الحاصل منها يتحقّق في صورتين كما يشهد به الوجدان ، وانضمام الخبر إليها لا يوجب مزيد وثوق بها لو لم يوجب وهنا ، إذ مع عدم الاستناد إلى الروايه الضعيفه يحتمل قويًا وجود مستند واضح لهم ، حتّى أنّه اعتمد الجمهور عليه. ومع استنادهم إلى الروايه الضعيفه يظهر كون ذلك هو المستند، فيضعف الظنّ المذكور وإن أمكن الذبّ عنه بأنّ ضعف الروايه عندنا لا يستلزم ضعفها في الواقع ، فيستكشف من الشهره المفروضه كونها معتبره قابله للتعويل والاعتماد ، إلّا أنّ ذلك لا يقتضى ترجيح الظنّ الحاصل منها في هذه الصوره على الظنّ الحاصل منها في الصوره الاخرى.

أقصى الأمر مساواه هذه الصوره للاخرى إن لم يترجّح الاخرى عليها ، وبناء الأمر في التفصيل بين الوجهين في الحجّيه وعدمها على التعبّد المحض بعيد جدًّا ، بل ممّا لا وجه له أصلا.

وقد يجاب أيضا عن الإيراد المتقدم عن صاحب المدارك ليدفع به الاحتجاج المذكور بأننا نختار كون الحجّيه هي الروايه المنجبره بالشهره ، نظرا إلى استفادته من آيه النبأ ، لظهورها في جواز الاتّكال على خبر الفاسق بعد التبيّن ، فإنّ الله سبحانه لم يأمر بطرح الروايه الضعيفه ، بل أمر فيها بالتثبّت واستظهار الصدق ، فإن ظهر عمل بها ، وإلّا طرحت. ولا ريب أنّ الشهره ممّا يحصل التثبّت بها ويستظهر صدق الخبر معها.

وأورد عليه بعض الأفاضل : بأنّه مبنّى على تعميم التبيّن بها للتبيّن الظنّي ، وهو منظور فيه ، إذ ليس معناه لغه إلّا انكشاف حقيقه الخبر وصدقه ، ولا يحصل ذلك إلّا بكونه محصّلا للعلم به ، والأصل بقاء هذا المعنى إلى أن يظهر من أهل العرف خلافه بحيث يفهم شموله للظنّ الحاصل من نحو الشهره ، بل الظاهر منهم خلافه

والموافق لمفهوم اللغة ، وعندى فيه تأمل سيحىء تفصيل القول فيه فى بحث الأخبار إن شاء الله.

ثم إنّه ذكر الفاضل المذكور أنا لو سلّمنا تعميم التبين للظنّ أيضا حتّى يشمل التبين الحاصل بالشهره كانت الآيه الشريفه ظاهره فى حجّيه الشهره بنفسها مطلقا ، سواء كانت هناك روايه ، أو لا. فىكون ذلك إذن دليلا آخر على حجّيتها. تقريره : ظهور الآيه حينئذ فى أنّ الاعتماد فى الحكم بمضمون الخبر فى الحقيقه إنّما هو على التبين دون الخبر ، فليس رخصه العمل بالخبر بعد التبين إلّا من حيث كونه الكاشف عن صدقه ، والدليل عليه ، فتكون الشهره هى الحجّيه على إثبات مضمونه ، وذلك قاض بحجّيه الشهره مطلقا ولو خلت عن الروايه ، إذ المفروض أنّها المناط فى العمل ، وأنّها المبيّن للواقع والكاشف عن الحقّ. والاعتبار القاطع شاهد على أنّ الروايه لا مدخل لها فى وصف كون الشهره مبيّنه ولا فى رخصه العمل بها بعد حصول البيان من جهتها ، وذلك لأنّ الروايه الضعيفه بنفسها لا محصّل لها إلّا التردّد بين احتمالى الصدق والكذب ، ولو ترجّح الأول رجحانا ضعيفا فهو غير معتبر فى نظر الشارع ، إذ وجود ذلك الرجحان كعدمه ، واحتمال صدقها وكذبها متساويان فى حكم الشارع ، فإذا صلحت الشهره أن تكون دليلا- على صحّحه أحد الجانبين والحكم بأحد الاحتمالين صحّح كونها دليلا- على تعيين أحد الاحتمالين القائمين ، كذلك فى كلّ مسأله سواء كانت هناك روايه أو لا ، لما عرفت من أنّ الدليل الباعث على تعيين أحد الاحتمالين إنّما هو الشهره دون الخبر ، لكون الاحتمالين على حالهما قبل ورود الخبر وبعده ، فدلّت الآيه الشريفه حينئذ على حجّيه الشهره دون الخبر المنجبر بها.

قلت : لو تمّ ما ذكره لكأنّ الآيه الشريفه دليلا على حجّيه الظنّ مطلقا من غير اختصاص لها بالشهره ، لكنّك بعد التأمل فى ما قرّرناه خبير بضعفه ، فإنّ حصول الظنّ بصدق الخبر والوثوق به غير حصول الظنّ بالحكم ابتداء من غير أن يكون هناك خبر يوثق به. وما يستفاد من الآيه الشريفه بناء على ما ذكر هو حجّيه الخبر

الموثوق به وإن كان الموثوق به من جهة الشهره. ولا يفيد ذلك جواز الاتكال على الشهره من حيث كشفها عن الواقع ودالاتها عليه ، بل إنما يدل على الاتكال عليها من حيث كونها محققه لموضوع الدليل - أعنى الخبر الموثوق به - ولا إشعار فى ذلك بحجبه الشهره فى إثبات الأحكام الشرعيه أصلا ، فكون الخبر الضعيف مع قطع النظر عن الشهره المفروضه محتملا للأمرين من غير أن ينهض حججه لإثبات أحد الجانبين لا ينافى كونه حججه بعد انضمام الشهره إليه ، من جهة حصول الوثوق به بعد انضمامها إليه. ولا يستدعى ذلك كون الشهره بنفسها حججه مع قطع النظر عن الخبر المفروض. ويشهد بذلك ملاحظه القرائن المنضمه إلى المجاز القاضيه بحصول الظن بالصرف أو تعيين خصوص المراد من بين المعانى المجازيه ، فإنه يصح الاتكال عليها قطعاً فى فهم المراد وإثبات الحكم الشرعى من جهتها ، مع أنه لو قامت تلك القرينه على ثبوت الحكم من غير حصول لفظ فى المقام لم يكن حججه مع جريان الكلام المذكور فيه بعينه.

والحاصل : أنّ فى المقام أمرين :

أحدهما : كون الشهره قاضيه بالوثوق بالخبر وقوه الظن بصدقه.

وثانيهما : كون الخبر الموثوق به والمعتمد عليه بحسب العاده حججه فى الشريعه ، ولا- ريب أنّ الأول لا يتوقف على قيام دليل شرعى عليه ، فإنّ الوثوق والاعتماد على الخبر أمر وجدانى حاصل من ملاحظه القرائن والأمارات ، كما أنه لا ريب فى توقف الثانى على قيام الدليل الشرعى عليه ، لكونه حكماً شرعياً متوقفاً على دليله. وحينئذ نقول : إنّ الوثوق والاعتماد العرفى حاصل بالخبر المنجبر بالشهره قطعاً كما يشهد به الوجدان من غير حاجه إلى قيام الدليل عليه شرعاً. وأمّا كونه حينئذ حججه فظاهر الآيه الشريفه بعد حملها على الوجه المذكور ، فما استفاده من الآيه بناء على حملها على ما ذكر لا وجه له أصلا ، فإنّ الشهره إذن شرط فى قبول الخبر - لا- أنها هى المثبتة للحكم - نظير عداله الراوى من غير فرق وإن كانت الشهره مع قطع النظر عن إفادتها الوثوق بالخبر مفيده

ص: ٤٥٤

للظنّ بثبوت الحكم ، إلّا أنّ تلك الحيثية غير معتبرة ، ولا دلاله في ما ذكر من الوجه على الاعتماد عليه من تلك الجهة أصلا ، أنّ غايه ما يدلّ عليه هو الاعتماد على الخبر من جهة الوثوق به نظرا إلى اعتضاده بالشهره فيقوم الشهره مقام عداله الراوى فى إفاده الوثوق بالخبر. والفرق بين الوجهين ظاهر لا يخفى ، ومقصود المستدلّ حجّيتها من الجهة الثانيه ، وهو محلّ منع كما بينا ، إذ لا- ملازمه بين الأمرين ، بل لا إشعار فى ما يدلّ على حجّيه الثاني شرعا على كون الحجّيه فى الحقيقه هى الجهة الباعثه على الوثوق استقلالا من دون اعتبار لكون الوثوق حاصلًا بالخبر وكون الحكم مستفادا منه.

ودعوى ذلك فى المقام مجازفه بينه. فتحصل ممّا فصّلناه أنّ الحجّيه هى الروايه المنضمّه إلى الشهره ، نظرا إلى حصول الوثوق بها من جهة انضمامها إليها ، كما تدلّ عليه الآيه الشريفه ويفيده صريح كلماتهم حسب ما قرّنا ، لا أن يكون الحجّيه مجموع الأمرين ، ولا- ما رامه المستدلّ من عكسه بأن تكون الشهره بنفسها حجّيه لكن مع انضمامها إلى الروايه ونحوها ، على أنّ الاحتمال كاف فى مقام دفع الاستدلال. وعدم حجّيه الروايه الضعيفه فى نفسها مع عدم انضمامها لا يدفعه ، كما أنّه لا يدفع الاستناد إليها عند المفصل عدم حجّيه الشهره بنفسها مع عدم انضمام الخبر إليها.

فظهر بما قرّنا ضعف القولين المذكورين ، لاشتراكهما فى الدليل ويزيد القول الثانى ضعفا أنّ ما ذكر تكمله لبيان التفصيل - من خروج الشهره المجرّده عن المستند عن مقتضى الأدلّه المذكوره ، نظرا إلى قيام الشهره على عدم حجّيتها إلى آخر ما ذكر - غير متّجه.

أمّا أوّلا فلما قرّره المستدلّ المذكور وغيره من المعتمدين على القاعده المذكوره بكون المخرج عنها هو الدليل القاطع القاضى بعدم حجّيه بعض الظنون الخاصه كظنّ القياس ، إذ مجرّد الدليل الظنّى لا يقاوم الدليل القاطع المذكور حتّى يكون مخرجا عنه.

وما ذكره من الوجه الآخر «من أنها لو كانت حجّه لما كانت حجّه» مدفوع أيضا بأنّ الشهره من الأدلّه الظنّيه ، فمجرّد قيام الشهره على عدم حجّيه الشهره الخاليه عن المستند لا يقضى بعدم حجّيه الشهره ، فإنّه إنّما يتمّ ذلك إذا لم يعارض الشهره المذكوره دليل أقوى.

ومن البين أنّ الدليل العقلي المذكور على فرض صحّته دليل قطعي فلا يقاومه الشهره المدّعا ، فهذه الشهره من حيث الحجّيه مستنده إلى الدليل المذكور متوقّفه عليه ، لكنّها بحسب المفاد معارضة له لدلالاتها على عدم حجّيه الظنّ المفروض فيسقط أيضا عن الحجّيه ، إذ ليس مفاد ذلك الدليل إلّا الأخذ بأقوى الظنون ، فلا يفيد ترك العلمى بالظنّى.

ولى فى ذلك نظر يعرف وجهه ممّا قرّرناه سابقا فى الإيراد على الدليل العقلي المذكور من أنّ قيام الدليل الظنّى على عدم حجّيه بعض الظنون كاف فى إخراجه عن القاعده المذكوره ، لكن المستدلّ لا يقول بذلك.

ومن الغريب أنّ الفاضل المذكور مع إبائه عن ذلك كما أشار إليه فى طيّ تقريره لذلك الدليل التزم به فى المقام.

وأما ثانيا فلأنّ الشهره كما قامت على عدم حجّيه الشهره المعزّاه عن المستند كذا قامت على عدم حجّيه غيرها ، إذ لم ير منهم من عدّها من الأدلّه ولو فى الجملة ، أو استند إليها فى المسائل الشرعيّه أو ذكرها فى عداد الأدلّه الشرعيّه فى الكتب الاصوليه ، حتّى أنّهم لم يفرّدوا له عنوانا فى كتب الاصول ولا أشاروا فيه إلى وفاق أو خلاف.

نعم أشار إليه شذوذ منهم كما عرفت وهم لم يفرّقوا بين الصورتين.

ثمّ إنّّه قد تردّد الفاضل المفصّل فى بعض ما نمى إليه رحمه الله من المسائل فى التفصيل المذكور ، ومال إلى اختيار حجّيتها على الإطلاق قال : ويختلج كثيرا بالبال وإن لم أطمئنّ به فى الحال حجّيه الشهره مطلقا ، ولو خلت عن الروايه أصلا ، وذلك أنّ المانع الحاجز عن حجّيتها ليس إلّا الشهره ، وحجّيتها إنّما يكون لو

لم يظهر دليلها وأما لو ظهر وظهر في النظر ضعفها فليس بحجّه ظاهره ، وهذه الشهرة الحاجزه قد ظهر لنا دليلها من كلماتهم فيبين من احتجّ منهم على عدم حجّيتها بمثل ما ذكره صاحب المعالم - وقد ظهر لك ما فيه - وبين من اعتذر منهم بأنّه ربّ مشهور لا أصل له، ويرجع حاصله إلى تخلف الشهرة عن الصواب في بعض الأحيان ، وهذا أضعف من سابقه ، وإلّا لخرج جميع الأدلّه الشرعيّه الظنيّه عن الحجّيه.

وأنت خبير بما فيه ، فإنّه إنّما يتمّ لو علم انحصار دليل المشهور في الوجه الفاسد ، فإنّ حكم الجمهور بصحّه الفاسد لا يوجب ظنّاً بصحّته بعد ظهور فساده ، وأما في ما عدا ذلك فلا.

وتوضيح المقام : أنّ متمسّكهم في الحكم إمّا أن يكون معلوماً لنا أو مجهولاً ، وعلى الأوّل فإنّما أن نعلم انحصاره في ما نعلم أو يحتمل وجود متمسّك آخر لهم أيضاً ، وعلى التقديرين فإنّما أن يكون الدليل المنقول إلينا صحيحاً عندنا أو ضعيفاً ، ومع ضعفه فإنّما أن يكون معلوم الفساد بالنظر إلى الواقع أو يكون فاسداً بالنسبه إلينا ، وإن احتملنا صحّته واقعا كالخبر الضعيف ، لاحتمال صحّته في الواقع وإن لم يجز لنا التمسّك به في نفسه. ولا مانع من الاستناد إلى الشهرة في شيء من الوجوه المذكوره على القول بحجّيتها عدا صوره واحده ، وهى ما إذا علم انحصاره في ما علم فساده واقعا ، وكذا إذا ظنّ انحصاره فيه أو علم انحصاره في مظنون الفساد كذلك ، أو ظنّ انحصاره فيه إذا لم يبرّح عليه الظنّ الحاصل من الشهرة بصحّه المستند ، وأما باقى الصور فلا وجه لإنكار حجّيتها إلّا في ما زعمه المفصّل من الشهرة الخاليه عن المستند ، ويحتمل إلحاق الشهرة التي يكون الموجود من مستنده ضعيفاً مع العلم بوجود مستند آخر لهم لا نعرفه أو احتمالاه. وأمّا ما نحن فيه فمن البيّن أنّ الأوائل لم يذكروا لعدم الاتّكال على الشهرة مستندا ، بل ليس للمسأله عنوان في كلماتهم ، وإنّما يعرف مذهبهم فيها من عدم ذكرهم لها في عداد الأدلّه ، وعدم استنادهم إليها أصلا في إثبات الأحكام الشرعيّه في الكتب

الاستدلاليه ، بل حصر جماعه منهم الأدله فى غيره ، وإنما تصدّى الشهيد رحمه الله لعنوان المسأله وتبعه المصنّف وبعض من تأخر عنه ، ولم يتعرّض المصنّف للاحتجاج على نفى حجّيته ، وإنما تعرّض للايراد على ما احتجّ به الشهيد رحمه الله لحجّيته. فدعوى العلم لمستند الجماعه وحصره فى ما ذكره غريب جدّا ، ولو سلّم ذكر الدليل المذكور فى كلام جماعه منهم فمن أين يعلم أو يظنّ حصر الدليل فى ذلك ، كيف؟ ولو بنى على عدم حجّيه مثل هذه الشهره القويّه القريبه من الإجماع - لو قطعنا النظر عن كون المسأله إجماعيًا - بمجرد ضعف ما ذكر من التعليقات فى كلام بعض المتأخرين أو المعاصرين لكان أكثر الشهور ضعيفه مطروده وكان ذلك إذن تفصيل آخر فى المسأله غير التفصيل الأول ، ويظهر ضعفه بما قرّناه فلا حاجه إلى تطويل الكلام فيه.

قوله : (لقوه الظنّ فى جانب الشهره ... الخ.)

اورد عليه بأنّ بين تعليبيه تدافعا ، فإنّ الوجه الأول يقتضى العلم والثانى صريح فى الظنّ.

واجيب عنه بأنّ كون أحد الدليلين مفيدا للعلم والآخر للظنّ ممّا لا-حجز فيه ، ولا- يعدّ ذلك تدافعا ، ومثله متداول فى الاحتجاجات ، كيف؟ ولو كان كذلك لكان ضمّ المؤيد إلى الدليل تدافعا وهو واضح الفساد. وأيضا كون دليله الأول مقتضيا للعلم على حسب دعواه ممنوع ، فإنّ الظاهر أنّ مراده من قوله : «إنّ عدالتهم تمنع عن الاقتحام ... إلى آخره» هو منعها عن ذلك ظنا ، إذ المفروض ثبوت العدالة لهم دون العصمه. والعداله وإن فسرت بمعنى الملكه فأقصى ما يحصل منه الظنّ بذلك دون العلم ، وقوله : «عن الاقتحام على الفتوى بغير علم» أراد به بغير علم معتبر فى الاجتهاد من الاستناد إلى دليل معتبر شرعا ، سواء كان قطعيا أو ظنيا بالنسبه إليه ، ومع ذلك كلّ كيف يمكن ادّعاء أنّ عدالتهم تمنع قطعيا عن الفتوى بذلك من غير دليل قطعى بالنسبه إليه (١) وإلى غيرهم؟

(١) فى «ق» : إليهم.

وبذلك يندفع ما أورده المصنّف عليه كما مرّت الإشارة إليه ، ويتطابق مفاد الدليلين ، بل دليله الثانى يفيد ظنًا أقوى من الأوّل ، حيث إنّ المستفاد من الأوّل مجرّد الظنّ ومن الثانى قوّه الظنّ ، نظرًا إلى أنّ اتّفاق الجمع الكثير من الموصوفين أقوى فى إفاده الظنّ من دونهم ، فلو عدّ مثل ذلك تدافعا كان تقرير الإيراد بالعكس أولى.

قلت : ليس مقصود المورد اختلاف مؤدّى الدليلين فى كون أحدهما مفيدا للعلم والآخر للظنّ ، إذ ليس فى ذلك مجال لتوهم التدافع ، بل مراده أنّ قضيه دليله الأوّل كونه مدّعىا لحصول العلم فى المقام وكون الشهره دليلا قطعيا ، حيث إنّ ظاهره القطع بكون عدالتهم مانعه عن الإفتاء من غير علم فيكون مفيدا للقطع بقول المعصوم كاشفا عن رأيه ، ولذا اختار - بناء على ما ذكره من حصول القطع - حجّيته ، وكونه إذن إجماعا على خلاف ما اختاره الشهيد رحمه الله فإنّ الإجماع عندنا هو الاتّفاق الكاشف عن قول المعصوم ، سواء كان من الجميع أو البعض ، وقضيه دليله الثانى كون الشهره دليلا ظنّيا مفيدا للظنّ القويّ ، فمقصوده أنّ مقتضى الدليلين متدافع فى إفاده ما هو المدّعى.

والقول بأنّ حكم الجماعه مع قطع النظر عن الشهره إذا كان مفيدا للقطع - نظرًا إلى كون عدالتهم مانعه عن الإفتاء بغير علم ، فكيف يجعل اشتهاه بينهم وندور المخالف قاضيا بإفاده الظنّ؟ مع أنّه ينبغي أن يفيد العلم بالأولى - مدفوع ، بأنّ هناك جهتين أحدهما يفيد العلم بالإصابه ، والآخر يفيد الظنّ بها ، فإنّ ملاحظه خبرتهم وعدالتهم قاضيه بالعلم العادى على حسب دعواه بعدم إقدامهم على الإفتاء عن غير علم. وملاحظه مجرّد الاشتهار مع قطع النظر عن تلك الملاحظه لا يفيد إلّا قوّه الظنّ ، فيكون ضمّ الثانى إلى الأوّل من قبيل ضمّ المؤيد إلى الدليل.

لكنّك خير بضعف الدعوى الاولى ، فإنّ أقصى ما يفيد عدالتهم القطع بإصابه ما يعتقدونه دليلا حسب ما أشار إليه المصنّف ، وأين ذلك من القطع بالواقع؟

غايه الأمر حصول ذلك فى بعض الأحيان ، ويندرج حينئذ عندنا فى الإجماع كما عرفت ، ويبعد إدراجه إذن فى المشهور.

ويمكن أن يقال : إنّ مقصوده القطع بإصابه المدرك المعتبر دون القطع بقول المعصوم، فيكون الفرق بينه وبين الإجماع المعروف في ذلك ، وهذا أقرب من سابقه في حمل كلام الشهيد رحمه الله.

إلّا أنّ الدعوى المذكوره غير ظاهره أيضا ، بل الظاهر عدم حصول العلم المذكور في كثير من الشهرة ، غاية الأمر حصول العلم بإصابه المدرك المعتبر في نظرهم.

نعم لو حصل العلم به على الوجه المذكور كان كافيا ، وكان الأولى إلحاقه إذن بالمجمع عليه في كونه إجماعا ، كما هو أحد الاحتمالين المذكورين في الذكرى وإن اختار خلافه.

وحيثما ذكره المورد قدس سره من أنّ الحقّ حينئذ أنّه إجماع - لأنّ الإجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم دون اتفاق الجميع - محلّ مناقشه ، للفرق الظاهر بين الكشفيين ، وظاهر المصطلح تخصيص الإجماع بالكشف على الوجه الأوّل وإن لم يكن التعميم بعيدا عن الاعتبار. ولذا ذكرنا الوجه المذكور في وجوه الكشف الحاصل بالإجماع كما مرّ القول فيه ، والظاهر أنّ مبنى كلام المورد على حمل الكشف على الوجه الأوّل حسب ما بيّناه أولا. وحيثما ذكره متّجه إلّا أنّ حمل كلام الشهيد رحمه الله عليه بعيد جدّا كما عرفت.

فظهر بما قرّنا أنّ هناك وجوها ثلاثه في حمل كلام الشهيد رحمه الله أقربها الوجه الأخير ، ومعه يظهر الفرق بين تعليقه المذكورين وعلى ما حملة المجيب وغيره عليه لا يكون هناك كثير فرق بينهما كما لا يخفى.

قوله : (ويضعّف بنحو ما ذكرناه في الفتوى) الظاهر أنّه أراد بذلك تضعيف الدليلين المذكورين نظرا إلى أنّ العدالة والاشتهار بين الطائفة إنّما يفيدان العلم أو قوه الظنّ بوجود مدرك معتبر في اجتهاد الحاكم ، ولا يؤمن من الخطأ في المسائل الاجتهاديه وإن توافقت فيها آراء الجماعه أو معظم الفرقه.

غايه الأمر حصول المظنّه ولا أمن معه إلّا مع قيام دليل على اعتبار ذلك الظنّ في الشريعة ، ولا دليل عليه في المقام. وحيثما قد يدعى من ظهور كلامه في

موافقه الشهيد رحمه الله ليس على ما ينبغي ، كيف؟ وقد أطلق الحكم بضعف كلامه.

وقوله : «وبأنّ الشهره التي يحصل معها إلى آخره» مزيد بيان لدفع الوجه الثانى.

وبالجملة : أنّ فحوى كلامه كالصریح فى عدم حجّيه الشهره ، كيف؟ ولو قال بها لفصل القول فيها زياده على ذلك ويّين صحّه الاستناد إليها فى الأحكام الشرعيّه فى ما عدا ما يتراءى من الشهره الحاصله بين المتأخّرين عن الشيخ رحمه الله ، فإنّ ذلك هو الذى يقتضيه المقام ، ومع ذلك أطلق القول بضعف الاستناد إليها ، هذا.

وقد ظهر بما قرّرنا ضعف ما يورد عليه فى المقام من أنّ احتمال الخطأ فى دليلهم إنّما ينافى قطعیه الشهره لا ظنّيّتها ، وبعد الخطأ معها جدّاً ، وذلك لأنّ اتّفاق المعظم مع نهايه عدالتهم وفقاهتهم واختلاف أفهامهم وآرائهم وعدم موافقه بعضهم لبعض فى المسائل الخلافية الاجتهاديه - حتّى أنّ بعضهم ربّما خالف نفسه واختار فى المسأله أقالا عديده فى الكتب العديده أو الأبواب المتعدده - إذا رأيناهم متّفقين على حكم من دون تزلزل وإبداء ريب استبعدنا وقوع خلل منهم فى الاستدلال ، بل يحصل الظنّ القويّ غايه القوّه بصحّته.

أمّا أوّلا- فلائنه بصدد دفع كونه باعثا على العلم بوجود المستند به المعبر كما هو ظاهر كلام الشهيد رحمه الله بكون القدر المعلوم وجود المستند الصحيح على حسب اجتهادهم وهو لا يستلزم الصحّح بحسب الواقع فلا يرتبط به الإيراد المذكور.

وأما ثانيا فلائ غايه الأمر كون الشهره مفيدا للمظنّه ، وكون تلك المظنّه حجّه أوّل الدعوى ، فإنّ الخطأ غير مأمون على الظنون إلّا أن يقام دليل على حجّيتها وجواز الاتّكال عليها ، وهو غير مذکور فى كلام الشهيد رحمه الله ولو بنى ذلك على أصاله حجّيه الظنّ لأشار إليه فى كلامه ولاّتحّد الدليلان المذكوران ، وهو مخالف لظاهر تقريره ، وليست تلك القاعده عندهم مقرّره واضحه حتّى يجعل كبرى مطوّه ، لغايه وضوحه ، كيف؟ وطريقتهم جاريه على خلافه حيث إنهم لا- زالوا يطالبون الحجّيه على حجّيه كلّ من الظنون ، ولا يأخذون بشىء منها إلّا مع قيام الدليل عليه. والاحتجاج بتلك الطريقه العامّه لحجّيه الظنّ مطلقا غير معروف بينهم ، وإنما أشار إليه المصنّف وبعض منهم ولا يعلم ارتضاؤه ، بل دفعه للشهره فى

المقام أقوى شاهد على خلافه.

نعم لو اخذت تلك المقدمه فى الاحتجاج المذكور أتجه ما ذكره ، وليس فى المقام ما يفيد اتكال المستدل عليه أصلا.

وقد يتخيل من احتجاجه بافاده الشهره قوه الظن قوله «بتلك المقدمه» إلّا أنّ احتمال كونه من قبيل ضمّ المؤيد إلى الدليل قريب جدًا حسب ما أشرنا إليه.

قوله : (وبأنّ الشهره التى ... الخ.)

هذه العلاوه التى ذكرها لتوهين جملة من الشهرة وهى الحاصله من بعد الشيخ رحمه الله موهونه جدًا ، بل فاسده قطعاً ، كيف! وفيه تفسيق علماء الفرقه وتضليلهم أو تجهيلهم بحيث لم يبق فى الفرقه مجتهد يرجع إليه حتّى التجأوا إلى تقليد الأموات ، وكلّ ذلك واضح الفساد ، وجلاله هؤلاء وعظم منزلتهم فى الفرقه معلومه ، وذكر خلافهم ووافقهم فى المسائل متداول بين أساطين علمائنا كالفاضلين والشهيدىن وغيرهم ، ولو كانوا هؤلاء بمنزله العوام المقلّده لما التفتوا إلى خلافهم ووافقهم ، وما اعتنوا بذكر أقوالهم ، ومخالفه هؤلاء ومن تأخر عنهم للشيخ رحمه الله معروفه مذكوره فى كتب الاستدلال ، كما يعرف ذلك من ملاحظه فتاويهم المذكوره فى كتبهم والمنقوله فى كتب الأصحاب ، ومخالفات المحقق ابن ادريس للشيخ قدس سره من الامور البيّنه الجليّه ، وكتاب السرائر مشحون به ، وردّه لفتاوى الشيخ ظاهر معروف حتّى انتصر الفاضلان للشيخ رحمه الله وأخذوا فى ردّه والذبّ عن الشيخ كما هو ظاهر من ملاحظه المعبر والمنتهى وغيرهما.

ثمّ إنّ مخالفات الفاضلين ومن بعدهما للشيخ رحمه الله واستبدادهم فى الاستدلال أمر واضح غنى عن البيان. وكان الأصل فى ما ذكره الجماعه هو ما حكاه الورّام قدس سره عن الحمصى ، والحكم باشتباهه فى ذلك أولى من التزام ما ذكر ، وكان الجماعه من تلامذه الشيخ رحمه الله وتلامذه تلامذته لغايه وثوقهم به فى الفنّ ما كانوا يتجزّون فى الفتاوى على مخالفته فى الغالب لا تقليدا له ، بل كانوا يرجحون ما رجّحه ، ويعتمدون على احتجاجاته ، ويرون أنّ ما اختاره أقوى من سائر الأقوال والاحتمالات ، كما هو الحال لنا بالنسبه إلى بعض مشايخنا ممّن نرى له قدما

راسخا فى الفنّ ، وخبره تامّه فى طرق الاستدلال وفهم الأخبار وتطبيق الأحكام على القواعد وتفرّيع الفروع على الاصول وأين ذلك من التقليد؟

ألا- ترى أنّ المهرة فى الفنّ لا- يتجرّون على مخالفه المشهور إلّما مع باعث قوىّ ودليل ظاهر يصرفهم عنه؟! ولا زالوا يحرصون على موافقه المشهور وتحصيل دليل يوافقه ويأخذون به ولو كان الدالّ على غيره أقوى فى نفسه ، وذلك لأنّ الاعتضاد بالشهره يجعل المرجوح أقوى من الراجح الدالّ على خلافه ، ولا يعدّ ذلك تقليداً للأكثر وأخذاً بقول الجماعة ولا حكماً بحجّيه الشهره ، وذلك أمر ظاهر لا مريه فيه ، بل ذلك طريقه جاريه فى سائر الفنون ، فإنّ مخالفه الأئمّه فى كلّ صناعه ممّا لا يقع من أرباب الخبره والمهاره إلّما مع باعث قوىّ وحجّه واضحه تقودهم إليها ، والظاهر أنّ ذلك هو المنشأ فى وهم الحمصى ، وهو من المقاربين لعصر الشيخ رحمه الله ، ومقصوده ممّن ذكره هو من ذكرناهم من تلامذته وتلامذه تلامذته - مثلاً - إلى أن نشأ الفاضل ابن إدريس وبنى على مخالفه الشيخ رحمه الله والمناقشه معه فى الأدلّه. فظهر أنّ ما ذكر من كون الشهره المتأخّره عن الشيخ رحمه الله ناشئه عن تقليده فى كمال الوهن والقصور.

ولو سلّم ذلك فى الجملة فغايبه الأمر أن يتمّ بالنسبه إلى الشهره الحاصله ما بين زمانى الشيخ وابن إدريس ، بل الظاهر أنّ الحمصى لم يدّع زياده عليه ، إذ لا مجال لادّعائه ، فإنّ عدم متابعه الحلّى ومن تأخّر عنه للشيخ رحمه الله من الامور الواضحه لمن له أدنى خبره.

فغايبه الأمر أن لا يعتمد على تلك الشهره المخصوصه فلو سلّم وجود شهره كذلك يتمّ الإشكال بالنسبه إليها ومعظم شهرات الحاصله عندنا غير مأخوذه من خصوص فتاوى تلك الجماعة.

غايه الأمر أن ينضمّ فى بعض المقامات فتاواهم إلى فتاوى غيرهم ممّن تقدّمهم أو تأخّر عنهم ويلحظ الشهره من اتّفاق الجميع ، ولا يجرى فيه الإشكال المذكور بوجه ، وذلك أمر واضح غنى عن البيان.

إشاره

- أصل -

قد وقع الخلاف في جواز الاكتفاء بالخبر الضعيف مع عدم انجباره بالعمل ونحوه مما يفيد حجّيته في السنن والآداب.

فالمعروف بين المتأخرين التسامح في أدلتها والاكتفاء بثبوتها بما يدلّ عليها ولو من طريق ضعيف ، والظاهر أنّ ذلك هو الطريقه الجاربه بين القدماء أيضا حيث يكتفون في الدعوات الوارده والزيارات والصلوات المندوبات وغيرها من المستحبات بما دلّ عليها من الروايات ، والغالب ضعف الأخبار الوارده في تلك المقامات ، ويومئ إليه ما يظهر من جماعه من اتّفاق الأصحاب عليه كما سنشير إليه. وقد جرى عليه الطريقه بين المتأخرين في العمل.

وخالف فيه جماعه منهم : السيّد في المدارك والفاضل الجزائري وصاحب الحدائق فقالوا بعدم الفرق في ذلك بين الأحكام وأنّه لا بدّ في جميعها من قيام الحجّه المعتمره على ثبوتها حتّى يجوز الحكم بها.

حجّه القول الأوّل

إشاره

حجّه القول الأوّل وجهان :

أحدهما : الأخبار المستفيضة الوارده في ذلك

وهي مرويه من طرق الخاصه والعامه.

فمنها : صحيحه هشام بن سالم المرويّه في الكافي عن الصادق عليه السلام : من سمع

ص : ٤٤٤

شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له ، وإن لم يكن على ما بلغه.

ورواه ابن طاووس في الإقبال عن أصل هشام عن الصادق عليه السلام وفي المحاسن بإسناده الصحيح عن هشام عنه عليه السلام قال : من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له ، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله.

وروى الصدوق رحمه الله في ثواب الأعمال عن أبيه ، عن علي بن موسى ، عن أحمد بن محمد ، عن علي بن الحكم ، عن هشام ، عن صفوان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك ، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله» وليس في الإسناد من يتأمل في شأنه سوى علي بن موسى ، والظاهر أنه الكمندانى المذى هو أحد رجال عدّه ابن عيسى المذكور في الكافي ولم يصرحوا بتوثيقه ، إلما أنّ الظاهر أنه من المشايخ المعروفين.

وفي روايه الأجلّاء كالكليني وعلي بن بابويه رحمهما الله عنه إشارة إلى جلالته فالظاهر عدّ خبره قويا ، بل الظاهر أنه لا مانع من قبول الروايه من جهته ، ولا يقضى روايه هشام لهذا الخبر هنا بالواسطة وهناك من دون واسطه وهنا في الروايه ، إذ لا بعد في وقوع الأمرين سيّما مع اختلاف اللفظين.

وروى الكليني رحمه الله أيضا بإسناده إلى محمد بن مروان قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه (١).

وروى البرقي في المحاسن بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب فعمل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان له ذلك الثواب وإن كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله (٢).

وروى ابن فهد في عدّه الداعى عن الصدوق رحمه الله أنه روى عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الأئمة عليهم السلام : «أنه من بلغه شيء من الخبر فعمل به كان له من

(١) الكافي : ج ٢ ص ٨٧ باب من بلغه ثواب من الله على عمل ح ٢.

(٢) المحاسن : ص ٢٥ باب من بلغه ثواب شيء فعمل به طلبا لذلك الثواب ح ١.

الثواب ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه» (١).

وروى السيد فى الإقبال مرسلًا عن الصادق عليه السلام أنه قال : من بلغه شىء من الخير فعامل به كان له ذلك وإن لم يكن الأمر كما بلغه (٢).

قال العلامة المجلسى فى البحار بعد ذكر صحيحه هشام بن سالم المرويه فى المحاسن : هذا الخبر من المشهورات ، رواه الخاصه والعامه بأسانيد (٣).

قلت : فهى مع استفاضتها واعتضاد بعضها بالبعض وذكرها فى الكتب المعتمده لا مجال للتأويل فى أسنادها ونفى بعض المتأخرين البعد عن عدّها من المتواترات مضافا إلى صحه عدّه من طرقها بحسب الاصطلاح أيضا ، واعتضادها بعمل الأصحاب وتلقيهم لها بالقبول كما هو ظاهر من ملاحظه الطريقه الجاريه ، بل يظهر من جماعه اتفاق الأصحاب على ذلك وانعقاد الإجماع عليه فقال الشهيد رحمه الله فى الذكرى : أن أحاديث الفضائل يتسامح فيها عند أهل العلم.

وفى عدّه الداعى بعد ذكر عدّه من الأخبار المذكوره : فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين (٤).

وقال شيخنا البهائى رحمه الله بعد الإشاره إلى بعض ما مرّ من الأخبار : وهذا هو سبب تساهل فقهاءنا فى البحث عن دلائل السنن (٥).

وقال أيضا فى موضع آخر : قد شاع العمل بالضعاف فى أدلّه السنن وإن اشتدّ ضعفها ولم ينجر ، ثم قال : وأمّا نحن معاصر الخاصه فالعمل عندنا ليس فى الحقيقه ، بل بحسبه مع من سمع ... إلى آخره (٦). وهى ما تفرّدنا بروايته. وقال الشيخ الحرّ بعد ذكر جملة من الأخبار : هذه الاحاديث سبب تسامح الأصحاب

(١) عدّه الداعى : ص ٩.

(٢) إقبال الاعمال : ص ٦٢٧.

(٣) بحار الأنوار : ج ٢ ص ٢٥٦ باب ٣٠ من بلغه ثواب من الله على عمل فأتى ذيل حديث ٣.

(٤) عدّه الداعى ص ١٣.

(٥) الأربعين ص ٣٨٩.

(٦) والعبارة فى الأربعين هكذا : لأنّ حكمهم باستحباب تلك الأعمال وترتب الثواب عليها ليس مستندا فى الحقيقه إلى تلك الأحاديث الضعيفه ، بل إلى هذا الحديث الحسن المشتهر المعتضد بغيره من الأحاديث.

وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهه بعد ثبوت أصل المشروعيه.

وقد نصّ جماعه من المحققين إلى اشتهاار ذلك بين الأصحاب قال الشهيد الثاني قدس سره: جوّز الأكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الأعمال إلّا في صفات الله وأحكام الحلال والحرام ، وهو حسن حيث لا يبلغ الضعيف حدّ الوضع والاختلاق ، لما اشتهاار بين العلماء المحققين عن التساهل في أدلّه السنن ، وليس في المواعظ والقصص غير محض الخبر.

وقال المحقّق الخوانسارى : قد اشتهاار بين العلماء أنّ الاستحباب إنّما يكتفى فيه بالأدلّه الضعيفه و... (١) بعد ذلك لكن اشتهاار العمل بهذه الطريقه بين الأصحاب من غير نكير ظاهر (٢) بل هي في الغايه يجرى النفس ويستحقّها عليه لعلّ الله تعالى يقبل عذره.

وقد اورد عليه بوجوه :

أحدها : أنّ هذه المسأله من اصول المسائل الاصوليه - حيث يثبت بها مدرك في الشريعه لركن من الأحكام الشرعيه - فلا يكتفى في مثلها بمجرّد المظنّه ، حسب ما تقرّر عندهم من عدم الاكتفاء بالظنّ في المسائل الاصوليه يريدون به أمثال هذه المسأله.

ويدفعه أوّلا-: منع اشتراط القطع في مسائل اصول الفقه ، والمقصود ممّا ذكره مسائل اصول الدين ، كيف؟ ومبنى أدلّتهم في مسائل الاصول على الظنّ كمسائل الفقه. غايه الأمر اعتبار انتهاء الظنّ فيها إلى اليقين ، وهو معتبر في الفقه أيضا.

نعم انتهاء المسائل الفقهيّه إلى القطع إنّما يكون في علم الاصول. وأمّا المسائل الاصوليه فهي إنّما تنتهي إلى القطع في ذلك الفنّ دون غيره ، فلا بدّ أن يكون في جملة مسائلها مسأله قطعيّه يكون الاتّكمال في الظنون المتعلّقه بسائر المسائل عليها ، وعلى فرض أن يراد بالكلام المذكور هنا ما يشمل مسائل اصول الفقه فكان المراد به هو هذا المعنى ، فعنوا باعتبار القطع في الاصول أنّه يعتبر بلوغ

(١) كلمه غير مقروءه.

(٢) مشارق الشموس ص ٣٤.

مسائلها الى حدّ القطع في ذلك الفنّ بخلاف مسائل الفقه ، فإنّها ظنّيه في فنّ الفقه وإنّما ينتهي إلى القطع في فنّ آخر.

وثانيا : أنّ الأخبار المذكوره مشهوره بين الأصحاب بل مرويه من طريقين : العامّه والخاصّه ، معروفه عند الفريقين قد تلقاها معظم الأصحاب بالقبول مع اعتضاد بعضها ببعض وتكرّرها في الكتب المعتمده ، فلا تأمّل في حجّيه مثلها ولو عند القائل بعدم حجّيه الآحاد ، فإنّه يعدّ مثل ذلك من المتواتر - كما ادّعى في المقام - أو من المحفوف بقرائن القطع ، كيف؟ ولو لا البناء على حجّيه مثلها لسقط اعتبار الأخبار بالمّرّه ، وفيه هدم للشريعته. كذا يستفاد من كلام بعض الأفاضل ، وفيه تأمّل ، إذ ليس ذلك جوابا غير الأوّل، إذ أقصى ما يستفاد من ذلك حجّيه مثل الأخبار الظنّيه المفروضه في الفروع ، وأمّا حجّيتها في الاصول فمبني على عدم (١) منع المقدّمه المذكوره. نعم إن ثبت قطعيه الأخبار المذكوره كان ذلك جوابا آخر.

وثالثا : أنّا لا نقول بحجّيه الأخبار الضعيفه في إثبات الآداب والسنن الشرعيّه ، بل نقول بكونها قاضيه باستحباب الفعل من الجهه المفروضه ، سواء كان ذلك الخبر صدقا بحسب الواقع أو كذبا ، فهو حكم واقعي ثابت للفعل من تلك الجهه قد دلّت عليه الأخبار المذكوره.

كيف! ولو قلنا بحجّيه الروايات الضعيفه في إثبات الأحكام المفروضه لكانت تلك الروايات أدلّه على الواقع ، فإن وافقت الواقع كان الحكم ثابتا بحسب الواقع وإلّا فلا- ، كما هو الحال في غيرها من الأدلّه الظنّيه ، وليس الحال هنا كذلك ، إذ نقول حينئذ بثبوت الحكم بحسب الواقع وإن لم يطابق الواقع ، كما هو مقتضى الأخبار المذكوره.

وحينئذ نقول : إنّ القول بحصول الرجحان في الفعل من جهه بلوغ الخبر المفروض حكم شرعي ندبي كسائر الأحكام الشرعيّه ، فهي جهه مرجّحه للفعل على نحو سائر الجهات المرجّحه للأفعال ، فكما أنّه لا مانع من الرجوع فيها ،

(١) ليس في «ق».

بل وفي ما هو أهمّ منها - من الأحكام الوجوبيه والتحريميّه - إلى الأدلّه الظنيّه فكذا بالنسبه إليها ، بل الأمر فيها أسهل جدا.

وربّما يجاب أيضا : بأنّه لا يترتب على حجّيه الأخبار المفروضه مفسده حتّى يلزم هناك باعتبار القطع ، إذ أقصى الأمر الوقوع فى ما لا حرج فيه ولا رجحان.

وفيه : أنّ الحكم والإفتاء من غير دليل معتبر فى الشريعه من الامور المحرّمه ، بل من جمله الكبائر ، فكيف يقال بالأمن عن الوقوع فى الحرام فى هذا المقام؟

نعم إن لم يلحظ الخصوصيّه فى العمل أتجه ذلك إلّا أنّه خلاف المقصود ، فإنّهم أرادوا ثبوت الاستحباب فى المقام من جهه ورود الخبر الضعيف.

ثانيها : أنّ مفاد الأخبار المذكوره أخصّ من المدعى ، لاختصاصها بصوره ورود الثواب على العمل ، فلو دلّ على رجحان الفعل من دون بيان ثوابه كما هو الغالب كان خارجا عن مورد الأخبار المذكوره.

واجيب عنه : بأنّ ما دلّ على رجحان الفعل يدلّ على ترتّب الثواب عليه بالالتزام ، وهو كاف فى اندراجها تحت الأخبار المذكوره. وتنظر فيه بعض الأجلّه ، وهو فى محلّه ، إذ مجرد الدلاله الالتزاميّه لا يكفى فى اندراجها فى الأخبار المذكوره ، إذ ظاهرها ذكر الثواب صريحا على العمل.

نعم يمكن إتمام الكلام حينئذ بالقطع بالمناط ، إذ ليس لخصوص التصريح بالثواب مدخل فيه بعد كونه مفهوما من الكلام ولو بالالتزام ، مضافا إلى عدم القول بالفصل ، والطريقه الجاربه فى العمل على أنّ صحيحه البرقى يعمّ ذلك ، بناء على حمل الثواب فيها على العمل الذى فيه الثواب إطلاقا للمسبّب على السبب كما هو ظاهر الضمير الراجع إليه ، ويقضى به زياده لفظ «الأجر» فى قوله : كان أجر ذلك له ، وإلّا كان ينبغى أن يقال كان ذلك له ، فيعمّ حينئذ ما ذكر فيه الثواب صريحا أو التزاما.

وفى مرسله الإقبال دلاله عليه أيضا ، وكذا فى مرسله العدّه فى وجهه.

ثالثها : أنّ هذه الروايات إنّما دلّت على ترتّب الثواب على العمل ، وذلك لا يقتضى تعلّق الطلب من الشرع لا وجوبا ولا استحبابا كما هو المدعى.

ويدفعه : أنّ حكم الشارع بترتب الثواب على عمل يساوق الحكم برجحانه ، إذ لا ثواب على غير الواجب والمندوب كيف ومن البين أنّه لو حكم الشارع بثبوت ثواب على عمل مخصوص - كما ورد في كثير من الأخبار - دلّ ذلك على استحباب ذلك العمل من غير إشكال ، فكيف لا يحكم به مع حكمه به على سبيل الكليّه كما في المقام .

قال صاحب الحدائق في بيان الإيراد أنّ غايه ما تضمّنته تلك الأخبار هو ترتب الثواب على العمل ، ومجرّد هذا لا يستلزم أمر الشارع وطلبه لذلك ، فلا بدّ أن يكون هناك دليل آخر على طلب الفعل والأمر به ليرتّب عليه الثواب بهذه الأخبار . قال : وهذا الكلام جيّد وجيه لا مجال لإنكاره ، فقول المجيب : « إنّ ترتب الثواب على عمل يساوق رجحانه ... إلى آخره » كلام قشري لا معنى له عند التأمل الصادق ، لأنّ العبادات توقيفيه من الشارع واجبه كانت أو مستحبّه ، فلا بدّ لها من دليل صريح ونصّ صحيح يدلّ على مشروعيتها ، وهذه الأخبار لا دلالة فيها على الثبوت والأمر بذلك ، وإنّما غايتها ما ذكرناه انتهى .

ولا يخفى ضعفه ، إذ بعد تسليم دلالة الأخبار المذكوره على حكم الشارع بترتب الثواب على العمل الذي روى فيه الثواب كيف يعقل التأمّل في حكم الشرع برجحان ذلك الفعل من الجبهه المفروضه؟ وكيف يحتمل انفكاك الحكم بالرجحان عن الحكم بترتب الثواب ، وليس معنى الراجح في الشرع إلّا ما ترتّب الثواب على فعله ، فقله « إنّ مجرّد ذلك لا يستلزم أمر الشارع وطلبه » من الغرائب ، وتعليقه ذلك « بأنّ العبادات توقيفيه من الشارع واجبه كانت أو مستحبّه » ممّا لا ربط له بذلك ، فإنّ المفروض حصول التوقيف من الشارع ، لورود الأخبار المذكوره الدالّه على حصول الرجحان من الجبهه المفروضه ، وكأنّه أشار بذلك إلى ما استدّلوا به على المنع من الأخبار الدالّه على توقيفيه أحكام الشريعة ، وأنّه لا بدّ فيها من الرجوع إلى الكتاب والسنة فإنّها تعمّ جميع الأحكام الشرعيه ، فأراد بذلك معارضتها بالأخبار المذكوره ، وستعرف ما فيه .

نعم قد يقال في المقام : إنّ مفاد هذه الأخبار أنّ من بلغه ثواب مخصوص على عمل من أعمال الخير فعمل ذلك طلبا لنيل ذلك الثواب أعطاه الله سبحانه ذلك وإن لم يكن على ما بلغه ، فليس المقصود الحكم برجحان الفعل المفروض ، ولا ترتّب الثواب عليه مطلقا ، بل لا بدّ من ثبوت كونه خيرا أو راجحا من الأدلّة الخارجيّة حتّى يترتّب عليه ذلك الثواب الخاصّ بمقتضى هذه الأدلّة ، فليس المقصود بهذه الأخبار بيان مشروعيّة العمل بمجرد ورود الرواية الضعيفه ، بل المراد ترتّب الثواب المخصوص على العمل المشروع من جهة وروده في الخير وبلوغه إليه ، كما إذا ورد ثواب مخصوص لصلاه الليل أو زياره مولانا الحسين عليه السلام مع ثبوت المشروعيّة لقيام الضروره ، فمشروعيّة العمل يتوقّف على طريقها المقرّر في الشريعة ، ولا يتوقّف ترتّب الثواب الخاصّ بعد ثبوت المشروعيّة وكون ما يأتي به خيرا وعملا شرعيّا حسب ما يستفاد منها حيث علق الحكم على ذلك وهو إيراد رابع في المقام ، وقد يحمل عليه كلام صاحب الحقائق وإن لم يوافق ظاهر عبارته.

ويدفعه : أنّه وإن لم يدلّ ذلك إذن على ثبوت استحباب أصل الفعل بالخبر المفروض لكنّه يفيد استحباب الخصوصيّة ورجحانها فيما إذا ذكر الأجر على الخصوصيّة ، وهو أيضا حكم شرعيّ ، كما إذا ورد صلاه ركعتين في ليله مخصوصه وذكر له فضيله عظيمه أو قراءه سوره معيّنه في ليله ونحو ذلك ، فإنّ هذه الصوره مندرجه في الأخبار المذكوره قطعا ، فيثبت بها مشروعيّة الخصوصيّة واستحبابها ، فيثبت بها المدعى في الجملة ، على أنّه لم يعتبر في تلك الأخبار كون الثواب على الخبر إلّا في روايه الصدوق ، والأخبار الباقية خاليه عنه ، فبعضها مطلق كصحيحه المحاسن وفي بعضها اضيف الثواب إلى العمل والشيء ، ومن الظاهر شمولها لكلّ الأفعال. والبناء على حمل المطلق على المقيّد ممّا لا وجه له في المقام ، إذ لا معارضه بين الحكمين.

غايه الأمر أن يثبت ببعض تلك الأخبار ما هو أخصّ ممّا يثبت بالباقي ، وهو ظاهر.

خامسها : أنّ الثواب الوارد في الأخبار المذكوره مطلق ، وكما أنّ الثواب يثبت للمندوب يثبت للواجب أيضا ، فلم خصّوا الحكم بالمندوب ولم يجروه بالنسبه إلى الواجبات مع أنّ مفاد الأخبار المذكوره أعمّ منه لحصول الثواب على كلّ من الأمرين ، وإطلاق لفظ العمل ونحوه ممّا ورد في تلك الأخبار.

وجوابه ظاهر ، إذ ليس مفاد تلك الروايات لزوم الأخذ بما دلّ عليه الخبر من الحكم ، بل مقتضاها الحكم بترتب الثواب على الفعل المذكور ، وذلك إنّما يفيد رجحان ذلك الفعل لا وجوبه ، إذ ليس فيها ما يدلّ على ترتب العقاب على تركه ، فإنّ دلّ الخبر على الأمرين بنى عليه في الحكم بترتب الثواب من جهة ظاهر هذه الأخبار دون ترتب العقاب على تركه ، لانتفاء ما يدلّ عليه ، وعدم نهوضها حجّه في نفسها ولا- ملازمه بين الأمرين ، مضافا إلى ما عرفت من صراحه سياق هذه الروايات في إرادته الاستحباب مع عدم ثبوت الوجوب من الخارج ، فكيف يمكن إجراؤها في وجوب ما دلّ الخبر المفروض على وجوبه ، مع إطلاق الأخبار المذكوره بالنسبه إلى الواجب والمندوب يكون مقتضاها استحباب الإتيان بما دلّ الأخبار على وجوبه أيضا ، ولا مانع منه مع عدم نهوض ما دلّ على الوجوب على إثباته.

فإن قلت : إنّ مفاد هذه الروايات ترتب الثواب الذي بلغه على الفعل المفروض سواء كان ذلك الفعل ممّا ثبت وجوبه - كما إذا بلغه ثواب على أداء الصلاه اليوميّه ، أو صيام شهر رمضان - أو كان ممّا ثبت ندبه - كصلاه الليل - أو كان دائرا بين الوجوب والندب ، أو دائرا بين الإباحه والاستحباب ، ودلّ الخبر المفروض على وجوبه أو ندبه ، إلى غير ذلك. وحينئذ كيف يقال بدلاله تلك الأخبار على استحباب الإتيان بذلك الفعل وكونه مطلوبا على وجه الندب؟

قلت : لا نقول بصراحه الأخبار المذكوره في استحباب الإتيان بما ورد الثواب فيه حتّى يزاحم ما دلّ على وجوب ذلك الفعل فلا يصحّ إجراؤها في جميع الصور المذكوره ، بل نقول: إنّ لا دلاله فيها على وجوب الإتيان بذلك الفعل الذي

ورد الثواب فيه بوجه من الوجوه ، إذ مفادها ترتب الثواب على الفعل لا-العقاب على الترك، فإن ثبت وجوب ذلك الفعل من الخارج فلا كلام ، إذ لا دلالة في هذه الأخبار على خلافه.

غايه الأمر أنه يحكم بترتب الثواب الخاص عليه إذا أتى به رجاء ذلك الثواب ، وإن لم يثبت كان قضيه الأخبار المذكوره حينئذ استحبابه حسب ما يفيد سيقاها ، نظرا إلى إفادتها كون تلك الجبهه مرجحه للفعل ترجيحا غير مانع من النقيض ، فلا تراحم ما دلّ على ثبوت جهه اخرى مانعه من النقيض ، إلّا أنه مع عدم ثبوتها يتعين الندب بمقتضى تلك الأخبار ، مضافا إلى قضاء الأصل أيضا حينئذ بالندب ، لعدم دلالة تلك الأخبار على الوجوب أصلا كما عرفت ، وعدم نهوض دليل آخر على الوجوب.

ومن غريب الكلام! ما اتفق لصاحب الحدائق في المقام حيث إنّه حكى الإيراد المذكور عن بعض الفضلاء والجواب المتقدم عن بعض مشايخه.

ثمّ أورد على المجيب بأنّ مراد المورد - كما هو ظاهر سياق كلامه - أنه لو اقتضى ترتب الثواب الوارد في هذه الأخبار طلب الشارع لذلك الفعل لكان الواجب عليهم الاستناد إلى هذه الأخبار في وجوب ما تضمن الخبر الضعيف وجوبه كما جرى عليه بالنسبه إلى ما تضمن الخبر الضعيف استحبابه ، مع أنهم لم يجرؤوا هذا الكلام في الواجب.

وحاصل الكلام الإلزام لهم بأنّه لا يخلو إمّا أن يقولوا : إنّ ترتب الثواب في هذه الأخبار يقتضى الطلب والأمر بالفعل أم لا؟

فعلى الأوّل يلزمهم ذلك في جانب الوجوب كما التزموه في جانب الاستحباب ، مع أنّهم لا يلتزمون.

وعلى الثاني لا بدّ من دليل آخر يقتضى ذلك ويدلّ عليه. انتهى بعبارة.

وأنت خير بوهن ما ذكره ، وعدم ترتب فائده على تقرير الإيراد على النحو المذمى قرره ، إذ نقول : إنّ ترتب الثواب الوارد في هذه الأخبار يقتضى رجحان

الإتيان بذلك الفعل. وهذا كما ذكرنا إنّما يفيد استحباب ذلك الفعل لا وجوبه حتى يلزمهم الالتزام بالوجوب في ما دلّ عليه ، بل قضيه ذلك استحباب ما دلّ الخبر الضعيف على وجوبه أيضا.

نعم لو دلّت هذه الأخبار على وجوب الحكم بمقتضى الخبر الوارد في الثواب قد يتّجه ما ذكره ، لكن ليس فيهما ايماء بذلك أصلا ، وهو واضح.

فان قلت : إنّ مفاد الأخبار المذكوره يعمّ ما إذا كان البلوغ بطريق معتبر وغير معتبر ، ولا يختصّ بالأخير حتى يقال حينئذ باستحباب ما دلّ على وجوبه ، فلو كان البلوغ على الوجه المعتبر كان ما دلّ على وجوبه واجبا ، وما دلّ على ندمه مندوبا قطعاً ، فإذا فرض اعتبار البلوغ الغير المعتبر نظرا إلى اعتبار الأخبار المذكوره فينبغي أن لا يختلف الحال في الصورتين ، فكيف يقال بالتفكيك بين الأمرين؟!

قلت : ثبوت الوجوب والاستحباب في الصوره الاولى إنّما هو من جهه اعتبار الدليل الدالّ عليه ولا ربط له بمؤدّى هذه الأخبار ، فإنّ مقتضاها ثبوت الرجحان لمجرّد البلوغ مع قطع النظر عن كونه بالطريق المعتبر ، فهذا الوجه إنّما يفيد رجحان الإتيان بالفعل من الجهه المذكوره مطلقا أو رجحانا غير مانع من النقيض ، وذلك لا ينافي حصول الرجحان المانع من جهه اخرى.

فمحصل ما يستفاد من الأخبار المذكوره : أنّ مجرّد بلوغ الخبر إليه قاض برجحان ذلك الفعل على أحد الوجهين المذكورين ، من غير أن يستفاد منها وجوب ذلك الفعل بوجه من الوجوه ، فإنّ دلّ دليل شرعى على الوجوب فذاك ، وإلّا فليس المستفاد من تلك الأخبار إلّا الندب.

وما قد يقال : من أنّ مقتضى الروايات المذكوره ترتّب ثواب الواجب فيما إذا روى وجوبه وثواب المندوب فيما إذا روى ندمه - فكما يقال بدلاله الحكم بترتّب ثواب المندوب في ما روى ندمه فكذا ينبغي القول بدليليته بالنسبه إلى ما روى وجوبه - فاسد ، إذ الفرق بين الواجب والمندوب إنّما هو في ترتّب العقاب على

الترك لا- في مقدار الثواب ، إذ قد يكون الثواب المترتب على المندوب أكثر من الواجب - حسب ما قيل في ثواب الابتداء بالسلام وثواب رده - على أنه لا- مانع من القول بالترتب ثواب الواجب في المقام من باب التفضل ، نظرا إلى الجهة المذكوره وإن قلنا بنقصان ثواب المندوب من الواجب في أصله.

سادسها : أنّ الآيه الشريفه الدالّه على ردّ خبر الفاسق أخصّ من هذه الأخبار لدلالاتها على ردّ خبر الفاسق ، سواء كان ممّا تعلق بالسنن أو غيرها ، وهذه الروايات قد اشتملت على ترتب الثواب المذكور على العمل ، سواء كان المخبر به عادلا أو فاسقا ، ولا ريب أنّ الأوّل أخصّ من الثانى فيجب حمل تلك الأخبار على غير تلك الصورة حملا للمطلق على المقيد ، كما هو مقتضى القاعده ، كذا قيل.

وفيه : أنّ المعارضه بينهما من قبيل العموم من وجه ، لوضوح عدم دلالة هذه الأخبار على قبول الخبر مطلقا ليكون ما دلّ على ردّ خبر الفاسق مقيدا لها ، بل إنّما دلّت على قبول الخبر فى ترتب الثواب على العمل من دون دلالة على ما يزيد على ذلك أصلا.

وحينئذ نقول : إنّ قضيه هذه الأخبار قبول مطلق الخبر المشتمل على ترتب الثواب ، سواء كان راويه عادلا أو فاسقا ، وقضيه ظاهر الآيه ردّ خبر الفاسق مطلقا سواء دلّ على ترتب الثواب على العمل أو غير ذلك.

ومن الواضح : أنّ النسبه بينهما من قبيل العموم من وجه ، ومن العجب إصرار صاحب الحدائق رحمه الله فى المقام على كون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق ، مع أنّه فى غايه الوضوح من الفساد.

قال رحمه الله فى بيان ذلك : إنّ الأخبار دلّت على ترتب الثواب على العمل الوارد بطريق عن المعصوم عليه السلام سواء كان المخبر عادلا أم لا- ، طابق خبره الواقع أم لا- ، من الواجبات كان أم من المستحبات ، ومورد الآيه خبر الفاسق تعلق بالسنن أو غيرها. ولا ريب أنّ هذا العموم أخصّ من ذلك العموم مطلقا لا من وجه.

وضعه ظاهر بما عرفت ، كيف! ولو تعلق خبر الفاسق بترتب عقاب على عمل

وغير ذلك من الامور التي لا- يقتضى ترتب الثواب على العمل كان مندرجا في الآيه قطعا ولا إشعار في هذه الأخبار بقبوله فكيف يعقل القول بكون المعارضه بينهما من قبيل العموم المطلق؟!

فإن قلت : تسليم كون المعارضه بينهما من قبيل العموم من وجه كاف في سقوط الاحتجاج المذكور ، إذ لا بدّ إذن من الرجوع إلى المرجحات الخارجيه ، ولا ريب أنّ الأصل ومقطوعيه المتن مرجحان للعمل بالآيه الشريفه ، سيما بملاحظه ما ورد من عرض الأخبار على الكتاب.

قلت : دلالة الأخبار المذكوره أوضح وأبين في جواز العمل بخبر الفاسق في ذلك من دلالة الآيه على المنع ، سيما بملاحظه ما حكم فيها من جريان الحكم ولو على فرض كذب الخبر ، فيقدّم على إطلاق الآيه.

واجيب عنه أيضا : بأنّ مفاد الآيه الشريفه عدم جواز العمل بقول الفاسق من دون تثبت ، والعمل في ما نحن فيه ليس كذلك ، لورود تلك المعتبره بجواز العمل بها ، فيكون ذلك تثبتا في خبر الفاسق وعملا به بعد التثبت. كذا ذكره غير واحد من الأجلّاء.

أقول : يرد عليه : أنّ التبيين المأمور به في الآيه هو التجسس من صدق الخبر وكذبه ، وهو غير حاصل بهذه الأخبار ، إذ مفاد هذه الروايات هو العمل بمضمونها وإن لم يطابق الواقع من دون حاجه إلى التعيين والتثبت ، فمفادها منافع لما دلّت عليه الآيه الشريفه في الجملة ، فإن كانت أخصّ منها عملنا بها وخصّصنا الآيه من جهتها ، لكنّها كما عرفت أعمّ من وجه حسب ما ذكره المورد.

والتحقيق في الجواب أن يقال : إنّه ليس حكمنا باستحباب ما دلّ خبر الفاسق على ترتب الثواب عليه عملا بقول الفاسق ليجب ردّه قبل التبيين ، وإنّما هو من جهه العمل بهذه الأخبار المعتبره الحاكمه به ، فيكون مجيء الفاسق بالخبر محصّيا لموضوع الحكم الثابت بهذه الأخبار من دون أن يكون هناك اتكال على الفاسق أصلا حسب ما قدّمنا الإشارة إليه.

وبالجملة : أنّ الشارع قد طلب منّا الإتيان بما بلغنا فيه ثواب وحكم بترتب ذلك الثواب عليه وإن لم يكن الحال على ما بلغنا وقد دلت هذه المعبره على صدور ذلك التكليف من الشرع ، فالحكم بالرجحان فى ما نحن فيه من جهة هذه الأخبار دون خبر الفاسق. ولذا يثبت الرجحان وإن كان المخبر كاذبا كما هو قضيه هذه الروايات ، فيكون بلوغ الثواب على الوجه المذكور سببا لترتب الثواب على الفعل لا- كاشفا عن حصوله فى الواقع ومبيننا له كما هو شأن الدليل ليكون الاعتماد فيه على الفاسق ، فليس مدلول هذه الأخبار تصديق الفاسق فى ما أخبر به من حكاية الثواب فيه عن المعصوم ، وإنما دلت على الحكم بترتب الثواب واقعا بسبب بلوغ الخبر إلى العامل ، ورجحان الفعل بالنسبه إليه ، وليس فى ذلك عمل بقول الفاسق أصلا.

وبهذا التقرير يظهر أن لا معارضه بين هذه الروايات والآيه الشريفه رأسا ليفتقر إلى بيان طريق الجمع ، فما ذكرناه أولا من كون المعارضه من قبيل العموم من وجه كان مماشاه مع المورد.

ومن ذلك يظهر ضعف ما أورده بعض الأجلءاء - وهو إيراد سابع فى المقام - من أنّ الأحاديث المطلقة تحمل عندهم على الأخبار المقيده ، وتعرض مع هذا على الكتاب فما لم يوافق منها يضرب به عرض الحائط ، مع أنّه يجب إطراحها أو تأويلها إذا خالفت السنّه المقطوع بها ، والامور الثلاثه حاصله فى المقام.

أمّا الأخبار المقيده فهى ما دلت على النهى البليغ عن أخذ العلوم كلّها إلّا عن العالم الربّانى ، وأنّه لا يؤخذ شىء من العلم من جماهير المخالفين وأنّ الرشد فى خلافهم ، وكتاب اصول الكافى مشحون بمثل هذه الأخبار ، وأمّا الكتاب فقوله عزّ من قائل : (يا أيّها الذين آمنوا إنّ جاءكم فاسقٌ...) الآيه (١) ولا- شك أنّ الأحكام المستحبّه والمكروهه من أعظم الأخبار ، لأنّها أحكام إلهيه.

وأما السنّه القطعيه فظاهره من قطع الأصحاب ، لنصّ الأخبار على ردّ شهاده

(١) سورة الحجرات : ٤.

ص: ٤٧٧

الفاسق والتوقف عند إخباره ، إلّا في موارد نادره ليس هذا منها. وحينئذ فيجب علينا أن نقول : لهذه الأخبار معنى صحيحا ، وهو أنّ معنى «من بلغه ثواب من الله» البلوغ والسماع المعتبرين عند الشرع الأقدس ، وهو أن يكون سماعا مّمن يفيد قوله الظنّ وإن لم يفد العلم ، انتهى.

إذ ليس (١) عندنا في الأخبار ما هو أخصّ من هذه الأخبار ليحمل هذه عليها ، وما ذكره من الأخبار الدالّة على المنع من أخذ العلم ، إلّا عن العالم الرّياني فلا دخل له بالمقام ، إذ لا يعتبر ذلك في الأخذ عن الراوى قطعا ، ويحتمل أن يراد بذلك الإمام عليه السلام.

فالمراد به الأخذ عنهم عليهم السلام ولو بالواسطة لا- عن مخالفيهم ، أو المراد به الأخذ على سبيل التقليد والتعلّم من غير أن يكون هو عالما مستنبطا ، ولو سلّم كون المراد به الراوى فالحال فيها كالأية الشريفه ويجرى فيها ما عرفت في بيان الحال في مفاد الآيه. وأمّا ما دلّ على المنع من الرجوع إلى كتب المخالفين فبالالتزام به أخذنا بتلك الأدلّة المعتضده بإعراض الأصحاب عن الرجوع إلى كتبهم وأخبارهم الموجوده عندهم حسب ما يأتى بالإشارة إليه ، ولا يقضى ذلك بعدم الرجوع إلى سائر الأخبار الضعيفه.

وأما الكتاب فقد عرفت الحال فيه.

وأما السنّه المقطوعه فإن أراد بها الأخبار المرويّه فقد عرفت الحال فيها وهو عين ما ادّعاه أولا من وجود الأخبار المقيده وإن أراد بها الطريقه المعلومه من الشرع المأخوذ من الروايات المقرّره عند الأصحاب من ردّ قول الفاسق ، فإن أراد به قيامها في خصوص المقام فهو في محلّ المنع ، بل القول بعكسه أولى حسب ما ادّعاه أولا من عمل الأصحاب بالأخبار الضعيفه في السنن والمكروهات ، وإن أراد ردّها في الشهادات ونحوها فهو حقّ ولا دخل له بالمقام ، مضافا إلى ما عرفت من الإلزام به والقول بأنّ الرجوع إليه في المقام ليس رجوعا إلى قول

(١) تعليل لقوله : يظهر ضعف ما أورده.

الفاسق وإنما ذلك أخذ بهذه الروايات المعتمده على ما فضّلنا القول فيه ، وما ذكره في حمل الأخبار فهو تقييد بعيد عن ظواهرها من دون قيام دليل عليه بل لا يلائم سياقها كما عرفت الحال فيها.

الوجه الثاني : التمسك بقاعده الاحتياط

(١)

وهو ظاهر فيما إذا دلّ الخبر الضعيف على وجوب شيء أو حرمة ، لوضوح أنّ الاحتياط حينئذ في فعل الأول وترك الثاني ، ويدلّ على رجحان الاحتياط فيه العقل والنقل المستفيض ، بل هو الفرد المتيقن من الأخبار الدالّة على رجحان الاحتياط في الدين ، وأمّا إذا دلّ على الاستحباب أو الكراهه فالظاهر أنّه كذلك ، إذ البناء على موافقه أوامر المولى ونواهيه مطلقا قاض بذلك من غير فرق بين كون المطلوب حتميا أو غيره ، لقطع العقل بأنّ الباني على امثال جميع أوامر المولى وجوبه كانت أو نديه وترك جميع نواهيه كذلك ينبغى البناء له على ذلك ، ولذا ترى العقل يقطع بمدح العبد المذمى يأتي بكلّ فعل يحتمل كونه محبوبا لمولاه وترك كلّ فعل يحتمل كونه مبغوضا له من جهة احتمال كونه محبوبا أو مبغوضا. والظاهر أنّ الأخبار الدالّة على رجحان الاحتياط دالّة عليه أيضا ، إذ هو احتياط في تحصيل المندوب أو ترك المكروه ، وهما متعلقان لطلب الشرع وإن لم يكن الطلب فيهما مانعا من النقيض ، فهذه الجهة - أعني ملاحظه الاحتياط في أداء ما أراه الشارع من الفعل أو الترك - جهة محسّنه للفعل أو الترك بحسب الواقع وإن لم يكن كلّ منهما في حدّ ذاته راجحا في الواقع ، فذلك من الجهات الاعتبارية المحسّنه للفعل أو الترك.

وقد تقرّر أنّ حسن الأفعال وقبحها بالوجوه والاعتبارات ، وليس من لوازم الذات.

(١) قد تقدّم الوجه الأوّل في ص ٤٦٤.

ص: ٤٧٩

والحاصل : أنّ الأخذ في المقام بمقتضى الخبر الضعيف أخذ بمقتضى الاحتياط في الدين ، والأخذ بمقتضى الاحتياط حسن راجح في الشرع. أمّا الصغرى فقد عرفت الحال فيها ، وأمّا الكبرى فلما دلّ عليه من صريح حكم العقل ، وما ورد فيه من الأخبار المستفيضة المعتضده بحكم العقل وتلقّى الأصحاب لها بالقبول.

فإن قلت : إنّ ما ذكرته في بيان الصغرى إنّما يصحّ مع عدم قيام احتمال المنع ، وهو قائم في المقام ، إذ مع عدم موافقه ذلك للواقع يكون الإتيان به على سبيل الاستحباب ، وتركه على وجه الكراهه بدعه محرّمه ، فلا وجه لإجراء الاحتياط في شيء من المقامين.

وقد نصّ على ذلك بعض أفاضل المتأخّرين قائلا : بأنّ احتمال الحرمة في هذا الفعل الذي تضمّن الحديث الضعيف استحبابه حاصل فيما إذا فعله المكلف بقصد القربة ولاحظ رجحان فعله شرعا ، فإنّ الأعمال بالنيات ، وفعله على هذا الوجه دائر بين كونه سنّه ورد الحديث بها في الجملة ، وبين كونه تشريعا وإدخالها لما ليس من الدين فيه.

ولا ريب أنّ ترك السنّه أولى من الوقوع في البدعه ، فليس الفعل المذكور دائرا في وقت من الأوقات بين الإباحه والاستحباب ولا بين الكراهه والإباحه ، فتاركه متيقّن السلامه وفاعله متعرّض للندامه ، على أنّ قولنا بدورانه بين الحرمة والاستحباب إنّما هو على سبيل المماشاه وإرخاء العنان ، وإلّا فالقول بالحرمة من غير ترديد ليس عن السداد ببعيد ، والتأمّل الصادق على ذلك شهيد. انتهى.

وأیضا فنيه الوجه معتبره عند جماعه من الأصحاب في أداء الواجبات والمندوبات ، وهي متوقّفه على ثبوت الخصوصيه عند المكلف ، لعدم جواز الترديد في التيه واعتبار الجزم فيها ، وهو غير حاصل مع قيام الاحتمالات ، فبملا حظّه ذلك لا- نسلم الاحتياط في المقام.

قلت : أمّا الوجه الأوّل فمدفوع بأنّ احتمال البدعه مرتفع بالاحتياط ، إذ بعد

حكم العقل والشرع برجحان الاحتياط ومطلوبيته لا يبقى مجال لاحتمال الحرمة في المقام من جهة البدعه ، لرجحان الفعل إذن من جهة الاحتياط ، وإن فرض عدم رجحانه في نفسه بالمرّة فلا وجه إذن لاحتمال تحريم قصد القرية مع حصول الجهة المقرّبه. وما لعلّه يتوهّم من أنّه لا- كلام في حسن الاحتياط ورجحانه والاكتفاء به في قصد القرية - إنّما الكلام في تحقّقه في المقام ، فالبحث هنا في موضوع الاحتياط فلا يرتبط ثبوته بإثبات حكمه من جهة العقل والنقل ، فإنّ ذلك إنّما يدلّ على حسن الاحتياط في العمل لا على كون العمل على وفق الاحتياط وقضيّته الإيراد المذكور عدم اندراج ذلك في الاحتياط نظرا إلى قيام احتمال التحريم - مدفوع بأنّ احتمال التحريم في المقام إنّما يقوم في بادئ الرأى من جهة الغفلة عن رجحان الاحتياط ، فإنّه إذا احتمل عدم الحسن في الاحتياط قام احتمال البدعه.

وأما بعد العلم بحسنه ورجحانه عقلا وشرعا فلا ريب في كون الإتيان بالأمر الدائر بين الإباحة والوجوب - مثلا - أحوط ، إذ لو كان مباحا لم يكن مانع من الإتيان به وإن كان واجبا كان تركه قاضيا بالعقاب ، وحينئذ فيصحّ التقرب به من جهة رجحانه.

فإن قلت : إن كان الفعل المفروض ممّا لا يتوقّف الإتيان به (١).

* * *

(١) هكذا في النسخ.

ص : ٤٨١

المطلب السابع فى النسخ

النسخ فى اللغة يطلق على أمرين :

أحدهما : الإزاله يقال : نسخت الشمس الظل أى أزالته ، ونسخت الريح آثار القدم يعنى أزالتها.

ثانيهما : النقل والتحويل ، ومنه تناسخ الموارىث أى نقلها وتحويلها من وارث إلى آخر مع قيام المال ، وتناسخ الأرواح أى نقلها من أبدان إلى أبدان آخر ، ونسخ الكتاب واستنساخه أى نقله إلى كتاب آخر ، وهو المراد بقوله تعالى : (إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) (١) يعنى به نقله إلى الصحف.

وقد اختلف فى معناه الحقيقى ، فقيل : إنه حقيقه فيهما ، واختاره الشيخ والغزالى ، وحكى عن القاضى أبى بكر.

وقيل : إنه حقيقه فى الأوّل مجاز فى الثانى ، واختاره العلّامة فى النهايه والسيد العميدى فى المنيه ، وحكى القول به عن أبى هاشم وأبى الحسين البصرى.

وقيل بالعكس ، وحكى عن القفال.

وكان الأظهر الأوّل ، فإنهما إطلاقان شائعان ، ولا مناسبه ظاهره بينهما ، ليكون علاقته فى مثله ، فظاهر الاستعمالات فى الحقيقه ، والمعنيان مكرران فى كلام أهل اللغة من غير إقامه دلالة على تعيين الحقيقه فقد يفيد ذلك كونهما حقيقتين :

(١) الجائيه : ٢٩.

منها : أنّ المجاز أولى من الاشتراك ، فيدور الأمر بين كونه حقيقه فى الأوّل أو الثانى ، والأوّل أولى ، لمشابهه الثانى له فى الاشتمال على الزوال عن الحاله الاولى بخلاف العكس .

وفيه : أنّ مشابهه الأوّل للثانى حاصله أيضا ، لما فى إزاله الشىء من تحويله من الوجود إلى العدم ، وقد يجعل التجوّز فى المقام من قبيل المجاز المرسل ، فإنّ الإزاله لازم للنقل حيث إنّ نقل الشىء عن محلّ قاض بإزالته عنه . فإن قيل بكونه حقيقه فى النقل يكون استعماله فى الإزاله من قبيل استعمال الملزوم فى اللازم ، ولو قيل بالعكس كان استعماله فى النقل من قبيل استعمال اللازم فى الملزوم ، كذا يظهر من التفتازانى ، ونصّ عليه الفاضل الصالح ، وحكى عن بعض نسخ شرح العضدى عكس ذلك . وكيف كان ، فدعوى حصول العلاقه من أحد الجانبين دون الآخر فاسده .

ومنها : أنّ إطلاق اسم النسخ على الانزاله ثابت والأصل فى الإطلاق الحقيقه ، فيكون مجازا فى النقل ، لأنّ المجاز خير من الاشتراك .

وضعه ظاهر ، فإنّه مقلوب عليه ، لأنّ إطلاقه على النقل ثابت أيضا ، فالأصل فيه الحقيقه ، فيكون مجازا فى الآخر .

ومنها : أنّ إطلاق اسم النسخ على النقل فى قولهم نسخت الكتاب مجاز ، لأنّ ما فى الكتاب لم ينقل حقيقه ، وإذا كان مجازا فى النقل كان حقيقه فى الإزاله ، لعدم استعماله فى ما سواهما .

ووهنه ظاهر ، فإنّ كونه مجازا فى المثال المفروض لعدم استعماله فى النقل حقيقه لا يقضى بكونه مجازا فيه إذا استعمل فى حقيقته . ولو اريد بذلك المنع من استعماله فى النقل بمعناه الحقيقى فهو فاسد ، لاستعماله فيه فى أمثله اخرى ، والظاهر أنّه غير قابل للإنكار ، على أنّ عدم استعماله فى المثال فى حقيقه النقل غير ظاهر ، فإنّه إن اريد به نقل خصوص المكتوب كان الأمر على ما ذكر ، وأمّا إن

اريد به نقل كلى المكتوب الحاصل بذلك الحصول إلى حصول آخر فلا مانع منه ، ألا ترى أنه يصح أن يقال : انقل الحساب وحوّله من هذا الدفتر إلى دفتر آخر ، من دون ظهور تجوّز فيه؟!

ومع الغضّ عن ذلك فكون النقل فى مثله مجازا لا يستلزم كون النسخ أيضا مجازا ، إذ قد يقال بكونه حقيقه فى النقل مطلقا ، سواء كان بمعناه الحقيقى أو المجازى. وقد يقال أيضا : بأن استعمال النسخ فى المقام إن كان مجازا فلا يصح أن يكون مجازا عن النسخ بمعنى الإزالة ، إذ لا- مناسبه بينهما ، فهو مجاز عن النسخ بمعنى النقل فيفيد كونه حقيقه فيه ، لوضوح عدم جواز سبك المجاز عن المجاز ، هذا.

وربّما يظهر من القاموس أنّ المراد بنسخ الكتاب معنى آخر غير النقل ، حيث فسره بالكتابه عن معارضه.

ولم يذكروا حجّجه للقول الثالث.

وربّما يستدلّ له ببعض الوجوه المذكوره ، والكلام فى المقام طويل ، وحيث إنّه لا يتفرّع عليه ثمره اصوليه فلنقتصر على ذلك.

وفى العرف رفع حكم شرعى بدليل شرعى ، وزاد فى التهذيب قوله : متأخّر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا. فقولنا : «حكم» يعمّ الأحكام الخمسه الشرعيه والوضعيه. والتقييد بالشرعى ، لإخراج الحكم العقلى من الإباحه أو الحظر العقليين ، فإنّ رفعه لا يعدّ نسخا ، بل لو حكم الشارع بالإباحه أو الحظر قبل ورود البيان من الشرع لم يعدّ بيان خلافه نسخا ، إذ ليس فيه رفعا للحكم الأوّل ، بل تغيير لموضوعه وربّما يجرى ذلك فى الأوّل أيضا.

نعم لو حكم الشرع بإباحته مطلقا ثمّ رفعه اندرج فى النسخ قطعا ، ويجرى ما قلناه فى الحظر الحاصل بسبب البدعه ، لعدم تشريع الحكم وإن حكم به الشارع أيضا ، فإنّ رفعه بتشريع لا يعدّ نسخا ، وقولنا : «بدليل شرعى» يراد به أن يكون الرفع للحكم هو الدليل الشرعى القائم عليه لا أمر آخر من عارض يقضى به

ويتعين (١) الطهاره إلى التيمم الرفع لحكم المائيه ، وإن كان ثبوت الحكم الثانى لقيام الدليل الشرعى عليه ، ومن ذلك طرؤ العجز عن أداء المأمور به والنوم والجنون ونحوها الرفع للتكليف الثابت على المكلف ، وإن دلّ الشرع عليه ، إذ ليس الدليل الدالّ على ذلك رافعا للحكم الأوّل ، بل يثبت به حكم ذلك العارض وهو ثابت مع ثبوت أصل الحكم ، ورفع الحكم حينئذ إنّما يتسبّب عن ذلك العارض فاعتبر فى الحدّ كون الرفع نفس الدليل القاضى بالرفع لا أمر آخر ليخرج عنه ارتفاع الحكم بالمذكورات ، فإنّه لا يعدّ نسخا ، وجعل فى النهايه إخراج رفع الحكم بالنوم والغفله نحوهما من جهه التقييد بالشرعى ، حيث إنّ رفع الحكم هناك بالدليل العقلى ، وفيه ما لا يخفى.

وأورد عليه فى المنيه : بأنّ رفع الحكم بالعجز لا يجب إخراجه عن حدّ النسخ إلّا إذا لم يكن نسخا ، وهو ممنوع. وقد اعترف المصنّف فى ما تقدّم بجواز النسخ والتخصيص بالعقل. سلّمنا ، لكن لا يخرج بالقيّد المذكور ، لأنّ دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة الشرع ، وهو ظاهر من قوله تعالى : (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاًّ وَشَعَهَا) (٢).

وفيه : أنّ القول بكون رفع الحكم بالعجز نسخا بين الفساد ، ضروره أنّ كون العجز رافعا أمر ظاهر حين صدور الخطاب فأصل التكليف بالفعل مغنيا ببقاء قدره عليه ، ومثل ذلك كيف يمكن عدّه نسخا؟

غايه الأمر أن يورد على المصنّف أنّ حمله الدليل الشرعى على ما يقابل العقلى يقضى بعدم كون العقل ناسخا ، وهو ينافى ما قرّره أوّلا من جواز كون العقل ناسخا. ثمّ إنّ قوله تعالى (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاًّ وَشَعَهَا) ليس ناسخا للخطابات المطلقه ، وإنّما هو مبين لعدم شمولها حال العجز.

(١) قد سقط هنا بعض الكلام فى الأصل ، والمقصود التمثيل للعارض المذكور بالأمر الموجب لانتقال الفرض فى الطهاره المائيه إلى التيمم. (من هامش المطبوع)

(٢) البقره : ٢٨٦.

ص : ٤٨٥

والتحقيق : أنّ العقل أو النقل القاضى بكون التكاليف مشروطه بالعقل والقدرة والشعور ونحو ذلك أدلّه مبيّنه للواقع وليست رافعه لشيء من التكاليف ، والرفع هناك إنّما يستند إلى طرق تلك الحالات بعد ثبوت التكليف على المكلف ، فإنّه الذى يرفع عنه التكليف الثابت عليه ، فالأدله الدالّه على اشتراط التكليف بانتفاء تلك الامور ليست رافعه لأمر ثابت ، وما يرفع الأمر الثابت من طرق تلك الحالات بعد تعلق التكليف ليس دليلا حسب ما قرّرناه ، سواء كان الدليل على بعثها على الرفع العقل أو النقل ، والتقييد بقوله : «متأخّر عنه» للاحتراز عمّا يقضى بارتفاع الحكم ، ومما يعادل الدليل على الثبوت من استثناء وشرط وصفه ونحوها ، فإنّه لا يعدّ ذلك نسخا.

وفيه : أنّ تلك القيود امور مبيّنه للمقصود ، وليست رافعه للحكم الثابت ، ففيها رفع للدلاله لا رفع للمدلول ، فهى إذن خارجه عن الجنس ، كيف! ولو بنى على شمول الرفع لمثل ذلك فالقييد المذكور غير كاف فى إفاده المقصود لاندراج التخصيص بالمنفصل إذن فى النسخ ، فلا يكون الحدّ مانعا ، فلو دفع ذلك بكونه بيانا ودفعنا لا رفعا ، فهو جار فى المتصل بالأولى.

واورد عليه أيضا : بأنّ قيد التأخّر لا يخرج شيئا من المذكورات فإنّها تقع متأخّره ، غايه الأمر أن لا تقع متراخيه عن الأول ، ولا دلاله فى التأخّر على التراخى.

ويدفعه : أنّها مع الاتّصال تعدّ مقارنة للخطاب حسب ما نصّوا عليه فى بحث العامّ والخاصّ المتعارضين ، والتقييد بالأخير لإخراج ما لا يكون الحكم الأوّل مقتضيا للبقاء ، كما إذا أمره بفعل فأتى به ثمّ نهاه عن ذلك الفعل ، فإنّه لا مقتضى لبقاء ذلك التكليف بعد أدائه ، إذ لا- دلاله فى الأمر على التكرار فلا يكون الحكم بخلافه نسخا للأمر المفروض. وبعضهم جعل هذا القيد مخرجا للموقّت إذا ورد الحكم بخلافه عند مضيّ وقته ، فإنّه لا يعدّ نسخا ، لعدم شمول الحكم الأوّل لما بعد الوقت.

وضعف الوجهين ظاهر ، أما الأول : فلظهور أنه مع عدم دلالة الأمر على التكرار لا يشمل الحكم المذكور ما بعد الفعل ، ويسقط بالإتيان به ، فلا أمر حتى يرتفع بالنهي المتأخر، إذ لا يعقل ارتفاع غير الثابت.

وأما الثاني : فالحال فيه أوضح ضروره ارتفاع الحكم بمضي وقته ، فلا يكون النهي المتأخر ناسخا.

نعم لو قيل ببقاء التكليف بعد فوات الوقت - على ما ذهب إليه شاذ - صح القول بارتفاعه ، إلا أنه حينئذ لا يخرج بالقيود المذكور.

ثم إن أخذ الرفع جنسا في الحد المذكور مبنى على كون النسخ رفعا للحكم كما هو المختار عند جماعه وحكى القول به عن القاضى أبى بكر ، والمختار عند بعضهم عدم كونه رفعا ، وإنما هو بيان لانتهاه هذا الحكم ، والحكم إنما ينتهى بنفسه ، وحكى القول به عن الاستاذ أبى إسحاق ، وأسنده فى المستصفى إلى الفقهاء. فإطلاق الرفع عليه - حينئذ - على سبيل المجاز.

ويدل على الأول : أن الظاهر من لفظ النسخ الإزالة فلا بد من حمله على ظاهره ، وكذا الظاهر من الحكم الأول الدوام والاستمرار ، فيكون الحكم بخلافه مزيلا له رفعا لمقتضاه، إلا أن يقوم دليل على خلاف ذلك.

ويمكن الإيراد فى المقام : بأنه إن اريد كونه مزيلا له بحسب الواقع بأن يكون الحكم ثابتا فى الواقع أولا على وجه الدوام ، ثم يرفعه طريان النسخ فهو مزا لا وجه له ، لأنه إما أن يكون حكم الشارع به على وجه الدوام على وفق المصلحه المقتضيه لذلك فلا يمكن إذن رفع ذلك الحكم بخلافه ، وإن لم يقتض المصلحه ذلك على الوجه المذكور لم يمكن تشريعه على وجه الدوام بحسب الواقع وإن لم يكن مانع من إبرازه على صورته الدوام لبعض المصالح.

نعم يمكن فى حق غيره تعالى ممن يتصور فى شأنه الجهل بالواقع أن يرى المصلحه فى الحكم به فى وجه الدوام ، ثم يتبين له بعد ذلك خلافه فيزيل ذلك الحكم ، وهو محال فى شأنه تعالى.

وإن اريد به كونه مزيلا له في الظاهر بيانا لانتهاه الحكم بحسب الواقع فيتبين بملاحظه الناسخ أنّ ما حكم به كان معينا في الواقع بالغايه المفروضه غير متجاوز عن تلك النهايه ، وإن أبرز الحكم أولا- في صوره الدوام لبعض المصالح ، فهو كالتخصيص بالمنفصل الوارد على العموم ، حيث إنّ ظاهر اللفظ عموم الحكم فيتبين بملاحظه المخصّص كون ذلك الظاهر غير مراد وأنّ المراد بالعام بحسب الحقيقه هو الباقي ، فيكون النسخ إذن قرينه منفصله داله على أنّ المراد بما دلّ على استمرار المنسوخ خلاف ظاهره مبينه لما هو المقصود منه ، كما أنّ التخصيص كذلك ، ولذا قيل : إنّ النسخ نحو من التخصيص ، فإنّه تخصيص في الأزمان كما أنّ التخصيص المعروف تخصيص في الأعيان.

ففيه : أنّ الظاهر أنّ ذلك غير قابل للإنكار ، وليس ممّا يقع فيه الخلاف ، فيعود النزاع إذن لفظيا ، إلّا أنّ ذلك خلاف الظاهر من كلام القائل بكونه رافعا في مقابله من يقول بكونه بيانا ، وحينئذ يكون الرفع المذكور في الحدّ مجازا لا يناسب استعماله في الحدود.

قلت : ويمكن رفع ذلك باختيار كون المراد هو الرفع بحسب الواقع ، والمقصود أنّه قد وقع أولا تشريع الحكم على وجه الدوام مع اختصاص المصلحه المرجّحه لذلك ببعض الوقت ، ثمّ رفع ذلك الحكم عند انتهاء ما يقتضيه المصلحه المفروضه ، فهو رفع للمدلول لا رفع للدلاله ، ليكون تصرّفا في اللفظ الدالّ على الحكم ، وقرينه على كون المراد به خلاف ظاهره على ما هو الحال في المخصّص ، والقرائن الداله على التجوّز في اللفظ وتشريع الحكم على وجه الدوام مع اختصاص المصلحه ببعض الوقت ممّا لا مانع منه إذا كان هناك مصلحه قاضيه بتشريعه كذلك ثمّ نسخه بعد ذلك ، وهذا مبنيّ على القول بكون الطلب المراد من الأمر هو إنشاء اقتضاء الفعل ، سواء وافق الإراده القلبيه من الأمر لوقوع الفعل أولا- ، نظرا إلى اختيار مغايره الطلب للإراده بالمعنى المذكور ، كما هو المختار حسب ما مرّ تفصيل القول فيه ، فإنّه حينئذ يصحّ إنشاء طلب الفعل واقتضاؤه من المكلف وإن لم يكن له مصلحه فيه إذا كان هناك مصلحه في الاقتضاء المذكور.

ولا فرق بينه وبين ما فيه مصلحة للمكلف بالنسبة إلى حصول التكليف في الاقتضاء، فغايه الأمر أنه يرفع ذلك التكليف وينسخه عند زوال المصلحه ، وهذا بخلاف ما إذا قيل بكون الطلب عين إرادته الفعل على الوجه المفروض ، أو بعدم حصول حقيقته الطلب من دونه ، فلا- يتصور إذن حصول حقيقته الطلب على وجه الدوام مع عدم إرادته وقوع الفعل في الزمان اللاحق وعلمه بنسخ ذلك الفعل ، فليس الطلب المتعلق بالفعل بالنسبة إلى ذلك الزمان إلما صورياً خارجاً عن حقيقته الطلب على القول المذكور ، فلا- يتحقق هناك تكليف بحسب الواقع إلما بالنسبة إلى ما قبل ورود النسخ دون ما بعده ، وإن أبرز الجميع أولاً بصوره واحده ، فيكون النسخ إذن كاشفاً عن ذلك مبيّناً لحقيقته الحال.

فمع البناء على الوجه المذكور كما هو ظاهر المعروف عن الأصحاب لا يمكن أن يكون النسخ رافعا للحكم إلّا بالنظر إلى الظاهر من دون أن يكون هناك رفع لحكم ثابت بحسب الواقع لو لا- حصول الرفع المفروض ، فهو في الحقيقه قرينه مبيّنه للمقصود قاضيه بالخروج عن ظاهر اللفظ بخلاف البناء على الوجه الأول الذي اخترناه ، فإنه يجوز أن يكون رافعا إذا حصل التكليف على الوجه الذي قرّرناه ، وأن يكون بيانا لما هو الواقع رافعا بالنسبة إلى ما أفاده الظاهر قبل ظهور النسخ إذا وقع التكليف على الوجه الثاني ، فعلى المختار يجوز وقوع التكليف على كلّ من الوجهين المذكورين ويتفرّع على كلّ حكمه من حصول النسخ بالبيان أو الرفع ، ويكون إذن تعيين كلّ من الوجهين بملاحظه الدليل الدالّ على ذلك نصّاً أو ظاهراً ، هذا كلّ بالنسبة إلى أوامر الشرع كما هو محلّ الكلام. وأمّا بالنظر إلى غيره فلا إشكال في صحّته وقوع النسخ على كلّ من الوجهين مطلقاً هذا ما يقتضيه التدبّر في المقام.

وقد احتجّ القائل بكونه بيانا لا رافعا بوجوه موهونه لا بأس بالاشارة إليها :

أحدها : أنّ المرفوع إمّا الحكم الموجود أو غيره ، ولا سبيل إلى شيء منهما.

أمّا الأول فللزوم سلب الشيء عن نفسه نظراً إلى رفع الوجود عنه حين كونه موجوداً.

وأما الثاني فللزوم تحصيل الحاصل ، فتعيّن أن يكون بيانا لا رفعا.

ثانيها : أنّ طرؤ الطارئ إن كان حال كون الأول معدوما لم يكن رافعا لوجوده كما هو المدعى ، وإن كان حال كونه موجودا فقد اجتمعا في الوجود فلا يتباينان حتّى يكون رافعا له.

ثالثها : أنّ الحكم هو الخطاب فهو قسم من الكلام ، ومع قدم الكلام لا يتصور رفعه.

رابعها : أنّ الحكم الطارئ ضدّ للسابق ، لامتناع اجتماعهما فالقول برفع اللاحق للسابق ليس بأولى من رفع اللاحق بالسابق ، إذ لا وجه لقوّه اللاحق على السابق ، أقصى الأمر أن يتساويا.

خامسها : أنّ طريان الطارئ مشروط بزوال السابق لامتناع اجتماع الضدّين فيشترط في وجوده انتفاء ضدّه ، لكونه مانعا من حصوله ، وانتفاء المانع من جملة الشرائط ، وأيضا طريان الطارئ مشروط بمحلّ يطرأ عليه ، وليس كلّ محلّ قابلا لحلول كلّ عرض ، بل لابدّ من محلّ خاصّ قابل لعروضه وإنّما يكون قابلا- إذا خلا عن ضدّه ، فإذا ثبت توقّف طرؤ الطارئ على زوال الباقي فلو كان زوال الباقي موقوفا بطريان الطارئ لزم الدور.

سادسها : أنّه يستلزم البداء ، فإنّه إذا نهى عن الشيء بعد أن أمر به فقد بدا له حتّى عدل الأمر إلى النهي.

سابعها : أنّ علمه تعالى إن تعلّق باستمرار الحكم استحاله رفعه ، وإلّا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا ، وإن تعلّق باستمراره إلى الوقت المعين بطل القول بالرفع ، إذ لا- بقاء له إلى ذلك الوقت ، بل يستحيل وجوده فيه للزوم انقلاب علمه تعالى جهلا ، وإن كان ممتنع الوجود لذاته امتنع أن يكون ممتنعا لغيره.

ويدفع الأوّل : أنّها شبهه مصادمه للضروره قاضيه بعدم إمكان رفع شيء من الأشياء ، لجريان الكلام المذكور بعينه في كلّ منها ، مثلا يقال : «إنّ الحياه الزائله بالقتل إمّا الموجوده حين وجود السبب المفروض أو المعدومه ... إلى آخره»

ويقال : «إنّ الزائل بسبب كسر الآنيه إمّا الشكل حين وجوده أو حين عدمه ... إلى آخره» والحلّ أنّه ليس المراد رفعه بالنسبة إلى حال وجوده بالنسبة إلى حاله الثانيه ، لكن لما كان مقتضى وجوده في حاله الثانيه حاصلًا لو لا الطارئ المذكور كان العدم الحاصل بسببه مع وجود مقتضيه رفعًا ، بخلاف ما إذا لم يكن هناك مقتضى للبقاء في حاله الثانيه .

والثاني : أنّ طرؤ الطارئ مقارن للعدم المسبّب عنه نظرًا إلى لزوم مقارنه السبب للمسبّب بحسب الزمان فهو سبب لانتفاء استمرار وجوده مع قيام المقتضى للاستمرار ، وهو مفاد الرفع .

والثالث : مع فساد في نفسه لابتناؤه على الأصل الفاسد أنّه ليس معنى النسخ رفع الكلام القديم ، بل مفاده قطع تعلّقه بالمخاطب على نحو سائر الطوارئ القاطعه لتعلّقه كالموت والإغماء والجنون ونحوها .

وأورد عليه : بأنّ التعلّق إن كان عدميًا استحال رفعه ، إذ ليس شيئًا يرتفع وإن كان وجوديًا ، فإن كان قديمًا استحال رفعه كالكلام ، وإن كان حادثًا لزم كونه تعالى محلًا للحوادث ، فإنّ التعلّق صفه للخطاب ، والخطاب صفه له تعالى قائمه به ، والقائم بالقائم بالشيء قائم به ، وهو ما ذكر من اللازم . وفيه كلام ليس هنا موضع ذكره .

والرابع : بأنّها شبهه مصادمه للضروره فإنّها لو تمّت لزم أن لا ينعدم موجود ولا يوجد معدوم ، فإنّ المعدوم إنّما يكون عدمه عن علّه ، وكذا الموجود ، فعلّه العدم تنافي الوجود كما أنّ علّه الوجود تنافي العدم ، فإذا لم تكن إحدى العلّتين أقوى من الاخرى لزم ما ذكرناه ، بل لزم أن لا يكون موجودًا ولا معدومًا ، إذ بعد تعادل العلّتين لا يمكن ترجيح أحدهما على الاخرى من دون مرجح ، فيلزم انتفاء الأمرين ، وهو رفع للنقيضين .

والحلّ أنّه لا - معارضه بين العلّتين أمّا على القول باستغناء الباقي عن المؤثّر فظاهر ، إذ البقاء لا يستند إذن إلى علّه فيكون علّه العدم أو الوجود هو الطارئ عليه من دون مزاحم .

وأما على القول بالاحتياج فطرو الثاني إنما يكون برفع علّة الأوّل وجودا كان أو عدما ولو يرفع جزء من أجزاء تلك العلّة ، لوضوح عدم إمكان اجتماع العلّتين التامّتين ، لوجود الشئ وعدمه ، وإلا لزم المفسده المذكوره وهو ظاهر.

الخامس : أنّ مجرد المنافاه بين الحكمين لا يستلزم أن يكون وجود الطارئ مشروطا بزوال السابق ، كيف؟ والمنافاه بين وجود العلّة وعدم المعلول ظاهره مع وضوح عدم اشتراط وجود العلّة بانتفاء عدم المعلول يعنى وجوده.

وفيه : أنه ليس بناء الاحتجاج على إثبات الاشتراط بمجرد ثبوت المنافاه ، بل لما ذكر من الدليل القاضى بثبوت الاشتراط ، وحينئذ فالحقّ فى الجواب أنه ليس المراد كون الحكم الطارئ بنفسه رافعا للحكم الأوّل ، إذ قد لا يخلف الحكم المنسوخ حكم آخر من الشرع ، بل المقصود رفعه بالدليل الطارئ القاضى برفعه. ومن البين عدم قيام الدليل بمحلّ الحكم (١) وورود المفسده المذكوره.

وحينئذ فالدليل المفروض وإن قضى بثبوت حكم آخر بدل المنسوخ فذلك الدليل هو الرافع للحكم الأوّل.

وعن السادس : أنه إن اريد به لزوم انكشاف شئ لم يتبين له أولا- فهو فاسد ، إذ لا- يلزم من القول بالرفع عدم علمه بوجوه المفساد والمصالح ، ولا يلزم من علمه بها عدم تشريعه الحكم على وجه الدوام حسب ما عرفت.

وإن اريد به لزوم نفيه شيئا بعد إثباته له أولا فهذا ممّا لا مفسده فيه ولا دليل على فساده.

وعن السابع : أنه منقوض بسائر الممكنات فإنّها من جهه تعلق علمه تعالى بوجودها أو عدمها يستحيل وقوع خلافه نظرا إلى ما ذكر ، فتكون إذن واجبه أو ممتنعه بالذات ، وهذا خلف. والحلّ أنّ أقصى ما يلزم من ذلك - على فرض صحّته - استحاله وجود ذلك الحكم فى الزمان اللاحق ، وهو لا يقضى باستحاله بالذات ، لكونها أعمّ من الذاتى والعرضى ، فأى مانع من أن يكون محالا من جهه وقوع

(١) فى الأصل هنا بياض يسير لم يكتب فيه شئ.

الرفع بالناسخ ، وعلمه بذلك؟ فقله «امتنع ان يكون ممتنعا بغيره» بين الفساد.

والحاصل : أنه تعالى كما يعلم انتفاء الحكم فى الزمان اللاحق كذا يعلم كون ذلك الانتقاض من جهه رفعه الحكم بالناسخ ، هذا.

وقد ذكروا حدودا اخر للنسخ قد اخذ الإزاله فى عدّه منها جنسا ، وهو بمعنى الرفع ، وفى عدّه منها اخذ اللفظ وما بمعناه كالنصّ والخطاب جنسا ، فحدّه الغزالي بأنه الخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه ، والآمدى بأنه خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعى سابق ، وعن المعتزله أنه اللفظ الدالّ على أنّ الحكم الثابت بالنصّ المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا.

وعن الجوينى أنه اللفظ الدالّ على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأوّل ، وعن الفقهاء أنه النصّ الدالّ على انتهاء مدّه الحكم الشرعى مع التأخر عن مورده ، وعنهم أيضا أنه الخطاب الثانى الكاشف عن مدّه العباده أو عن انقطاع زمان العباده.

وأنت خير بأن أخذ اللفظ وما بمعناه جنسا فى المقام غير مناسب ، لوضوح كون النسخ فعلا حاصلًا باللفظ المفروض. وإن قلنا بكون الناسخ هو الله سبحانه فإنّ النسخ فعله لا مجرد قوله ، فهو بقوله الدالّ على الرفع قد رفع الحكم المتقدم ، وليس نفس قوله رفعا. ولذا لا يصحّ حمله عليه وإن قلنا بكون الناسخ هو القول المفروض - كما حكى عن المعتزله - فالأمر ظاهر. فما يستفاد من الآمدى من بناء ذلك على كون الناسخ حقيقه هو الله سبحانه أو الخطاب الصادر منه فعلى القول بكون الناسخ هو الله يكون النسخ هو خطابه الصادر عنه وإن قلنا بكون الناسخ هو الخطاب كما أنّ المنسوخ هو الخطاب لا يكون نفس الخطاب نسخا بل النسخ الأثر الحاصل من الخطاب المفروض ليس على ما ينبغى ، كيف؟ ولا يتحقّق النسخ عنهم إلّا بالنسبه إلى تعلّق الخطاب ، وأمّا نفس الخطاب فهو قديم عندهم فلا يكون ناسخا ولا منسوخا ، فالمرتفع هو تعلّق الخطاب والنسخ رفع ذلك التعلّق.

فكيف يصح القول بكون الخطاب الثانى أو تعلقه عين رفع الأول؟! وكان ما ذكره من كون الخطاب الأول منسوخا والثانى نسخا - لو سلم - مبنى على التسامح فى التعبير ، هذا.

وقد ظهر بما قررنا فى تفسير النسخ الفرق بينه وبين التخصيص ، إذ ليس التخصيص إلّا بيانا لمفاد العام ورافعا لدلالته على العموم بحمله على إرادته الخاصّ بخلاف النسخ ، فإنّه رافع لمدلول المنسوخ من دون بعث على خروج اللفظ عن ظاهره ، واستعماله فى غير ما وضع له حسب ما أشرنا إليه ، هذا إن جعلنا النسخ رفعا للحكم على سبيل الحقيقة.

وأما إن جعلناه رافعا له فى الظاهر نظرا إلى ما ظهر من قيام المنسوخ ، فبعد ظهور النسخ يكون كاشفا مبيّنا عن انتهاء مدّة الحكم ، وأنّ غايته فى الواقع بلوغ ذلك الزمان ، فلا فرق بينه وبين التخصيص فى ذلك ، إنّما الفرق بينهما إذن فى كون النسخ تخصيصا للحكم ببعض الأزمان ، والتخصيص بالنسبة إلى الأحوال والأفراد فهو إذا بحسب الحقيقة نوع من التخصيص وإن فارقه فى بعض الأحكام ، بل يندرج فى التخصيص المعروف وإن كان هناك عموم لغوى يفيد شمول الحكم للأزمان ، وإلّا كان تقييد الإطلاق ما دلّ على شمول الحكم كذلك ، ولذا جاز اتّصاله إذن بالخطاب الأول كأن يقول : افعل هذا إلى الزمان الفلانى ، وانفصاله عنه كأن يقول بعد مضيّ مدّة زمن (١) الخطاب الأول : إنّ ما ذكر من استمرار الحكم إنّما اريد به استمراره إلى هذا الزمان ، فهذا بالنسبة إلى ما دلّ على شمول الحكم للأزمان تخصيص لا رفع فيه ، وبالنسبة إلى نفيه (٢) الحكم الثابت نسخ حيث رفع الثابت ، هذا مع تراخيه.

وأما مع الاتّصال فليس إلّا تخصيصا ، إذ لا ثبوت للحكم إذن على وجه الدوام حتّى يكون ذلك المخصّص رافعا له وكيف كان ، فالفرق بينه وبين التخصيص حينئذ كون النسخ رفعا للحكم الثابت بحسب الظاهر بخلاف

(١) فى «ق» ومن.

(٢) نفس ، خ ل.

التخصيص إذ هو بيان صرف. ولذا لا- يجوز اقتران النسخ بالخطاب وإن جاز اقترانه به على جهة الإجمال بأن يقول : إنَّ هذا الحكم سينسخ عنكم ، أو يقول : افعلوا كذا إلى أن أرفعه عنكم ، ونحو ذلك.

وقد اعتبروا في مفهومه أيضا كون الحكم الأوّل شرعيًا وكون الرفع له شرعيًا أيضا ، فلو ارتفع بالعقل كزوال قدره لم يكن نسخا ، فإذا تحقّق الامور الثلاثة ثبت مفهوم النسخ ، والافتراق بينه وبين التخصيص حاصل من الوجوه الثلاثة ، بل الأربعة.

وهناك وجوه آخر للفرق بينهما مذكوره في كلماتهم :

منها : عدم جواز نسخ القطعي بالظنّي ، كنسخ الكتاب بالخبر الواحد.

ومنها : أنّ النسخ يخرج المنسوخ عن الحجّيه بخلاف التخصيص فإنّه يبقى حجّه في الباقي.

ومنها : أنّ النسخ يجوز أن يزيل مدلول ما يرد عليه من الحكم بالمرّه بخلاف التخصيص ، فإنّه لا بدّ من بقاء بعض من مدلوله ، لبطلان التخصيص المستوعب.

ومنها : أنّ التخصيص لا بدّ أن يكون قبل حضور وقت العمل به ، لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، ولا بدّ أن يكون النسخ بعد حضور وقت العمل به على القول به كما سيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

قوله : (لا ريب في جواز النسخ ووقوعه ... الخ.)

قد وقع هنا خلاف ضعيف في المقامين وقد اتفق عليهما أهل الشرائع سوى ما يحكى عن طائفه من اليهود.

قوله رحمه الله : (المطلب الثامن ... الخ.)

قد تقرّر أنّ أدلّة الأحكام عندنا أربعة : الكتاب والسنة والإجماع والعقل ، وقد مرّ تفصيل القول فى ثلاثة منها بقى الكلام فى الأدلّة العقلية ، والمصنّف رحمه الله لم يتعرّض إلّا لبعض المسائل المعدودة منها ونحن بعون الله سبحانه وحسن توفيقه نفصّل الكلام فى أقسامها ونميّز الصحيح من المزيف منها ، ونوضح القول فى وجوها وشعبها إن شاء الله.

فنقول : المراد بالدليل العقلى كلّ حكم عقلى يستنبط منه حكم شرعى ، سواء حكم به العقل استقلالاً من دون ترتبه على حكم الشرع ، أو كان حكم العقل به مترتباً على ثبوت حكم آخر ولو من جهة الشرع ثم يترتب على ذلك الحكم العقلى حكم شرعى آخر.

وعلى الأوّل إمّا أن يكون ما حكم به العقل أمراً ثابتاً لموضوعه فى نفسه بحسب الواقع ، أو يكون ثابتاً له بالنظر إلى ظاهر التكليف وإن لم يكن كذلك بحسب الواقع ونفس الأمر. فهذه أقسام ثلاثة :

والأوّل : مسأله التحسين والتقييح العقليين ، والملازمه بين حكمى العقل والشرع.

والثانى : مسائل الملازمات كاستلزام وجوب الشىء وجوب مقدّمته ،

واستلزام وجوب الشيء حرمة أضداده ، فإنّ العقل أوّلا- لا- يحكم بوجوب المقدّمه ولا بحرمة الضدّ ، وإنّما يحكم بهما بعد الحكم بوجوب الشيء ولو من جهة حكم الشرع به ، فهو إذن حكم عقلي تابع لحكم الشرع ، والظاهر أنّ ما كان اللزوم فيها بينا بالمعنى الأخصّ خارج عن الأدلّه العقليّه ، لاندراجه إذن في المداليل اللفظيّه فيندرج في مداليل الكتاب والسّنّه. وعلى هذا فدرج بعضهم مباحث المفاهيم في هذا القسم ليس على ما ينبغي.

ومن الثالث أصله البراءة والإباحه عند عدم قيام دليل على الوجوب والحرمة فان مقتضاهما جواز الترك والفعل في ظاهر الشرع ، وإن كان الفعل واجبا أو محرّما بحسب الواقع كما سيّجىء تفصيل القول فيهما إن شاء الله.

وقد يورد في المقام : أنّ القسم الأوّل - وهو ما يستقلّ العقل بإدراكه - لا يصحّ عدّه من أدلّه الأحكام ، فإنّ الدليل ما يستدلّ به العقل على الحكم في ما يحتاج إلى الاستدلال ، والعقل في المقام هو الحاكم والمدرك للحكم كما أنّ الشارع حاكم به ، فكما لا يعدّ الشارع دليلا على الحكم بحسب الاصطلاح فكذا العقل.

واجيب عنه : بأنّه ليس المقصود من ذلك كون نفس العقل دليلا ، بل المدعى كون حكم العقل دليلا على ما حكم به ، فالدليل هو تحسين العقل وتقييحه وحكمه باستحقاق المدح والذمّ والثواب والعقاب ، ومدلوله من الأحكام الشرعيّه من الوجوب والتحرّيم وغيرهما ممّا دلّ العقل عليه ، وهذا المدلول هو ما حكم به ودلّ العقل عليه.

وفيه : أنّ حكم العقل وإدراكه ليس دليلا على المحكوم به ، بل الدليل هو الأمر الموصل إلى الإدراك المفروض من المقدمتين أو الحدّ الأوسط.

فالحقّ في الجواب أن يقال : إنّ الدليل في المقام هو حكم العقل بحسن الفعل أو قبحه عقلا- ، فإنّه دالّ على حكم الشارع به أيضا ، نظرا إلى ما دلّ على الملازمه بين حكمى العقل والشرع. نعم قد يجعل متعلّق ادراك العقل نفس حكم الشرع حيث يدرك العقل أوّلا كون ذلك ممّا حكم به الشرع ، وحينئذ لا يصحّ عدّ الحكم

المذكور دليلاً على حكم الشرع ، لكن إمكان الفرض المذكور لا يخلو عن نظر ، إذ لا مجال ظاهراً في إدراك ذلك إلا بتوسط حكمه بالتحسين والتقييح وحكمه بانطباق الحكم الشرعي على ما حكم به حسب ما يقتضيه القواعد العقلية ، فإن ما يدرك حكم الشرع حينئذ بالملازمه المذكوره ، ويكون الدليل على حكم الشرع حينئذ هو ما حكم به من التحسين والتقييح على ما قررنا.

وكيف كان ، فعلى فرض وقوع ما ذكر من الفرض يكون الدليل العقلي هو ما يوصل العقل إلى الحكم المفروض لا- نفس حكمه ، هذا إذا كان حكمه نظرياً ، وإن كان ضرورياً لم يمكن عدّه إذن من الأدله بحسب الاصطلاح ، وكان عدّ العقل بالنسبه إليه دليلاً مبتتاً على معناه اللغوى ، حيث إنّه الهادى إليه لكن دعوى حصول الضروره فى الإدراك المفروض غير ظاهر ، حسب ما يأتى بالإشاره إليه ، هذا.

وقد ظهر بما قررنا أنّ هنا أمرين :

أحدهما : إثبات حكم العقل بالنسبه إلى التحسين والتقييح.

ثانيهما : كون حكمه به دليلاً على حكم الشرع والثانى من مسائل الاصول ، إذ مفاده إثبات حكمه العقل وليس بحثاً عن الأدله ، بل إثبات لما يدعى دلالتة على حكم الشرع ، والثانى من مباحث اصول الفقه نظير إثبات حجّيه الكتاب وخبر الواحد وغيرهما من الأدله ، فالأول مبادئ للثانى ، حيث إنّه يتحقّق موضوع البحث فيه وحيث كان مقصودهم فى المبادئ الأحكاميه إثبات حكمه العقل جرت الطريقه على بيان مسأله التحسين والتقييح العقلين فى المبادئ الأحكاميه دون الأدله الشرعيه ، نظراً إلى ملاحظه الجبهه المذكوره ، واكتفوا بذكرها هناك من بيانها فى مباحث الأدله حذراً من التكرار ، وربما يجعل الوجه فيه ندور المسائل المتفرّعه عليها ، لكون ما يستقلّ العقل بإدراكه من المسائل على الوجه المذكور من الامور الواضحه فى الشريعه ، بل الضروريات الخارجيه من عدد المسائل الفقهيّه ، فلذا لم يذكروها فى طيّ الأدله وأدرجوها فى المبادئ الأحكاميه ، وهو كما ترى ، هذا.

ولنورد الكلام فى تلك الأقسام فى فصول :

الفصل الأول (١) : فى بيان استقلال العقل بأدراك حكم الفعل بحسب الواقع وأنه من الأدله على حكم الشرع مع قطع النظر عن توقيفه وبيانه له على لسان حججه ، وهو الذى ذهب إليه علماءنا الإماميه ، بل وأطبقت عليه العدليه ، بل قال به أكثر العقلاء من الحكماء والبراهمه والملاحده وكثير من الفرق المثبته للشرائع والنافيه.

وقد أنكر ذلك الأشاعره وطائفه من متأخرى علمائنا الأخباريه فى الجملة وبعض من يحدو حدوهم إلا أن الأشاعره قد أنكروا ثبوت المحكوم به رأسا فلزمهم إنكار إدراك العقل له وكونه دليلا على حكم الشرع ، فليس عندهم بحسب الواقع ما يتعلق به إدراك العقل ، إذ لا حسن ولا قبح عندهم للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشرع فلا حكم للعقل فى التحسين والتقبيح أصلا ، ولا-حسن ولا-قبح عندهم مع قطع النظر عن حكم الشرع ، بل كالأفعال عندهم ساذجه قابله لكل من الأمرين بواسطه أمر الشارع ونهيه ، فهى فى نفسها مع قطع النظر عن تعلق الأمر والنهى بها خاليه عن الصفتين فاقده للأمرين.

وأما الجماعه المذكوره فلا يظهر منهم إنكار الحسن والقبح الواقعيين على ما يقوله الأشاعره ، بل الظاهر منهم اعترافهم به كما هو مذهب العدليه ، ودلت عليه النصوص المستفيضه ، بل المتواتره فى الجملة ، وإنما ينكر جماعه منهم صحه إدراك العقل فى غير ضروريات الدين والمذهب ، وبعضهم ينكر المطابقه بين حكم العقل وما حكم به الشرع ، وإن كان العقل مطابقا لما هو الواقع فلا يعد الحكم شرعيا ويحكم بوجوب الأخذ به ما لم يرد الحكم به من الشرع حسب ما يأتى تفصيل القول فى نقل أقوالهم وأدلتهم إن شاء الله.

وتوضيح المقام : أن الكلام فى المرام يقع فى مقامات :

أحدها : أنه هل يثبت للأشياء مع قطع النظر عن حكم الشرع وتعلق خطابه بها

(١) لا يوجد فيما يأتى الفصل الثانى والثالث و...

أحكام عقليته - من حسننها وقبحها ليكون حكم الشرع على وفق مقتضياتها كاشفه عن تلك الصفات الواقعيه الحاصله لها ، فيكون تشريعه للشرائع من جهه إرشاده العباد إلى ما فيه صلاحهم وتحذيرهم عما يترتب عليه فسادهم ، لقصور عقولهم عن إدراك ما فيه هلاكهم ونجاتهم - أو أنها لا حكم لها بملاحظه أنفسها مع قطع النظر عن أمر الشارع بها أو نهيه عنها ، فهي حسنه بأمره قبيحه بنهيه ، خاليه عن الأمرين مع انتفاء الخطابين ، وهذا هو الذي ذهب إليه الأشاعره والظاهر ممّا حكى إنكارهم للحسن والقبح بالمعنى الأول بعد خطاب الشرع أيضا ، وإنما حسننها وقبحها عندهم هو مجرد كونها متعلّقا لأمر الشارع ونهيه من غير استحقاق مدح عقلا- على الامتثال ، أو ترتب ذمّ على تركه ، وهذا هو الظاهر من مذهبهم ، لأنّهم يعزلون العقل من منصب الحكومه بالمّرّه ، فلا فرق عندهم في نفي العقل باستحقاق المدح والذمّ بين ما إذا كان قبل تعلّق أمر الشارع ونهيه وبعده ، إذ كونه متعلّقا لذلك وجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات المحسّنه والمقبّحه عند العقل على مذهب العدليّه ، ضروره أنّ طاعه المولى والمنعم الحقيقي من أعظم الجهات المحسّنه ، وكذا عصيانه ومخالفته من أعظم الوجوه المقبّحه.

وقضيّه أدلتهم الآتيه نفي الحكومه عن العقل ، كيف؟ ولو جوّزوا حكمه في المقام لجرى في غيره أيضا ، فالظاهر أنّهم يجوّزون أنّ يجعل الشارع من أطاع أو امره موردا للذمّ ومن عصاه موردا للمدح كما يقتضيه بعض أدلتهم ، فينعكس الأمر. فما في شرح المواقف وشرح القوشجي من تفريع استحقاق المدح والذمّ على تعلّق الأمر والنهي عندهم وأنّ استحقاق المدح والذمّ إنّما كان بسبب أمر الشارع بالفعل ونهيه عنه ليس على ما ينبغي ، فليس الحسن والقبح عندهم إلّا مجرد كونه متعلّق حكم الشارع باستحقاق المدح على فعله وحكمه باستحقاق الذمّ عليه كما نصّوا عليه ، ومنهم الرازي في الأربعين ، وغيره.

ثمّ إنّ الكلام في هذا المقام في الإيجاب والسلب الكلّيين ، فكلّ من المثبتين والنافين يقول به كلّيا وينفيه كذلك ، والقول بالتفصيل وإن أمكن إلّا أنّه حكى الاتفاق على خلافه وإن كان للمناقشه فيه مجال كما سيأتي.

ثانيها : أنّ العقل هل يدرك حسن الأفعال وقبحها من غير إعلام الشارع بهما وبيانه لشيء منهما ، فالأشاعره المنكرون لأصل الحسن والقبح العقليين يلزمهم نفي ذلك رأسا ، وأما الآخرون فالمعروف بينهم جواز ذلك ، بل وحصوله في بعض المطالب.

وقد أنكر ذلك جماعه منهم المحدث الاسترأبادى حيث ذهب إلى أنه لا- اعتماد على شيء من الإدراكات العقليه في غير الضروريات فلا- يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بإدراك العقل ، وبنى الأمر في ذلك على أنّ الامور المبتئيه على المقدمات البعيده عن الإحساس - ممّا يكثر فيها وقوع الغلط والالتباس - فلا- يمكن الركون إلى شيء منها. ومحضه له نفي الإدراك المعبر ، وأنّ ما يتراءى من إدراكه فليس بإدراك على وجه الحقيقه ليصح الاعتماد عليه. وقد تبعه في ذلك الفاضل الجزائرى ، وقّرره في غير واحد من كتبه إلّا أنّه نصّ على أنّ ما كان من البديهيات يمكن الاستناد فيه إلى العقل ، وأنّه الحجّه فيه ، وما كان من النظريات لا يصح الاستناد فيه إلى العقل أصلا. وكأنّه أراد بالبديهى ما كان بديهيا عند أرباب العقول دون ما كان بديهيا عند المدرك من غير طريق الإحساس وإن كانت المسأله من نظريات الدين ، كما يظهر ذلك من التأمل في كلامه وأدلته ، فيرجع إلى ما ذكره المحدث المذكور.

وقد نصّ أيضا - كالمحدث المتقدم - بانحصار المدرك في غير ضروريات الدين بالأخبار المأثوره عن الصادق عليه السلام ، وقد تبعهما في مقاله المذكوره صاحب الحدائق إلّا أنّ في كلامه بعض خصوصيات نشير إليه بعد ذلك. وكيف كان ، فمحضه بل كلام هؤلاء ومن تبعهم في ذلك عدم الاعتماد فى أمر الدين اصوله وفروعه على الادراكات العقليه مطلقا ، بل لا اعتماد لهم على شيء من إدراكات العقول فى شيء من الأحكام التى مبادئها غير محسوسه ولا قريبه من المحسوسه كمسائل الهندسه إلّا ما كان من قبيل البديهيات الواضحه المتلقاه بالقبول عند أرباب العقول.

وذهب بعض أفاضل المتأخرين من علمائنا الاصوليين إلى التفصيل بين العلم الحاصل للعقل بطريق الضرورة والحاصل بطريق الاكتساب والنظر ، فحكم بصحة الاعتماد على الأول دون الأخير وكان الفرق بينه وبين كلام الجماعة أنه يقول بالاعتماد على العلم البالغ إلى حد الضرورة مطلقا ، سواء كان مما تسالم فيها العقول أو كان ضروريا عند المستدل ، وإن نازع غيره في كونه ضروريا أو في أصل ثبوته ، لتفاوت العقول في قبول العلوم والإدراكات ، وهم لا يقولون بالاعتماد على الضروريات إلا في ما اتفق العقول عليها حسب ما أشرنا إليه.

وسيين ذلك من ملاحظه أدلتهم الآتية بعون الله تعالى ، وقد ينقل هنا قول آخر أسنده بعضهم إلى بعض المتأخرين ، وهو التفصيل بين المعارف الدينيه والأعمال البدنيه ، فقال بحجته في اصول الدين دون الفروع ، فهذه جمله الأقوال في المقام ، والكلام هنا إنما هو في الإيجاب الجزئي والسلب الكلي ، إذ لا يعقل ادعاء الموجه الكلي في المقام.

ولا يذهب عليك أنه بناء على مذهب الأشعري ليس للعقل إدراك شيء من الحسن والقبح الشرعيين ، لكون الحكم عنده توقيفيا متوقفا على توقيفه وبيانه كالأوضاع اللفظية ، فليس للعقل فيها مدخلية.

نعم قد يحصل العلم بها من طريق العاده ويمكن إرجاعه إلى النقل إذ سبيل معرفه العاده النقل (١). وقد يقال بحصول العلم بها على سبيل الإلهام ونحوه ، وهو على فرض تحققه لبعض الأشخاص نحو من التوقيف.

ثالثها : أنه إذا قيل بإدراك العقل الحسن والقبح على نحو ما ثبت في الواقع فهل يثبت بذلك حكم الشرع به كذلك فيكون ما تعلق به واجبا أو محرما في الشريعة - مثلا - على نحو ما أدركه العقل ، أو لا يثبت الحكم الشرعي إلا بتوقيف الشارع وبيانه فلا وجوب ولا حرمة ولا غيرهما من الأحكام الشرعية ، إلا بعد وروده في الشريعة ، ولا يترتب ثواب ولا عقاب على فعل شيء ولا تركه إلا بعد بيانه؟

(١) في «ط ١» : إذ به دلّ العقل النقل.

فالمعروف من المذهب هو الأوّل ، بل الظاهر إطباق القائلين بالحسن والقبح عليه عدا شذوذ منهم ، فإنهم يقولون بالملازمه بين حكم الشرع والعقل فكلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس.

وقد خالف فيه بعض العامّة ، حكاه الزركشى عن جماعه من العامّة واختاره ، قال : وحكاه الحنفية عن أبي حنيفة نصّاً ، وقد مال إليه صاحب الوافيه من أصحابنا ، إلّا أنّه تردّد في المقام. وكيف كان ، فلم يحكم بثبوت الملازمه المذكوره ، واستشكل في الحكم بثبوت الحكم في الشريعة بعد استقلال العقل في الحكم بثبوت حسن الفعل أو قبحه ، وقد تبعه في ذلك السيّد الشارح لكلامه.

وقد ينسب إلى بعض الجماعه المتقدّمه القول بإنكار الملازمه المذكوره وليس كذلك ، بل قد صرّح غير واحد منهم بثبوت الحكم إذا قضى به الضروره العقلية حسب ما مرّ. نعم قد يَوْمى إليه بعض أدلّتهم ، وليس صريحاً فيه ، فلا وجه للنسبه المذكوره.

وقد ظهر بما قرّرناه أنّه قد وقع الكلام في المرام في مقامات ثلاثه ، إلّا أنّه لمّا كان الخلاف المعروف في المقام هو النزاع مع الأشاعره ، وكان ذلك هو المعنون في الكتب الكلامية والاصوليه ، وكان أصل نزاعهم في المسأله إنّما هو في المقام الأوّل ، وإنّما منعوا من الثانى لتفرّعه على الأوّل لم يفرّقوا في المقام بين الأمرين ، وجعلوا المسألتين مسأله واحده ، لما عرفت من اتّحاد المناط في البحث معهم في المقامين ، لكن أدلّتهم المعروفه في الكتب الكلامية والاصوليه إنّما تفيد ثبوت الحسن والقبح في الجملة ، إذ ليس احتجاجاتهم في المسأله إلّا من جهه إدراك العقل لحسن بعض الأفعال وقبحه في الجملة ، وكأنّهم اكتفوا بذلك عن إثبات الكليه لعدم القول بالفصل كما ادّعاه بعض الأجلّه ويعطيه تتبع كلماتهم في المسأله أو لأنّه المثمر في الأحكام الشرعيّه.

وأما تلك الدعوى - مع قطع النظر عن إدراك العقل لخصوص الحكم فيها - فلا يظهر لها ثمره مهمّه. وكيف كان ، فتلك الأدلّه كافيه في إبطال ما اختاره الأشاعره ،

وإن لم تف بأنفسها بتمام ما ادّعوه في المقام والخلاف في ذلك مع الأشاعره في الإيجاب الجزئي والسلب الكلي لينطبق أدلتهم على تمام المقصود ، ونحن نتكلم في الخلاف الأول على نحو ما ذكره ، ثم نتبعه بالكلام في المقامين الآخرين .

وتفصيل القول في ذلك كله في أبحاث ثلاثه :

البحث الأول : في التحسين والتقيح العقليين

البحث الأول : في التحسين والتقيح العقليين

والخلاف فيه كما عرفت إنّما وقع من الأشاعره ، وجمهور العقلاء اتفقوا على إثباته .

ولنوضح الكلام برسم مقامات :

المقام الأول : في بيان محلّ النزاع في المسأله والإشاره إلى تحديد كلّ من الحسن والقبح عند المعترله والأشاعره .

فنقول : إنّ المذكور للفظي الحسن والقبح في كلماتهم إطلاقات عديده :

أحدها : كون الشيء كمالا وكونه نقصا كما يقال : إنّ العلم حسن والجهل قبيح ، ولم يذكره العضدى ، واعتذر له غير واحد من المحشّين بأنّ الكلام في ما يتّصف به الأفعال من معانى الحسن والقبح ، وهما بالمعنى المذكور إنّما يتّصف بهما الصفات كما في المثال المذكور ، ولذا نصّ في شرح المواقف : أنّه أمر ثابت للصفات .

وأنت خير بصحّه اتّصاف الأفعال به أيضا إذا نسب إلى الفاعل ، بل هي من تلك الحيثيه بمنزله الصفات ، بل لا يبعد اندراجها فيها ، ألا ترى أنّه يصحّ أن يقال : إنّ طاعه العبد للمولى كمال العبد ، كما أنّ عصيانه له نقص فيه ، وقد احتجّ في المواقف من قبل الأشاعره على امتناع الكذب عليه تعالى بأنّه نقص ، والنقص ممتنع عليه تعالى .

ثانيها : موافقه المصلحه ومخالفتها ، والمراد ما يعمّ المصلحه الواقعيه

والمصلحة الملحوظة بالنسبة إلى جهة خاصه وإن لم تكن مصلحة له في الواقع ، فالأول كما نقول : إن طاعه الله سبحانه حسنه أى شتمله على مصلحة العبد ، ومعصيته قبيحه يعنى شتمله على مفسده ، والثانى كما نقول : إن قتل زيد مصلحة للسلطان أى بالنظر إلى امور سلطنته ، وإن كانت السلطنه وما يؤدى إليها مفسده له بحسب الواقع ، وهذا المعنى ممّا يختلف بحسب الاعتبار بالنسبه إلى الأشخاص ، فقد يكون وقوع فعل واحد مصلحة لشخص ومفسده للآخر ، بل قد يختلف بالنسبه إلى الشخص الواحد كما إذا كان مصلحة له من جهة مفسده من اخرى.

ثالثها : موافقه الغرض ومخالفتها وجعلها فى المواقف وشرح الجديد للتجريد وغيرهما عباره اخرى للمعنى الثانى ، وهو بعيد للمغايره الظاهره بينهما ، ولا داعى إلى التكلّف.

رابعها : ملائمه الطبع ومنافرته ، ذكره الرازى والعميدى ، وقد يتكلّف بإرجاعه أيضا إلى الثانى ولا باعث عليه. نعم قد يرجع هذان الإطلاقان إلى الثانى ، لعدم ثبوت إطلاقهما عليهما بالخصوص ، فيحتمل أن يكون إطلاقهما عليهما لكونهما نحويين من المصلحة والمفسده.

خامسها : كون الفعل مشتملا على الحرج وخاليا عنه ، ذكره العضدى.

وسادسها : كونه ممّا يمدح فاعله أو يذمّ ، وقد نصّ جماعه بأنّ ذلك هو محلّ الخلاف ويمكن إرجاع الخامس إليه ، إذ المراد بالحرج فى المقام هو المنع ، سواء كان من حكم العقل أو الشرع ، وهو يساوق الذمّ ، فيتطابق الحدّان فى القبح. فما يوجد فى كلام بعض الأعلام من إخراج الحسن والقبح - بمعنى ما لا - حرج فيه وما فيه الحرج - عن محلّ الكلام ممّا لا وجه له ، إذ لا معنى لحكم العقل بعدم كون الفعل سائعا إلّا حكمه بحرمة وترتب الذمّ عليه ، ومقصود العضدى وغيره ممّن ذكر المعنى المذكور إنّما هو بيان اختلاف معنى الحسن ، إذ لم يلاحظ فيه استحقاق المدح ولا ما يساوقه فيه كما اعتبر فى الحدّ الأخير ، ولم يعتبر فيه سوى ارتفاع المنع ، ويجىء نظيره فى الحدّ الأخير أيضا إذا اكتفى فى صدق الحسن بمجرد

ارتفاع الذمّ ، فلا فرق في الحقيقة بين أخذ الحرج وعدمه في الحدّين وأخذ الذمّ وعدمه فيهما كذلك ، وكذلك الحال لو أخذ الثواب والعقاب في ذلك ويجرى فيهما ما يجرى في الأوّلين.

والحاصل : أنّ المدح والثواب ومطلوبيّ الفعل يساوق بعضها بعضا ، كما أنّ الذمّ والعقاب والحرج متساوقه. فما أورده بعض الأفاضل في المقام : من أنّ ترتّب الثواب والعقاب على الفعل ممّا لا يستقلّ به العقل إذ لا استقلال له في أمر الآخرة بين الاندفاع ، إذ ليس المقصود في المقام الحكم بترتّب الثواب والعقاب في الواقع ، بل ليس المقصود إلّا حسن الثواب والعقاب على فرض ورودهما على الفاعل ، وهو لا يتوقّف على الاعتقاد بالمعاد الجسماني أو ضروره القول به بالنسبه إلى ما يدرك الحال فيه بالضروره.

وقد ظهر بما قرّرنا أنّ للحسن عندهم تفسيرين.

أحدهما : أنّه ما يترتّب المدح أو ما يساوقه عليه.

والثاني : أنّه ما لا يترتّب الذمّ أو ما يساوقه عليه ، فعلى الأوّل ينحصر الحسن في الواجب والمندوب ، وعلى الثاني يشمل ما عدا الحرام من الأحكام.

وإلى الأوّل ينظر ما حكى عن بعض المعتزله من تحديد الحسن على طريقتهم بأنّه ما اشتمل على صفة توجب المدح والقبیح بأنّه ما اشتمل على صفة توجب الذمّ ، وما ذكره بعض الأشاعره في حدّه من أنّه ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذمّ له.

وإلى الثاني ينظر الحدّ الآخر للمعتزله ، وهو أنّ الحسن هو المذى لا يكون على صفة تؤثّر في استحقاق الذمّ ، والقبیح هو الذى يكون على صفة تؤثّر فيه. وكذا الحال في الحدّ المعروف عندهم وهو أنّ الحسن ما للقدار عليه العالم بحاله أن يفعله ، وأن القبيح ما ليس كذلك. ونحوه الحدّ المعروف من الأشاعره من أنّ القبيح ما نهى عنه شرعا والحسن ما لا يكون متعلّقا للنهى ، وكذا الحدّ الآخر المذكور في كلام بعضهم من أنّ الحسن ما لا حرج فيه والقبیح ما فيه حرج ، والظاهر أنّهما

معنيان مختلفان للحسن يندرج أحدهما في الآخر ، فليس هناك خلاف في التفسير وإنما هناك اختلاف بين التفسيرين.

وقد عرفت أنّ أكثر تحديداتهم يوافق الأخير فكأنّه الأعراف في الاستعمال ، وهو الأنسب بالمقام ليعمّ الكلام سائر الأحكام.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من تعاريف الحسن والقبح حدود ستّه : ثلاثه منها للمعتزله ، وثلاثه للأشاعره.

وقد اورد على الأوّل بأنّه لا يشمل ما كان حسنه أو قبحه ثابتا لذاته مع قطع النظر عن الصفات الخارجه عنه ، ويرد نحوه على الحدّ الثاني للمعتزله بالنسبه إلى حدّ القبيح.

ويرد عليه في حدّ الحسن شموله للقبيح الذاتيّ ، إذ ليس فيه صفه تؤثّر في استحقاق الذمّ.

والجواب : أنّ ما ثبت لذات الفعل يمكن اسناده إلى الصفه الذاتيه أيضا - أعني المنتزعه من نفس الذات - فيندفع الإيراد عن الحدود المذكوره.

وقد يجاب عنه أيضا : بأنّ الاختلاف الحاصل في حدودهم مبنيّ على ما اختلفوا من كون الحسن والقبح اللاحقين للأفعال حاصلًا لهما لذواتهما ، أو للوجوه والاعتبارات على ما سيجيء الإشارة إليه ، فالحدّان الأوّلان مبتنان على الثاني ، والحدّ الثالث على الأوّل.

وأنت خير بأنّ المناسب للتحديد صحّ الحدّ على جميع الأقوال ليصحّ تعلّق الخلاف بالمحدود. وما ذكر من الجواب اعتراف بفساد الحدّ على بعض تلك الأقوال على ما هو التحقيق هناك من التفصيل ، إذ الظاهر ثبوت الحسن والقبح لبعض الأفعال بالنظر إلى ذاته كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله ، على أنّ الحدّ الثالث يصحّ على كلّ من الأقوال المذكوره في تلك المسأله ، فلا اختصاص له بالقول الأوّل على ما يظهر ممّا ذكر.

وقد يناقش في الحدود المحكيه عن الأشاعره : بأنّ محلّ النزاع في الحسن

والقبح عندهم كما نصّوا عليه هو كون الفعل بحيث يترتب المدح أو الذمّ عليه ، فهم لما نفوا حكم العقل جعلوا الحسن عباره عن كون الفعل متعلّق بمدح الشارع أو حكمه بنفى الذمّ عليه على اختلاف التفسيرين ، والقبح كونه متعلّق لذمّه من غير حصول استحقاق هناك فى حكم العقل قبل ورود الشرع وبعده ، فلا فرق عندهم فى ذلك بالنظر إلى العقل بين ما ورد الأمر به فى الشرعيه والنهى عنه فى استحقاق المدح أو الذمّ ، إلّا أنّه ورد مدح المطيعين فصارت الطاعه حسنه وذمّ العاصين فصارت المعصيه قبيحه ، ولو انعكس الأمر كان بالعكس .

فظهر بذلك : أنّه لا مدخل فى النهى وعدمه فى التحسين والتقييح وكذا غيره ممّا ورد فى الحدّين المذكورين . وقد يصحح الحدود المذكوره بالملازمه الاتّفاقيه بين الامور المذكوره وتعلّق مدح الشرع أو ذمّه ، فلا مانع من أخذ أىّ منها فى الحدّ .

وهو كما ترى ، مضافا إلى أنّه قد يورد على الحدّ الثانى أنّ ما لم يتعلّق به النهى يعمّ الحسن وغيره ممّا لم يتعلّق به حكم الشرع كأفعال المجانين والأطفال ونحوهما ، وكذا حال الأشياء قبل تعلّق حكم الشرع بها على ما ذهبوا إليه من خلوّها إذن عن الحكم فلا يكون حدّ الحسن مانعا .

وقد يورد ذلك على الثالث أيضا ، إذ لا حرج فى شىء من الأفعال المذكوره ، وكذا فى الأفعال قبل ورود الشرع ، وقد يذبّ عنه بأنّ الظاهر تقابل الحرج وعدمه تقابل العدم والملكه فلا يندرج فيه ما لا يكون قابلا لورود النهى .

وفيه : أولا : أنّه يلزم عدم صحّه اتّصاف شىء من أفعاله تعالى بالحسن مع توصيفهم له بذلك .

وثانيا : أنّ الأفعال قبل ورود الشرع قابله للنهى ، وكذا أفعال الأطفال وغيرهم لجواز تعلّق التكليف بهم على مذهبيهم ، ومع الغضّ عن ذلك نقول : إنهم يجوّزون خلوّ بعض الأفعال عن الحكم ، وحينئذ يندرج ذلك فى الحدّ .

ثمّ إنّ الظاهر من الحدود المذكوره للحسن على التفسير الأخير شموله لأربعة من الأحكام فيختصّ القبيح بالحرام .

وعن الخنجي الحكم بإدراج المكروه في القبيح فيختص الحسن بثلاثه من الأحكام ذكر ذلك في بيان الحد المعروف من المعتزله ، وقد أشرنا إليه.

وفيه أنّ الظاهر من الحد المذكور شمول الحسن للمكروه ، إلّا أن يقال : إنّ الظاهر منه ما يكون له فعله من دون غضاضة عليه ، وهو في محل المنع.

وعن شارح المنهاج الحكم بإدراج المكروه في القبيح في الحد المنسوب إلى الأشاعره ، وكأنّه لاحظ كون المكروه ممّا نهى عنه عندهم ، وهو كما ترى ، إذ كما أنّه ليس المندوب بمأمور به عند الجمهور وكذا المكروه ليس بمنهى عنه عندهم ، ومعه لا يتم الكلام المذكور.

نعم إنّما يتم ذلك على القول بكون النهى حقيقه في الأعمّ وظاهر الشهيد الثاني في التمهيد عند بيان الحد المذكور إدراج المكروه في الحسن ، وهو أوفق بظاهر الحد ، هذا.

وقد يورد في المقام : أنّ الظاهر من الحدود المذكوره اختلاف معنى الحسن والقبح عند الفريقين من غير اشتراك بينهما إلّا في التسميه ، إذ المعتزله يقولون بكون الحسن صفه قائمه بالفعل من شأنها استحقاق المدح عليه عند العقل أو عدم ترتب الذمّ عليه ، وكون القبح صفه قائمه به من شأنها استحقاق الذمّ عليه ، والأشاعره يقولون بكون الحسن عباره عن كون الفعل ممّا مدح الشارع فاعله ، أو حكم بعدم ذمّه ، والقبح كونه ممّا ذمّ عليه من غير حصول استحقاق للمدح أو الذمّ في صورتين ، ولا حصول صفه باعته عليه بعد حكم الشرع أو قبله ، فلا جامع ظاهرا بين المعنيين ليكون ذلك المعنى متّفقا عليه عند الفريقين ، ويكون الحسن والقبح عباره عنه ليقع الخلاف في كونه عقليا أو شرعيا ، بل الخلاف بينهم في معنى الحسن والقبح دون وصفهما كما هو ظاهر عنوان البحث.

ويمكن الجواب عنه بأنّ الحسن بالمعنى الّمدى وقع فيه الخلاف كون الفعل بحيث يترتب عليه المدح ، إذ لا يترتب الذمّ عليه والقبح كونه يترتب الذمّ عليه ، ولا خلاف بين الفريقين في تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور ، وإنّما الكلام

فى الحاكام بالمدح والحاكام بالذم؁ فالعدليته على أن المدح إنما يترتب عليه بحكم العقل لصفه قائمه به وكذا الذم؁ والأشاعره على أنه إنما يترتب عليه بمجرد حكم الشارع من غير أن يكون لحكم العقل مدخليته فيه قبل حكم الشرع أو بعده؁ فالمفهوم المذكور هو القدر الجامع بين المعنيين وإن كان القيد المذكور باعثا على اختلاف الأمرين حسب ما ذكر هنا؁ والمأخوذ فى محل النزاع هو القدر المذكور؁ وهو كاف فى المقام؁ ويمكن أن يجعل النزاع فى إثبات الحسن والقبح العقليين ونفيهما؁ فيكون تفسير الأشاعره لهما بما مرّ مبتيا على مذهبهما بعد بنائهم على نفي العقليين؁ فتأمل.

المقام الثانى : فى بيان حجج العدليه على ثبوت الحسن والقبح العقليين وإدراك العقل فى الجملة لكلّ من الأمرين؁ ولهم فى ذلك متمسكات من العقل والنقل.

أما الأول فمن وجوه :

أحدها : أن حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان ممّا يشهد بهما فى الجملة ضروره الوجدان؁ ولذا يحكم به الفرق المنشعبه من صنوف الإنسان حتى منكرى الشرائع والأديان؁ بل ربّما لم يخف الحال فى بعض مصاديقه على الصامت من الحيوان؁ فإنّ الحكم بحسن الإحسان على بعض المضطّرين ممّن له كمال الحاجه والإنعام عليه بما يحفظ حياته عند الوقوع فى الهلكه كقبح فعل من جازاه بعد ذلك بكمال الإساءه وقابل صنعه الجميل على قدر تمكّنه من الإيذاء والإهانه من الضروريات الأولى والفطريات الجليه؁ بحيث لا يخفى الفرق بين الأمرين فى استحقاق المدح والذمّ على أحد من البريه؁ ولا يتوقّف فيه من كان على الغريزه الإنسانيه.

ألا- ترى ان من صادف رجلا- منقطعا عن الرفقه وقد بقى منفردا فى مهمه قفر فى شده من الحرّ بلا- زاد ولا- راحله ولم يعرف طريقا إلى نجاته ولا حيله وقد غلب عليه حينئذ الحرّ والعطش بحيث لم يبق له قوه على النهوض والحركه وقد

ص: ٥١٠

بقى طريحا على الرمضاء تصهره شمس السماء وانقطع عنه الرجاء بالبقاء وأيقن بالموت والفناء قد غلبه الإغماء ، لما ألقى من التعب والنصب والعناء ، فلما وافاه أقبل عليه بكله ووضع رأسه فى حجره ومسح التراب من وجهه ، وكان أشفق عليه من أبيه وائمه ، وجعل يضع الماء شيئا فشيئا فى حلقة وقد أظللته عن الشمس بنفسه إلى أن أفاق من غشوته وتقوى ممّا كان فيه من شدّه ضعفه فأخذه من ذلك المكان وأتى به إلى منزله ، فمهد له الموائد ، وسقاه من الزلال البارد ، وأنعم عليه غايه الإنعام ، وأكرمه فوق ما يتوقّع من الإكرام ، وأخدمه أهله وعياله ومن له من الخدّام ، إلى أن زال ما كان فيه من التعب ، وارتفع عنه ما لقي من النصب ، أعطاه زادا وراحله ودفع إليه سلاحا ليتمكّن من دفع عدوّه ، وتبعه إلى أن أوصله إلى طريقه ، ودلّه إلى ما كان يرومه من مقصده ، ولم يفعل به كلّ ما ذكر من الجميل إلّا لمجرّد دفع الضرر عن المضطّرين من غير أن يقصد به مجازاه أو شيئا آخر.

ثم إنّ ذلك الرجل لما رأى حينئذ قوّه نفسه وانفراد صاحبه وتمكّنه من قهره كثر عليه بسلاحه ، وأخذ جميع ما عنده ، ثمّ قابله بأنواع البلاء من الشتم والضرب والجرح والإيذاء إلى أن صرعه على الأرض فى أشدّ الحال وأسوأ الأحوال ، ثمّ عاد إلى أهله وعياله فهتك عرضه ، وأخذ من أمواله ما قدر على أخذه ، وأحرق ما لم يقدر عليه ، إلى غير ذلك من أنواع الإضرار والإيذاء والإهانة. كلّ ذلك من غير ضروره داعيه إليه ، أو شدّه حاجه أو اضطرار باعث عليه ، أو عداوه سابقه تدعو إليه ، بل لمحض مقابله الإحسان بالإساءه ومجازات النعمه بالنقمه ، فأىّ عاقل يحكم بتساوى الفعلين فى استحقاق المدح والذمّ وترتب الثناء واللوم؟! أفيجوز فى عقل من العقول الحكم بمساواه الصنيعين وتساوى ذينك الشخصين فى ما أتيا به من الفعلين إلى أن يرد الشرع بمدح أحدهما وذمّ الآخر مع تساوى نسبه مدحه وذمّه إلى الأوّل والآخر ، ليكون حسن أحد الفعلين وقبح الآخر بمجرّد مدحه وذمّه من غير ملاحظه شيء آخر غيره ، وهو كما ترى أوضح فى البطالان من أن يخفى على ذهن من الأذهان حتّى النسوان والصبيان.

ومما ينادى بضروره إدراك العقل استحقاق المدح على بعض الأفعال والذم على بعضها إطباق العقلاء على المدح على جملة من الأفعال والذم على جملة اخرى ، ولذا يحكمون بحسن عقوبه السيد عبده إذا عصاه ، ويذمونه على عصيانه مولاه ، ويمدحونه إذا رأوه ممتثلاً- لأوامره ومنتھياً عما نهاه ، ويذمّون المولى لو أذاه بغير ما يستحقّه. ولا زالت العلماء والخطباء فى سائر الأعصار والأزمان فى جميع الأمصار والبلدان ينهون الناس بمقتضى ضروره العقل على حسن بعض الأفعال وقبح بعضها وعدم إقدام الفاعل على ترك بعضها وفعل بعضها كحسن طاعه المنعم الحقيقى وقبح معصيته ، سيّما إذا علم بما يترتب على الأمرين من المثوبات الجزيله والعقوبات الشنيعه ، فإنّ ضروره العقل قاضيه بحسن الإتيان بالأول وقبح الإقدام على الثانى مع قطع النظر عن ملاحظه ما ورد فيه من الشرع.

ومما يتبّه على ذلك أيضا بأنّه لو خير العاقل بين الصدق والكذب مع تساويهما فى النفع والضرر وسائر الجهات الخارجيه لاختار الصدق على الكذب ، وليس ذلك إلّا لحسنه، إذ لا سبب غيره.

وما يتوهم من عدم استواء الصدق والكذب من جميع الجهات ، ومجرّد فرضه غير نافع مع انتفائه فى الواقع ، إذ لا- أقلّ من الاختلاف بينهما فى المطابقه واللامطابقه ، ومن أنّه لا يستلزم أن يكون إثثار الصدق من جهه حسنه بالمعنى المعروف أو قبح الكذب كذلك ، بل ليس ذلك إلّا من جهه كون الكذب نقصا ، أو لكونه منافرا للطبع بخلاف الصدق ، فلا يفيد ذلك ثبوت الحسن أو القبح بالمعنى المتنازع فيه مدفوع.

أمّا الأول ، فلأنّ المفروض استواءهما فى المصالح والمفاسد وسائر الجهات الموافقه للغرض والمخالفه [له] لا فى مطلق الصفات ، إذ لا فائده فى اعتباره فى المقام ، ومن البين إمكان استوائهما فى ما فرض فى كثير من الأحيان.

وأمّا الثانى ، فلأنّه من البين أنّ شيئا من الصدق والكذب من حيث هو لا موافقه فيه للطبع ولا منافره ، سيّما مع تحقّق ما فرض من المساواه فى الآثار ، ولذا

إذا صدر من غير المميّز لم يجد اختلافًا بينهما أصلاً ، مع أنّ مخالفات الطبع ممّا يدركه غير المميّز فى الغالب ، فليست الموافقه والمخالفه فى المقام إلّا للعقل ، وهو ملزوم الحسن والقبح العقليّين ، لملائمه العقل للامور المحسّنه وتنفره من الامور المستقبحه كما هو الشأن بالنسبه إلى سائر الحواسّ بالنسبه إلى ما يلائمها وينفر عنها ، وصفه الكمال والنقص إن ثبت حصولها فى الأفعال فليس إلّا من جهه الحسن أو القبح ، إذ ليس الفعل المتّصف بالكمال إلّا ما يمدح فاعله والمتّصف بالنقص ليس إلّا ما يذمّ فاعله .

وقد اعترف به صاحب المواقف حيث أورد على أصحابه المستدلّين على امتناع الكذب عليه تعالى بكونه صفه نقص والنقص عليه محال بالإجماع قائلاً : إنّه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى ، فإنّ النقص فى الأفعال هو القبح العقلى بعينه فيها ، وإنّما يختلف العبارة . وهو كما ترى بمنزله اعترافه بالحقّ ، لإقرار أصحابه كما هو مقتضى الضروره من كون الكذب نقصاً ، واعترافه بكون ذلك عين القبح المتنازع .

وقد يورد فى المقام تاره : بمنع قيام الضروره من العقل بحسن شىء أو قبحه ، وما ادّعى من إدراك الحسن والقبح فى الامور المذكوره فإنّما هو من جهه الإلف بالشريع وملاحظه أحكام الشرع والعادة ، لا من مجرد العقل .

وتاره بالمنع : من كون المدرك هو الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ، بل قد يكون بأحد المعانى الاخر الخارجه عن محلّ النزاع كموافقه الغرض ومخالفته وصفه الكمال والنقص ونحوهما .

واخرى : بأنّ ذلك لو سلّم فإنّما يفيد ثبوت الحسن والقبح بالنسبه إلى أفعالنا دون أفعاله تعالى ، واستنباط الأحكام الشرعيّه من العقل مبنى عليه . وقياس الغائب على الشاهد ممّا لا وجه له سيّما بالنسبه إلى الله تعالى ، مع أنّا نقطع بأنّه تعالى لا يقبح منه تمكين العبد من المعصيه ، مع أنّه قبيح منّا .

واندفاع الجميع ظاهر .

أما الأول : فإننا نفرض ذلك فيمن لا إلف له بالشريعة والعادة أصلا.

ومن البين : أنه يحكم بعين ما حكمنا ويقطع بمثل ما قطعنا ، أو نقطع النظر عن ملاحظه الشرع والعادة بالمره ومع ذلك نجد من أنفسنا إدراك الحكم المذكور كذلك من غير ريبه.

وما قد يتوهم : من أن فرض انتفاء الشيء غير انتفائه في الواقع ، فإذا كان الإلف بالشرع قاضيا بذلك كان ذلك سببا لإدراك العقل وإن فرض العقل انتفاء الشرع أو العرف مدفوع بأن العلم الحاصل من الأسباب إنما يكون بملاحظه العقل ذلك السبب ، وإن فرض العقل انتفاء تلك الأسباب لا يحصل العلم بتلك الأشياء على ذلك التقدير.

ألا- ترى أنه لو قطع النظر عن المقدمتين لم يحصل للنفس علم بالنتيجه ، وإنما يحصل لها العلم بها مع ملاحظتها إما تفصيلا أو إجمالا ، وكذلك العلم الحاصل من جهه الحواس كالإبصار والإسماع ونحوهما ، فلو قطع النظر عن الإحساس وفرض عدمه لم يحكم العقل بشيء منها ، وكذا الحال في الأحكام العاديه كقبح المشى عريانا في المجالس والأسواق ومجامع الناس ، والأحكام الشرعيه حتى ضروريات الدين والمذهب - كوجوب الصلاه والصيام ونحوهما - فإنه لو قطع النظر عن ملاحظه العاده والشرع لم يكن هناك حكم بأحد الطرفين ، مع أننا نعلم في المقام علما ضرورياً بثبوت الحكم المذكور من دون تفاوت أصلا بين وجود الشرع والعادة وعدمهما.

والحاصل : أن العقل إذا قطع النظر عن جميع ما عداه وجد العلم المذكور حاصلًا له، وهو دليل على كونه من الفطريّات الأوّليات ، إذ لو لم يكن كذلك وكان متوقّفا على أحد الأسباب لم يكن حكم العقل به كذلك.

فظهر بما قررنا ضعف ما قد يورد في المقام من أن الحكم في المقام ضروريّ حاصل من العاده فيتوقّف العلم به على العلم بسببه في الجملة ، لكن لئلا حصل ذلك وشاع ورسخ في النفوس وصار من الواضحات عندها بلغ في الوضوح إلى حيث استغنت النفس عن ملاحظتها فيحكم بها مع غفلتها عن السبب.

ومع الغَضُّ عنه فإنَّ غير الأوَّلِيَّاتِ ممَّا لا يصلُّ إلى الحدِّ المذكور وإن بلغت في الوضوح ما بلغت. نعم قد يحصل الاشتباه في المقام في تجريد النظر عمَّا عداه وملاحظه الشيء بنفسه من غير ملاحظه لما سواه ، وهو ممَّا يمكن (١) تمييزه بالوجدان الصحيح كما في المقام فتعيَّن الحال فيها بنحو ما بيَّنا.

ومع الغَضُّ عن ذلك كَلِّه نقول : إنَّا نقطع أيضا أنَّ الشرع والعادة ممَّا لا مدخل له في العلم المذكور أصلا ، كيف؟ وليس ذلك بأوضح في الشريعة والعادة من سائر ضروريَّات الدين من وجوب الصلاة والزكاة والصوم ونحوها وسائر ما جرت عليه العادات في المأكولات والملبوسات والآداب ، ومع ذلك نجد الفرق البيِّن بين الأمرين والاختلاف الواضح بين المقامين ونقطع بانتفاء القطع في ما ذكر مع الغَضُّ عن الشرع والعادة بخلاف ما ذكرنا ، كما لا يخفى.

وأما الثاني : فبأنَّ المعلوم عند العقل في المقام على سبيل الضروره هو خصوص استحقاق المدح والذم ، مع أنَّ موافقه الغرض ومخالفته ممَّا يختلف باختلاف المقامات والأغراض ، والحكم المذكور ممَّا لا اختلاف فيه ، ولذا يعترف بحسن أحدهما وقبح الآخر من وافق ذلك أغراضه أو خالفها ، وصفه الكمال والنقص إذا لوحظت بالنسبه إلى الأفعال لم يبعد إرجاعها إلى محلِّ النزاع كما اعترف به صاحب المواقف كما أشرنا إليه.

وأما الثالث : فمع اندفاعه إذن بعدم القول بالفصل فاسد من جهة حصول القطع المذكور بالنسبه إلى الله تعالى أيضا.

الأ- ترى أنَّه لو عاقب - العياذ بالله - خاتم الأنبياء عليه آلاف السلام والثناء مع أنَّه من أوَّل عمره الى آخره كان مشتغلا بطاعته متحملا للأذى في جنبه لم يعصه طرفه عين ، ولم يحصل منه سوى الانقياد لربِّ العالمين ، حتَّى أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم لم يقع منه مكروه أبدا ولا مباح غالبا فضلا عن الحرام لكان مستقبحا عند العقل مستنكرا في حكمه ، ولذا يقطع العقل بخلافه ولا يحتمل وقوع مثله عن جنابه؟!

(١) في «ق ٢» : ممَّا لا يمكن.

الثانى : أنه لو لم يثبت التحسين والتقيح العقليّان لم يقبح من الله شىء من الأفعال ، والتالى باطل ، فالمقدّم مثله ، والملازمه ظاهره .

وأما بطلان التالى فلأنه لولاه لزم جواز إظهار المعجزه على يد الكاذب ، فينسدّ باب إثبات النبوات ، ولا يتمّ معه الحجّه على أحد من البريّات ، وجاز الكذب فى جميع أخباره وأخبار رسوله وخلفائه ، فيحتمل أن يكون جميع الواجبات محرّمه وبالعكس ، والمستحبات مكروهه وبالعكس ، إلى غير ذلك ، فينسدّ الطريق إلى معرفه الأحكام وتمييز الحلال من الحرام ، فيتعطلّ الشرائع المنزله ، ويتنفى الفائده فى إنزال الكتب وبعثه الرسل بالمرّه ، ولزم أيضا جواز الخلف فى وعده ووعيده وثوابه وعقابه وإن وقع الحكم بها على سبيل البتّ والتحتيم ، فيتنفى الوثوق بوعدده ووعيده ، وجاز أن يعامل مع المحسن معامله المسىء ومع المسىء بالعكس ، فيعاقب أطوع عباده بأشدّ العقاب ويثيب أعصى العصاه فوق ما وعده المطيعين من الثواب ، ويتنفى حينئذ فائده الوعد والوعيد والترغيب والترهيب .

وقد اجيب عنه بوجهين : ينحلّ كلّ منهما إلى وجهين :

أحدهما : القول بثبوت الحسن والقبح فى أفعاله تعالى بغير المعنى المذكور ، فتاره يؤخذ فيها الحسن بمعنى موافقه المصلحه ومخالفتها فيقال : إنّ إظهار المعجزه فى يد الكذّاب مخالف للمصلحه فلا يقع منه تعالى ، وكذا الكلام فى الكذب ومخالفه الوعد .

وتاره يقال : إنّ كلّاً من المذكورات نقص فلا يمكن فى حقّه سبحانه ، وقد نصّ الأشاعره فى الاحتجاج على استحاله الكذب عليه تعالى بأنّه نقص والنقص عليه تعالى محال .

ثانيهما : أنه لا ملازمه بين جواز وقوع تلك الأفعال من الله تعالى ووقوعه منه ، بل يصحّ أن يقال بإمكان وقوعها منه تعالى مع القطع بعدم الوقوع ، إذ لا منافاه بين العلم بشىء واحتمال خلافه بمقتضى الإمكان .

فتارة نقول بجريان العاده على عدم وقوع الامور المذكوره منه تعالى ، وهى كافيه فى القطع بعدم الوقوع ، كما أنّا نقطع بعدم انقلاب الجبل ذهباً بعد غيابنا عنه ، مع إمكان انقلابه بالنظر إلى قدره الله تعالى ، وليس ذلك إلا من جهة العاده ونقول بمثله فى المقام.

وتارة نقول : إنّ الله سبحانه يوجد العلم الضرورى عقيب إظهار المعجزه بصدقه فى كلّ ما يخبر به من الأحكام والوقائع.

وقد يزداد هناك وجهان آخران بالنسبه إلى استحاله الكذب :

أحدهما : أنّه لو جاز الكذب عليه تعالى لكان صفه له تعالى فتكون قديمه ، وإلا لزم اتّصافه بالحوادث ، وهو محال ، وإذا كانت قديمه امتنع عليه الصدق ، أمّا الملازمه فلتقابله مع الصدق فيقتضى صدق أحدهما كذب الآخر (١) ، ومن المقرّر أنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه ، وأمّا بطلان التالى فلقضاء الضروره بأنّ من علم شيئاً يمكن أن يخبر عنه على ما هو عليه.

وثانيهما : وهو الذى اعتمد عليه فى المواقف فى استحاله الكذب عليه إخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بكونه صادقاً فى كلامه ، وقد علم إخباره به من ضروره الدين وقد دلّ المعجزه على صدقه فى خبره. ولا يذهب عليك أنّ ذلك بعينه هو الوجه المتقدّم من الاستناد فى التصديق إلى المعجزه.

ويمكن دفع الجميع أمّا الأوّل : فيما هو بين من أنّ مجرد موافقه المصلحه وعدمها لا- يقضى بوجوب الفعل على الله تعالى وامتناعه ، إذ لا يجب عليه الإتيان بالأفعال على وفق المصالح ولا يمنع عليه خلافه ، كما هو مختارهم فى ذلك على ما نصّوا عليه ولو قالوا فيه بالوجوب والمنع عادت المسأله إلى محلّ النزاع لرجوعه إذن إلى المدح والذمّ وقد وقع الاحتجاج بالنحو المذكور على استحاله الكذب عليه تعالى فى كلام المعتزله ، وقد صرّح الأشاعره بإبطالها بمنع المقدمه المتقدّمه.

(١) فيقتضى وجود أحدهما عدم الآخر ، خ ل.

وأما الثاني : فلإرجاع صفه الكمال والنقص بالنسبه إلى الأفعال إلى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه حسب ما مرّت الإشارة إليه.

وأما الثالث : فبأنّ جريان العاده إنّما يعلم بعد تكرار الفعل كثيرا على نحو واحد حتّى يستقرّ الأمر عليه ويعلم من جهتها بالحال ، فلا يجرى ذلك في أوّل الأنبياء ، بل ولا في أحد منهم ، إذ لا يعلم صدقهم إلّا بالمعجزه ، فمن أين يحصل العلم بالصدق حتّى يتحقّق عاده في المقام؟ وكذا الكلام في الكذب ، إذ العلم بجريان العاده إنّما يحصل بعد العلم بعدم كذبه في شيء من إخباراته حتّى يتحقّق العاده المذكوره ، وهو غير معلوم ، لاحتمال أن يكون جميع إخباراته الغائبه عن حواسّنا أو معظمها كذبا ، هذا إن أرادوا بالعلم العادى هو الحاصل من جريان العاده دائما على النحو المخصوص ، وإن اريد به حصول العلم العادى الضرورى عقيب ذلك يرجع إلى الجواب الرابع ، وهو الذى يظهر من كلامهم عند بيان دلالة المعجزه على صدق النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى الكتب الكلاميه.

وأما الرابع : فبأنّ حصول العلم الضرورى فى المقام بمجرّد الإتيان بالمعجزه - كما ادّعوه - مخالف لما جرت عليه عاده الله سبحانه فى إفاضه العلوم الضروريه ، إذ هى منحصره بحسب الاستقراء فى ثلاثه : الفطريّات والوجدانيّات وذوات الأسباب من المحسوسات والحدسيّات والتجريبيّات ، ولا يندرج ذلك فى شيء منها.

ودعوى حصول العلم الضرورى فى غير المذكورات مخالفه لما جرت عليه العاده. ودعوى حصول العلم الضرورى فى ما لم تجر العاده فى نظائره بحصول العلم غير مسموعه ، كما إذا ادّعى أحد حصول علم ضرورى له بتركّب الجسم من الهيولى والصوره أو بحدوث الأفلاك عقيب موت زيد أو تولّد عمرو ونحوهما ممّا لا ارتباط له بحدوث الأفلاك ، فضلا عن دعوى حصوله بعد ذلك بالنسبه إلى سائر الناس ، مضافا إلى أنّه لو بنى الأمر على إيجاد العلم الضرورى كيف ما كان لما كان هناك حاجه إلى المعجزه ، وجاز إيجاده بمجرّد ادّعائه النبوه ، فيكون اعتبار ذلك

لغوا ، بل يكون إرسال الرسل وإنزال الكتب أيضا عبث ، للاكتفاء بإيجاد العلم الضروري بالأحكام من دون سبب ومقتض في الجميع كذا ذكره بعضهم في المقام ، وقد أضفنا إليه بعض ما يؤيد المرام .

قلت : ويمكن دفعه بإدراجه في المحسوسات لا بأن يكون نفسه محسوسا ، بل ما يؤدى إليه حسيا ، فإنه أيضا بمنزله الإحساس به كالعلم الضروري بالشجاعه والسخاوه ونحوهما من الصفات النفسية من الإحساس بآثارها البيئه ، فإن الإحساس بتلك الآثار بمنزله الإحساس بمبادئها ، وبذلك يندرج العلم الحاصل بها في الضروريات ، ويكون العلم به من مؤدى المحسوس .

وحيث نقول : إن الإحساس بالخارق بعد ادعائه النبوه كما يوجب العلم الضروري بحصول الخارق كذا يفيد العلم بصدق المدعى كما يشاهد ذلك بالنسبه إلى الفطره السليمه إذا القى عليه المعجزه ، إذ بمجرد رؤيته صدور المعجزه العظيمه الخارقه للعادة يقطع بصدق ذلك المدعى فى دعواه ، كما يشاهد ذلك فى معاشر الأنبياء ، فإن من يرى منهم ذلك لا يبقى له مجال للريب فى تصديقهم إلا أن ينكر كون ذلك معجزه بدعوى السحر ، كما هو الحال فى الكفار المشاهدين للمعجز ، وإلا فبعد تسليم عدم كونه سحرا لم يكن للكفار أيضا مجال للتشكيك ، وإنما كان تلبسهم على الناس أو على أنفسهم من جهه دعوى كونه سحرا لا - معجزه ، كيف ؟ ولو لا - ذلك لم يقم للأنبيا عليهم السلام حجه بإبداء المعجزه إلا بعد إثبات الصانع وحكمته وعموم علمه وقدرته حتى يتم لهم دلاله المعجزه على تصديقهم ، وليس الحال كذلك ، بل كان مجرد إبدائهم المعجزه برهانا لهم على تصديقهم .

ألا ترى إلى قول فرعون لقومه : ما علمت لكم من إله غيرى؟! ومع ذلك لم ينقل عن موسى عليه السلام المباحثه معه فى إثبات المطالب المذكوره وإقامه البرهان عليها ، ولا حكاه سبحانه تعالى فى شىء من قصص موسى وفرعون ، بل جعل برهانه العصا واليد البيضاء ، حيث قال له سبحانه : (فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى

فِرْعَوْنَ وَمَلَأِيهِ(١) وبعد ما جاء بهما لم يناقش معه فرعون في إفاده تصديقه إلا بدعوى كونه سحرا.

والحاصل : أنّ إبداء المعجزه بعد دعوى الرساله يفيد علما ضرورياً بصدق المدعى بحيث لا مجال للفطره السليمه إنكاره ، وبه يثبت وجود الصانع وسائر صفاته الكماليه ، فلا توقّف لإثبات صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم على قبح إجراء المعجزه على يد الكاذب حسب ما ذكر في الاستدلال فلا يتم الاحتجاج المذكور.

نعم قد يقال بأنّه لا بدّ من ارتباط بين إبداء المعجزه وبين صدق صاحبها ليصحّ من جهته الانتقال منها إليه ، والظاهر أنّ ذلك من جهه دلالتها علوّ مرتبه الآتي بها ، وبلوغه إلى أقصى درج الكمال ، فلا يقع منه الكذب لعلوّ منصبه عن ذلك. وحينئذ يكون ذلك أيضاً مبيّناً على قاعده التحسين والتقييح ، إذ لو كان الصدق والكذب متساويين في ذلك لجاز منه وقوع الأمرين فلا يتمّ الجواب أيضاً من دون البناء على القاعده المذكوره ، فتأمّل.

الثالث : أنّه لو لم يثبت حكم العقل بالتحسين والتقييح لزم إفحام الأنبياء وانقطاعهم في ما يظهرونه من الدعوى ، والتالى واضح الفساد. بيان الملازمه أنّه لا حسن ولا قبح إذن مع قطع النظر عن حكم الشرع ، فإذا جاءهم النبيّ وأدعى وجوب إطاعته على الامّه فمن اليّين أنّه لا يجب عليهم اتّباعه في أوامره ونواهيه ، وما يخبرهم به من أحكامه تعالى إلا بعد ثبوت نبوّته.

كيف؟ ولو وجب عليهم ذلك بمحض الادّعاء لوجب طاعه سائر المدّعين للنبوّه ، وهو مخالف للضروره.

فنقول : إنّهُ إذا ادّعى النبوّه وأراد إقامه الحجّه بإبداء المعجزه ليجب عليهم اتّباعه ، صحّ للامّه أن يقولوا : لا يجب علينا النظر في معجزتك ليتبين لنا صحّهُ نبوّتك ، إذ وجوب النظر إليها ممّا لا يثبت إلا بقولك ، وكلّ ما لا يثبت إلا بقولك لا يقوم حجّه علينا إلا بعد ثبوت نبوّتك ، وإذا لم يقم حجّه علينا قبل ثبوت نبوّتك

(١) سوره القصص : ٣٢.

لم يرد علينا ذم ولا عقوبه من جهه تركه ، فلا يجب الإتيان به ، ومعه لا يثبت ما يتوقف عليه من وجوب الاتباع ، وهو ما ذكر من الإفحام. أو يقال : وجوب النظر إلى معجزتك يتوقف على حججه قولك ، وحججه قولك يتوقف على ثبوت نبوتك ، وثبوت نبوتك يتوقف على النظر إلى معجزتك ، فيتوقف وجوب النظر إلى معجزتك على حصول النظر إلى معجزتك وهو واضح الفساد.

وبما قررنا يتبين ضعف ما قد يورد في المقام : من أنّ النظر في المعجزه لا يتوقف على وجوبه ، فلا مانع من حصول النظر مع عدم وجوبه ، لما عرفت من أنّ الإفحام ليس من جهه عدم التمكن من النظر مع عدم وجوبه ولزوم دور هناك ، بل المقصود أنّه يجوز للإمام ترك النظر من غير حصول ذم أو ترتب عقاب عليهم ، إذ لو وجب الإتيان به لكان ذلك بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد ثبوت نبوته بالنظر المفروض ، وإذا كان ترك النظر إلى المعجزه جائزا كان إفحاما للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ، هذا على التقرير الأول.

وعلى التقرير الثاني فاللازم منه توقف وجوب النظر في المعجزه على حصوله ، وهو فاسد ، إذ لا يعقل وجوب الشيء بعد حصوله. نعم لو اخذ في المقدمات توقف النظر على وجوبه أو حكم بكون النظر في المعجزه متوقفا على صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في دعواه وصدقه في دعواه متوقفا على النظر في المعجزه أو قيل بكون الحكم بوجوب النظر في المعجزه متوقفا على الحكم بصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في دعواه والحكم بصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في دعواه متوقف على وجوب النظر في المعجزه ليكون المقصود إيراد دور في المقام ، ليكون النظر في المعجزه متوقفا على النظر في المعجزه ، أو يتوقف وجوبه على وجوبه أو الحكم بوجوب النظر على الحكم بوجوبه صح الإيراد. لكن ليس كذلك ، لوضوح فساد الدعوى المذكوره ، فلا مجال لتوهم الدور ، لوضوح كون أحد الطرفين وجوب النظر أو الحكم بوجوبه ، والطرف الآخر الذي ينتهي إليه التوقف نفس النظر.

نعم يمكن إيراد الدور في مقام الإفحام بوجه آخر مرجعه إلى الدليل السابق

وهو أن يقول : علمي بأنك صادق في دعوى النبوه يتوقف على علمي بعدم صدور المعجزه على يد الكاذب ، وعلمي بذلك يتوقف على علمي بأنك صادق ، إذ المفروض كون الحسن والقبح شرعيتين فيلزم توقف العلم بكونه صادقا على العلم بكونه صادقا.

ويورد على هذه الحججه بوجهين :

أحدهما : النقص بورود ذلك على القول بالتحسين والتقييح العقليتين أيضا ، إذ حكم العقل بوجوب النظر في المعجزه يتوقف على النظر في الدليل الدال عليه ، إذ ليس الحكم به بديهيا ، كيف؟ والحكم بوجوب النظر فيها إنما هو من جهه استفاده العلم منها بصدق المدعى ، فيتوقف الحكم بوجوبه على كون إظهار المعجزه مفيدا للعلم بصدق المدعى حتى يكون النظر إليها مفيدا للعلم بصورها منه ، فيفيد ذلك بانضمام ما دل على كون إظهار المعجزه مفيدا للعلم بالصدق يتوقف ذلك على امور حسب ما مرّت الإشارة إليها من وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته ، بل عموم علمه للجزئيات ، وكذا عموم قدرته. وكلّ هذه مطالب نظريه يتوقف على إقامه الدليل ، وقد تكفّل بها الكتب الكلاميه ، فبعد إثبات ذلك بالبرهان يتبين بانضمام بعض المقدمات الخارجيه وجوب النظر في المعجزه.

فنقول حينئذ على طبق ما ذكر في الاحتجاج : إنّ للامه أن يقولوا قبل النظر في ذلك: إنّه لا وجوب علينا إلّا بعد حكم العقل بالوجوب ، فلا يجب علينا النظر في المعجزه إلّا بعد حكمه بوجوبه ، والمفروض أنّه نظري فلا يحكم به العقل قبل النظر في دليله وفيه الإفحام.

وبتقرير أخصر : إنّنا لا ننظر حتى يجب علينا النظر ، ولا يجب علينا النظر حتى ننظر، وربما يتخيل لزوم الدور في المقام ، وهو وهم ، إذ ليس من الدور في شيء ، وإنّما يقضى ذلك بعدم وجوب النظر عليهم قبل النظر في الدليل الدال على وجوبه ، وهو قاض بالإفحام نظير ما قرره المستدل في المقام.

وثانيهما : الحلّ بظهور الفرق بين وجوب النظر في الواقع والحكم بوجوبه في

الظاهر ، فقله : إن ما لا يثبت إلا بقولك لا يقوم حججه إلا بعد ثبوت نبوتك ، إن أراد به عدم قيامه حججه بحسب الواقع إلا بعد ثبوت نبوته ممنوع ولا- ربط له بعدم وجوب النظر إلى المعجزه قبل قيام الدليل عليه في الظاهر ، وإن أراد عدم قيامه حججه في الواقع إلا بعد إثبات نبوته علينا وإقامه الحججه عليها عندنا فهو ممنوع ، بل فاسد ، لوضوح وجوب أتباعه في الواقع بمجرد صدقه في دعواه وحكم الشرع هناك بالوجوب.

غايه الأمر أنه قبل النظر يكون جاهلا بحكمه ، والجهل بالشىء لا يستلزم رفعه ، كما أن الجهل بحكم العقل قبل النظر في الدليل لا- يقضى بعدم الوجوب. بذلك يندفع ما ذكر في النقض المذكور ، فإن وجوب النظر في المعجزه فرع حكم العقل واقعا بالوجوب لا- علمنا بحكمه ، ولا- يستلزم ذلك وجوب أتباع كل من ادعى النبوه فإننا لا نقول بوجوب الأتباع واقعا إلا لمن كان محققا في دعواه بحسب الواقع.

وأنت خير بوهن كل من الوجهين المذكورين :

أمّا الأول : فبأن ضروره العقل قاضيه بوجوب النظر في المعجزه بعد دعواه النبوه وإبدائه وجوب أتباعه ولزوم الخسران العظيم على ترك متابعتة وأن له بينه واضحه على دعواه يعرفها من نظر إليها ، فإن وجوب النظر في مثله مما لا يقضى به ضروره الفطره الإنسانيه من دون حاجه إلى نظر وترتيب مقدمات ، ضروره حصول الخوف من الضرر من كلامه ووجوب التحرز مع خوف المضرة سيما مثل تلك المضرة العظيمه الدائمه من الضروريات الجليه والفطريات الأوليه ولا يتوقف استفاده الصدق من المعجزه على شىء من المقدمات المذكوره ، بل هى مما يتفرع عليها على سبيل الضروره حسب ما مرّت الإشارة إليه.

وأما الثانى : فبأن مجرد وجوبه في الواقع لا يوجب ارتفاع الإفحام.

وتوضيح المقام : أن هناك وجوبا واقعيًا يتعلّق بالمكلف على فرض علمه ، فلو كان جاهلا لم يتعلّق الحكم به في الظاهر وكان معذورا في عدم الأخذ به من جهه جهالته ، ووجوبا تكليفيا يتعلّق الحكم به في ظاهر الحال وإن لم يجب ذلك بحسب

الواقع ، ويثبت ذلك الوجوب في الظاهر من جهة الاحتياط وغيره من الجهات ، والإقحام إنما يترتب على انتفاء الأخير وإن صادف وجوب الأول ، إذ لا يتم الحجج على المكلف بمجرد وجوب النظر في الواقع من دون علم المكلف ولا قيام الحجج عليه في الظاهر ، فهو لا يدفع الإقحام ، إذ لا فائده في وجوبه بحسب الواقع مع انتفاء التكليف عن المكلف بحسب الظاهر ، لثبوت العذر له حينئذ في تركه من جهة جهالته.

فنقول حينئذ : إنَّ النظر في المعجزه بعد ادعاء النبوه إما أن يكون واجبا على المكلفين بالوجه الثاني ، أو لا ، فإن قيل بالثاني لزم الإقحام ، وإن قيل بالأول ابطال بما ذكر في الدليل ، إذ لا يثبت على المكلفين في ظاهر التكليف من مجرد قوله إلا بعد ثبوت نبوته بناء على كون الوجوب والتحريم بمحض أمر الشارع ونهيه. وأمّا لو كانا عقليتين فيثبت الحكم مع قطع العقل به حسب ما ذكرنا.

وقد يجاب بأنه أيضا لو كان الحسن والقبح شرعيين لكانا من الامور الجعليه الموقوفه على تقرير جاعلها ووضعها إياها ، وذلك إنما يحصل العلم بوضعها من حيث واضعها فقبل العلم به لا تحقّق لهما في الواقع ، فالوجوب الشرعي من حيث هو شرعي إنما يتحقّق بحسب الواقع بالعلم بالشارع من حيث إنّه شارع ، فقبل العلم به لا تحقّق له في الواقع ولا يثبت على المكلف وجوب شرعي بحسب نفس الأمر ، ويترتب عليه المفسده المذكوره بخلاف ما إذا كان الوجوب عقليا ، لثبوت الحكم إذن بحسب نفس الأمر من غير أن يتوقّف ثبوته على ثبوت الشارع والشريعة ، فيختلف الواقع بحسب اختلاف المقامين ، فالواقع في الأول هو الحكم المجعول من الشارع ، فيتوقّف ثبوته الواقعي على ثبوته بخلاف الثاني.

وفيه : أن ما ذكر من الفرق غير واضح ، بل الظاهر خلافه ، وإنما الفرق بين الأمرين أنّ الواقع في الأول لما كان أمرا جعليا كان حاصله بجعل الجاعل بخلاف الثاني ، فإنّه أمر حاصل في نفسه ولا ربط لشيء منها بعلم المكلف بالشارع أولا بحكمه ، بل مجرد وجود الشارع بحسب الواقع وحكمه بذلك كاف في ثبوته

الواقعي وإن كان الحكم به جعليًا. غايه الأمر أن يتعلّق تكليف بالمكلف حال غفلته ، وذلك أيضا ممّا لا فرق فيه بين الصورتين كما لا يخفى.

وقد يورد على الدليل المذكور بوجه آخر ، وهو أنّ غايه ما ذكر حصول الإفحام لو توقّف المكلفون على ملاحظه المعجزه معلّين بما ذكر ، لكنّه لم يتفق ذلك لجريان العاده بإراءه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك للمكلفين ، وعدم استنادهم إلى مثل ذلك.

وأنت خير بأّنه لا بدّ من قيام الحجّه على المكلف ، وعدم وقوع مثل ذلك على سبيل الاتفاق لا يقضى به ، لجواز أن يقع من بعض المكلفين بعد التفطن للوجه المذكور ، وعدم تفتّن الخصم لأمر يوجب عذره وإفحام مدّعيه مع وجوده بحسب الواقع لا يقضى بإتمام الحجّه ، وهو ظاهر.

الرابع : أنّهما لو كانا شرعيّين لم تجب المعرفة ، لتوقّف وجوبها إذن على معرفه وجود الموجب وتكليفه به ، ومعرفه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم المبلّغ وصدقه في التبليغ ، وهو توقّف للشئ على نفسه ، وهو أفحش فسادا من الدور.

وأورد عليه بنحو ما مرّ في الحجّه السابقه : من أنّ وجوب المعرفة إنّما يتوقّف على إيجاب من تعلق المعرفة به لا- على معرفته ، ليلزم المفسده المذكوره.

وجوابه ما عرفت من الفرق بين وجوب المعرفة في الواقع ووجوبه علينا بحسب التكليف الظاهر ، والمقصود بالوجوب في الحجّه إنّما هو الثاني ، لإجماع الفريقين على وجوبها كذلك على المكلفين ، بل هو من ضروريّات الدين.

وقد عرفت أنّ وجوبها الواقعي مع حصول القدر المسقط للتكليف ممّا لا ثمره له في المقام. وقد يقرّر الاحتجاج المذكور بوجه آخر بأن يقال : لو كانا شرعيّين لم يمكن العلم بوجوب المعرفة قبل حصولها ، لتوقّف العلم بوجوبها على حصول المعرفة بالمكلف ، وهو كاف (١) في المقام ، ضروره العلم به وإلّا لما حكموا بوجوب المعرفة حسب ما يطبق عليه الكلّ.

(١) كذا وجد والظاهر منتف.

الخامس : أنه لو كان الحسن والقبح شرعيين لاستوى نسبه الأفعال بالنظر إلى الأمر والنهي ، فكان ترجيح الشارع بعضها بالأمر وبعضها بالنهي - البالغين حدّ المنع من خلافه وعدمه - ترجيحاً من غير مرجح ، وفساد التالي مع ظهوره سيئين في محلّه .

ويمكن الإيراد عليه : بأنّه لا ينحصر المرحّح في المقام في خصوص حسنها وقبحها بالمعنى المتنازع فيه ، فقد يكون امورا اخر كموافقه المصلحه ومخالفتها وموافقه الطبع ومخالفته ، حيث إنّ التكليف يناسب أن يكون بإيجاد المخالف وترك الملائم ، مضافا إلى أنّ الأشعري يجوز الترجيح بلا- مرجح ، فلا- يتم الاستدلال على مذهبه ، إلّا أنّ ذلك لا يدفع الاحتجاج لإثباتهم المقدمه المذكوره في محلّه .

وأما الحجج النقلية الدالة على ذلك من الكتاب والسنة فكثيره جدّا .

فمن الأوّل قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ... وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ) (١) فيدلّ على أنّ هناك فحشاء ومنكرا مع قطع النظر عن تعلق النهي منه سبحانه بهما لا- أنّهما صارا فحشاء ومنكرا بنهيه ، كما هو ظاهر من عرض الكلام المذكور على العرف ، كيف؟ ولو كان كما ذهبوا إليه لكان الفحشاء والمنكر هو عين ما نهى عنه ، فيكون مفاد الآية : أنّ الله ينهى عمّا نهى عنه وهو واضح الفساد ، بل نقول : إنّ سياق الآية في كمال الظهور في الدلالة على أنّه تعالى يأمر بالامور الحسنه من العدل والإحسان وإيتاء ذى القربى ، وينهى عن الامور القبيحه من الفحشاء والمنكر والبغى .

ومنه قوله تعالى : (قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (٢) فيدلّ على أنّ هناك فحشاء لا يتعلّق أمر الشارع به ، ولو لا- ذلك لكان الفحشاء عين المنهى عنه ، فيكون مفاد الآية حينئذ إنّّه لا- يأمر بما نهى عنه ، وهو مع فساده في نفسه مخالف لسياق الآية ، إذ مفاده أنّ ما ذكر قبل من قبيل الفحشاء

(١) النحل : ٩٠ .

(٢) الاعراف : ٢٨ .

فى نفسه فلا يتعلّق به أمره تعالى ، فإنّه لا يأمر بالفحشاء ، ففیه دلالة على بطلان القول بجواز أمره سبحانه بأى من الأفعال من غير فرق بينها حسب ما زعموه.

وربّما يقال : بدالاتها على المقصود لو حمل الفحشاء على المعنى المذكور أيضا لإفادتها عدم تعلّق الأمر والنهى بشىء واحد ، وهو مبنى على القاعدة المذكورة أيضا. ولا يخفى وهنه، إذ غاية ما يفیده حينئذ عدم وقوع ذلك منه ، وأين ذلك من عدم جواز وقوعه منه تعالى؟

ومنه قوله تعالى : (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ...) (١) والتقريب ما مرّ ، كيف؟ وسياقها صريح فى أنّ الله سبحانه لم يحرم إلّا الامور المستنكرة عند العقول ممّا يحكم صريح العقل بقبحه وذمّ فاعله. وقد عدّ فى الآيه الشريفه جمله منها.

ومنه قوله تعالى بعد النهى عن الغيبه : (أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ) (٢) فإنّه صريح فى قبح الفعل المذكور فى نفسه ، فإنّه كأكل لحم أخيه الميّت ، القبيح فى حكم العقل أيضا ، فنهى الشارع عنه مقرون بالقبح المذكور ، لا أنّ مجرد نهيّه عنه قضى بقبحه من غير حصول قبح فيه. وليس المراد بالاستكراه فى الآيه الشريفه مجرد استكراه الطبع دون القبح واستحقاق الذمّ ، فإنّه لا يناسب التعليل فى المقام.

ومنه الآيات الواردة فى الاحتجاج على الكفّار والعصاه بإبداء فرق العقل بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصى ونحوهما كقوله تعالى : (أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ) (٣).

ومنه الآيات الدالّة على الحثّ على الأخذ بما يحكم به صريح العقل كقوله تعالى : (أَفَلَا تَعْقِلُونَ * أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) ونحوها ، إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على نحو ما ذكره صريحا أو فحوى.

(١) سورة الأعراف : ٣٣.

(٢) سورة الحجرات : ١٢.

(٣) سورة ص : ٢٨.

وأما السنّة الدالّة على ذلك فهي كثيرة جدًّا كما يظهر من ملاحظته الأخبار الواردة في المواعظ وبيان علل الأحكام ، وغيرها ممّا لا يخفى على من له أدنى اطلاع على الروايات.

ويدلّ عليه أيضا بالخصوص عدّه من النصوص.

منها : ما روى عن أبي الحسن عليه السلام حين سئل عن الحجّة على الخلق اليوم ، فقال : العقل يعرف به الصادق على الله فيصدّقه والكاذب على الله فيكذّبه (١).

ومنها : ما روى عن الكاظم عليه السلام من قوله : يا هشام إنّ الله على الناس حجّتين حجّه ظاهره وحجّه باطنه ، فأما الظاهره فالأنبياء والرسل والأئمّه عليهم السلام ، وأما الباطنه فالعقول (٢). إلى غير ذلك من الروايات الواردة ممّا يقف عليه الناظر في مطاوى الأخبار المأثوره.

حجّه الأشاعره على نفى الحسن والقبح العقليّين امور :

أحدها : قوله تعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (٣) فإنّه دلّت الآية الشريفه على نفى التعذيب قبل بعث الرسول فيدلّ على عدم استحقاقهم للعقوبه ، وإلّا لكان عدم إيرادها على المستحقّ لها منافيا للحكمه ، واللازم منه انتفاء الوجوب والتحريم العقليّين ، وإلّا لثبت استحقاق العقاب بترك الأوّل وفعل الثاني كما يدّعيه العدليّيه.

ويمكن الجواب عنه بوجوه :

أحدها : أنّ أقصى ما يفيدّه الآية نفى التعذيب ، واستلزامه نفى الاستحقاق نظرا إلى ما ذكر مدفوع بالفرق بين استحقاق الثواب والعقاب ، فإنّ الأوّل ممّا لا يمكن فيه التخلف بخلاف الثاني لجواز العقوبه ، ومن المعروف أنّ الكريم إذا وعد وفى وإذا توعدّ عفى.

(١) الكافي : ج ١ ص ٢٥ ح ٢٠.

(٢) وسائل الشيعه : ج ١١ باب ٨ من أبواب جهاد النفس ص ١٦٢ ح ٦.

(٣) سوره الاسراء : ١٥.

وفيه : أنّ ظاهر الآيه عدم استحقاقهم العقاب وأنه لو عاقبهم لما حسن منه ذلك ، فإنّ ظاهر التعبير المذكور أنّ ذلك ممّا لا ينبغي صدوره منه ، كما إذا قلت : ما كنت لأفعل كذا ، قال الله تعالى : (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ) (١).

ويمكن دفعه بأنّ غايه ما يسلم دلالتها عليه أنّ اللائق به تعالى عدم حصول التعذيب منه قبل البعثه ، وهو قد يكون من جهه العفو وأنّ اللائق بلطفه عدم تعذيب العباد قبل تشفيح العقل بالنقل وإن كان الأوّل كافيا في استحقاق العقاب بعد وضوح طريق الصواب ، فاستحقاق العقوبه ثابت للعبد بالنظر الى حاله من جهه عصيانه وإن لم يصحّ التعذيب منه تعالى نظرا إلى ما عليه من اللطف والرحمه ، واللازم للوجوب هو الأوّل ، ولا ينافيه الثانى كما هو الشأن فى الصغائر عند ترك الكبائر.

فإن قلت : ليس المقصود استحقاق العبد لمطلق العذاب ، بل لعذابه تعالى ، وهو لا يجامع عدم صلاح صدور التعذيب منه تعالى ، إذ لا يعقل استحقاقه لعذابه تعالى مع عدم حسن التعذيب منه تعالى. وما ذكر من عدم استحقاق العقوبه فى ارتكاب الصغائر عند ترك الكبائر ممنوع ، لحصول الاستحقاق هناك نظرا إلى إقدامه على المعصيه. غايه الأمر أن يكون ترك الكبيره كفّاره له ، وأين ذلك من عدم استحقاق العقوبه فى الإقدام عليه؟

قلت : فرق بين عدم استحقاق العقاب من أصله واستحقاق العفو نظرا إلى لطفه تعالى مع عدم منافاته للحكمه فى ذلك المقام ، إذ من الواضح توقّف العفو على الاستحقاق ، فإنّ العفو لا يكون إلّا عن ذنب ، فهناك استحقاق للعقوبه واستحقاق للعفو ، واللازم لمخالفه الواجب والحرام هو الأوّل دون الثانى. لحصول (٢).

ثمّ إنّ القائلين بالحسن والقبح العقلين اختلفوا فى كونهما ذاتيين للأفعال أى ثابتين لها لفس ذواتها أو أنّهما يثبتان لها من جهه الامور الخارجيه عن الذات على أقوال :

(١) سوره التوبه : ١١٥.

(٢) كذا.

أحدها : أنّهما ذاتيان للأفعال ، وحكى القول به عن قدماء المعتزله ، وكأنّهم أرادوا أنّهما ثابتان لها بمجرد ذواتها من غير انضمام شيء وراء الذات من صفه وجوديه ، أو اعتبار ، على نحو ثبوت الزوجيه للأربعة ، حيث لا يفتقر ثبوتها لها إلى شيء وراء الذات ، ويحتمل أن يراد به أنّ نفس الذات قاضيه بثبوت الحسن أو القبح وإن أمكن أن يعارض الذات جهه خارجيه تمنعها عن مقتضاها ، والظاهر أنّهم أرادوا الأوّل ، حيث إنّ الظاهر ممّا حكى عنهم انحصار جهه الحسن والقبح فى الذات على الوجه الأخير لا ينحصر الأمر فيها ، بل تكون نفس الذات أيضا كأحد الاعتبارات ، ويشهد له أيضا الإيرادات المورده على القول المذكور فإنّها مبنيّه على فهم ذلك من كلامهم.

ثانيها : أنّهما ثابتان لها لصفات حقيقيه توجب ذلك ، وعزى القول به إلى جماعه ممّن تأخّر عن اولئك الأوائل ، والظاهر أنّ المراد بالصفات الحقيقيه هى الصفات اللانزمه دون الصفات المفارقة العارضة فى بعض الأحوال دون البعض على ما يقول به القائل بالاعتبارات.

وقد نبّه عليه فى شرح الشرح ، إذ من البين أنّ حمل الصفات الحقيقيه على معناها المعروف ممّا لا يعقل فى المقام كما لا يخفى.

ثالثها : التفصيل بين الحسن والقبح ، فالأوّل يكفى فيه نفس الذات دون الثانى ، فهو مستند إلى الصفه الحقيقيه ، وكأنّه أراد به اللانزمه حسب ما مرّ وحكى القول به عن أبى الحسين ، والظاهر أنّه أراد باستناد الحسن إلى الذات هو المعنى الأخير حتّى يصحّ استناد القبح عنده إلى أمر خارج عن الذات.

رابعها : أنّهما يثبتان بالوجوه والاعتبارات فليس شيء منهما مستندا إلى نفس الذات ولا الصفات اللانزمه.

خامسها : أنّه لا يتعيّن شيء من الوجوه المذكوره ، بل قد يكون ذاتيا مستندا إلى الذوات أو إلى الصفات اللانزمه ، وقد يكون اعتباريا منوطا بالوجوه والاعتبارات نظرا إلى صحّه استناده إلى كلّ من المذكورات فيختلف الحال

باختلاف الأفعال ، وبعد إبطال كل من الوجوه المتقدمه يتعين البناء عليه ، وستعرف ما فيه .

وقد اورد على القولين الأولين بوجوه :

الأول : لزوم امتناع النسخ بناء على كل منهما ، إذ لو كانت الذات مجردة أو هي مع لوازمها كافيه في الاتصاف بأحد الوصفين استحال الانفكاك بينهما فيستحيل النسخ من الحكيم .

الثاني : أنهما لو كانا ذاتيين بأحد الوجهين المذكورين لم يمكن التخلف مع أنا نرى الفعل الواحد حسنا من وجه قبيحا من الآخر كالكذب ، فإنه قبيح لو اشتمل على مفسده خارجيه ، وحسن إذا اشتمل على مصلحه عظيمه - كحفظ بنى آدم أو دماء المسلمين - بل تركه حينئذ من أقبح القبائح ، وكذا الحال في الصدق وغيره من الأفعال .

الثالث : أنه لو قال : (لأكذب غدا) لزم اجتماع الحسن والقبح ، فإنه إن صدق كان حسنا من حيث كونه صدقا ، وقبيحا من حيث كونه مفضيا إلى كذبه في الخبر الأول ، والمفضى إلى القبح قبيح ، وإن كذب فيه كان قبيحا من حيث كونه كذبا ، حسنا من جهة إفضائه إلى الصدق في الخبر المتقدم ، والمفضى إلى الحسن حسن ، سيما إذا كان تركه مفضيا إلى القبيح كما في المقام ، ويجرى نحو ذلك في ما إذا أخبر بإيقاع سائر الامور القبيحه .

واورد عليه : أنه لا يلزم اجتماع الحسن والقبح في كلامه الغدوى على شىء من الوجهين ، إذ مراده بقوله : (لأكذب غدا) إيجاد طبيعه الكذب في الجملة أو في كل ما يخبر فيه ، فعلى الأول مجرد صدقه في الخبر المفروض لا يؤدى إلى الكذب في الخبر الأول ، لجواز كذبه في غيره ، وإن كان الثاني فكذبه فيه لا يفضى إلى صدق الخبر المتقدم ، لجواز صدقه في غيره ، وقد جعل التفتازانى في ذلك وجها لإضراب العضدى عن التقرير المذكور .

وتقريره الاحتجاج بلزوم اجتماع الأمرين في الخبر اليومى بيانه - على

ما ذكره - : أن قوله : (لأكذب غدا) إما أن يطابق الواقع أو لا ، فعلى الأول يكون حسنا من جهة كونه صدقا مطابقا للواقع ، قبيحا من جهة استلزامه وقوع متعلّقه الّذى هو صدور الكذب ، وعلى الثانى يكون قبيحا ، لكونه كذبا حسنا ، لاستلزامه انتفاء متعلّقه الّذى هو الكذب القبيح.

قلت : ما ذكره إنّما يتّجه لو لوحظ ذلك بالنسبه إلى خبر مخصوص.

وأما إذا لوحظ بالنسبه إلى مطلق الكذب فى الغد تمّ لزوم اجتماع الصفتين فيه ، إذ حينئذ نختار الأوّل كما هو ظاهر العبارة ونقول : إنّ ترك الكذب فى الغد إنّما يكون مع صدقه فى جميع ما يخبر به فى الغد ، فهى حسنه من جهة كونها صدقا ، قبيحه من جهة استلزامها الكذب فى الخبر اليومى ، أو يقال : إنّ ترك الكذب حسن فى نفسه ضروره حسن ترك القبيح ، قبيح من جهة استلزامه الكذب فى خبر الأمس ، وكذا إتيانه بالكذب الحاصل بالكذب فى خبر واحد ، قبيح من جهة كونه كذبا ، حسن من جهة أدائه إلى الصدق فى الكلام اليومى ، إذ المفضى إلى الحسن متّصف بالحسن ، وهذا ظاهر ، بل يشكّل الحال فى التقرير الّذى ذكره ، فإنّه ليس الخبر اليومى سببا لكذبه فى الغد.

غايه الأمر أن يكون صدقه فيه متوقّفا على الكذب فى الغد ، فإن كان الصدق المتوقّف على الكذب حسنا أيضا كان الخبر اليومى حسنا من دون أن يكون مشتتلا على القبيح ، وإلا لم يتّصف بالحسن. والقول بأنّ تسليم ارتفاع الحسن حينئذ يقتضى التخلف فى الذاتى مدفوع ، بأنّ ذلك إيراد آخر لا ربط له بما ذكر ، كما لا يخفى.

وبالجملة : أنّ المتوقّف على القبيح لا يلزم أن يكون قبيحا ، غايه الأمر أن يقال بثبوت القبح فى ما يفضى إلى القبيح ولا إفشاء إليه بالنسبه إلى الكذب فى الخبر اليومى على الأوّل ، ولا إلى عدم وقوع الكذب منه فى الغد كما ادّعاه فى الثانى ، وهو ظاهر ، فدعوى حصول القبح فى الأوّل والحسن فى الثانى من الجهه المذكوره ممنوعه ، بل فاسده.

فظهر بما ذكرنا ضعف إيراد التناقض بالنسبة إلى الخبر اليومي وأنه إن تم ذلك فإنما يتم بالنسبة إلى الخبر الغدى حسب ما قرره الآمدى وغيره.

هذا وقد اورد على الوجهين الأولين باختلاف محلّ الحسن والقبح فى ما ذكر.

أمّا الأول : فبأنّ الفعل المنسوخ قد اخذ فيه الزمان المعلوم ، وقد اخذ الزمان المتأخّر فى الناسخ. ولا ضير فى كون الزمان منوعاً للفعل الذى هو عرض أيضا ، فيكون كلّ من الحكمين متعلّقا بطبيعه غير ما تعلّق به الآخر ، مثلا يقال : إنّ صلاة اليهود قبل النسخ كانت مندرجه فى طبيعه الصلاه ، بل كانت الصلاه منحصره فيه ، وبعد حصول النسخ خرجت عن تلك الطبيعه ، والنسخ كاشف عن ذلك.

لا- يقال : إنّ الحكم فى الناسخ إن تعلّق بالمنسوخ لزم المحذور ، وإن تعلّق بغيره - كما هو مبنى الجواب - لم يتحقّق النسخ ، لتعلّق كلّ من الحكمين بغير ما تعلّق به الآخر ، ومع الاختلاف بين المتعلّقين لا يعقل صدق النسخ.

إذ نقول : إنّه يكفى فى صدقه اتّحاد أصل الفعل مع قطع النظر عن اختلاف الزمان بحيث يعدّ الفعل فى الظاهر مع عدم ظهور النسخ فعلا واحدا ، وإن صار النسخ كاشفا عن تعدّد الفعلين.

وأما الثانى : فبأنّ كلّا من القيود المذكوره التى يختلف الأفعال فى الحسن والقبح من جهتها مأخوذ فى طبيعه الفعل المتّصف بالحسن أو القبح ، فكلّ من متعلّق الحسن والقبح فى الفرض المذكور مغاير بالنوع لطبيعه الآخر ، وإن اندرج الجميع فى جنس واحد كالكذب فى الفروض المذكوره ، فالكذب المشتمل على المصلحه المهمّه نوع من الفعل ، والخالى عنه نوع آخر ، وهكذا.

ويدفعهما : أنّه لو بنى على أخذ الاعتبارات والوجوه فى طبيعه الفعل على القول المذكور كان النزاع بين القولين لفظيا ، إذ القائل باعتباريه الوصفين يأخذ الفعل بمجرّده طبيعه نوعيه يختلف حسنهما وقبحهما باختلاف تلك الاعتبارات ، والقائل بكونهما ذاتيين يأخذ جميع ذلك داخلا فى ذات الفعل أو يجعلها قيدها فيه. فاختلف الحسن والقبح باختلاف تلك الجهات والاعتبارات ممّا لا خلاف فيه

على القولين المذكورين ، وإنما الخلاف في اعتبارها داخله في طبيعه الفعل أو خارجه عنها.

قلت : فالظاهر أنّ النزاع المذكور لا- تعود بذلك لفظيًا ، إلّا أنّه لا- يخلو حينئذ عن ثمره ظاهره ، إذ كلّ موضوع يدعى فيه اختلاف الحسن والقبح بالوجه الخارجيه يجوز للآخر أن يجعلها داخله في ذات الفعل.

ثمّ لا- يخفى أنّ ما ذكر من اختلاف طبيعه الفعل باختلاف كلّ من القيود مجازفه بينه ، لوضوح أنّ أكل الميتة في حال السعه والشده طبيعه واحده ، غير أنّ الوقوع في الشده قاض بتحليله بخلاف ما إذا كان في حال السعه ، وكذا الحال في سائر المعاصي حال الخوف على النفس أو العرض أو المال أو عدمه على اختلاف المقامات ، فالقول المذكور إذا كان مبتدئًا على الالتزام المفروض كما هو قضيه الجواب المذكور فهو بمكان من الوهن.

وقد يجاب عن الثاني أيضا : بأنّ القول باختلاف الطبيعتين مع اختلاف الجهات ممّا لا بعد فيه في جملة من المقامات كضرب اليتيم ظلما وضربه تأديبا ، فإنّ مجرد اندراجهما في اسم الضرب لا يقضى باتّحاد طبيعه الفعل ، وكذا الحال في القتل ظلما أو قصاصا أو على سائر الوجوه المجوّزه ، وكذا أكل المال تعدّيا أو عن إذن المالك إلى غير ذلك ، فإنّ من الظاهر أنّ القائل بكونهما ذاتيين قائل باختلاف الحكم في المقامات المذكوره ، وليس ذلك إلّا بجعلها طبائع مختلفه يكشف عنها الشريعه.

وأما في ما لا يمكن فيه ذلك فنلتزم هناك بحصول الوصفين ونقول باختلاف محلّها كما في أكل الميتة عند الشده ، فإنّ أكل الميتة حينئذ قبيح أيضا ، إلّا أنّ حفظ النفس المتوقّف عليه واجب أيضا ، وتركه قبيح ، والقبح هناك أعظم من قبح أكل الميتة ، فيترجّح عليه ، وكذا غصب أموال الناس قبيح وحفظ دماء المسلمين واجب ، فإذا توقّف على غصب أموالهم حفظ الدماء مع بقاء القبح فلا بدّ حينئذ من مراعاة أقلّ القبيحين إن كان هناك ترجيح ، وإلّا فلا بدّ حينئذ عن غصب أموالهم

وذلك لا يوجب الحكم بحسن القبيح ويدفع ذلك بأن من الظاهر انتفاء ... الأفعال المذكوره، فلا معنى ... (1) بثبوت القبح فيها ، وكونهما أقلّ القبيحين فلو كان ذاتيا لها لما زال إذن ... كيف؟ ولو كان القبيح باقيا فيها وكان الآتى مذموما عند العقل لزم التكليف بالمحال، وهو محال باتفاق العدليّ والقائلين بثبوت العقليّ. والقول بثبوت القبح فيها بملاحظه ذاتها وإن ارتفع الذمّ عن فعلها من جهه معارضتها بما هو أقوى فى القبح فهو قول بثبوت القبح والتحسين بالعارض أيضا ويكون قولاً - بكونها ذاتيين بالتفسير الأخير.

وقد عرفت أنه لا- ينافى القول بثبوت الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات بل هو قول به فى الحقيقه ، إذ ثبوت الحسن من جهه الذات منضمّا إلى عدم ثبوت ما يقتضى القبح إنّما يكون بملاحظه تلك الجهه الخارجه عن الذات ، فكيف مع ثبوت القبح للجّه المقتضيه له كما فى الفرض المذكور؟

واورد على الثالث تاره : بالمنع من حسن الكذب فى الغد ، إذ الإخبار بالأمر المستقبل المتعلّق بفعله إمّا وعد أو ما هو بمنزلته ، وليس التخلف فى مثله مندرجا ... ، وكان قرينه المقام فى مثله قائمه على التقييد ببقاء المشيئه.

نعم إنّما يتم ذلك بالنسبه إلى العواقب كما فى وعده ووعيده ... على بعض الوجوه والأخبار المفروض ... فى حقهم فلا يتم الاحتجاج.

واخرى : بأنّ ثبوت القبح للكذب وغيره من القبائح ممّا تعلق به الأخبار المذكوره إنّما يكون بالذات فلا يزول عنه.

(1) قد سقط فى هذا المبحث فى الأصل كلمات متعدده فى مواضع متفرّقه أبقى مواضعها ولم يكتب شيئا فيها وقد كتبت جملة من تلك العبارات فى هذه النسخه على وجه الاتصال فى غير إعلام على المواضع المختلفه ولذلك ترى أثر القصور عليها ظاهرا وكم له فى الكتاب من نظائر فإنى قد وجدت سابقا فى أصل النسخه التى كانت عندى بخطّ المصنّف قدس سره مواضع عديده قد صنع فيها مثل ذلك وإلى الآن لم يظهر لى الداعى له على ذلك وربما كان الساقط كلمه خاصّه بحيث لا يصلح المقام للتعبير بغيرها فيحتمل كون الباعث على تركها التريده فى تعيينها وفى ذلك جملة ممّا ترك كتبتها فى هذه المسأله كما لا يخفى. محمّد.

غايه الأمر أن يثبت هناك حسن بالعارض من جهة أدائه إلى صدق كلام الأمس ، ولا منافاه بين القبح الذاتى والحسن التبعى ، إذ ليس الاتصاف به حينئذ حقيقيا وإنما يتّصف به من جهة اتصاف لازمه تبعا كما فى ثبوت السكون بالذات للجالس فى السفينه مع اتصافه بالحركه التبعيه.

قلت : الحسن على ما عرفت ما كان للفاعل القادر عليه العالم بحاله أن يفعله ، والقبيح ما لم يكن للفاعل كذلك أن يفعله.

ومن البين أنّ المقصود على تلك الصفه بحسب الواقع لا أن يثبت له تلك الصفه فى مرتبه من المراتب واعتبار من الاعتبارات وإن لم يكن متصفا به بحسب الواقع مع ملاحظه سائر جهاته الحاصله فيه.

فظهر بذلك امتناع اجتماع وصفى الحسن والقبح فى الشىء الواحد أحدهما ذاتيا والآخر تبعيا إذا أفضى تبعيه القبح إلى المنع من ذلك الفعل كيف؟ ولو جاز اجتماع الأمرين لزم دوران الأمر بين التعرّض لأحد القبيحين (١) فإن بقى كلّ منهما على قبحه والمنع من الإتيان به لزم التكليف بالمحال ، وإن جاز الإتيان له بأحدهما لزم القول بارتفاع القبح عنه ، وأمّا لو قيل بعدم إفضائه إلى المنع من ذلك الفعل وفسّر القبح التبعى بمجرد قبح ما يتبع ذلك الفعل ، فهو فى الحقيقه إنكار لقبه من تلك الجهه رأسا ، إذ يكون القبح حينئذ وصفا لمتعلّقه لا لنفسه ، هذا.

وقد اورد على القول باعتباريه الجهات بوجوه :

منها : أنه لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب من الجهه والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب بالفعل المطلوب لذاته ، بل كان متوقفا على ما يعرض له من الجهات والاعتبارات ، والتالى باطل فكذا المقدم ، والملازمه ظاهره.

وأما بطلان التالى فلأنّ الطلب أمر بشىء من ذاته التعلق بالغير ، فكيف يعقل أن يكون تعلقه به للأمر الخارج عنه؟ وهذا الوجه لو تمّ لدلّ على عدم جواز الاستناد إلى الصفات اللازمه أيضا ، بل ولا إلى نفس الذات ، إذ قضيه الاحتجاج

(١) فى الأصل هنا بياض.

المذكور كون التعلّق من لوازم نفس الطلب فلا مدخلية فيه للفعل المطلوب. فكيف كان ، فهو في البطلان أوضح من أن يحتاج إلى البيان ، لنقضه أوّلاً- بغير الطلب الشرعي كطلب السيد من العبد ، مع أنّه من الواضح توقّف طلبهم على الدواعي الباعثة والأغراض المتجدّده، واختلاف الحال فيه بحسب اختلاف تلك الأحوال. وحلّه ثانياً بأنّ مفهوم الطلب لا يفتقر إلى التعلّق إلى شيء مخصوص.

نعم حصوله في الخارج متوقّف عليه ، وهو لا- ينافي توقّفه على الجهات والاعتبارات لتأخّر حصوله إذن عن تلك الجهات والاعتبارات فيتعلّق بالمطلق الجامع لها دون غيره ، وهو ظاهر.

ومنها : أنّه كما يستند كلّ من الحسن والقبح إلى الجهات الخارجيه كذا قد يستند إلى نفس الذات مع قطع النظر عن سائر الوجوه والاعتبارات كأكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما. ولا يخفى وهنه ، إذ لو سلّم ذلك فإنّما يكون نفس الذات أو لوازمها مقتضيه للحسن أو القبح ، ويكون ثبوت كلّ من تينك الصفتين بمقتضى ذلك الاقتضاء متوقّفاً على انتفاء الموانع الخارجيه كما هو ظاهر من حسن الامور المذكوره حال ... وهو أيضا من الوجوه والاعتبارات الملحوظه في ثبوت ذلك الحكم ، إذ رفع المانع من أجزاء العلّه التامه فلا- يكون شيء منهما ذاتياً بالمعنى الّذى وقع الكلام فيه ، وإنّما يكون ذاتياً بالمعنى الأخير من المعنيين المتقدّمين.

وقد أشرنا إلى أنّها عباره اخرى عن القول بإناطتهما بالاعتبار.

نعم إن ثبت عندنا في الأشياء ما يثبت الحسن والقبح لها على سائر الوجوه والأحوال تمّ ذلك ، والظاهر أنّهما لا يثبتان كذلك في شيء من الأشياء.

ألا- ترى أنّ أقبح القبائح الكفر بالله سبحانه ، وبالرسول ، وشرب الخمر ، ونحوها من الكبائر السبعه وغيرها ، وكلّ منها يمكن وقوعه على الوجه المحلّل فلا يترتب عليه الذمّ؟! إلّا أن يقال : إنّ شكر المنعم الحقيقي ممّا يحكم العقل بحسنه ومدح فاعله ، وكذا قبح كفران نعمه وذمّ فاعله. وقد يناقش في الأخير بأنّ ثبوت القبح بالنسبه إليه يتوقّف على إدراك العقل فلا يثبت في حقّ الغافل ، فحينئذ فيعتبر فيه إدراك ذلك وهو اعتبار ذاتي.

وقد يقال ذلك في ثبوت الحسن أيضا ، إلما أن يقال : إن ثبوت الحسن لا يتوقف على العلم ، إذ مع انتفاء الذم المتوقف على العلم يثبت الحسن .

غايه الأمر أن يتوقف المدح عليه ، ولا- يتوقف ثبوت الحسن على ترتب المدح كما عرفت ، على أن توقف المدح عليه محل مناقشه أيضا كما لا يخفى . فلا يبعد القول بثبوت الحسن في الجملة بمجرد الذات دون القبح ، لتوقفه على بعض الاعتبارات كما عرفت .

ويحتمل القول بعدم صدق الكفران إلما مع العلم بالحال ، وحينئذ لا ينفك عن القبح ، وفيه تأمل لا يخفى .

وقد يحتج لأبي الحسين بأن القبح صفة وجودية يتوقف على صفة ثبوتية تبعث عليه بخلاف الحسن ، فإنه عبارته عن كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله الذم ، وهو صفة عدمية لا يفتقر حصولها إلى صفة وجودية ، بل مجرد انتفاء جهه القبح كاف فيه ، ولا يخفى ما فيه ، إذ كون القبح صفة وجودية لا يقضى باستناده إلى أمر زائد على الذات ، بل قد يكون نفس الذات كافي فيه ، وأيضا قد يكون مستندا إلى الوجوه الاعتبارية فلا مقتضى لاستناده إلى الصفات اللازمة كما هو ظاهر ما حكى عنه ، وأيضا كون مطلق الحسن ممّا يكفى فيه انتفاء علّه القبح لا يستلزم أن يكون خصوصياته أيضا كذلك ، فكيف يطلق القول بثبوت الحسن بنفس الذات ، كيف؟ ومن الظاهر أن الوجوب أيضا صفة وجودية وكذا الندب ، فلا بد في حصول كل منهما من الاستناد إلى صفة وجودية حسب ما قرر .

فغايه الأمر أن يكون نفس الذات كافي في ثبوت الإباحه ، وقد ينزل كلام القائل المذكور على إرادته مطلق الحسن من حيث هو ، وإن كان ثبوت أكثر خصوصياته متوقفا على صفات زائده .

وفيه أيضا ما لا يخفى ، إذ قد يكون الشيء في نفسه موجبا لذم فاعله ويتطرقه ثبوت المدح من ملاحظه الخارج فتغلب الجهه الخارجيه على ما يقتضيه الذات ، وحينئذ يكون مطلق الحسن هناك مستندا إلى الجهه الخارجيه فلا تتم الكليه المدعا .

فظهر بما ذكرنا ضعف كل من الأقوال المذكوره ، وتبين أيضا ما هو أظهر الوجوه في المسأله ، فتأمل .

البحث الثاني : في حججه العقل

البحث الثاني (١) : في بيان حججه العقل وصحه الاعتماد عليه .

في إدراكاته العلميه وإن كان بعد تلفيق المقدمات النظرية وإقامه البراهين العقلية صرفه الخارجه مبادئها عن المحسوسات أو ما يقرب منها .

وقد وقع الخلاف في المقام من طوائف منهم : السوفسطائيه المنكره لحصول العلم بالمره من جميع الطرق المقرره سواء كانت ضروريه أو نظريه أو غير ذلك ، ولذا أنكروا جميع الشرائع المنزله والأديان المقرره ، والضروره العقلية قاضيه بفساد ما توهموه ، وكأنهم قد انسلخوا عن الغريزه الإنسانيه حيث أنكروا الكمالات العلميه التي هي عمده ما يمتاز بها الإنسان عن الحيوانات السائمه ، وتسلبت عليهم الأوهام الكاذبه فتشبهوا ببعض خيالات واهيه لا يخفى وهنه على من له أدنى مسكه ، فليس ما توهموه قابلا للإيراد والمنازعه وقد تبّه على جملة من الشناعات الوارده عليهم بعض الأجله في محلّه .

ومنهم : جماعه من الصوفيه المدّعين لأخذ العلوم من طريق الكشف والمشاهده بعد الإتيان بالرياضات المقرره . فذهبوا إلى عدم الاعتماد على العلوم النظرية وإيقاعات الربائيه (٢) وادّعوا انحصار العلم في العلوم الضرورية الحاصله بأسبابها المعروفه أو من طريق التصفيه والمجاهده ، فيشاهد النفس بجوهرها ما هو ثابت في الحقيقه على نحو مشاهدتها للامور الحسيه وعلمه بها بتوسط إحدى الحواس الباطنه أو الظاهره ، بل العلم الحاصل بها أقوى منها بمراتب عديده .

ومنهم : جماعه من الأخباريه المدّعين انحصار مدارك العلم بالأحكام في الأخبار المأثوره عن الأئمه عليهم السلام ، وأول من أشار إلى ذلك المحدث الأمين

(١) تقدّم البحث الأول في ٥٠٤ .

(٢) في المطبوع : البرهائيه والقياسات اليونانيه .

الاسترأبادى ، وقد ذكر ذلك فى الفوائد المدتيه ، قال فى عداد ما استدلل به على انحصار الدليل فيما ليس من ضروريات الدين وفى السماع عن الصادقين عليهم السلام :

الدليل التاسع مبنئ على مقدمه دقيقه شريفه تفتنت لها فيه بحول الله تعالى وهى : أن العلوم النظرية قسمان : قسم ينتهى إلى مادّه هى قريبه من الإحساس ، ومن هذا القسم علم الهندسه والحساب وأكثر أبواب المنطق ، وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء والخطأ فى نتائج الأفكار ، والسبب فيه أن الخطأ فى الفكر إمّا من جهه الصورة أو من جهه المادّه ، والخطأ من جهه الصورة لا يقع من العلماء ، لأن معرفه الصورة من الامور الواضحه عند الأذهان المستقيمه ، والخطأ من جهه المادّه لا يتصور فى هذه العلوم ، لقرب مادّه الموادّ فيها إلى الإحساس وقسم ينتهى إلى مادّه بعيده من الإحساس ، ومن هذا القسم الحكمه الإلهيه والطبيعيه وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقيهيه وبعض القواعد المذكوره فى كتب المنطق.

ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفه فى الحكمه الإلهيه والطبيعيه ، وبين علماء الإسلام فى اصول الفقه والمسائل الفقيهيه ، وعلم الكلام وغير ذلك ، والسبب فى ذلك أن القواعد المنطقيه إنّما هى عاصمه من الخطأ من جهه الصورة لا من جهه المادّه ، وليست فى المنطق قاعده بها تعلم أن كلّ مادّه مخصوصه داخله فى أى قسم من الأقسام ، ومن المعلوم امتناع وضع قاعده يكفل بذلك.

ثم استظهر ببعض الوجوه تأييدا لما ذكره وقال بعد ذلك :

فإن قلت : لا فرق فى ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثره الاختلافات الواقعه بين أهل الشرع فى اصول الدين وفى الفروع الفقيهيه.

قلت : إنّما نشأ ذلك من ضمّ مقدمه عقليه بالمقدمه النقليه الظنيه أو القطعيه ، ومن الموضحات لما ذكرناه : من أنه ليس فى المنطق قانون يعصم عن الخطأ

فى مادّه الفكر أنّ المشائين ادّعوا البداهه فى أنّ تفرّق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين وعلى هذه المقدمه بنوا إثبات الهيولى ، والإشراقيتين ادّعوا البداهه فى أنّه ليس إعداما للشخص الأوّل وإنّما انعدمت صفه من صفاته وهو الاتّصال.

ثمّ قال إذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقه الشريفه فنقول : إن تمسّكنا بكلامهم «عليهم الصلاه والسلام» فقد عصمنا عن الخطأ ، وإن تمسّكنا بغيره لم نعصم عنه إلى غير ذلك ممّا ذكره فى المقام.

والمستفاد من كلامه عدم حجّيه إدراكات العقل فى غير المحسوسات وما يكون مبادئه قريبه من الإحساس ، بل وفيما يقطع به على سبيل البداهه إذا لم يكن محسوسا أو قريبا منه إذا لم يكن ممّا توافقت عليه العقول وتسالمت فيه الأنظار.

وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممّن تأخّر عنه ، وممّن نصّ عليه الفاضل الجزائرى فى أوائل شرح التهذيب قال : - بعد ذكر كلام الأمين بطوله وتحقيقه فى المقام بمقتضى ما ذهب إليه -

فإن قلت : قد عزلت العقل عن الحكم فى الاصول والفروع فهل يبقى له حكم فى مسأله من المسائل.

قلت : أمّا البديهيّات فهى له وحده وهو الحاكم فيها ، وأمّا النظريّات فإن وافقه النقل وحكم بحكم قدّم حكمه على النقل وحده ، أمّا لو تعارض هو والنقل فلا شكّ عندنا فى ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل. قال : وهذا أصل يبتنى عليه قواعد كثيره.

ثمّ ذكر جمله من المسائل المتفرّعه عليه. وقضيه كلامه حجّيه العقل فى البديهيّات وعدم حجّيته فى النظريّات غير أنّه يصير معاضدا للنقل فيترجّح به على ما يعارضه من النقلى الآخر.

ثمّ إنّ ما عناه من البديهى غير واضح فى المقام ، فإن عنى به البديهى فى اعتقاد العالم وإن لم يكن بديهيّا عند غيره أو لا يعلم فيه حال الغير فقد نصّ

فى تحقيقه المتقدّم وكذا فيما حكاه من كلام الأمين العدى هو عنده من التحقيق المتين بعدم حجّيته وإن أراد به البديهي عند جميع العقلاء فهو مع أنّه ممّا يتعدّر العلم به - إلّا على سبيل الحدس العدى هو أيضا من العلوم الضرورية المتوقّف حجّيتها على الاتفاق عليها عنده - مدفوع ، بأنّ الاتفاق على الحكم بالبداهه لا يفيد الحكم بالصّحّه إلّا من جهه توافق الأفهام ، واستنباط مطابقته للواقع من قبيل الاستنباط من الإجماع وإفادته العلم فى الامور العقليه محلّ إشكال ، وعلى فرضه فليس أقوى من سائر الضروريات فكيف يجعل معيار الحجّيه غيرها من البديهيات.

وقد وافقه على ذلك صاحب الحدائق وقد حكى عنه كلاما ذكره فى الأنوار النعمانيه يشبه كلامه فى شرح التهذيب واستحسنه ، إلّا أنّه صرّح بحجّيه العقل الفطرى الصحيح ، وحكم بمطابقته للشرع ومطابقه الشرع له.

ثمّ نصّ على أنّه لا مدخل له للعقل فى شىء من الأحكام الفقهيّه - من عبادات وغيرها - ولا سبيل إليها إلّا السماع عنهم عليهم السلام لقصور العقل المذكور من الاطلاع على أغوارها.

ثمّ قال : نعم يبقى الكلام بالنسبه إلى ما لا - يتوقّف على التوقيف فنقول : إن كان الدليل العقلى المتعلّق بذلك بديهيّا ظاهر البداهه - كقولهم الواحد نصف الاثنين - فلا ريب فى صحّه العمل به ، فإن عارضه دليل عقلى آخر ، فإن تؤيد أحدهما بنقلى كان الترجيح للمؤيد بالدليل النقلى وإلّا فإشكال ، وإن عارضه دليل نقلى فإن تؤيد العقلى أيضا بنقلى كان الترجيح للعقلى ، إلّا أنّ هذا فى الحقيقة تعارض فى النقليات ، وإلّا فالترجيح للنقلى وفاقا للسيد المحدّث المتقدّم وخلافا للأكثر ، هذا بالنسبه إلى العقلى بقول مطلق.

أمّا لو اريد المعنى الأخصّ وهو الفطرى الخالى عن شوائب الأوهام العدى هو حجّه من حجج الملك العلام وإن شدّ وجوده بين الأنام فى ترجيح النقلى عليه إشكال.

[البحث الثالث] (١) : في أصله النفي

وهي أصله عدم أمر وجودى حتى يتبين الخلاف ، وهي أقسام إذ ذلك الأمر الوجودى إما أن يكون تكليفا بالفعل أو بالترك ، أو يكون شيئا آخر غير الأمرين المذكورين وإن استتبع أحدهما كسائر الأحكام الوضعيّة ، ويطلق على الأولى أصله البراءة ، وعلى الثانية أصله الإباحة ، وعلى الثالثة أصله العدم ، وقد يعمّ الأخير للوجه الثلاثة ، وقد يعمّ الأولى للثانية بكون الحظر تكليفا ولا مشاخّه فى الاصطلاح.

ثمّ الأصل فيها هنا قد يؤخذ بمعنى الاستصحاب ، والظاهر بعد صحّحه إطلاق الأصل عليه بالخصوص عدم إرادته فى المقام ، لكونه دليلا- برأسه مغايرا لأصله البراءة والإباحة ، كما سيظهر الوجه فيه. وقد يؤخذ بمعنى الراجح كما نصّ عليه جماعة ، ويضعفه بعد القطع بعدم كونه حقيقه فيه - كما يعرف من عدم اطّراده فى الاستعمال ، بل والتأمل فى ثبوت استعماله فيه ، كما يظهر من ملاحظته الإطلاقات والمثال المذكور فى كلامهم غير متعيّن الحمل عليه - أنّه ليس المناط فى حجّيه الأصل المذكور حصول الظنّ كما يوهمه كلام بعضهم لما هو معلوم من الاحتجاج به فى محلّ الشكّ والوهم أيضا ، وبالجمله فيما لم يقم دليل شرعى على خلافه ، فتخصيصه بصوره الظنّ ممّا لا وجه له.

والقول بأنّ المقصود رجحان العدم فى نفسه ، بمعنى أنّ الراجح فى نظر العقل من الوجود والعدم هو العدم ، ومن الشغل والبراءة هى البراءة إلى غير ذلك ، فلا- ينافيه حصول الظنّ بخلافه من الخارج مدفوع بأنّ الرجحان فيه حينئذ يكون شأئيا لا فعليا ، وهو مخالف لظاهر اللفظ ، مضافا إلى أنّه لو دار الأمر مدار الرجحان لم يثمر شأئيه الظنّ ، مع عدم تحقّقه كما فى كثير من موارد الاحتجاج به ، وإلّا فلا ثمره للحمل على المعنى المفروض ثمّ تصحيحه بالتوجيه المذكور.

(١) لم يرد فى بعض النسخ ، وفى سائر النسخ «البحث الثانى». والموافق للسياق ما أثبتناه ، راجع ص ٥٠٤ و ٥٣٩.

على أنه لا- يظهر من شيء من الأدلة القائمه عليه اعتبار لتلك الرجحيته في المقام ، فالظاهر أنّ المراد بالأصل هنا هو القاعده المستفاده من الأدله الآتية ، والمقصود بالنفي في المقام إن تعلق بالتكاليف انتفاؤه بالنسبه إلينا وعدم تعلقه بنا وبالنسبه إلى غيرها البناء على عدمه ، والحكم بعدم ترتب شيء من الأحكام المتفرّعه على وجوده.

فظهر أنه لا- ارتباط للأصل المذكور بالواقع ولا يدلّ على نفي الحكم في نفس الأمر ، وإنّما يفيد نفي الحكم في الظاهر ، ولو فرض حصول ظنّ هناك بانتفاء ذلك في الواقع فهو من المقارنات الاتفاقيه ، ولا مدخلية له في الحجّيه ولم يقدّم شيء من الأدله المذكوره على حجّيه تلك المظنّه.

نعم على القول بأصالة حجّيه الظنّ كما هو مختار بعض منّا ، والمعروف من طريقه مخالفينا يمكن القول بحجّيته ، وكأنّه الوجه فيما يستفاد من العامّه وغيرهم من أخذ الأصل فيه بمعنى الراجح غير أنّه لا ينحصر الاحتجاج به في الصوره المذكوره ، لما عرفت من جريانه عندهم في محلّ الشكّ وغيره.

ثمّ إنّ الفرق بينه وبين استصحاب حال العقل ظاهر ممّا قرّرنا ، فإنّ الملحوظ في الاستصحاب استمرار حكم النفي بعد ثبوته أوّلاً ، وهاهنا لا يلحظ ذلك أصلاً ، بل يحكم بكون عدم أصلاً حتّى يثبت خلافه بالدليل.

نعم يصحّ الاستدلال بالاستصحاب في معظم مواردّه ، إذ كما قضت القاعده بالبناء على النفي حتّى يثبت الوجود كذا يستصحب العدم القديم حتّى يتبيّن المزيل ، ولذا يجعل الاستصحاب من الأدله على أصالة البراءه والإباحه كما سنقرّر القول فيه.

والفرق بين الأصل المذكور والقاعده الاخرى - المعبر عنها في كلامهم بأنّ عدم الدليل دليل العدم - أنّ تلك القاعده إنّما تفيد انتفاء الحكم في الواقع ، ولذا خصّ بها بعض المحقّقين بما يعمّ به البلوى ، إذ عدم وصول الدليل في مثله دليل على انتفائه في الواقع ، وهو دليل على انتفاء الحكم في الشريعة ، إذ لو كان هناك حكم لبيّنه الشارع.

وأما أصله البراءة ونحوها فإنما تفيد انتفاء الحكم بالنسبة إلينا وإن فرض ثبوته في الواقع، وكان الأظهر إدراج ذلك في أصله النفي بعد حمل النفي على الأعم من الواقع والظاهر، بأن يقال: إن قضيه الأصل النفي الواقعي مع انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع والنفي في الظاهر مع انتفاء الوصول إليه في الظاهر وحينئذ ينبغي تعميم الحكم في تلك القاعده بالنسبه إلى عام البلوى وغيره فيقال: إن عدم الدليل في الواقع دليل على عدم الحكم في الواقع، وعدمه في الظاهر دليل على عدمه في الظاهر، فيرجع إحدى القاعدتين إلى الأخرى.

ولنفضّل الكلام في الاصول الثلاثة المذكوره برسم مقامات ثلاثه :

الشك في التكليف ، أدله القائلين بالبراءة

المقام الأول : في أصله البراءة والمعروف من المذهب ثبوت الأصل المذكور ، بل لا يعرف قائل معروف بالبناء على الوجوب وثبوت التكليف بأمر وجودى من غير قيام دليل عليه ، سوى ما ستعرف من بعض كلمات الأخباريه ، بل عن المحقق في اصوله : أنه أطبق العلماء على أنّ مع عدم الدلاله الشرعيه يجب إبقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الأصليه.

وذكر في المعالم في عداد أدله القائلين بحججه الاستصحاب : أنّ العلماء متفقون على وجوب إبقاء الحكم مع عدم الدلاله الشرعيه على ما يقتضيه البراءة الأصليه ولم يذكر بعد ذلك ما يومئ إلى تأمل منه في الاتفاق المذكور.

وقد حكى صاحب الحدائق مع أنّه من عظماء الأخباريه الاتفاق على ما ذكر حيث قال : في مقدمات الحدائق والدرر النجفيّه بعد أن قسم البراءة الأصليه فيهما إلى قسمين :

أحدهما : أنّها عبارته عن نفي وجوب في فعل وجودى إلى أن يثبت دليله ، بمعنى أنّ الأصل عدم الوجوب حتّى يقوم عليه دليل ، وهذا القسم ممّا لا خلاف في صحه الاستدلال به والعمل عليه ، إذ لم يذهب أحد إلى أنّ الأصل الوجوب حتّى يثبت عدمه ، لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق ، وأشار في الأول إلى غيره من الأخبار المدالّه على انتفاء التكليف مع الجهل ، وقال أيضا في الدرر النجفيّه : إن كان الحكم المطلوب دليله هو الوجوب فلا خلاف ولا إشكال في انتفائه حتّى يظهر

دليله ، لاستلزام التكليف به بدون دليل الحرج وتكليف ما لا يطاق كما عرفت ، لا من حيث عدم الدليل كما ذكروا ، بل من حيث عدم الاطلاع عليه ، إذ لا تكليف إلا بعد البيان «والناس في سعه ما لا يعلمون».

وأشار أيضا إلى بعض الأخبار الآتية ، وقد ناقش فيه صاحب الفوائد المديته بأن التمسك بالبراءة الأصلية من حيث هي هي إنما يجوز قبل إكمال الدين ، وأما بعد أن كمل الدين وتواترت الأخبار عن الأئمة الأبرار صلوات الله عليهم أجمعين بأن كل واقعه يحتاج إليها الأئمة إلى يوم القيامة ورد فيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتى أرش الخدش ، فلا يجوز قطعا ، وكيف يجوز وقد تواترت الأخبار عنهم عليهم الصلاة والسلام بوجوب التوقف في كل واقعه لم نعلم حكمها معللين بأنه بعد أن كمل الدين لا يخلو واقعه عن حكم قطعي وارد من الله تعالى ، وبأن من حكم بغير ما أنزل الله فاولئك هم الكافرون؟

ثم أقول : هذا المقام مِمَّا زَلَّتْ فِيهِ أَقْدَامُ أَقْوَامٍ مِنْ فَحُولِ الْعُلَمَاءِ ، فَحَرَىٰ مِنَّا أَنْ نَحَقِّقَ الْمَقَامَ ، وَنَوْضِّحَهُ بِتَوْفِيقِ الْمَلِكِ الْعَلَّامِ وَدَلَالِهِ أَهْلَ الذِّكْرِ عَلَيْهِمُ السَّلَامِ.

فنقول : التمسك بالبراءة الأصلية إنما يتم عند الأشاعره المنكرين للحسن والقبح الذاتيين ، وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالوجوب والحرمة الذاتيين ، وهو المستفاد من كلامهم عليهم السلام وهو الحقّ عندى ثم على هذين المذهبيين إنما يتم قبل إكمال الدين لا بعده ، إلا على مذهب من جوز من العامّة خلوّ الواقعة عن حكم وارد من الله تعالى.

لا يقال بقى أصل آخر وهو أن يكون الخطاب الذى ورد من الله تعالى موافقا للبراءة الأصلية.

لأننا نقول : هذا الكلام مِمَّا لَا يَرْضَىٰ بِهِ لِيَبِّ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ خِطَابَهُ تَعَالَىٰ تَابِعٌ لِلْحُكْمِ وَالْمَصَالِحِ ، وَمَقْتَضِيَّاتِ الْحُكْمِ وَالْمَصَالِحِ مُخْتَلَفَةٌ ، إِلَىٰ أَنْ قَالَ : لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ جَلَّ جَلَالُهُ.

ونقول : هذا الكلام فى قبحه نظير أن يقال : الأصل فى الأجسام تساوى نسبه طبائعها إلى جهه السفلى والعلو ، ومن المعلوم بطلان هذا المقال.

ثم أقول : الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور فى ثلاثه : «أمر بين رشه ، وأمر بين غيه ، وشبهات بين ذلك» (١). وحديث «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» (٢) ونظائرهما أخرج كل واقعه لم يكن حكمها بينا عن البراءه الأصلية وأوجب التوقف فيها ثم استشهد بكلام بعض العامه قال :

ثم أقول : الاشتباه قد يكون فى وجوب فعل وجودى وعدم وجوبه مثلا ، وقد يكون فى حرمة فعل وجودى وعدم حرمة مثلا ، وقد جرت عاده العامه وعاده المتأخرين من علماء الخاصه بالتمسك بالبراهه الأصلية فى المقامين ، ولما أبطلنا جواز التمسك بها - لعلمنا بأنه تعالى أكمل لنا ديننا ، ولعلمنا بأن كل واقعه تحتاج إليها الامه إلى يوم القيامة أو تخاصم فيها اثنان ورد فيها خطاب قطعى من الله تعالى خال عن معارض ، ولعلمنا بأن كل ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله وسلم مخزون عند العتره الطاهره ، ولعلمنا بأنهم عليهم السلام لم يرخصوا فى التمسك بالبراهه الأصلية فى ما لم نعلم الحكم المذى ورد فيه بعينه ، بل أوجبوا التوقف فى كل ما لم نعلم حكمه بعينه وأوجبوا الاحتياط فى بعض صوره - فعلىنا أن نبين ما يجب أن يعمل به فى المقامين ، وسنحققه بما لا مزيد عليه فى الفصل الثامن ، وقد ذكر هناك وجوب الاحتياط بالفعل فيما إذا ورد نص صحيح صريح فى كون الفعل مطلوباً غير صريح فى وجوبه وندبه إذا كان ظاهراً فى الوجوب ، وكذا لو كان تساوى الاحتمالين ، ولو كان ظاهراً فى الندبيه بنى فيه على جواز الترك ، وكذا فيما إذا بلغنا حديث ضعيف دال على وجوب شىء.

واحتج عليه بقوله صلوات الله عليه : «ما حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم» (٣) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : رفع القلم عن تسعه أشياء (٤) من جملتها ما لا يعلمون ، قال : فنحن معذورون ما دمنا متفحصين ، وخرج عن تحتها كل فعل وجودى لم

(١) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ١٢ من أبواب صفات القاضى ص ١١٤ ح ٩.

(٢) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ١٢ من أبواب صفات القاضى ص ١٢٢ ح ٣٨.

(٣) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ١٢ من أبواب صفات القاضى ص ١١٩ ح ٢٨.

(٤) وسائل الشيعه : ج ١١ باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ص ٢٩٥ ح ١ ، وفيه رفع عن امتى.

نقطع بجوازه بالحديث المشتمل على حصر الامور الثلاثة إلى آخر ما ذكره.

وأنت تعلم أنّ قضيه حجّته المذكوره جواز الترك في صوره تساوى الاحتمالين أيضا ، لحصول الحجب وانتفاء العلم ، مع أنّه نصّ على خلافه.

ثمّ نقول : إن كان الظنّ حجّجه في المقام فلم يعدّ مظنون الدلاله من موارد الشبهه ، وإلّا فما الوجه في حكمه بوجوب الاحتياط إذا كان النصّ المفروض ظاهرا في الوجوب ، دون ما إذا كان ظاهرا في الندب ، أو كان النصّ واضح الدلاله قاصر السند ، مع اشتراك الجميع في حصول الشبهه. وليت شعري هل فرقه المذكور بنصّ من الأئمّه عليهم السلام ، أو بمجرّد الرأى وتشهّي النفس ، ولو وجد عنده نصّ في ذلك لكان عليه إيراده في المقام ليكتفى به في تبيين المرام.

ثمّ إنّه ذكر بعد كلام له على جملة من المتأخرين وتكراره لبعض المطالب المتقدمه. نعم يمكن أن يقال : بناء على ما نقله في كتاب العده رئيس الطائفه عن سيّدنا الأجلّ المرتضيرحمه الله من أنّه ذهب إلى أنّ في زمن الفتره الأشياء على الإباحه - بمعنى أنّه لم يتعلّق بهم شيء من التكاليف الوارده التي خفي عليهم ، إذ تعلق التكليف يتوقّف على بلوغ الخطاب عند الأشاعره وعليه أو على قطع العقل بالحكم عند المعتزله ومن وافقهم ، والمفروض انتفاء الأمرين - أنّ من لم يتفطن بحكم الله في واقعه لم يتعلّق به ذلك الحكم ، لكن هذا خلاف قواعدهم ، لأنّهم لم يبنوا فتاويهم على أنّ زمانهم زمان الفتره ، بل يقولون : هكذا نزلت الشريعه ، وبين المقامين بون بعيد. قلت : ما ذكره سهو بين ، فإنّ أحدا من أهل العلم لا يقول عند استدلاله بأصالة البراءه عند الفجر عن الأدلّه أنّه كذا نزلت الشريعه ، بل يجعلون ذلك قضيه تكليفهم عند فقد الأدلّه ، كما يعرف من أدلّتهم المذكوره.

ثمّ إنّه اختار معذوريّه أهل الفتره قال : وكذلك من علم إجمالا ولم يعلم تفصيلها ، وبعد العلم بالتفاصيل في امتهات الأحكام - مثل : (اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) (١) وعدّ عدّه من الآيات - لا يتّجه العذر.

(١) يونس : ٥٩.

وقال : ثم اعلم أنّ التمسّك بما صار إليه المرتضى في زمن الفتره إنّما يجرى في زمن الغيبه في سقوط وجوب فعل وجودى ، وفى الفتوى بسقوطه عنّا ما دنا جاهلين متفحصين، ولا يجرى في سقوط حرمة ، لأنّنا تلقينا القواعد الكليه الوارده عنهم عليهم السلام المشتمله على وجوب الاجتناب عن كلّ فعل وجودى لم يقطع بجوازه عند الله. هكذا ينبغي أن يحقّق هذا المبحث إلى آخر ما ذكر.

وأنت خير : بأنّ ظاهر كلامه الآخر الحكم بجواز نفي التكاليف المتعلقه بالأفعال الوجوديه ما لم يقم عليه دليل ، وهو قول بحجّيه أصاله البراءه حسب ما ذكرنا. وعمده الغرض من نقل أقاويله المذكوره الإشاره إلى شدّه اضطرابه فى المسأله ، وعدم استقامته على طريقه واحده ، مع دعواه قيام الدليل القاطع فى كلّ واقعه.

ثمّ إنّّه قد حكى بعد ما نقلنا عنه أولاً ما ذكره المحقّق رحمه الله فى اصوله : من أنّ الأصل خلق الذمّه عن الشواغل الشرعيه ، فإذا ادعى مدّع حكماً شرعياً جاز لخصمه أن يتمسك فى انتفائه بالبراءه الأصلية.

فنقول : لو كان ذلك الحكم ثابتاً لكان عليه دلالة شرعيه ، لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتمّ هذا الدليل إلّا ببيان مقدّمين :

إحداهما أنّه لا دلالة عليه شرعاً بأن يضبط طريق الاستدلالات الشرعيه ويبيّن عدم دلالتها عليه.

والثانيه : أن يبيّن أنّه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلت عليه احدى تلك الدلائل ، لأنّه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به ، وهو تكليف بما لا يطاق ، ولو كان عليه دلالة غير تلك الأدله لما كانت أدله الشرع منحصره فيها ، لكن بيّننا انحصار الأحكام فى تلك الطرق وعند هذا يتمّ كون ذلك دليلاً على نفي الحكم ، والله أعلم.

ثمّ استحسن الكلام المذكور واستجوده وأثنى على المحقّق ومدحه ثمّ قال : وتحقيق كلامه أنّ المحدث الماهر إذا تتبع الأحاديث المرويّه عنهم عليهم السلام فى

مسأله لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتبه لعموم البلوى بها ، وإذا لم نظفر بحديث يدلّ على ذلك الحكم ينبغي أن يقطع قطعاً عادياً بعدمه ، لأنّ جمّاً غفيرا من أفاضل علمائنا - أربعه آلاف منهم تلامذه الصادق عليه السلام كما مرّ نقله عن المعتمر - كانوا ملازمين لأئمتنا عليهم السلام في مدّه تزيد على ثلاثمائة سنه ، وكان همّهم وهم الأئمّه إظهار الدين عندهم وتأليفهم كلّ ما يسمعون منهم في الاصول لئلا يحتاج الشيعة إلى سلوك طريق العامّه ، وليعمل ما في تلك الاصول في زمن الغيبه الكبرى ، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّه عليهم السلام لم يضيّعوا من كان في أصلاب الرجال من شيعتهم كما تقدّم في الروايات المتقدّمه ، ففي مثل تلك الصوره يجوز التمسّك بأنّ نفى ظهور الدليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع ، إلى أن قال : ولا يجوز التمسّك به في غير المسأله المفروضه إلّا عند العامّه القائلين بأنّه صلى الله عليه وآله وسلم أظهر عند أصحابه كلّ ما جاء به ، وتوفّرت الدواعي على جمعه (١) وأخذه ونشره ، وما خصّ أحدا بتعليم شيء لم يظهر عند غيره ، ولم يقع بعده صلى الله عليه وآله وسلم فتنه اقتضت إخفاء ما جاء به انتهى.

وكلامه هذا صريح في التفصيل في إجراء الأصل بين عامّ البلوى وغيره. وظاهره عدم الفرق في ذلك بين أصاله البراءه والإباحه وغيرهما ، فحكم بحجّيته في الأوّل دون الأخير. ولا يذهب عليك أنّ كلام المحقّق هنا بعيد الانطباق على ما فهمه ، بل هو كالصريح في حجّيه أصاله البراءه مطلقا في نفى التكليف عنّا بعد الفحص واستقراء الأدلّه بحسب الوسع.

والحاصل : أنّ الفقيه بعد أن ضبط طرق الاستدلالات الشرعيّه وبين عدم دلالتها عليه بنى على مقتضى أصاله البراءه أن لا تكليف عليه ، سواء كان هناك تكليف واقعي أو لا ، وليس غرضه الحكم بانتفاء الحكم واقعا عند انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع ، كيف ولا- إشاره في كلامه إلى اعتبار عموم البلوى في المقام حتّى يمكن حمل كلامه عليه ، بل في كلامه ما يدلّ على خلافه ، حيث قال : لأنّه

(١) حملة ، خ ل.

لو لم يكن عليه دلاله لزم التكليف بما لا طريق له ، فإنّ قضيه ذلك ارتفاع التكليف مع عدم وصول المجتهد إليه بعد بذل وسعه ، فحمله العبارة المذكوره على خصوص عامّ البلوى ممّا لا وجه له أصلا.

وكيف كان فكلماته المنقوله من أولها إلى آخرها مبتيه على الغفله عمّا هو محلّ الكلام فى المسأله. فتوهم أنّ القائل بحجّيه أصاله البراءه يجعلها دليلا على ثبوت الحكم فى الواقع وطريقا يتوصّل به إلى معرفه الحكم الثابت فى نفس الأمر ومجوّزا للحكم بثبوتّه على الوجه المذكور فأنكر عليهم ذلك ، وبيّن أنّه لا ملازمه بين أصاله البراءه وما حكم به الشرع فى الواقع فكيف يمكن كشفه عنه. والظاهر أنّه لمّا تخيّل وجوب بيان الأحكام على النبىّ والإمامعليهم السلام وكان الحال فيما تعمّ به البلوى قاضيه بوصول البيان إلينا لتوفّر الدواعى عليه كان عدم وصول ذلك إلينا كاشفا عن عدم وجوده فى الواقع ، الكاشف عن انتفاء الحكم كذلك ، فلذا اعترف بحجّيته بالنسبه إليه دون غيره.

وقد عرفت ممّا أشرنا إليه : أنّ الكلام فى المقام فى حجّيه أصاله البراءه إنّما هو بالنسبه إلى الظاهر دون الواقع ، والمقصود منه معرفه سقوط التكليف بالنسبه إلينا من غير ملاحظه لانتفائه بحسب الواقع ، إذ لا- فائده يعتدّ بها فى معرفه ذلك بعد معرفه التكليف. كيف ومعظم أدلّه الفقه إنّما يثبت ما كلّفنا به فى ظاهر الشريعه من دون إثبات الواقع ، لوضوح كون معظم الأدلّه ممّا لا دلاله فيها على الواقع ، وأقصى ما فى المقام أن يفيد بعضها ظنا به.

ومن البيّن : أنّ الظنّ بنفسه لا- يعقل أن يكون طريقا مثبتا للواقع حتّى يصحّ الحكم بكونه الواقع ، فضلا عن كونه جائزا فى الشريعه أو ممنوعا عنه.

غايه الأمر أنّه مع قيام الدليل على حجّيته فى الظاهر يصحّ الحكم على صورته البتّ بثبوت ذلك الحكم ، وذلك إنّما يترتب على قيام الدليل المذكور ، ولا اعتبار فى ذلك الظنّ المفروض سواء انيط به الحجّيه أو لا ، إذ من البيّن أنّ الظنّ ليس قابلا لأن يجعل سبيلا إلى الواقع على سبيل البتّ ، وأنّما يكون سبيلا إليه على سبيل

الظنّ ، وهو ممّا لا يترتّب عليه فائده ، ولا منع في الشريعة أيضا من الحكم بكون المظنون ذلك ظنّا غير معتبر وإن كان حاصلًا من قياس أو استحسان وهو ظاهر.

فظهر بما قرّنا : أنّ المقصود في المقام هو بيان حجّيته في الظاهر وجواز الاعتماد عليه في ظاهر التكليف ، وحينئذ فلا مدخل لإكمال الدين وثبوت الحكم مخزونا عند الأئمّه عليهم السلام في كلّ واقعه في دفع الأصل المذكور ، ولا ارتباط بينهما نفيًا ولا إثباتًا بوجه من الوجوه ، كيف ويصحّ الحكم بانتفاء التكليف عنّا مع العلم بحصوله واقعا على سبيل الإجمال ، كما إذا كلّفنا بمجمل ولم يتمكّن من بيانه في تمام الوقت ولم يمكن تحصيله على سبيل الاحتياط ، فكيف مع عدم العلم به وعدم قيام دليل على ثبوته.

وبالجملة : غايه ما يلزم ممّا ذكره - على فرض تسليمه - عدم إمكان تحصيل الحكم الواقعي من جهه الأصل المذكور ، وهو كما عرفت غير ما هم بصدده في المقام.

نعم لو عمّمنا الأصل المذكور بحيث يندرج فيه عدم الدليل - الذي جعلوه دليلا آخر على عدم الحكم كما اخترناه - كان إذن في بعض صوره دليلا على انتفاء الحكم في الواقع ، حسب ما سلّمه المعترض المذكور واستحسنه ، على أنّ في دلالاته حينئذ على انتفاء الحكم في الواقع أيضا إشكالا ، إذ قد يكون إخفاء الحكم منوطا بمصالح قضت به ، كما يستفاد من الأخبار ويشير إليه أيضا ما ورد في الأخبار من أنّ عليكم بالسؤال وليس علينا الجواب (١).

فغايه الأمر في هذه الصورة أيضا الحكم بانتفاء التكليف عنّا كما في الصورة الاخرى. وكيف كان فلا مانع من إبراز الحكم على صورته البتّ في صورتين ، كما هو الشأن في سائر الأدلّه التي ثبت التعيّد بها في الشرع مع عدم كشفها عن الواقع على سبيل اليقين ، كيف وصريح كلامه تسليم جواز الحكم على سبيل البتّ في الصورة الأخيره ، وقد علمت انتفاء دلالاته على الواقع أيضا ، فإن كان كلامه

(١) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ٧ من أبواب صفات القاضي ص ٤٣ ح ٩.

المذكور مبنيًا على دلالة على انتفاء الحكم في نفس الأمر فهو من أفحش الخطأ ، وإن كان ذلك عنده كاشفا عن رضا الإمام عليه السلام بالترك فالمفروض ... (١) في المقام بعد انسداد الطريق حسب ما نستنهضه من الأدلة على الأصل المذكور وقد اعترف به في بعض صورته كما عرفت.

ومع الغض عن ذلك - والقول بقيام الدليل في سائر الأدلة على جواز الحكم كذلك وعدم قيامه في المقام - فقد عرفت أنه لا ثمره يعتد بها في المناقشة المذكورة بعد الحكم بالاعتماد عليه في ارتفاع التكليف في الظاهر حتى يحتاج إلى إطالة الكلام والمبالغه في الرد على من اختاره في المقام كما لا يخفى.

ومن أعجب العجب! ما وقع من صاحب الحدائق في المقام ، حيث إنه مع دعواه الاتفاق على الأصل المذكور في كتابيه المذكورين - كما تقدّم الإشارة إليه - نصّ فيهما أيضا عند ذكره مسأله الاحتياط على وجوب الاحتياط فيما إذا تردّد المكلف في الحكم إمّا لتعارض أدلته ، أو لتشابهها وعدم وضوح دلالتها ، أو لعدم الدليل بالكليته بناء على نفى البراءة الأصليته ، أو لحصول الشكّ في اندراج بعض الأفراد تحت بعض الكليات المعلومه الحكم أو نحو ذلك.

ثمّ ذكر أيضا في مثال الاحتياط الواجب المتعلّق بالفعل ما إذا اشتبه الحكم من الدليل بأن تردّد بين احتمالي الوجوب والاستحباب ، فالواجب هو التوقّف في الحكم والاحتياط بالإتيان بذلك الفعل.

ومن يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجّحه للاستحباب.

وفيه أوّلا : ما عرفت من عدم الاعتماد على البراءة الأصليته في الأحكام الشرعيّه.

وثانيا : أنّ ما ذكره يرجع إلى أنّ الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقته البراءة الأصليته، ومن المعلوم أنّ أحكامه تعالى تابعه للحكم والمصالح المنظوره له تعالى وهو أعلم بها. ولا- يمكن أن يقال : مقتضى المصلحه البراءة الأصليته ، فإنّه رجم بالغيب وجرأه بلا ريب.

(١) بياض في الأصل.

ومن هذا القسم أيضا ما تعارضت فيه الأخبار على وجه يتعدّر الترجيح فيها بالمرجّحات المنصوصه ، فإنّ مقتضى الاحتياط التوقّف في الحكم ووجوب الإتيان بالفعل متى كان يقتضى الاحتياط ذلك.

فإن قيل : إنّ الأخبار في الصورة المذكوره قد دلّ بعضها على الإرجاء وبعضها على العمل من باب التسليم.

قلنا : هذا أيضا من ذلك ، فإنّ التعارض المذكور - مع عدم ظهور مرجّح لأحد الطرفين ولا وجه يمكن الجمع به في البين - ممّا يوجب دخول الحكم المذكور في المتشابهات المأمور فيها بالاحتياط.

ومن هذا القسم أيضا ما لم يرد فيه نصّ من الأحكام التي لا تعمّ بها البلوى عند من لم يعتمد على البراءه الأصليّه ، فإنّ الحكم فيه ما ذكر كما سلف في مسأله البراءه الأصليّه ، انتهى.

وأنت خير : بأنّ الصور المذكوره في كلامه ممّا لم يقدّم في شيء منها دليل على وجوب الفعل ، فيندرج الجميع فيما قرره أوّلا من البناء على البراءه الأصليّه في نفى الوجوب من فعل وجودي إلى أن يثبت خلافه ، وقد ذكر أنّه لا خلاف في صحّه الاستناد إليه ، فحكمه هنا بوجوب مراعاة الاحتياط بالإتيان بالفعل تناقض واضح ، وكلامه هنا موافق لما ذكره المحدّث المذكور ، بل مأخوذ منه ، وقد أتضح فساده بما قرّناه وبما يأتي الإشارة إليه من الأدلّه على الأصل المذكور ، وفي الأخبار التي أشار إليها في المقام المتقدّم كفايه في إبطال (١) الحجج.

ثمّ إنّّه قد تلخّص ممّا قرّناه ذهاب الفاضلين المذكورين ومن تبعهما إلى لزوم مراعاة الاحتياط بالإتيان بالفعل مع دوران الأمر بين الوجوب وعدمه. وهذا القول وإن لم يعرف لأحد من الأصحاب بل قد عرفت حكاية جماعه (٢) على عدم

(١) في الأصل بعد لفظ الإبطال بياض ، وبعض النسخ كتب فيه لفظ الحجج كما في الكتاب.

(٢) في الأصل بعد لفظ جماعه بياض ، وينبغي أن يكون الساقط فيه لفظ «الإجماع». محمّد رحمه الله.

وجوبه إلا أن أهل (١) ذكروا خلافاً في وجوب الاحتياط.

وحكى في المعالم عن جماعه القول بوجوبه ، وقضيه ذلك عدم جواز الاعتماد على أصله البراءة إلا أنه لا يعرف كون القائل المذكور من الأصحاب.

نعم يوجد في كلمات جماعه من الأصحاب التمسك بطريقه الاحتياط وذلك يومئذ إلى ... (٢) مراعاته عندهم ، إلا أن كثيراً من تلك المقامات ممتاً ثبت فيه التكليف على سبيل الإجمال ، وهو غير ما نحن بصدد الآخذ ، والبناء فيه هناك على وجوب الاحتياط غير بعيد كما سيأتي الإشارة إليه.

ولو وجد منهم احتجاج بالاحتياط في غير هذا المقام فيمكن أن يكون ذلك لتشييد المرام لاختلاط الأدلة بالمؤيدات في كلماتهم ، أو في مقام المنازعه مع من يقول بوجوبه. وكيف كان فكلماتهم في كتبهم مشحونه بالاحتجاج بأصله البراءة ، بحيث لا يخفى على من راجع كتبهم ، وحيث إن المسأله وإن كانت غتية عن التعرض لبيانها وإطاله الكلام في حجيتها ، إلا أنها لما صارت محللاً لمناقشه الجماعه فبالحرى أن نشير إلى أدلتها في الجمله.

أما الكتاب : فيمكن الاستناد فيه إلى عدّه آيات كقوله تعالى (ما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون) (٣) وقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها) (٤) ونحوهما ممتاً سيأتي الإشارة إليها وإلى ما فيها من المناقشه عند بيان أصله الإباحه.

وأما السنّه : فأخبار كثيره داله على ذلك :

منها : ما رواه الشيخ في ... (٥) عن ... (٦) أنه قال : كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص فإنه يعم الأمر والنهي.

(١) ما اضيف إليه «الأهل» غير مذكور في الأصل ترك موضوعه بياضاً وكأن المراد أهل الاصول. محمّد.

(٢) بياض في الأصل.

(٣) التوبه : ١١٥.

(٤) الطلاق : ٧.

(٥ و ٦) بياض في الأصل.

ومنها: الحديث المشهور «رفع عن امتي» وسيأتي الكلام في بيان دلالتها مع سائر الأخبار الدالة على ... (١) التكليف عن ... (٢) ويشير إليه أيضا ما دلّ على حجّيه الاستصحاب ، إذ البراءة القديمة ثابتة من غير شكّ فيستصحب ، وقضيه ذلك البناء على البراءة حتى يثبت الشغل ، فيكون ذلك من الأدلّه على الأصل المذكور كما أشرنا إليه.

وأما الإجماع : فقد عرفت الإجماعات المحكيه عليه سيما من الأخباريّة وهو أيضا ... (٣) من ملاحظه الكتب الاستدلاليه وجريان الطريقه عليه خلفا بعد سلف من أعصار الأئمّه عليهم السلام ، بل الظاهر ثبوته في الصدر الأول أيضا ، فإنّ أهل البلاد النائيه ما كانوا ... (٤) على لزوم مراعاة الاحتياط في جميع أفعالهم بالمواظبه على جميع ما يحتملون وجوبه إلى أن يأتي نصّ على عدمه ، بل من البين أنّهم ما كانوا يحكمون على شيء بحكم إلّا بعد قيام البينه عليه ونهوض الحجّ به ، كما لا يخفى على من تأمل في طريقتهم ، وفي الأخبار المتقدمه إشاره إليه.

وأما العقل : فإنّه إنّما بعث الأنبياء ونصب الأوصياء لتبليغ الأحكام وإرشاد الأنام إلى مسائل الحلال والحرام ، فإذا لم يرد التبليغ بوجوب شيء والتكليف به دلّ ذلك على انتفاء وجوبه ، إذ لو وجب لكان قضيه الحكمه الباعثه على بعث الرسل تبليغ الحكم فيه. هذا إذا انتفى البيان من أصله. وأما إذا انتفى الوصول إليه فقد يتخيل أنّ الأمر بعكس ذلك ، إذ قضيه رفع الضرر وجوب الاحتياط فيما يحتمل فيه الوجوب إذا انتفى فيه احتمال المنع كما هو مورد البحث.

ويدفعه : أنّ البناء عليه قاض بلزوم العسر والجرح الشديد الذي لا يوافق طريقه اللطف سيما بعد العلم بكون الشريعه سمحه سهله ، بل قد يؤول الأمر إلى التكليف بغير المقدور ، لتكثّر الاحتمالات ، وترجيح بعضها على بعض ترجيح من غير مرجّح ، فبملاحظه ذلك يقطع العقل بانتفاء التكليف.

ويرد عليه : أنّه لو تمّ ذلك فإنّما يتمّ فيما إذا كانت الاحتمالات كثيره غير

(١ - ٤) بياض في الأصل.

محصوره ، وأما إذا انحصرت في امور عديده لا حرج في الإتيان بها فلا. وهذا أمر حاصل في الأغلب ، لقيام الإجماع وغيره من الأدلّه على انتفاء احتمال الوجوب في معظم الأفعال ، وما يحتمل وجوبه ممّا لم يدلّ دليل على انتفاء الوجوب فيه امور عديده يمكن مراعاة الاحتياط فيها ، فمع الغض عن الأدلّه المتقدمه فينبغي القول بوجوب الاحتياط نظرا إلى حكم العقل.

نعم إذا لوحظ دلالة الشرع على سقوط التكليف حينئذ فلا كلام. وما ذكر من الوجوه في إثبات الإباحه غير جاريه في المقام لما عرفت من الفرق.

نعم إن فرض عدم انحصار الأمر في المقام - كما قد يتفق بالنسبه إلى من بعد عن بلدان الإسلام بحيث لا يقدر على تعرّف الأحكام ، وكان بناؤه على مراعاة الاحتياط متعذرا أو متعسرا جدّا ، بحيث يقطع العقل بعدم ابتناء الشريعة عليه - كان ما ذكر من حكم العقل متّجها. وأما في غيره فالقول بإطلاق استقلال العقل بنفي التكليف بعيد جدّا.

وقد ظهر بما قرّرنا ضعف ما ذكره بعض الأفاضل في تقرير الدليل المذكور : من أنّ الأصل الذي لا زالت عليه الذمّه قبل ثبوت التكليف هو البراءه - إذ لو لم يكن على ذلك لكانت على الشغل ، وهو الحرج العظيم الذي دلّت على نفيه الآيه والروايه. ومتى ثبت الأصل المذكور لم يحتج في التعلّق به إلى حجّه ، لاستمراره كما في أصل الإباحه والطهاره والعدم ، فإننا لا نحتاج في إجراء هذه الاصول إلى أكثر من إثباتها - لاندفاعه بأنّ الأصل المفروض إن ثبت مطلقا تمّ ما ذكروا ، وإلا فلا يوجب الخروج عن مقتضاه بمجرد الاحتمال ما لم يقيم دليل شرعى على خلافه.

وأما إذا كان ثبوته لجهه خاصه كما في المقام إذ لم يكن ثبوته إلا لمجرّد الحرج والضيق ، لدورانه بين غير المحصور أو ما هو بمنزله ، كما هو المفروض ، فإنما يدور ثبوت الأصل المذكور مدار حصوله ، فلا يمكن الحكم بثبوت الأصل المذكور مع زوال الحرج ، بل لابدّ إذن من ملاحظه العقل في تلك الحال.

وقد عرفت : أنّ قضيه العقل حينئذ مراعاة الاحتياط ، لقيام احتمال الضرر الباعث على الخوف. وهذا وإن جرى في الصورة المتقدمه إلا أنّ اشتماله هناك على الضيق أو الحرج قد قضى بعدم لزومه القاضي بزوال الخوف.

وما قد يقال : من أنّ التكليف فرع العلم وأنّ من المقرّر في الأذهان أن لا تكليف إلّا بعد البيان مدفوع ، بأنّه إن اريد به انتفاء التكليف بالشيء إلّا بعد بيان كونه مأمورا به بحسب الواقع فهو ممنوع ، ودعوى استقلال العقل به بينه الفساد. كيف ومن الواضح إيجاب العقل للاجتناح من كثير من المشتبهات. وإن اريد به أنّ التكليف فرع العلم بلزوم الإقدام أو الأولويّه من باب الاحتياط فمسلم ، والمفروض في المقام ثبوت العلم (١) ، فالمسلم من بطلان التكليف قبل البيان ما إذا كان المكلف غافلا بالمرّه ، أو متفطنا غير عالم بلزوم الإقدام أو المنع عنه في الظاهر ولو من باب الاحتياط ودفع الضرر المخوف ، سواء تعلق تيّقن بعدم وجوب الإقدام في الواقع لقيام بعض الشبه القاضي به بعد بذل وسعه ، أو لم يعلم وجوب الإقدام في الظاهر ، كما إذا لم يكن المقام مقام الخوف لسقوط الاحتمال في نظر العقل كما في بعض الفروض وإن قارن وجوده في الواقع.

وأما مجرّد الجهل بالحكم الواقعي فغير مانع من التكليف ، كما هو ظاهر ممّا قرّنا.

فتحصّل ممّا ذكرنا ضعف الحكم بكون البراءه عقليه بعد ورود الشرع أيضا على سبيل الإطلاق ، بل هي عقليه في بعض الوجوه ، وشرعيّه في بعضها حسب ما مرّ.

الشك في المكلف به

هذا ، ثمّ إنّ ما ذكرنا من البناء على أصاله البراءه فيما إذا تعلق الشكّ بنفس التكليف.

وأما إذا تعلق بخصوصيه المكلف به فلا وجه لجريان الأصل المذكور فيه على كلّ الوجوه.

(١) والمفروض من أنّ المقام ترك الأصل ، خ ل.

وتفصيل الكلام : أنّ ما تعلّق التكليف به قد لا يتعيّن عند المجتهد ، فيكون دائراً بين أمرين أو أمور عديدة يتعدّر عليه تعيينه بعد بذل وسعه ، وقد يتعيّن المكلف به عنده إلّا أنّه يتعدّر عليه تفسيره وتعيين حقيقته ، وعلى كلّ منهما فإمّا أن يندرج أحد الوجهين أو الوجوه في الباقي أو لا؟ ثمّ مع تكثّر الوجوه إمّا أن ينحصر الاحتمالات بحيث يمكن اليقين بالامثال بالجميع أو لا؟

وتوضيح الحال فيها : أنّه إذا دار التكليف بين أمرين غير متداخلين أو أمور مختلفه كذلك مع إمكان الإتيان بالجميع قضى ذلك بلزوم الإتيان بها أجمع ، لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ ، ولا يحصل بدون التكرار والإتيان بجميع المحتملات ، واحتمال سقوط التكليف بمجرد ذلك مع كونه خلاف الأصل ممّا لا وجه له ، لإمكان تفرّغ الذمّه بما قلناه ، ومع القول ببقاء التكليف لا وجه للترجيح مع انتفاء المرجح ، ولا-التخيير ، فيتعيّن طريق الجمع المحصّل لليقين بالفراغ. وكذا الحال إذا تعيّن المتعلّق لكن طرء الإجمال ودار بين الأمرين أو أمور لذلك (١) وإذا لم يتمكّن من تحصيل اليقين بالفراغ لعدم انحصار الوجوه المحتمله فيما تعلّق به التكليف فالظاهر سقوط التكليف به ، لعدم إمكان الإتيان بالجميع ، والاقتصار على البعض غير مفيد ، فهو بمنزله الجهل بأصل التكليف ، إذ لا فائده في معرفته كذلك ، لانتفاء طريق للمكلف إلى معرفه الواجب ، فالتكليف به من قبيل التكليف بغير المقدور ، والإتيان بما يحتمل كونه الواجب لا يوجب تفرّغ الذمّه عنه ، فأصالة البراءه هنا قاضيه بسقوط التكليف عنه وإن علم بحصوله في الجملة. وكذا الحال في التكليف بالمجمل إذا دار بين أمور كثيره حسب ما ذكرنا.

الأقلّ والأكثر غير الارتباطيين

وأما إذا دار التكليف أو التفسير بين أمرين أو أمور متداخله فهل يؤخذ بالأقلّ وينفى الباقي بالأصل ، أو لا بدّ من الإتيان بسائر ما يحتمل جزئيه أو شرطيه إن لم يكن هناك احتمال المانع ، وإلّا كثر العمل مع إمكان تحصيل العلم به وجهان.

(١) كذلك ، خ ل

وتحقيق الكلام فيها : أنّ الفعل إمّا أن يكون بعض أجزائه منوطا بالباقي بحيث لو نقص شيء منها كان الفعل كعدمه ولم يحصل الامتثال بالقدر الباقي أيضا ، أو لا يكون كذلك ، بل يحصل الامتثال على قدر ما يأتي منه. غاية الأمر عدم حصول الامتثال بالباقي إذا فرض ثبوت التكليف بالزائد. فالكلام هنا في مقامين :

الأوّل فيما إذا لم يكن الصّحّه منوطا بالاجتماع ، والظاهر جريان الأصل هنا في نفى الزائد ، سواء كان التكليف من أصله دائرا بين الوجهين أو الوجوه ، أو تعلق بكليّ معلوم على سبيل الإجمال صادق على جميع مراتبه قد شكّ فيما اشتغلت الذمّه منه - كما إذا علم التكليف بأداء الدين ودار بين الأقلّ والأكثر مع صدق اسم الدين على القليل والكثير - أو تعلق بمجمل ودار ذلك المجمل بين الزائد والناقص إمّا للشكّ في وضعه للأقلّ أو الأكثر ، أو لقيام الإجمال في تلك الواقعة - كما إذا تلف مالا لزيد فكلف بأداء قيمه وهي دائره بين الأقلّ والأكثر مع عدم الاشتراك بينهما في الاسم - والوجه في ذلك : أنّ القدر المتيقّن من التكليف في الوجوه المذكوره هو اشتغال الذمه بالأقلّ والزيادة غير معلومه فينفى بالأصل.

والحاصل : أنّه يدور الأمر في الزائد بين البراءه والشغل فيرجح جانب البراءه على مقتضى الأصل المذكور.

فإن قلت : إنّ مع العلم بحصول التكليف ودورانه بين الوجهين يدور التكليف بين أمرين وجوديين ولا- اقتضاء للأصل في تعلقه بشيء منهما.

ألا ترى : أنّه لو دار التكليف بين نوعين وكان أحدهما أقلّ جزء من الآخر لم يصحّ الحكم بالاشتغال به عملا بالأصل.

قلت : ليس المقصود في المقام اقتضاء الأصل تعلق التكليف بالأقلّ ، لوضوح استواء نسبتها إلى الأصل ، بل الغرض أنّ التكليف بالأقلّ- كثر قاض باشتغال الذمّه بالأقلّ من غير عكس ، فلاشتغال بالأقلّ ثابت على الوجهين ، معلوم على التقديرين ، بخلاف الأكثر فينفى بالأصل ويحكم ببراءه الذمه عنه شرعا ، فيرجع الأمر إلى وجوب الأقلّ خاصّه في ظاهر الشرع. وبما قررنا يندفع ما قد يقال فيما

إذا تعلق التكليف بالمجمل بأن متعلق التكليف هناك إنما هو مؤدى اللفظ ومدلوله بحسب الوضع مثلا.

ومن البين : عدم جريان الأصل في تعلق الوضع بالأقل فكيف يحكم بأنه الواجب.

والحاصل : ان الحكم يكون الواجب هو الأقل متلازم مع الحكم بالوضع له ، إذ المفروض القطع بكون المكلف به هو موضوع اللفظ لا- غيره ، فإذا لم يثبت ذلك بالأصل لم يثبت الآخر أيضا ، لما عرفت من أن الحكم بوجود الأقل قد يكون من جهة الحكم بكونه المراد من اللفظ ، وقد يكون من جهة أنه المتيقن إرادته مع الشك في إرادته الزائد عنه ، وما لا يجرى فيه الأصل هو الأول ، وهو متلازم مع الوضع في المقام. وأما الثاني فلا دلالة فيه على ما هو المراد من اللفظ بحسب الواقع ، وإنما يستفاد منه ما هو التكليف في ظاهر الشريعة ، ولا ربط لذلك بما وضع له اللفظ أو استعمل فيه كما لا يخفى.

وما قد يقال : من أنه بعد ثبوت اشتغال الذمه وحصول الإجمال في متعلق التكليف يجب مراعاة الاحتياط لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ مدفوع ، بأن الشغل اليقيني إنما يحتاج إلى اليقين بالفراغ على مقدار اليقين بالاشتغال ، ولا يقين هنا بالاشتغال بما يزيد على الأقل حتى يستدعى اليقين بالفراغ.

وما قد يتوهم : من عدم جريان البيان المذكور في الوجه الأخير ، لحصول الاشتغال هناك بمؤدى اللفظ ، ولا يقين هناك بالفراغ إنما بالإتيان بجميع الاحتمالات بل ولا في الوجه الأول ، لدوران التكليف هناك بين أحد الوجهين ولا يحصل اليقين بالفراغ بأداء الأقل. غايه الأمر جريانه في الوجه الثاني ، إذ القدر المتيقن هناك من الاشتغال بذلك الكلى هو الأقل ، فينفى الزائد بالأصل ، ولا- حازه معه إلى اليقين بالفراغ مردود ، بأنه لما كان مؤدى اللفظ في الوجه الأخير وأحد الوجهين أو الوجوه في الوجه الثاني مبهما غير معلوم لم يحصل من العلم بتعلق التكليف بهما إلا اليقين بالاشتغال بالأقل ، إذ هو القدر الثابت من الاشتغال ،

والاشتغال بما يزيد عليه غير معلوم ، فيدور الأمر بين حصول الشغل وعدمه ، وقد تقدّم تقديم البراءة حتى يتبين الاشتغال.

وبالجملة : ليس المقصود بيان أنّ المراد من ذلك المجمل هو الأقلّ بالخصوص ، بل المراد أنّه لا يتحصّل من التكليف بذلك المجمل علم باشتغال الذمّه بما يزيد على الأقلّ ، فينفي الزائد بالأصل ، فيكون الواجب علينا بعد دفع الزائد بالأصل هو خصوص الأقلّ فليتأمل جيّداً. هذا بالنسبة إلى إجراء الأصل في الأجزاء.

وأما بالنسبة إلى الشرائط فإن قام هناك إطلاق صحّ نفي الاشتراط إذن من جهته ، ويصحّ التمسك هناك بأصالة عدم التقييد ، ومع حصول الإجمال فلا- يصحّ الاستناد في نفيه إلى أصالة البراءة ، بل لابدّ من مراعاة الاحتياط حسب ما يأتي بيانه في المقام الثاني. والقائل بجريانه هناك يقول به في المقام أيضا ، وسيأتي تفصيل القول فيه.

المقام الثاني :

فيما إذا كانت الصحّة منوطه بالاجتماع وكان انضمام كلّ جزء إلى الآخر معتبرا في تعلق الحكم ، وحينئذ ففى الاقتصار على المتيقّن ودفع المشكوك بالأصل وعدمه وجهان.

ومن هنا وقع النزاع المعروف بين المتأخّرين في إجراء الأصل في أجزاء العبادات المجمله وشرائطها المشكوكه. فذهب جماعه منهم إلى جريان الأصل في ذلك وجعلوا إجراءه فيها كإجرائه في التكاليف المستقلّه من غير فرق. ومنعه آخرون حيث أوجبوا مراعاة الاحتياط في ذلك وحكموا بأنّ ما شكّ في جزئيه أو شرطيه فهو جزء وشرط ، يعنون به أنّه في حكم الجزء والشرط في توقّف الحكم بالصحّة على الإتيان به ، لا أنّه جزء أو شرط بحسب الواقع ، كما قد يتوهم.

ولمّا لم تكن المسأله في كتب الأصحاب ما عدا جماعه من متأخري المتأخّرين ، اختلف النسبه إليهم في المقام ، فقد عزي بعض من القائلين بالأوّل

ص: ٥٦٢

ذلك إلى ظاهر كلمات الأوائل والأواخر واستظهر نفى الخلاف فيه ، وبعض من يقول بالثاني عزاه إلى أكثر الأصحاب ، لما يرون في كلماتهم من الاستناد في ذلك إلى أصالة البراءه تاره والاحتياط اخرى. وكيف كان فالأقوى هو الثاني.

ويدل عليه وجوه :

الأول : أنه إذا تعلّق الأمر بطبيعته العباده المفروضه فقد ارتفعت به البراءه السابقه وثبت اشتغال الذمّه بها قطعاً ، إلّا أنه يدور الأمر بين الاشتغال بالطبيعته المشتمله على الأقل ، أو المشتمله على الأكثر ، وليست المشتمله على الأقل مندرجه في الحاصله بالأكثر ، كما في مسأله الدين ، فإنّ اشتغال الذمّه هناك بالأكثر قاض باشتغالها بالأقل ، لعدم ارتباط هناك بين الأجزاء بخلاف المقام ، إذ المفروض ارتباط بعض الأجزاء ببعض ، وقضاء زوال كل جزء منها بزوال الكلّ وكونها في حكم العدم الصّرف. والقول بأنّ التكليف بالكلّ قاض بالتكليف بالجزء قطعاً بخلاف العكس لا يثمر في المقام ، إذ القدر المعلوم من ذلك تعلّق التكليف التبعي بالجزء في ضمن الكلّ ، إلّا أن يتعلّق به تكليف على الإطلاق ولو انفصل عن بقيه الأجزاء.

نعم لو قام الدليل على عدم ارتباط بين الأجزاء في التكليف وعدم اعتبار الماهية المجموعيه فيه صحّ ذلك ، والمفروض في محلّ البحث قيام الدليل على العكس ، فضلاً عن عدم قيامه على إطلاق التكليف. فحينئذ نقول : إنّ التكليف بالطبيعته المشتمله على الأكثر لا يقضى باشتغال الذمّه بالمشتمله على الأقل ، حتّى أنه إذا أتى بالأقلّ حصل به الفراغ على حسبه ، ليدور الأمر في الباقي بين حصول التكليف به وعدمه ، ليرجّح الحكم بالبراءه وعدم التكليف بعد دوران الأمر في الباقي بين اشتغال الذمّه وبراءته ، وحصول التكليف به وعدمه ، كما يقرّر ذلك فيما إذا دار التكليف بين الأقلّ والأكثر في غير المرتبط الأجزاء كما مرّ ، إذ قد عرفت أنّ التكليف بالأكثر لا يقضى باشتغال الذمّه بالأقلّ كذلك بوجه من الوجوه ، بل الإتيان به حينئذ كعدمه. فاشتغال الذمّه حينئذ دائر بين طبيعتين وجوديتين

ص: ٥٦٣

لا يندرج أحدهما في الآخر وإن اشتمل الأكثر على أجزاء الأقل ، لما عرفت من عدم الملازمه بين الأمرين. فحينئذ لا وجه في إجراء أصل البراءة أو العدم في تعيين أحد الوجهين ، إذ مورد ذينك الأصلين دوران الأمر بين البراءة والشغل ووجود الشيء وعدمه ، لا ما إذا دار الأمر بين الاشتغال بأحد الأمرين أو وجود أحد الشئين كما هو المفروض في المقام.

فإن قلت : إنَّ التكليف بالأقل - كثر في المقام قاض بالتكليف بالأقل في الجملة ، فيصدق ثبوت الاشتغال به على طريق اللابشرط ، وحينئذ فيدور الأمر في الزائد بين البراءة أو الشغل وحصول التكليف وعدمه فينفى بالأصل.

قلت : ليس التكليف بالأقل ثابتاً على طريق اللابشرط ليكون ثبوت التكليف به على نحو الإطلاق ، بل ثبوته هناك على سبيل الإجمال والدوران بين كونه مطلوباً بذاته أو تبعاً للكُلِّ في ضمنه ، فعلى الأول لا حاجة إلى إعمال الأصل ، وعلى الثاني لا يعقل إجراؤه فيه.

والقول بأنَّ المقصود بالأصل نفي الحكم في الظاهر بعد دوران الأمر بين الثبوت وعدمه - وإلَّا فهو في الواقع إمّا ثابت لا مسرح فيه للأصل أو منفي لا حاجة إليه ، فلو كان ذلك مانعاً عن جريانه لما جرى في سائر المقامات - مدفوع ، بأنَّه بعد العلم باشتغال الذمّه بمقدار مخصوص بحيث يعلم إرادته على كلِّ حال لا - تأمُّل في إجراء الأصل فيما زاد عليه بعد عدم قيام دليل يمكن الركون إليه ، من غير فرق بين ما إذا تعلّق التكليف بمجمل وكان ذلك هو القدر المتيقّن منه ، أو بمبيّن وشكّ في تعلّق التكليف أيضاً بما يزيد عليه.

وأما إذا لم يتعيّن القدر المذكور لتعلّق التكليف ودار الأمر بين تعلّق التكليف به بخصوصه أو بما يزيد عليه بحيث لا يكون القدر المذكور مطلوباً بنفسه أصلاً بل مطلوباً بطلب الكلِّ في ضمنه فلا ، لدوران التكليف إذن بين طبيعتين مختلفتين.

غايه الأمر أن يكون أحدهما أقلّ جزء من الآخر ، فإنّ ذلك بمجرّده لا يقضى بترجيح الأقلّ كما لا يخفى ، ومداخله أجزاء أحدهما في الآخر غير مجد فيه بعد

فرض عدم قضاء الأمر بالكلِّ بمطوَّبِيه الجزء إلّا فى ضمّنه ، فلا- يقين إذن بإرادته الأقلّ لو اتى به على انفراده كما فى غير المشاركين فى الجزء.

والحاصل : أنّ الأصل إنّما يقضى بنفى التكليف لا- ثبوته ، وليس فى الفرض المذكور دليل على ثبوت التكليف بالأقلّ حتّى ينفى ما عداه بالأصل ، لما عرفت من الإجمال. وبملاحظه ما قرّرنا يظهر ضعف ما يتخيل فى المقام : من أنّ كلّاً من إثبات الأجزاء ونفيها إنّما حصل بدليل شرعى ، لقضاء الأمر بالمجمل بوجوب ما علم من الأجزاء ، واقتضاء الأصل نفي الباقي ، فيتعيّن القدر المتيقّن للاشتغال.

الثانى : أنّه لا- شكّ فى اشتغال ذمّه المكلف بتلك العباده المعينه ، وحصول البراءه بفعل الأقلّ غير معلوم ، لاحتمال الاشتغال بالأكثر ، فيستصحب الشغل إلى أن يتبيّن الفراغ.

فإن قلت : إنّ المعلوم إنّما هو اشتغال الذمّه فى الجملة وكونه بما يزيد على الأقلّ غير معلوم ، فيؤخذ به وينفى الباقي بالأصل.

قلت : إنّما يتمّ ذلك إذا كان اشتغال الذمّه بالأقلّ معلوماً وليس كذلك ، بل هو أيضاً غير معلوم ، إذ المفروض ارتباط الأجزاء بعضها ببعض ، فالقدر المعلوم هو اشتغال الذمّه بالأقلّ إمّا استقلالاً أو حال كونه فى ضمن الأكثر تبعاً له ، وذلك لا يقضى بالقطع بالاشتغال به مع انفصاله عن الأجزاء المشكوكه لما عرفت من إجمال التكليف لا إطلاقه.

والحاصل : أنّ حصول الامتثال بالإتيان بالأقلّ غير معلوم مطلقاً لا- إجمالاً- ولا تفصيلاً ولا بعضاً ولا كلّاً ، فكيف يمكن العلم بحصول البراءه من التكليف المفروض بأدائه.

وبذلك يظهر ضعف ما يقال : من أنّ استصحاب الشغل إنّما ينهض حجّه إلى أن يقوم دليل شرعى على خلافه ، إذ الحكم بالاستصحاب معيّناً بقيام الدليل ، فلو قام هناك دليل ولو من أضعف الأدلّه كان حاكماً على الاستصحاب ، إذ على ذلك لا معارضه فى الحقيقه بين الدليلين ، فحينئذ نقول : إنّ الاشتغال بالأقلّ معلوم بالنصّ

والإجماع - مثلا - وتعلّق التكليف بالزائد غير معلوم ، فينفي بأصل البراءه وأصالة العدم ، فيكون المكلف به في ظاهر الشريعة بملاحظه الأدله المذكوره هو الأقل ، فيكون ذلك رافعا لحكم الاستصحاب. والوجه في تضعيفه ما عرفت من إجمال التكليف ، فلا- علم بإرادته الأقل على الوجه الجامعه بين الوجهين إلّا حال انضمامه إلى الأكثر ، إذ لو كان التكليف متعلّقا بالأقلّ كان مرادا بالخصوص ، ولو كان متعلّقا بالأكثر كان مرادا في ضمنه ، فهو حينئذ مراد قطعا ، وأمّا إذا انفرد من الباقي فلا علم بإرادته أصلا حتّى ينفي الباقي بالأصل.

والعلم بالاشتغال بالقدر المشترك بين الانفراد والانضمام إلى الباقي غير نافع في المقام، إذ المعلوم في الفرض المذكور أمر مبهم اعتباري لا يقضى بوجوبه على الانفراد ولا الانضمام ، إذ المفروض انتفاء العلم بتعلّقه بالبعض أو الكلّ من حيث هو كلّ.

غايه الأمر : أن يدلّ على وجوبه حال الانضمام لثبوت أحد الوجوبين لمزّه (١) قطعا كما بينا ، فظهر أنّه لا يثبت هناك التكليف بالأقلّ حتّى ينفي الزائد بالأصل.

ومن البين : أنّ كلّما من أصالة البراءه والعدم إنّما ينفي التكليف خاصّه وليس من شأنه الإثبات ، فإجراء الأصل في المقام نظير إجرائه فيما إذا كانت (٢) الإتيان غير متشاركين في الجزء مع زياده التركيب في أحدهما ، أو كانت القيود الوجوديّة في أحدهما أكثر من الآخر ، كما إذا علم تكليفه بشراء شيء ودار بين أن يكون حيوانا أو جمادا فقال : إنّ اعتبار الجسميّة في الواجب معلوم ، واعتبار ما يزيد عليه - من الحساسيّة والتحرّك بالإرادة - غير معلوم فينفي بالأصل ، ومن الواضح فساده.

الثالث : أنّه بعد الشكّ في الجزئيّه أو الشرطيّه في الصورة المفروضه يتوقّف العلم بأداء الواجب على الإتيان بالمشكوك فيه ، فهو مقدّمه للعلم بفعل الواجب.

وقد تقرّر في محلّه وجوب مقدّمه الواجب مطلقا ، سواء كان من مقدّمات

(١) كذا وجدت الكلمه ولم نحققها.

(٢) الظاهر كان الأمران.

العلم ، أو الوجود ، وقد جرى عليه الأصحاب في عدّه من المقامات ، كوجوب الصلاه في الثوبين المشتبهين ، ولزوم تكرار الوضوء في المشتبه بالمضاف ، والصلاه إلى الجوانب الأربع عند اشتباه القبلة ، ووجوب ترك الوطء عند اشتباه الزوجه بالأجنبيّه ، ولزوم التحرّز عن الحلال المشتبه بالحرام ، إلى غير ذلك من المقامات.

وبتقرير آخر : إذا توقّف العلم بأداء التكليف على الإتيان بما شكّ فيه حكم العقل بلزوم الإتيان به وقبح تركه ، دفعا للخوف من الضرر المترتب على ترك الواجب ، فهو وإن لم يكن في الواقع جزء من أجزاء الصلاه أو شرطا من شروطه إلّا أنّ هذه الجهه والملاحظه المذكوره قد قضت بحسنه ووجوب الإتيان به.

ألا ترى : أنّ المولى إذا أمر عبده بشيء ، وأوعده على تركه ، وحذّره عن مخالفته ، ثمّ اشتبه المطلوب على العبد ، ودار بين شيئين ، ولم يكن له سبيل إلى التعيين ، ولا جهه مانعه عن الإتيان بالأمرين ، حكم العقلاء بوجوب الإتيان بهما ليحصل له القطع بأداء ما أراه المولى ، ولم يكتفوا به بمجرد احتمال الامتثال الحاصل بفعل أحدهما ، حتّى أنّه إذا قصّر في ذلك كان مذموما عندهم ، وصحّ للمولى عقوبته مع مصادفته للواقع وعدمها ، إلّا أنّ الفرق بينهما أنّه مع انتفاء المصادفه يعاقب على ترك الواجب ، ومع حصولها على التجزّي على الترك الحاصل من الاكتفاء بأحدهما. ولا فرق في ذلك بين دوران الواجب في نفسه بين الأمرين أو تعينه عنده وحصول التريّد المفروض في الموضوع ، لجريان المقدمه المذكوره في المقامين ، واتّحاد الجهه القاضيه بوجوب الإتيان بالأمرين في صورتين.

ومن غريب ما وقع في المقام ما صدر عن بعض الأعلام من ادّعاء الفرق والبناء على التفصيل حيث قال - بعد منع وجوب مقدمه العلم مطلقا - فإنّا وإن قلنا بوجوب المقدمه فقد نتوقّف في إيجاب هذا القسم ، وذلك لأنّ أقصى ما استنهضناه هناك للوجوب هو أنّنا نعلم من حال من أمر بشيء الأمر بجميع ما يتوقّف عليه

ذلك الشيء ورجعنا في ذلك إلى العرف ، ولما رجعنا في مقدمه العلم إلى حال الشارع في التكليف لم نقطع بأنه مما يوجب في الأمر الإتيان بكل ما وقع فيه الاشتباه ، ولا في النهى تركه ، بل نجز أن يقنع هنا بأحد الأمرين ، فإننا نفرق بين الشاهد والغائب من حيث إن المصلحه في الشاهد تعود إليه بخلاف الغائب ، فإنها تعود إلى المأمور ، فلا يبعد أن يقنع منه عند الاشتباه بالتكليف بأحد الأمرين ، ولا أقل من الجواز. وحينئذ فممنوع وجوب ما وقع فيه الاشتباه متعلقين بأصل البراءة ، وهذا بخلاف ما إذا كان المكلف به معلوما ثم عرض الاشتباه ولا يتم إلا بالضميمه ، كما في غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين وستر العوره ونحو ذلك ، فإنه مما علم فيه الشغل بشيء بعينه ولم يقع الاشتباه في التكليف انتهى. وضعفه ظاهر من وجوه :

أحدها : أنه كما يعقل من حال الأمر وجوب الإتيان بجميع ما يتوقف عليه ذلك الفعل كذا يعقل منه وجوب العلم والاطمئنان بأداء ما هو الواجب ، إذ الاكتفاء بمجرد احتمال الأداء تفويت للمصلحه المترتبة عليه ، إذ الاحتمال قد يطابق الواقع وقد لا يطابقه ، من غير فرق بين ما يكون المصلحه عائده إلى الأمر أو المأمور ، كيف وقد أقرّ به في الصورة الثانيه وقد مثله بغسل الوجه واليدين ومسح الرأس وستر العوره ، مع أنه ليس مما يتوقف عليه أداء الواجب.

ثانيها : أن الدليل على وجوب المقدمه ليس منحصرا في المذكور فلو سلم عدم جريانه في المقام كان ما ذكرناه من حكم العقل بلزوم التحرز عند خوف الضرر كافيا في المقام ، ومجرد تجويز اكتفاء الشارع بأحد الأمرين لا يوجب زوال الخوف وهو ظاهر.

ثالثها : أنه مع الغصّ عميا ذكرناه أي فارق بين ما إذا دار نفس التكليف بين شيئين أو وقع هناك شك في الموضوع؟ إذ كما يحتمل اكتفاء الشرع هناك بأحد الأمرين يحتمل في المقام ، وتعين نفس المكلف به في الثاني لا يقضى بوجوب الجميع ، إذ الاكتفاء المذكور إنما هو بحسب ظاهر التكليف في المقامين ، فلا يمكن

الحكم فى الأول بكون أحد الأمرين هو عين الواجب بحسب الواقع ، فغايه ما يقضى به الاحتمال المذكور هو الاكتفاء به فى الظاهر ، وهو جار فى المقامين. ولو تمسك فيه باستصحاب الشغل جرى فى الأول أيضا ، إذ مع الإتيان بأحد الأمرين لا يحصل اليقين بالفراغ.

رابعها : أنّ ما ذكره من الفرق بين الشاهد والغائب غير واضح ، إذ من الواضح أنّ الغرض من ذلك عدم ثبوت المصلحه سواء كانت عائده إلى المكلف أو المكلف بل ربما كان الثانى أقبح ، إذ ملاحظه حال النفس فى ذلك آكد.

حجّه القائل بإجراء الأصل فى المجملات وجوه :

الأول : أنّ المناط فى حجّيه أصله البراءه وجواز الرجوع إليه فى نفي التكاليف الشرعيّه حاصل فى ذلك من غير تفاوت ، فما قضى بحجّيتها فى التكاليف المستقلّه قاض بها فى المقام ، وذلك لأنّ المجوّز فى العمل بالأصل المذكور فى سائر المقامات هو انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضروره وقبح التكليف بما لا يطاق ، فإنّ المقدمّات المذكوره قد جوّزت لنا العمل بالظنّ فى الأحكام الشرعيه بعد التفحص والتجسس من الأدلّه ، وحصول الظنّ بسبب رجحان الدليل على المعارضات ، أو بسبب أصله عدم معارض آخر.

ومن البين : أنّ ذلك كما يجرى فى نفس الأحكام الشرعيّه كذلك يجرى فى ماهيته العبادات المجمله. وكما أنّه لا يجوز الأخذ بالظنّ فى نفس الأحكام الشرعيّه قبل بذل الوسع فى ملاحظه الأدلّه والتفحص والتفتيش عن كيفيات الدلاله وتحصيل ما هو أقوى الظنون الممكنه كذلك الحال فى المقام. وكما أنّه يجوز الأخذ بالأصل هناك بعد الملاحظه المذكوره فكذا فى المقام من غير تفاوت أصلا.

وما قد يقال : من أنّ العلم باشتغال الذمّه بالعباده المجمله فى المقام قاطع لأصله البراءه وأصل عدم السابق - فيكون الأصل فيه بقاء الشغل حتّى يثبت الفراغ - فهو منقوض بالأحكام المستقلّه ، فإنّ اشتغال الذمّه بتحصيل حقيقه كلّ

واحد من الأحكام العدى علم إجمالاً بالضروره من الدين قاطع لذلك ، وثبوت حكم إجمالى بخصوص كل مسأله من تلك المسائل رافع لحكم الأصل ، للعلم بثبوت ذلك الحكم. وكما أنه بعد التفحص عن الأدله وبذل الوسع فى ملاحظه الضوابط الشرعيه يرجع فى الثانى إلى أصاله البراءه ، لما عرفت من قضاء المقدمات المذكوره بالرجوع إلى الظن بعد انسداد طريق العلم فكذا فى الأول ، لجريان المقدمات المذكوره فيها بعينها. فإذا حصل لنا من جهه الأخبار أو الإجماعات المنقوله أو المحصّله - الحاصله من ملاحظه حال السلف - أنّ ماهيته الصلاه لا بدّ فيها من التيه والتكبير والقراءه والركوع والسجود وغيرها من الأجزاء المعلومه ، وشككنا فى وجوب السوره وتعارضت فيه الأدله وتعادلت ، أو لم يبق هناك دليل على الوجوب بعد بذل الوسع ، وبقي عندنا احتمال الوجوب خاليا عن الدليل بحسب الظاهر ، متوقفاً على قيام دليل غير واصل إلينا ، فحينئذ يصحّ لنا نفيه بأصل البراءه وأصاله عدم الوجوب ، فإنّه يفيد وجوب الظنّ بالعدم ، ويحصل من مجموع المذكورات الظنّ بأنّ ماهيته العباده هو ما ذكرنا لا غيرها.

الثانى : أنّ من الأدله على حجّيه أصاله البراءه هو استصحاب البراءه القديمه ، وهو بعينه جار فى المقام ، إذ من البين أنّ التكليف بشىء ذى أجزاء تكليف فى الحقيقه بأجزائه وإيجاب لها ، فإذا قال : «صلّ» وكانت الصلاه مركبه من عشرين جزء كان ذلك تكليفاً وإيجاباً للإتيان بتلك الأجزاء ، وإلزاماً للمكلف بفعلها. فنقول : إذا تعلّق التكليف بمجمل وحصلنا بعد الفحص عن أجزائه وشرائطه عدّه امور ولم نجد فى الأدله ما يفيد اعتبار غيرها فإنّ لنا أن نقول : إنّه قد تعلّق التكليف بتلك الأجزاء يقينا وقد حصل الشكّ فى تعلّقه بما يزيد عليها ، وقضيه استصحاب البراءه السابقه البقاء على البراءه بالنسبه إلى تلك الزيادة ، فلا نخرج عن مقتضى البراءه القديمه إلّا بمقدار ما حصل من العلم بالتكليف ، فالاستصحاب المذكور دليل شرعى على نفي غيرها من الأجزاء والشرائط ، فيكون إثبات كلّ من الأجزاء والشرائط ونفيه حاصلًا من دليل شرعى.

والقول بأنه مع تعلق التكليف بالمجمل والشك في حصوله يستصحب الشغل حتى يتبين الفراغ مدفوع ، بأنه لا يقين بالاشتغال بما يزيد على الأجزاء والشرائط المعلومه.

وما يقال : من أنّ ذلك إنّما يتمّ مع عدم ارتباط بعض الأجزاء ببعضها ، وأمّا معه فلا يقين بالاشتغال بخصوص المعلوم - لاحتمال تعلقه بالمجموع المركّب منها ومن غيرها ، وبعبارة اخرى العلم بحصول التكليف بها بشرط شيء لا يقضى بالعلم بالتكليف بها بشرط لا- كما هو المفروض - مدفوع ، بأنه إذا تعلق التكليف بالمجموع المركّب فقد تعلق بالأجزاء المذكوره ، ضروره أنّ التكليف بالمركّب تكليف بأجزائه ، فإذا اندفع التكليف بالزائد من جهة الأصل تعيّن المعلوم لتعلق التكليف به.

وما يتوهم : من أنّ تعلق التكليف بالخصوصية مخالف للأصل أيضا بين الاندفاع ، للعلم بتعلق التكليف به في الجملة قطعاً.

غايه الأمر حصول الشك في انضمام الغير إليه وعدمه ، فبعد نفي الغير بالأصل ينحصر الأمر في التكليف به ، وهو من لوازم النفي المذكور ومرجعه إلى أمر عدمي.

ومع الغض عنه فنقول : إنّ وجوب الإتيان بالأجزاء والشرائط المعلومه ممّا لا- خلاف فيه بين الفريقين ، إنّما الكلام في وجوب الإتيان بالمشكوك فيه وعدمه ، والقائل بوجوب الاحتياط يقول به ونحن نفيه بالأصل المذكور.

الثالث : قد بينا أنّ الأصل فراغ الذمه والحكم ببرائتها حتى يتبين الاشتغال ، فما لم يحصل العلم أو الظنّ المعبر بحصول الشغل لم يحكم به ، وكذا بعد حصول العلم بالشغل لا يحكم بالبراءه ما لم يتبين الفراغ.

فنقول في المقام : إنّ القدر الثابت عندنا في التكاليف المتعلقة بالمجمعات هو تكليفنا بما ظهر أنّه صلاه أو صوم - مثلاً - إمّا بالعلم أو الظنّ الاجتهادي ، ولم يثبت اشتغالنا بما هو صلاه في نفس الأمر والواقع.

والقول بأن الألفاظ موضوعه بإزاء الامور الواقعيه ففضيّه تعلق التكليف بها تعلقه بالامور الواقعيه ، مدفوع.

أولاً:- بأن تلك الخطابات غير متوجهه إلينا حتى نرجع فيها إلى ظواهر الألفاظ لو سلمنا ظهورها فيها ، وإنما المرجع في المقام هو الإجماع على الاشتراك ولم يثبت إلا بمقدار ما أمكننا معرفته علماً أو ظناً ، لاستحاله التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفى في أكثرها.

وثانياً : بأن الألفاظ وإن كانت موضوعه بإزاء الامور الواقعيه إلا أن الخطابات الشرعيه وارده على طريق المكالمات العرفيه ، ومن الظاهر أنهم يكتفون بظاهر أفهام المخاطبين ، فلا يجب على الشارع أن يتفحص عن المخاطب أنه هل فهم المراد الواقعي أو لا ، فإنه مع عدم إمكانه واقعا لأدائه إلى التسلسل لم يكن بناء الشرع عليه ، مع ما يرون من اشتباه المخاطبين في الفهم كما يظهر من ملاحظه الأخبار.

فظهر أنهم كانوا يكتفون بمجرد ظهور المراد والظن به ، فلم يعلم من الخطابات المتوجهه إلى المشافهين إلا تكليفهم بما بينوه لهم وأعلموهم أنه الصلاه ، أو أمكنهم معرفه أنه الصلاه ، ولم يظهر أن الخطابات المتوجهه إليهم كان خطابا بما في نفس الأمر مع عدم علم المخاطبين ، حتى يلزمنا ذلك من جهه الإجماع على الاشتراك. فمحصل الكلام : أنه لم يثبت حصول الاشتغال ووقوع التكليف إلا بمقدار ما دلّ عليه الدليل عندنا إما بطريق العلم أو الظنّ المعبر ، وما زاد عليه منفى بالأصل. فالقول بأنه بعد حصول الاشتغال لا بدّ من اليقين بالفراغ مدفوع ، بأن المتيقن من الاشتغال ليس إلا مقدار ما قام الدليل عليه ، فينفي غيره بالأصل ، فإن اعتبار كلّ جزء أو شرط تكليف زائد ، ولذا يعبر عنها بالأوامر والنواهي في الغالب كسائر التكاليف.

الرابع : الأخبار الوارده في المقام الداله على رفع التكليف بغير المعلوم وأن لا- تكليف إلا بعد البيان ممّا تقدّمت الإشارة إلى جملة منها ، فإنها شامله لمحلّ

الكلام ، وبعد دلالتها على ارتفاع التكليف بها يتعين التكليف بالباقي ، فيكون المستند في حصر الأجزاء والشرائط والمعرفه بها إثباتا ونفيا هو التوقيف من الشرع ، أمّا إثباتا فظاهر ، وأمّا نفيا فلما عرفت من الاحتجاج عليه بالأخبار المذكوره ، فتكون تلك الأدله بعد انضمامها إلى هذه الأخبار مبيّنا لحقيقه تلك المجملات.

غايه الأمر أن يكون ذلك بيانا ظاهريًا كاشفا عمّا تعلّق به التكليف في ظاهر الشريعة وإن لم يكن كذلك بحسب الواقع ، كما هو قضيه أصاله البراءه في سائر المقامات.

فإن قلت : بعد فرض تعلّق الأمر بالمجمل وعدم انكشاف حقيقته من الأخبار المبيّنه لها يكون المأمور به مجهولا ، لأداء جهاله الجزء إلى جهاله الكلّ ، وقضيه الأخبار المذكوره سقوط التكليف بالمجهول.

قلت : قد قام الإجماع من الكلّ على عدم سقوط الواجب من أصله ووجوب الإتيان بالأجزاء المعلومه قطعا ، وإنّما الخلاف في لزوم الإتيان بالمحتملات وعدمه ، وقد عرفت أنّ قضيه تلك الروايات السقوط.

الخامس : أنّ أصل العدم حجّه كافيّه في المقام مع قطع النظر عن أصاله البراءه ، فإنّ الأصل في المركّب عدم تركّبه من الأجزاء الزائده وعدم اعتبار الشروط الزائده فيه ، وأصل العدم حجّه معروفه جروا عليه في كثير من المقامات.

السادس : القاعده المعروفه عندهم من الأخذ بالأقلّ عند دوران الأمر بينه وبين الأكثر ، وهي جاربه في المقام ، وقد جروا عليها في مواضع كثيره.

السابع : أنّه كيف يصحّ الحكم بوجوب ما احتمال جزئيه أو شرطيه وقد قامت الأدله على لزوم استنباط الأحكام الشرعيّه من مداركها المعينه ، وعدم جواز الأخذ بمجرّد الاحتمالات القائمه من دون استناد فيه إلى الأدله الشرعيّه ، من ظنون مخصوصه ، أو مطلق ما أفاد الظنّ على القول بحجّيته ، ومع البناء على الجزئيه أو الشرطيّه فيما احتمال جزئيه أو شرطيه يرجع الأمر إلى الاكتفاء في

إثبات مثل ذلك بمجرد الاحتمال ، وهو خلاف ما قضت به الأدلّة ، ودلّت عليه النصوص القاطعه ، بل وما هو المعلوم ضروره من الشريعة المطهره.

ثم إنّ هاهنا مسلّكا آخر فى الاحتجاج مبيّنا على ادّعاء نفى الإجمال فى تلك الماهيات وورود التكليف بها على حسب البيان ، وهذه الطريقه وإن كانت خارجه عن محلّ الكلام ، إذ المقصود هنا إجراء الأصل مع الإجمال ليكون الأصل المذكور من جمله ما يوجب بيان ذلك الإجمال بحسب الظاهر ، إلّا أنّه مشارك لما ذكرنا فى الثمره ، ولذا ذكرناه فى طيّ أدلّه المسأله.

وقد احتجّوا لذلك بوجوه :

الأوّل : أنّ التكليف بالمجمل وإن اقتضى بحسب اللغة التكليف بما عليه ذلك المجمل فى نفس الأمر فيجب الإتيان بجميع أجزائه الواقعيّه ، إذ المفروض تعلّق الأمر بتمام تلك الماهيّة ، إلّا أنّ أهل العرف لا يفهمون من ذلك إلّا التكليف بما وصل إلى المكلف وظهر لديه وقامت الأدلّه عليه ، لا بكلّ ما يتوهم دخوله فيه واندراجه فيما تعلّق الأمر به. ألا ترى أنّه لو قال «أكرم كلّ عالم فى البلد ، وتصدّق على كلّ مسكين فيه ، وأهن كلّ فاسق منهم» لم يفهم من ذلك عرفا إلّا تعلّق الأحكام المذكوره بمن علم اتّصافه بإحدى تلك الصفات المذكوره بعد بذل الوسع فى الاستعلام وتبيّن الحال ، فلا يجب إيقاعها بالنسبه إلى كلّ من يحتمل اندراجها فى أحد المذكورات لما يتوهم من لزوم الأخذ بيقين البراءه بعد اليقين بالشغل فلا تكليف بها إلّا على النحو المذكور ، والمفروض الإتيان بها كذلك وهو قاض بحصول الأجزاء والامتثال ، ولا يلزم من ذلك دخول العلم فى مدلول الألفاظ ، بل لا يوافقّه أيضا فى الثمره ، لوضوح وجوب الاستعلام فى المقام بخلاف ما لو تعلّق الحكم بالمعلوم ، وإنّما ذلك رجوع إلى العرف فى تقييد ذلك الإطلاق حسب ما ذكر.

الثانى : أنّ قضيه القاعده فى تلك الألفاظ المجمله هو الحمل على المعانى الشرعيّه ، إذ لو قلنا بثبوت الحقيقه الشرعيّه فلا كلام ، وعلى القول بعدمه

فالمفروض قيام الدليل على إرادته المعاني الشرعيّة وإلّا فلا إجمال في معانيها اللغويّة ، والمعاني الشرعيّة ليست إلّا ما صار اللفظ حقيقه فيها عند المتشرّعه كما هو معلوم من ملاحظه موضع النزاع في الحقيقه الشرعيّه ، وحينئذ فالمرجع في تعيين المعاني الشرعيّه إلى عرف المتشرّعه، ولا- إجمال في فهم العرف من تلك الألفاظ ، لوضوح اشتهاار المعاني الشرعيّه وبلوغها إلى حدّ الحقيقه.

ومن الواضح : ظهور المعاني الحقيقّيّه ونفيها عند أرباب الاصطلاح ، فما ينصرف إلى أذهانهم من الأجزاء والشرائط هو المعنى الشرعي الموضوع بإزائه على الأوّل ، أو المراد منه بعد قيام القرينه الصارفه على الثاني ، فإذا شكّ في جزئيّه شيء أو شرطّيته يرجع فيه إلى عرف المتشرّعه ، كما هو القاعده في معرفه سائر الأوضاع الخاصّه والعامّه.

الثالث : أنّ البيان حاصل بما تلقّيناه من حملة الشريعة ورواه الأحكام الشرعيّه بعد بذل وسعهم ووسعنا فيه ، فإنّ العاده قاضيّه في ذلك بعد البحث والتفتيش على الأدلّه بالعثور على الحقيقه ، كيف ولو كان هناك شيء آخر غير ما ثبت وظهر من الأجزاء والشرائط لبينه النبيّ والأئمّه صلوات الله عليهم ، إذ ليس بعث الأنبياء ونصب الأوصياء إلّا لتعليم الأحكام وإرشاد الأنام ، وليس ذلك حاصلًا بمجرّد إلقاء المجملات ، وحكم الناس بالرجوع إلى الاحتياط ، فإنّ ذلك معلوم من ملاحظه حال السلف ، ولو ورد هناك شيء من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّه عليهم السلام لذكره الحمله ، وأشاروا إليه ، ويبنوا الأدلّه القائمه عليه ، مع ما هو معلوم من حرصهم على بيان الأحكام وبذل وسعهم في إرشاد الأنام ، فلو كان هناك بيان من الشرع لما بقى في الخفاء ولا تضحّ كمال الوضوح والجلال ، لما فيه من عموم البلوى ، فلا- عبره إذن بما قد يطء من الاحتمالات وما قد يتخيّل هناك من الإشكالات. كيف والأمر في تعرّف معاني الألفاظ موكول إلى الظنّ ، كما هو معلوم من الطريقه الجاريه في تعريف الحقائق اللغويّه والعرفيه وحمل الألفاظ على معانيها الظاهره ، ومن البيّن حصول الظنّ بعد ملاحظه ما قرّناه سيّما في معظم العبادات ، فإنّها تعمّ بها البليّه ويعمّ الحكم فيها معظم الامّه كما ذكرنا.

الرابع : إنّ الألفاظ الداله على العبادات المفروضه (١) أسامى للأعمّ من الصحيحه والفايده كما قرّر في محلّه ، فبعد تحصيل المعيار في التسميه ينفي غيره بالأصل حتّى يقوم دليل على اعتباره ، ولا ريب أنّ الواجبات الإجماعيه وما قام عليها الأدلّه الشرعيه من الأجزاء والشروط المرعيه كافيّه في حصول التسميه ، فيمكن إجراء الأصل في جميع ما تعلق الشكّ به .

الخامس : أنّ التكليف الشرعيه من بدو الشريعه ما كانت موضوعه إلّا على حسب البيان ، ألا ترى أنّهم لو كلفوا بالصلاه وبين لهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم عدّه من أجزاءه وشرائطه من غير تصريح منه بالحصر في المذكور ، وقام هناك احتمال أن يكون جزء آخر وشرط آخر ، وحضر وقت الحاجه ما كانوا ليحكموا بوجوب الاحتياط ، بل كان منفيًا بحكم الأصل ، إذ لو كان هناك جزء أو شرط آخر لبينه الشرع وإذ لا بيان فلا تكليف ، لوضوح أنّ وضع الشريعه وبعث الرسل والحجج إلى الخليقه ليس إلّا بيان التكليف الشرعيه ، وإتمام الحجّه على الرعيه ، ولم يجعل البناء على الاحتياط من وجوه البيان ليترك النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيان الواجبات ويحيل الناس إلى الاحتياط كما هو واضح من ملاحظه الطريقه الجاريه عند الصحابه . وحيث عرفت أنّ بناء الشرع على كون التكليف مبنيًا على البيان دون البناء على الاحتياط يجرى الحكم بالنسبه إلى سائر الأعصار والأمصاّر ، لاّتحاد المناط في الكلّ ، بل عليه جرت الطريقه في الجميع .

قال بعض القائلين بإجراء الأصل في المقام : ليت شعري كيف كان في مبادئ التكليف ولا سيّما بالنسبه إلى النائين؟ أو ليس إنّما كان يرد عليهم شيئًا فشيئًا ، امروا بركعتين فكان التكليف بهما ، ثمّ امروا بآخرين فكان بأربع ، وهكذا ، لا يعرفون إلّا ما يرد عليهم ، وإنّ أجازوا أن يكون قد اوحى إليه صلى الله عليه وآله وسلم شيء آخر ، أو ورد أمر ولم تأتهم بها الرسل أتراك توجب عليهم الإتيان بكلّ ما أوحاه أو توهموه لمّا قيل لهم أوّلا أقيموا الصلاه إنّ هذا لهو التشريع انتهى .

(١) المعروفه ، خ ل .

فهذه جمله ما يتخيل من الوجوه لإجراء الأصل في ماهية العبادة ، وهي بضميمة الوجوه المتقدمه على هذه ترتقى إلى اثني عشر وجها ، ولا يذهب عليك وهن الجميع .

أمّا الأوّل : فبأنّ حجّيه أصاله البراءه ليست مبيته على الظنّ ، فضلا عن البناء على أصاله الحجّيه فيه ، بل الغالب في موارد الاحتجاج به عدم حصول الظنّ منها. ولو فرض حصول ظنّ منها في بعض المقامات فذلك من المقارنات الاتّفاقيه لم يتم دليل على حجّيته ، ولذا لا يكون قابلا- لمعارضه شيء من الأدلّه. ولو كانت حجّيتها من جهه الظنّ كانت كباقي الأدلّه يراعى في الترجيح بينها جانب القوّه مع أنّها ليست كذلك.

والحاصل : أنّ أصاله البراءه قاعده مستفاده من العقل والنقل كما مرّ القول فيه في نفي الحكم ، والحكم ببراءه الذمّه مع عدم قيام شيء من الأدلّه على ثبوت شيء من التكاليف الشرعيّه ، فعلى القول باعتبار الظنون المخصوصه إنّما تنهض حجّيه مع عدم حصول شيء من تلك الظنون على ثبوت التكليف ، ومع البناء على أصاله حجّيه الظنّ إنّما يصحّ الاستناد إليها مع انتفاء مطلق الظنّ بثبوت الحكم ، فهي نافيه للحكم إلّا فيما دلّ الدليل فيه على الثبوت ، وليست حجّيتها مبيته على الظنّ بالنفي كما عرفت في وجوه الاحتجاج عليها ، ويدلّ عليه ملاحظه إجرائها في سائر مواردّها ، فهي قاعده في مقابله قاعده الظنّ فيما إذا لم يتم هناك دليل ظنيّ على النقل مطلقا على القول بأصاله حجّيه الظنّ ، أو ظنّ مخصص على القول الآخر ، وإنّما لم يجروا عليه أولا من جهه لزوم الخروج عن الدين حسب ما قرّر في الاحتجاج على أصاله الظنّ.

إذا عرفت ذلك ظهر ضعف الاحتجاج المذكور ، لظهور فساد ابتناؤه على أصاله حجّيه الظنّ وإذا بطل كونه المناط في حجّيه الأصل المذكور لم يصحّ الحكم بالحجّيه في المقام من جهه جريان المناط المذكور فيه ، بل الأمر فيه بالعكس ، إذ بعد فرض اشتغال الذمّه بالمجمل ينبغي استصحاب ذلك الشغل حسب ما مرّ.

نعم على القول بأصاله حجّيه الظنّ لو فرض حصول ظنّ من الأصل المذكور في المقام أمكن القول بحجّيته ، ويراعى فيه حينئذ قوّه الظنّ الحاصل منه بالنسبه إلى ما عرفت من الاستصحاب ، فإن رجّحت عليه صحّ الاستناد إليه . وهو كما ترى وجه جديد لم يعلم ذهاب أحد إليه ، بل ظاهرهم الإطباق على خلافه .

ثمّ ما ذكر في دفع ما اورد عليه - بانقطاع أصاله البراءه بحصول اليقين بالاشتغال فيستصحب الشغل حتّى نعلم بالفراغ - من النقض بسائر التكاليف المتعلّقه إذا شكّ فيها نظرا إلى حصول العلم إجمالا بثبوت حكم خاصّ بالنسبه إلى خصوص كلّ مقام واشتغال الذمّه بتحصيل حقيقه تلك الأحكام بين الاندفاع ، لوضوح الفرق بين المقامين ، مع ما فى الكلام المذكور من الإبهام .

فإنّه لو اريد به اشتغال الذمّه بمعرفه كلّ حكم حكم وتعلّق التكليف بالعلم بها ولا يحصل بمجرد الأصل المذكور فهو بين الفساد ، إذ لسنا مكلفين فى معرفه الأحكام إلّا بما دلّت عليه الأدلّه ونهضت عليه الشواهد الشرعيّه ، ومع عدمها يبنى على الاحتياط أو أصاله البراءه ، حسب ما ظهر من حكم العقل والشرع به ، وكيف يعقل تكليفنا بتحصيل حقائق الأحكام الواقعيه مع انسداد الطريق إليها فى الغالب ، ولا- يمكن الوصول إليها ، لا من أصاله البراءه ولا من البناء على الاحتياط ، إذ ليس شىء منهما طريقا لمعرفه ما هو الواقع . وغايه ما يحصل من الاحتياط العلم بفراغ الذمّه ، إمّا لفراغها من أصلها ، أو للإتيان بما اشتغلت به ، وأين ذلك من معرفه حقائق الأحكام المتعلّقه .

وإن اريد به اشتغال الذمّه هناك بأداء التكليف فهو أيضا واضح البطلان ، إذ المفروض عدم قيام دليل على الاشتغال مع دوران الواقع بين حصول التكليف وعدمه ، فأى علم قضى هناك بالاشتغال؟

ولو اعتبر العلم الاجمالي باشتغال الذمّه بأداء تكاليف الشرع جمله من الضروره والآيات والأخبار الدالّه على وجوب الطاعه التى هى موافقه الأمر والنهى فيجعل ذلك قاضيا باعتبار العلم بالفراغ ، كما قد يستفاد من كلمات بعض

المتأخرين أيضا ، حيث حكم بعدم الفرق بين أن يكلف أولا على الإجمال ثم يأمر وينهى على التفصيل ، أو يكلف بالتفصيل ثم يأمر بالمجمل تأكيدا ، كما يقول : امثلوا ما أمرتم به .

وتوضيح المقام : أنّ الأوامر المتعلقة بوجوب الامتثال لتكاليف الشرع ولزوم الطاعة قد أفادت وجوب طاعته في جميع أوامره ونواهيه ، ولا ريب في إجمال هذا المأمور به وعدم وضوحه عندنا ، للشك في كثير من الأوامر والنواهي الشرعية ، فإن كان الإجمال المفروض باعنا على لزوم الاحتياط في تفرغ الذمه جرى في المقامين ، وإن بنى على الاقتصار على القدر المعلوم ونفى ما عداه بالأصل جرى فيهما أيضا .

فيدفعه : أنّ التكليف المذكور ليس زائدا على التكاليف الخاصّة المتعلقة بمواردها المخصوصه حتّى يكون هناك واجبان ، أحدهما من جهة الأمر المتعلقة بالفعل ، والآخر من جهة الضروره القاضي بوجوب الطاعة ، أو الأوامر الدالّة عليه .

وحينئذ نقول : إنّ العلم الإجمالى بحصول تلك التكاليف المتفرقة لا يفيد العلم بحصول تكليف زائد على القدر المعلوم من التكاليف ، والامتثال بذلك القدر المعلوم لا يتوقف على غيره قطعا ، فبعد تحقّق الامتثال بالنسبه إليها ، وعدم العلم بتعلّق الطلب بغيرها لم يتحقّق علم بالاشتغال رأسا حتّى يتوقف على العلم بالفراغ ، بخلاف المقام ، لتحقّق التكليف بالمجمل ، وعدم العلم بالامتثال أصلا ، مع الاقتصار على القدر المعلوم . ولو سلّم حصول تكليف آخر على جهة الإجمال متعلّق بوجوب الامتثال فليس امتثاله بحسب متعلقاته ممّا يتوقف بعضها على بعض فيقتصر إذن على القدر المعلوم وينفى الباقي بالأصل ، للعلم بحصول الامتثال بالنسبه إلى المعلوم ، وعدم تحقّق الاشتغال من أصله بالنسبه إلى غيره حسب ما مرّ تفصيل القول فيه . وهذا بخلاف المقام ، إذ المفروض حصول العلم بالاشتغال مع انتفاء العلم بحصول الامتثال رأسا .

وأما الثانى : فبأنّ متعلّق التكليف مجمل فى المقام ، وليس التكليف بالأقلّ

متحقِّقا على الحالين ليؤخذ به وينفى الباقي بالأصل ، على ما مرّ تفصيل القول فيه عند الاحتجاج على المختار.

وأما الثالث : فبأنّ من البين وضع الألفاظ للامور النفس الأمريّه من غير مدخلية في وضعها للعلم والجهل بالمرّه ، وقضيه الأصل والطريقه الجاربه في المخاطبات البناء على استعمالها في معانيها الموضوعه حتّى تقوم قرينه صارفه عنها. فالقول باستعمالها في خصوص ما يفهمه المخاطب من ذلك الخطاب - كما يتخلّص من ملاحظه الاحتجاج المذكور وعليه يدور صحّه الاحتجاج به - غير وجيه ، بل غير معقول ، لرجوع ذلك إلى عدم قصد شيء مخصوص من العباده ، واستعماله في معنى مجهول هو ما يفهمه المخاطب كائنا ما كان. وأعجب منه ما حكم به من جريان طريقه التخاطب عليه. وأما ما ذكر من جريان الطريقه على الأفهام بحسب ظاهر الحال فهو لا يدلّ على ذلك بوجه ، أفذاك إنّما يكون وجهها لعدم تنصيب الشارع على المقصود بحيث لا يحتمل الخلاف بأن يقال : إنّما جرى في المخاطبات على ظواهر الألفاظ كما هو قانون أصحاب اللسان في البيان ، لا أنّ مقصوده من العبارة هو ما يفهمه المخاطب وإن غلط في الفهم وفهم خلاف ما هو الظاهر من اللفظ بحسب الواقع ، فالقدر اللازم حينئذ هو تكليفهم بظواهر الألفاظ ما لم يقدّم هناك صارف عنها.

ومن البين : كشف ذلك حينئذ عمّا هو مقصوده في الواقع ، إذ لو أراد حينئذ غيره لزم الإغراء بالجهل والتكليف بالمحال ، وأين ذلك من كون المراد بتلك الخطابات ما يعتقدّه المخاطب ويفهمه من تلك العبارات.

نعم ما يفهمه المخاطب من تلك الخطابات مع عدم التقصير في الفهم يكون مكلفا به في ظاهر الشرع إلى أن يتبين له الخطأ في الفهم. وكذا الكلام فيما يثبت عند المجتهد من الأحكام بعد بذل الوسع في تحصيله ، فإنّه مكلف [بما يعمل (١)] بما أدّاه إليه الأدلّه الشرعيّه وإن فرض مخالفته لما هو الواقع ، وذلك لا يستلزم أن

(١) «ق ٢» و «ف ٢».

يكون ذلك مراد الشارع من خطابه ، ولا أن يكون ذلك هو الحكم بحسب الواقع ، كيف ولو كان كذلك لزم القول بالتصويب ، بل هو في ظاهر الشرع مكلف بما أدى إليه اجتهاده فإن طابق الواقع وإلما كان مخطئا ، فالتكليف الأولى متعلق بما هو مراد الشارع بحسب الواقع، ولا بد من بذل الوسع في تحصيله. فالقول بعدم كونه مكلفا بما هو الواقع رأسا غير متجه. وكونه مكلفا في الظاهر بما يؤدي إليه اجتهاده غير نافع في المقام ، وإنما يفيد ذلك لو قامت الأدلة عنده على تعيين أجزاء الصلاة - مثلا - وشرائطه ليجب عليه العمل بمقتضاه وليس كذلك ، إذ المفروض أن الثابت من الأدلة هو اندراج جملة من الأفعال واعتبار عدّه من الشرائط فيه ، مع الشك في الزيادة القاضى بالشك في صدق الصلاة على تلك الأجزاء المعلومة المستجمعة للشرائط المعينه فالثابت بالدليل اعتبار الأجزاء والشرائط المذكوره في ذلك الفعل ، لا صدق ذلك الفعل على تلك الأجزاء كذلك ، فكيف يصح القول بتحقق الامتثال بمجرد الإتيان بها مع الشك المذكور وعدم قيام دليل شرعى على كون ذلك المأمور به في المقام.

والقول بأن الواجب في الظاهر هو خصوص ما قام الدليل على اعتباره جزء كان أو شرطا فينفى غيره بالأصل كما يقال في سائر التكاليف مع عدم ارتباط بعضها بالبعض مدفوع ، بأنه أول الكلام ، إذ الكلام في تعلق الأمر حينئذ بذلك المقدار الذى يشك في حصول الماهية بحصوله. فالقول بأنه القدر المسلّم ممّا تعلق التكليف به واضح الفساد ، إذ لا تكليف هناك بخصوص الأجزاء ، إذ المفروض ارتباط بعضها بالبعض بحيث لو ارتفع واحد منها ارتفع التكليف بالباقي.

فقضيه الأصل حينئذ أن يقال : إن التكليف الواقعى بما هو مؤدى اللفظ واقع في المقام ، وحصوله بمجرد الإتيان بتلك الأجزاء المعلومة المستجمعة للشرائط المعينه غير معلوم بالنظر إلى الأدلة الظاهريه ، فلا بد من الحكم ببقاء التكليف وعدم سقوطه إلا مع الإتيان بكل جزء أو شرط شك فيه مع الإمكان ليعلم معه بحصول البراءه وأداء الواجب ، وهو واضح لا خفاء فيه.

وأما الرابع : فبأنّ شمول الأخبار لمحلّ الكلام غير معلوم ، بل لا يبعد انصرافها إلى غيره ، وهو ما إذا كان أصل التكليف بالشيء مجهولاً أو كان جاهلاً به بالمرّة - كما إذا لم يخطر بباله - أو قام عنده دليل شرعى على عدم اعتباره ، دون ما إذا حصل اليقين بالتكليف وشكّ فى حصول المكلف به بما يؤدّيه ، سيّما مع علمه بحصوله فى الفرد الآخر المستجمع للجزء أو الشرط المشكوكين ، بل علمه بحصوله فى الفرد المذكور دون غيره ممّا يعيّن الإتيان به ، فليس ذلك مندرجاً فى الجهالة المسقطه للتكليف ، ولا أقلّ من الشكّ فى اندراجها فى الأخبار وهو كافى فى المقام. ولو سلّم شمول إطلاقها لذلك فهو معارض بما دلّ على عدم نقض اليقين بالشكّ ، ولزوم تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالشغل ، ومع تعارض القاعدتين المذكورتين لا يمكن الحكم بمشروعيّة الفعل المذكور والحكم بسقوط التكليف به كما لا يخفى.

ومن عجيب الكلام ما صدر عن بعض الأعلام : من أنّه لا فائده فى الإتيان بالجزء أو الشرط المشكوكين لتحصيل اليقين بالفراغ ، مع أنّ سائر الأجزاء والشرائط إنّما ثبتت أو نفيت بالأدلة الظنيّة الغير البالغة حدّ اليقين ، فأى فائده فى مراعاة اليقين فى جزء أو شرط مخصوص مع انتفائه فى سائر الأحوال والشرائط.

وكيف يعقل تحصيل اليقين من جهة الإتيان بالجزء أو الشرط المشكوك مع أنّه لا يقين فى سائر الشرائط والأجزاء ، إذ قد عرفت أنّ المطلوب من اليقين فى المقام ما قام عليه الدليل المعتبر المنتهى إلى اليقين لا ما حصل اليقين بكونه عين المكلف به بحسب الواقع ، لوضوح عدم اعتباره فى الشرعيّات لا حكماً ولا موضوعاً ، والمفروض أنّ سائر الأجزاء والشرائط ممّا ثبت بالدليل المعتبر بخلاف ما هو محلّ الكلام ، فاعتبار اليقين الواقعى فيه على فرضه ليس لتحصيل اليقين بأداء المكلف به كذلك بالنحو المذكور ، بل المقصود منه تحصيل فرد يقوم الدليل الشرعى على الاكتفاء به ، إذ المفروض عدم قيام دليل شرعى على كون الفاقد لذلك الجزء أو الشرط من أفراد ذلك الواجب حتّى يقال بصدقه عليه.

والقول بان الأصل المذكور من الأدلة على نفيه مدفوع ، بأن ذلك أول الكلام وقد عرفت عدم نهوض شيء من الأدلة عليه ، كيف ولو سلم قيام دليل شرعي على اعتباره في المقام لم يعقل معه القول بوجوب الاحتياط كما لا يخفى.

وأما الخامس : فبأن المكلف به في المقام هو ما استعمل فيه اللفظ ومدلوله ، وهو من هذا الاعتبار ليس من الأحكام الشرعية ، بل هو من الامور العادية الجارية على نحو المخاطبات العرفية سواء قلنا بثبوت الحقيقه الشرعيه أو لا .

وسنقر أن أصل العدم من حيث هو لا يتفرع عليه ثبوت الأحكام الغير الشرعيه مما يجعل موضوعا للأحكام الشرعيه. ونقول أيضا : إن الماهيات المفروضة امور جعليه توقيفيه ، ومثل ذلك لا مدخل لأصل العدم فيه ، كيف ولو كان كذلك لجاز إثبات بساطه الموضوع له بالأصل لو دار الوضع بين كونه للبسيط أو للمركب منه ومن غيره ، وكذا بساطه اللفظ الموضوع لو دار بين كون اللفظ الموضوع بسيطا أو مركبا ، كما إذا شك في كون اللفظ الموضوع بإزاء شخص لفظ «عبد» أو «عبد الله» فيحكم بالأول بمقتضى الأصل.

ومن البين : أن الاستناد إليه في ذلك يشبه الهديان في وضوح البطلان ، ثم مع الغض عن ذلك كله فأصل العدم على فرض حجتيه في سائر المقامات إنما ينهض حجه فيما يدور الأمر بين وجود الشيء وعدمه ، سواء تعلق الشك بوجود شيء استقلالاً أو مع امور اخر ، وليس المقام من ذلك ، فإن المفروض دوران المطلوب بين شيئين ، لا قطع بتعلق التكليف بأحدهما من (١) التكليف بالآخر كما قدمنا القول فيه ، فهو نظير ما إذا دار التكليف بين مركبين مختلفين وكان أحدهما أقل جزء من الآخر ، فإن عاقلا لا يتخيل هناك ترجيح الأقل بالأصل ، مع أنه لا فرق بينه وبين ما نحن فيه سوى اشتمال الأكثر في المقام على الأقل ، ولا ثمره يترتب عليه ، لما عرفت من عدم اقتضاء التكليف بالأكثر للتكليف بالأقل إلا في ضمنه لا مطلقا ،

(١) مع ، خ ل.

فتردّد المكلّف به بين شيئين لا يقطع بتعلّق التكليف بأحدهما على كلّ من التقديرين كما هو الحال في الفرض المذكور.

وأما السادس : فبأنّ المرجع في الأصل المذكور إلى أصله البراءة أو أصل العدم وقد عرفت الحال فيها.

وأما السابع : فبأنّه لا يحكم في المقام بكون المشكوك جزءاً أو شرطاً بحسب الواقع فيكون الحكم به من غير دليل ، وإنّما يحكم بوجود الإتيان في الظاهر ، وليس المستند فيه مجرد الاحتمال كما توهم ، بل تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال الواجب مراعاته في المقام ، حسب ما عرفت من قيام الأدلّه عليه. كيف ولا تأمّل في رجحان الاحتياط في المقام إن لم نقل بوجوبه ، وذلك أيضاً حكم من الأحكام الشرعيّه والمنشأ فيه قيام الاحتمال المذكور.

وأما الثامن : فبأنّه لو صحّ ذلك وكانت الأوامر المتوجّهة إلى المكلّفين متعلّقة في الواقع بما قام الدليل عليه عند المكلّف لزم القول بالتصويب ، لاختلاف المكلّفين في ذلك وتفاوت الأفهام في تعرّف الأحكام ، وهو مخالف لإجماع الشيعة. ودعوى فهم العرف في ذلك ممنوعه بل فاسده ، إذ ليس ما استعمل فيه اللفظ عندهم إلّا ما أرادته المتكلّم بحسب الواقع على مقتضى قانون الاستعمال ، فإن أخطأ أحد في الفهم أو لم يصل إليه شيء لم يلزم منه عدم تعلّق التكليف به بحسب الواقع.

غايه الأمر أن يكون ذلك عذراً له في الترك ، فغايه ما في المقام فهم العرف كون العلم طريقاً إلى الواقع في تعيين ما تعلّق التكليف به في الفروض المذكوره ونحوها ، فيكون التكليف الظاهري منوطاً بالعلم. فلو تمّ ذلك لزم القول بوجوب مراعاة الاحتياط في المقام وكان ذلك حجّة لما اخترناه ، إذ الفرد المعلوم اندراجه في المأمور به حينئذ هو ما كان جامعاً لجميع الأجزاء والشرائط المشكوكه والحاصل : أنّه يكون الأمر بالصلاه بحسب أنّه أمر بما علم أنّه صلاه لا علم

إلّا بالإنّيان به (١) على النحو المذكور ، وأين ذلك من الاقتصار على القدر المعلوم اعتبره في الصلاة؟ وجواز الاقتصار على القدر المعلوم في الأمثلة المذكورة إنّما هو لكون التكليف بكلّ منها مستقلاً ، فينحلّ الأمر المذكور الى أوامر يحصل الامتثال في كلّ منها بجنسه من غير ارتباط بينها في الامتثال ، ولذا يكتفى بالقدر المعلوم من غير حاجة إلى مراعاة الاحتياط حسب ما مرّ تفصيل القول فيه.

وأما التاسع : فبأنّ غايه ما يفهمه أهل العرف في المقام هو المعانى الإجماليه وأما التفصيل وتعيين الأجزاء والشرائط بالخصوص فيرجع فيه أهل العرف إلى الفقهاء وحمله الشرع.

فإن قلت : أئى فرق بين هذه الألفاظ وغيرها حيث يصحّ الرجوع في تعيين معانى سائر الألفاظ إلى العرف ولا يصحّ في المقام.

قلت : إنّما يرجع إلى العرف في تعيين المفهوم الّذى وضع اللفظ بإزائه دون تعيين مصاديقه ، بل لا بدّ هناك من مراعاة العلم باندرجه في مسمّى اللفظ ، سواء حصل ذلك من الرجوع إلى العرف أو الحسّ أو العقل ، فاللازم من الدليل المذكور صحّه الرجوع إلى العرف في معرفه مسمّى الألفاظ المذكوره في الجمله وهو كذلك ، ولذا رجعوا في كونها موضوعه بإزاء الصحيحه أو الأعمّ منها إلى العرف. وأما تمييز أجزاء المعنى وشرائطه على التفصيل فليس مأخوذاً في وضع اللفظ حتّى يرجع فيه إلى العرف - حسب ما فضل في محلّه - فلا بدّ من تمييزه بمقتضى الأدلّه القائمه ، وهو ممّا يختلف باختلاف الأوضاع والأحوال. ألا ترى أنّ الصلاة الصحيحه أيضاً من الألفاظ المستعمله في العرف ولا يمكن الرجوع في تفاصيله إلى العرف ، وإنّما يرجع إليه في كونه العباده المخصوصه المبرئه للذمّه ، ويختلف أجزاءه وشرائطه بحسب اختلاف المقامات على نحو ما قامت عليه الأدلّه

(١) هكذا وجدنا العبارة في جميع ما عندنا من النسخ ، والصواب فيها هكذا :

والحاصل أنّه يكون الأمر بالصلاه حسب ما ذكر أمراً بما علم أنّه صلاه ولا علم إلّا بالإنّيان. هامش المطبوع.

الشرعيّ ، وكذا الحال في مطلق الصلاة ، فإنّما يرجع إلى العرف في كونها عباره عن العباده المعروفه المختلفه أجزاءها وشرائطها بحسب اختلاف الأحوال ، وليس من شأن العرف تميّز ذلك ، وإنّما يرجعون فيه إلى الفقهاء وهم يرجعون إلى الأدلّه الشرعيّه ، ولذلك يحكم فيه كلّ منهم على حسب ما فهمه من الأدلّه.

وأما العاشر : فبأنّ معرفه أجزاء الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات ومعرفه شرائطها وموانعها من عمد الأحكام الشرعيّه ، ومعظم المسائل الفقهيّه ، وأكثرها ممّا خفيت على معظم الامّه ، لوقوع الفتنة المعروفه ، واختلاف الأخبار المأثوره ، وخفاء دلالتها بالذات ، أو بملاحظه مجموع الأدلّه. ولذا صار كثير منها معارك للآراء واختلف فيه أساطين الفقهاء وقصاراهم الاستناد فيها إلى الظنّ إن أمكن ، وليت شعري كيف يمكن دعوى الوضوح في المقام مع أنّ الفقهاء الأعلام من قديم الأيام بل من عصر أئمتنا عليهم السلام لا زالوا مختلفين في ذلك ، وكلّ يبذل وسعه في تحصيل المدارك ويستنهض الأدلّه على ما يرجّحه هناك لعموم البلوى بتلك المسائل.

ولو أفاد وضوح الأمر فإنّما يفيد بالنسبه إلى الامور الإجماليّه أو بعض الأجزاء أو الشرائط الواضحه. وأما الخصوصيّات المعتبره وسائر الأجزاء والشرائط المرعيّه فلا ، كما هو المعلوم من ملاحظه أجزاء الصلاة وشرائطها مع أنّها أهمّ التكاليفات الشرعيّه وأعمّ من جميع العبادات بليّه. وما ادّعى من حصول الظنّ بحقيقه الصلاة من ملاحظه ما ذكره ممنوع ، إذ ليست معرفه بالمجملات المذكوره كالمعرفه بسائر الأحكام الشرعيّه من الرجوع في استفادتها إلى الضوابط المرعيّه سواء أفادت ظنّا بالحكم أو لا؟

ومن الواضح : أنّ ادّعاء حصول الظنّ نظرا إلى الوجه المذكور بمعرفه تفاصيل أجزاء الصلاة وشرائطها الواقعيّه من غير زياده عليها ولا نقيصه بعيد جدّا ، سيّما بالنسبه إلى الظواهر الوارده لأحكام الشكوك ونحوها ، بل يمكن دعوى القطع بفساده ، على أنّك قد عرفت أنّ تعيين تلك الخصوصيّات ليس من قبيل إثبات

الموضوع له بالظنّ المكتفى فيه بمطلق الظنّ ، بل الظاهر أنّه إثبات للمصداق ، والموضوع له هو المعنى الإجمالى الأعمّ حسب ما فصّل فى محلّه فلا- يكتفى فى تعيين المصداق بمطلق الظنّ ، بل لابدّ فيه من العلم ، أو الأخذ بطريق ينتهى إلى العلم ، كما هو معلوم من ملاحظه سائر المقامات. وما قام الإجماع على حجّيه الظنّ فيه إنّما هو موضوعات الألفاظ دون سائر الموضوعات كما قد يتوهّم.

وأما الحادى عشر : فيما قرّر فى محلّه من فساد الدعوى المذكوره ، وكون ذلك الألفاظ موضوعه بإزاء الصحيحه كما بيّناه فى محلّه.

وأما الثانى عشر : فبأنّ ما لم يبيّنه النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم ممّا يحتمل جزئيته أو شرطيته وقد حضر وقت العمل به محكوم بعدمه قطعاً ، إذ ليس نصب الأنبياء إلّما لبيان الأحكام وإرشاد الأنام ، لا لأنّ يأتونهم بالتكاليف المجمله ، ويكلون بيانها على مراعاة الاحتياط كما مرّت الإشارة إليه.

وبالجمله : أنّ بيان الأحكام من الواجبات عليه صلى الله عليه وآله وسلم ، فإذا ترك البيان زياده على المفروض دلّ على انحصار الأمر فيه ، إذ لا يترك ما هو واجب عليه سيّما فى أمر التبليغ. وقد نصّ الاصوليون على أنّه لو وقع تكليف بالمجمل ثمّ صدر عن النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم فعل يمكن أن يكون بيانا له ولم يفعل غيره وحضر وقت الحاجه تعيّن أن يكون ذلك بيانا له ، وإلّما لزم تأخير البيان عن وقت الحاجه ، وهو بعينه جار فى المقام ، فكما أنّ بيان الأجزاء المفروضه دليل على جزئيتها كذلك عدم ذكره لما يزيد عليها دليل على عدم اعتباره ، وهذا بخلاف ما نحن فيه من قيام احتمال عدم الوصول ، ومقايسه أحدهما بالآخر ممّا لا وجه له ، إذ لا يجب على الله تعالى إيصال آحاد الأحكام إلى آحاد العباد ، كيف! ومن البيّن خلافه ، وحينئذ بعد تعلق التكليف بالمجمل كيف! يمكن الحكم بحصول البراءه بالناقص استنادا إلى عدم وصول القدر الزائد ، لما عرفت من أنّ الإيصال ليس من الواجب على الله تعالى ولا على الرسول حتّى يدلّ انتفاؤه على انتفاء الزيادة.

وما ذكر : من أنّ النائين عن حضرته عليه السلام لم يكونوا يحتاطون فى شىء من

المجملات بل يأتون ما يصل من البيانات ويتركون ما لم يثبت عندهم وإن احتملوا وروده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مدفوع.

بأنه إن كان عندهم من البيان ما حصلوا به معنى ذلك المجمل والمدلول عليه بالخطاب ثم شكوا في تغيير حصل هناك وشك وروده في المقام فلا شك إذن في الجريان على الحكم السابق ، وهو غير محل النزاع ، لثبوت الدليل الشرعي إذن على نفى الزائد.

وأما إذا لم يكن كذلك - بل وصل إليهم عدّه أجزاء حصلوها من أماكن متعدّده ، ولم يعلموا صدق ذلك المجمل عليه ، وتيقّنوا بحصولها مع انضمام عدّه أخرى من الأفعال المشكوكة جزئيتها أو شرطيتها - فالقول بجريان طريقتهم على الأوّل والاكتفاء في أداء التكليف رجم بالغيب ، بل جرأه بلا ريب ، وكان الأظهر خلافه كيف! ومن المستبين عند عامّة ذوى العقول توقّف اليقين بالاشتغال على اليقين بالفراغ هذا.

الشك في الشرائط والموانع

ولتتمّ الكلام في المرام برسم امور :

أحدها : أنّ الكلام المذكور كما يجرى في الشك في الأجزاء كذا يجرى في الشك في الشرائط والموانع ، من غير فرق لجريان جميع ما ذكر في الجميع ، وقد أشرنا إليه في ضمن الأدلّه. وقد يتخيل التفصيل بين الأجزاء وغيرها فيقال : بعدم جريان الأصل في الأوّل ويحكم بجريانه في الشرائط والموانع.

وقد يقال : بعدمه في الأولين وجريانه في الأخير. وربما يظهر من بعضهم ندره الخلاف في عدم جريانه في الأخير حيث ذكر الخلاف في جريانه في الأجزاء والشرائط ، وربما تجاوز بعضهم إلى المانع.

وأنت خير : بأنّ عدم المانع من جملة الشرائط في الحقيقة ، فتوهم الفرق بينه وبين الشرط في المقام من الغرائب ، وكأنّ وجه الفرق بينهما : أنّ الفعل يتم وجوده باجتماع الأجزاء والشرائط ، ومانعيه المانع يتوقف على الدليل فينفى بالأصل. ولا يخفى وهنه ، إذ انتفاء المانع أيضا مأخوذ في تحقّق الفعل على نحو الشروط ،

ولا- علم بحصول الفعل مع فرض الشك فيه. والقول بأنّ المعتبر فيه لما كان عدما كان موافقا للأصل واضح الفساد ، إذ ليس الكلام في الشك في تحقق المانع ، وإنما الكلام في الشك المتعلق بنفس المانع ، كما إذا علم تحقق شيء وشك في مانعيته. والقول بأصالة عدم المانع إن تمّ جرى بعينه في عدم الشرطيّه.

فظهر أنّ توهم الفرق بين الشرط والمانع في المقام موهون جدًا.

بقي الكلام في الفرق بين الشك فيهما وبين الشك في الأجزاء. وقد حكي عن بعض أفاضل المحققين التفصيل بين الأمرين فحكم بعدم إجراء الأصل في الأجزاء وجريلانه في الآخرين ، والوجه في ذلك : أنّ قضيه الجزئيه اندراجه في الكلّ وعدم تحقق الكلّ بدون تحقق كلّ من الأجزاء ، فالشك في الجزء شك في تحقق الكلّ.

وبالجملة : أنّ كلّ واحد من الأجزاء لاندراجه في الموضوع له ممّا انيط به التسميه فلا يتصور حصول الموضوع له بدونه ، فلا يمكن العلم بإيجاده من دون الإتيان به ، وذلك بخلاف الشرائط والموانع ، لخروجها عن ماهيته العباده.

والقول بأنّ الشغل اليقيني يحتاج إلى اليقين بالفراغ - ولا يحصل إلا بالإتيان بما لم يعلم عدم شرطيته ، وترك ما لم يعلم عدم مانعيته - مدفوع بأن ذلك إنّما يجرى بالنسبه إلى الأجزاء لدخولها في المسمى ، بخلاف الامور الخارجيه من الشرائط والموانع ، لأنّ المشكوك في شرطيته ومانعيته معلوم عدم جزئيته فلا دخل له بمسمى اللفظ. فامثال الأمر بالصلاه وغيرها من العبادات إنّما يتوقف على اليقين بحصول الأجزاء ، ومع تحقق حصولها يصدق المسمى ، ومع حصول الامتثال القاضى بحصول الفراغ شرعا ما لم يدلّ على خلافه - على نحو ما يذكر في المعاملات - وهو المراد باليقين بالفراغ ، إذ المقصود منه هو الفراغ الشرعي.

وما يقال : من أنّ الشك في الشرط يقتضى الشك في المشروط ففيه : أنّ العبارة المذكوره لا يخلو عن إجمال ، وهي على بعض معانيها لا كلام فيها ، لكنّه غير مرتبط بالمقام.

توضيح ذلك : أن المراد بالشك في الشرط إما الشك في وجوده أو في شرطيته ، وكذا الشك في المشروط إما أن يراد به الشك في وجوده أو في مشروطيته. فإذا لوحظ كل من الاحتمالين الأولين مع كل من الأخيرين تكون الوجوه أربعة.

فإن اريد به : أن الشك في وجود الشرط يقتضى الشك في وجود المشروط فحق ، ولا ربط له بالمقام.

وإن اريد به : أن الشك في الشرطيه قاض بالشك في المشروطيه فهو واضح أيضا ، ولا نفع له في المرام ، إذ الحاصل منه هو الشك في مشروطيه الفعل به ، لا-الشك في وجوده ، كيف! والمفروض تحقّق الأجزاء بأجمعها ، ومع العلم به كيف يعقل الشك في نفس وجود المشروط الذي هو عين تلك الأجزاء.

وأما الوجهان الآخران فلا وجه لإرادتهما : إذ لا ارتباط بين الشكين المفروضين حتى يستلزم أحدهما الآخر.

قلت : هذا الكلام مبني على كون أجزاء الأمور به بأجمعها معتبره في التسميه بحيث يرتفع المسمى بارتفاع أي منها ، كما هو قضيه الجزئيه في بادئ النظر ، نظرا إلى قضاء الضروره بانتفاء الكل عند انتفاء جزئه ، فإذا تعلق الشك بجزئيه شيء كان شكا في حصول الكل بدونه ، فلا يعلم حصول مسمى اللفظ من دونه ، بخلاف الشرط والمانع ، لإحراز المكلف أداء المسمى عند أداء الأجزاء بتمامها ، فإذا علم شرطيه شيء أو مانعيته وجب التزام التقييد في المطلق على القدر المعلوم ، وإذا حصل الشك فيه دفع ذلك بالأصل ، لقضاء الإطلاق بحصول الامتثال من دونه.

وأنت خير : بأن مرجع ذلك إلى القول بكون تلك الألفاظ أسامي للصحيحه بحسب الأجزاء دون الشرائط ، فاستجماع جميع الأجزاء معتبر عنده في التسميه بخلاف استجماع الشرائط ، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه في محله ، وهو أضعف الوجوه في تلك المسأله. ومع البناء عليه فهو يوافق ما اخترناه من عدم إجراء الأصل في المجملات ، فإن مقتضى القول المذكور التزام الإجمال في تلك الألفاظ

بالنسبه إلى الأجزاء دون الشرائط ، بل هي مطلقه بالنسبه إليها ، لتوهم قضاء الدخول والخروج بذلك ، وحينئذ فجرى ان الأصل بالنسبه إلى الثاني في غير البيان ، وإنما الكلام في المقام في جريانه بالنسبه إلى الأول ، نظرا إلى إجمال اللفظ ، وقد منع منه القائل المذكور حسب ما اخترناه.

ولو سلم القائل المذكور إجمال اللفظ بالنسبه إلى الشروط أيضا لم يتحصّل عنده المفهوم الذي تعلق الأمر به ، مع الشكّ في حصول جميع الشرائط المعتره فيه فلا يمكنه الحكم بالامثال ، لعين ما ذكره في الأجزاء من غير فرق أصلا في بيان الحال في شبهه الموضوع ، والمراد به ما إذا اشتبه موضوع الحكم ودار الأمر فيه بين تقسيم الحلال والحرام وإن علم تفصيلا حكم تلك الأقسام ، فيكون الجهل بالحكم في المقام ناشئا عن الجهل المذكور ، حيث لا يعلم كون الحاصل هناك أي قسم منها.

وأما إذا كان الحال بعكس ذلك بأن تعين الموضوع بجميع خصوصياته لكن شكّ مع ذلك في اندراجه في الحلال أو الحرام من جهه الشكّ فيما انيط به الحلّ والحرمه في الشريعه ، كالمذبوح على غير القبلة أو من دون التسميه ، فإنّ الفعل الحاصل من المكلف حينئذ ممّا لا شبهه فيه ، وإنما الاشتباه في حكمه. فالشكّ حينئذ في اندراجه تحت الميتة أو المذكي مع العلم بحكم كلّ من القسمين لا يدرجه في شبهه الموضوع وإن كان يتراءى ذلك في بادئ الرأي.

[الشبهه الموضوعيه]

إشارة

ثم إن الشبهه في الموضوع قد يكون من جهه الشكّ في طرؤ ما يقتضى تحريمه على الوجه المفروض ، كما إذا شكّ في طريان الغصب على المال الحلال ، أو طريان النجاسه على المأكول الطاهر ، أو طرؤ ما يقتضى إباحته بعد العلم بتحريمه أولا ، كالمغصوب إذا شكّ في زوال الغصب عنه ، أو النجس إذا شكّ في طهارته.

وقد يكون من جهة الجهل بحال المصداق بدورانه بين الاندراج فى النوع الحلال أو الحرام مع عدم العلم بحصول النوعين فى المقام بل بدوران الأمر ابتداء فى الفرد الحاصل (١) بين الوجهين ، كما إذا شكّ فى كون المرأه رضىعه له يحرم عليه نكاحها ، أو أجنبيّه يجوز له الترويج بها ، أو وجد لحما ولم يدركونها ميتة أو مذكّاه ، أو دار بين كونه من الحيوان المأكول أو غيره ، أو رأى حيوانا وشكّ فى اندراجه فى النوع الحلال أو الحرام.

وقد يكون من جهة الجهل بتعيين الحلال والحرام.

وقد يكون من جهة امتزاج الحرام بالحلال واختلاطه بحيث لا- يمكن التمييز ، على نحو اختلاط الدبس أو المائع المغصوب بالمباح ، وكذا السمن والطحين والسويق بل الحنطه ونحوها.

وقد يكون من جهة اشتباه الفرد الحلال بالحرام عند حصولهما معا وعدم تمايزهما فى المقام ، مع الجهل بالتعيين كالإنائين المشتبهين عند العلم بنجاسه أحدهما ، والدرهم الحلال المشتبه بالحرام إذا علم حرمة أحدهما وحليّه الآخر ، ولحم الميتة والمذكّاه عند اشتباه أحدهما بالآخر. وحينئذ قد يكون الامور المرّدّ بينها محصوره محدوده ، وقد تكون غير محصوره ، فهذه صور المسأله.

أمّا إذا كانت الشبهه من جهة طريان ما يزيل الحكم الثابت من الحلّ أو الحرمة ، فلا ريب حينئذ فى البناء على الحكم الأول حتّى يثبت خلافه ، سواء كان الثابت أوّلا هو الحلّ أو الحرمة من غير خلاف فيه بين الاصوليه والأخباريه ، فإنّ حجّيه الاستصحاب فيه متّفق عليه بين الفريقين ، ولا- مجال لتوهم الحلّ فى الصوره الثانيه نظرا إلى عدم حصول اليقين بالحرمة حينئذ ، إذ مجرد الاستصحاب لا- يفيد العلم ، وقد انيط الحكم بالتحريم فى الروايه المذكوره بعد الدوران بين الحلّ والحرمة بالعلم بالحرمة ، الظاهر فى اليقين فيحكم بالحلّ من دونه ، إذ المراد من العلم فى الشرعيّات هو العلم الشرعى - أعنى ما حصل من الدليل المعتمد عند

(١) الخاصّ ، خ ل.

الشارع سواء أفاد اليقين بالواقع أو لا - حسب ما نقول بمثله في مسأله الاستصحاب كما سيجيء بيانه.

ومع الغض عن ذلك فالحكم بالحل في الروايه معني بعدم العلم بالتحريم. وبعد العلم به لو حصل الشك أو الظن بالحل فلا دلاله في الروايه على الحكم بحله أصلا ، فيستصحب التحريم من دون معارض. ولو كان ممّا توارد عليه الحلال ولم يعلم تقدّم أحدهما وتأخر الآخر - ليؤخذ بمقتضاه - ففي جريان القاعده المذكوره فيه نظرا إلى عدم العلم بالحرمة فيؤخذ بالحل إلى أن يعلم التحريم ، وعدمه نظرا إلى حصول العلم بحرمة بالخصوص في الجملة فيخرج عن مورد النص المذكور وجهان. وقد يؤيد الأول عمومات الحل ، وكأنه الأظهر.

وإن كان من الثاني (أعني ما إذا دار الأمر في المصداق بين الوجهين) فإن كان هناك قاعده شرعيه قاضيه بالحل - كيد المسلم وإخبار ذى اليد القاضى بالحل والطهاره - فلا إشكال. أو بالمنع - كإخباره بحرمة أو نجاسته ، وكأصالة عدم التذكيه بالنسبه إلى اللحوم والجلود ونحو ذلك - قضى بالمنع. وإن خلا من الأمرين فظاهر الروايه المذكوره قاضيه فيه بالحل ، بل لا يبعد أن يكون ذلك هو مورد الروايه كما سنشير إليه.

ولو وجد حيوانا وشك في كونه من جنس المأكول أو غيره فهل يحكم بمجرد ذلك بحله ، أو لابد من استعلام الحال في اندراجه في أحد الأصناف المحلله أو المحرّمه بالرجوع إلى أهل الخبره والعلامات المنصوبه من الشرع؟ وكذا الحال في غير الحيوان من المأكول والمشروب الدائر بين المباح والمحرّم وجهان.

والمدى يتقوى في النظر أن يقال : إن كان ذلك معلوم العين وكان مجهول الاسم أو مجهول الصفه - التي به يتميّز الحلال عن الحرام فيشك في شأنه من تلك الجهه - فلا يبعد كونه من الجهل بالحكم ، فيجب عليه التجسس عنه ، ولا يجوز له البناء على الحل بمجرد الجهل المفروض نظرا إلى الأصل المذكور. وهل يجوز له البناء على الحل مع العجز عن التجسس وجوه : ثالثها التفصيل بين المجتهد وغيره.

وأما إذا كان الموضوع غير معلوم العين وكان دائرا بين الأمر المحلل والمحرم فالظاهر اندراجه تحت الأصل المذكور فلا يجب التجسس عنه ، فعلى هذا يجوز تناول المعاجين ونحوها - من المركبات التي لا يعرف أجزاؤها - قبل التفحص عنها والمعرفة بحالها وإن احتمل أن يكون بعض أجزائها مما يحرم أكله.

هذا وما ذكر من الحكم بحلّ المشتبه في هذه الصورة ظاهر بالنسبة إلى الحكم بحلّه في نفسه.

وأما بالنسبة إلى حلّه في العبادات إذا دار الأمر بين المنع من التلبس بها نظرا إلى احتمال منافاته لها وعدمه ففيه وجهان. وذلك كالجلد الدائر بين كونه من مأكول اللحم وغيره ، أو الشعر الملاصق للباس الدائر بين الأمرين ، فيحتمل اندراجه في إطلاق الرواية المذكورة فينبى فيه أيضا على الحلّ والجواز حتى يتبين الخلاف ، ويحتمل انصراف الرواية إلى حلّ الشىء وحرمة في نفسه دون كونه مانعا من صحّحه عمل آخر وعدمه ، وكما أنّ الأصل في العبادات المجمله عند الدوران بين جواز فعل فيها وعدمه بحسب الحكم هو البناء على المنع ، حسب ما عرفت من وجوب مراعاة الاحتياط نظرا إلى العلم بحصول التكليف والشكّ في أداء المكلف به ، كذا الحال في صورته الشكّ في الحصول في الأداء من جهة الموضوع ، بل لا يتفاوت الحال في الشكّ المفروض بين العبادات المجمله وغيرها ، إذ لا ثمره للإطلاق بالنسبة إلى الشكّ الحاصل في أداء الشىء المعين أو الإتيان به لقضاء اليقين بالاشتغال في مثله باليقين بالفراغ مطلقا.

وقد يفضّل في المقام بين ما إذا كان الشكّ المفروض قاضيا بالشكّ في أداء شرط من شروط العبادة - كما إذا لم يدر كون اللباس منسوجا من صوف المأكول أو غير المأكول وأراد ستر العوره الواجب في الصلاة به - وما إذا تعلّق الشكّ بوجود المانع - كما إذا أراد لبس الثوب المفروض في الصلاة في غير ستر العوره - والفرق أنّ المقتضى للصحّحه غير ثابت في الأوّل للشكّ في وجود الشرط القاضى بالشكّ في وجود المشروط ، فيبقى التكليف بحاله إلى أن يتحقّق العلم بالفراغ ، بخلاف الثانى ، لوجود المقتضى هناك.

غايه الأمر احتمال وجود المانع ، وهو مدفوع بالأصل.

ويشكل ذلك : بأن مرجع المانع إلى الشرط فإنّ عدم المانع شرط في الصحه وحينئذ فالشكّ فيه أيضا قاض بالشكّ في وجود المشروط به كغيره من الشروط الوجوديّة ، وقد يدفع : بأنّه وإن كان مرجع المانع إلى الشرط إلّا أنّ الملحوظ في الشرط وجود الشئ ، وفي المانع عدمه ، فتحقّق الأوّل مخالف للأصل بخلاف الثاني ، وكفى به فارقا بين المقامين.

ألا- ترى أنّه لو شكّ في تحقّق الحدث في الصلاه بنى على عدمه. ولو شكّ في تحقّق الطهاره أو الاستقبال بنى على عدمهما أيضا.

وقد يشكل ذلك : بالفرق بين ما إذا دار الأمر بين وجود الشئ المانع وعدمه ، وبين وجود الشئ والشكّ في مانعيته - أى الشكّ في كونه هو الأمر المانع أو غيره - فإنّه لا شكّ في دفع الأوّل بالأصل ، وأمّا الثاني فدفعه بالأصل مشكل ، لاحتمال أن يكون ذلك هو ما اعتبر عدمه في تحقّق المطلوب وأن يكون غيره ، ونسبه الأصل إلى الأمرين على وجه واحد ، بل قد يقال : إنّ قضيّه الأصل هنا أيضا هو الأوّل نظرا إلى أنّ حصول الاشتغال بأداء المأمور به معلوم ، والخروج عنه غير معلوم ، فيبنى على عدمه.

نعم لو كان هناك أصل يقضى بانتفاء المانع صحّ الإشكال عليه ، كما لو شكّ في الشعرات الملتصقه بالثوب أنّها من المأكول أو غيره ، فإنّه يمكن أن يقال : إنّ الصلاه في الثوب المفروض قبل حصول الشعرات فيه كانت صحيحه فيستصحب ذلك إلى أن يعلم المنع. هذا كلّه إذا كان تحريم الشئ في المقام على وجه المانعيه.

أمّا إذا لم يكن مانعا ، بل كان دائرا بين الإباحه ومجرّد التحريم وإن تبعه المانعيه ، فلا- شكّ في كون الأصل فيه أيضا عدم التحريم ، كما في الصوره السابقه ، فيدفع المانعيه من جهه نفي التحريم.

ثمّ إنّ لا- فرق فيما ذكرنا بين العباده المجمله وغيرها من المطلقات ، إذ المفروض ثبوت المانعيه. غايه الأمر دوران الشئ بين كونه ذلك المانع أو غيره.

وأما ما كان من الثالث - أعني ما كان الحرام ممتزجا مع الحلال على نحو لا يمتاز أحدهما عن الآخر - فلا إشكال في تحريم استعمال الجميع ، إذ استعمال كل جزء من المباح استعمال لجزء من الحرام المنضم إليه. وفي بعض صور المسألة يحصل الإشاعه والشركه القهريه فيكون استعمال المباح استعمالا للحرام.

نعم في بعض صور امتزاج الحرام يحكم بالحلّ - كما إذا استهلك الحرام الطاهر في الماء ، أو كان نجسا ولم يتنجس به الماء ، لاعتصامه وعدم تغيير أحد أوصافه - فإنّ الظاهر حلّه وإن كان عينه موجودا بحسب الواقع.

وتوضيح الكلام في ذلك : أنّ حرمة المحرّم قد يتبع اسمه - كالطين - فإن خرج بالامتزاج عن اسمه ، كاستهلاك الطين في الماء أو غيره انتفى التحريم. وكذا لو دار مدار وصف ينتفى بالامتزاج كالأستخبات في وجهه. وإن كان دائرا مدار حقيقته فإن حصل استهلاكه في الماء على الوجه المذكور قضى بحلّه ، لما دلّ على طهاره الماء وطهوريته. وأمّا الاستهلاك في غير الماء من الجوامد فلا يقضى بالحلّ. وفي سائر المائعات إشكال ، ويقوى البناء على التحريم في غير المضاف. هذا كلّ إذا لم يكن التحريم من جهه كونه ملك الغير.

أما إذا كان من جهه كونه ملكا للغير ، فالظاهر عموم المنع في جميع الصور ولو كان قليلا غير متمول في وجه قوئ ، بناء على كون التصرف تابعا لملكيته لا مألتيه كما هو الظاهر.

نعم لو حصل إتلافه بالامتزاج - كما إذا قطر قطره من الدبس الحرام في الماء - فالظاهر عدم المنع ، ولو ظهر أثره فيه كماء الورد ونحوه من المعطّرات والأدويه القويّه الآثار قوى المنع وإن استهلك فيه والظاهر عدم صدق التلف فلا يبعد القول بحصول الشركه لمالكة بالنسبه. ولو كان الممازج مماثلا فالظاهر عدم حصول الاستهلاك ولو كان قليلا ، وكذا عدم صدق التلف بامتزاجه. فتأمل.

وأما القسم الرابع : وهو ما إذا كانت الشبهه من جهه وجود الحلال والحرام معا واشتباه مصداق أحدهما بالآخر ، فإن كان ما وقع فيه الاشتباه من الأفراد غير محصور فلا إشكال في الحلّ وجواز التصرف.

ويدلّ عليه امور :

الأول : الإجماع المعلوم والمنقول في لسان جماعه ، بل الضروره قاضيه به في الجملة ، فإنّ وجود ماء نجس في العالم إذا احتمل أن يكون ما عندنا من الماء هو ذلك النجس وكذا حرمه شيء كذلك لا- يقضى بالمنع من التصرف فيما عندنا من جهه الاحتمال المذكور إذا لم نعلم نجاسته أو حرمة ، وهو ظاهر.

الثاني : لزوم العسر والحرّج لولاه وهو منفي في هذه الشريعة آيه وروايه.

وما يورد في المقام أولًا- : من أنّ لزوم العسر والحرّج لا يقضى بالحلّ والطهاره ، غايه الأمر جواز التصرف من جهه الضروره كأكل الميتة في المخمصة ، فإنّه لا- يفيد حلّ الميتة حينئذ بالذات ولا- طهارتها. غايه الأمر جواز الإقدام على أكلها من جهه الضروره وأين ذلك من المقصود في المقام. وثانيا : أنّ الحلّ الحاصل بسبب العسر والحرّج إنّما يتبع حصول ذلك ، ومن البيّن أنّ الاجتناب من غير المحصور ليس عسرا وحرّجا في جميع الأزمان بالنسبه إلى جميع الأشخاص. ألا- ترى أنّ من يزاول الصحارى المتّسعه يعسر عليه الاجتناب من جميعه بسبب علمه ببول شخص في مكان غير معيّن منه ، بخلاف من يجتاز فيها ولا يحتاج إلى ملاقاه شيء منها. وقد يتحقّق العسر والحرّج في الاجتناب عن المحصور أيضا في محلّ الحاجه والضروره إليه ، فلا بدّ إذن من بناء الأمر على الدوران مدار الضروره والحرّج اللازم وعدمها دون انحصار الشبهه وعدمه مدفوع.

أمّا الأول : فبأنّ لزوم العسر والحرّج قد ينافي تشريع الحكم ، وقد يقضى بالجواز في محلّ الضروره ، فإن ثبت الحرّج والمشقّه في أصل تشريع الحكم بأن حصل الحرّج في أغلب موارد لم يقع من الشارع تشريع لمثله ، وإن لم يكن هناك حرّج في أغلب موارد بل اتّفق هناك حرّج وضيق في الاجتناب عنه في بعض الموارد فلا- ينافي ذلك تشريع أصل الحكم ، وإنّما يقضى بالرخصه في محلّ الضروره ، كما في أكل الميتة في المخمصة. فما ذكره من أنّ العسر والحرّج لا- يقضى بالحلّ والطهاره مستشهدا بأكل الميتة كما ترى.

ص: ٥٩٧

ومن ذلك يتبين الجواب عن الثانى أيضا : فإنّ عموم لزوم الحرج فى المقام قاض بعدم تشريع الحكم ، فيعمّ الموارد النادره أيضا ممّا لا حرج فيها ، بخلاف ما إذا كان الحرج اتّفاقيا ، فإنّه إنّما يتبع حصول الحرج والفرق بين الصورتين ظاهر لا يخفى. فما ذكره من دوران الحكم مدار حصول الحرج مطلقا ضعيف جدًا ، كما يتّضح ذلك من ملاحظه نظائره فى سائر المقامات.

الثالث : أنّك قد عرفت : أنّ الأصل فى الأشياء بمقتضى العمومات المتقدّمه هو الحلّ حتّى يعلم ثبوت التحريم ، والعلم الحاصل فى غير المحصور بوجود الحرام فى الجملة لا يعدّ فى العرف علما بثبوت التحريم بالنسبه إلى شىء من الخصوصيات حتّى يمنع من الإقدام بالنسبه إلى خصوص الموارد الدائر احتمال كون المحرّم خصوص شىء منها فى نظر العرف جدًا بحيث لا يلتفت إليه فى الإقدام على خصوص الموارد ، بل يعدّ التحرّز منه عن الجبهه المذكوره من ظنون أصحاب السوءاء ، وذلك كالتحرّز عن كثير من المطعومات لاحتمال كونه مسموما نظرا إلى حصول العلم بوجود طعام مسموم فى العالم ، فقد يكون هو ذلك الذى يريد الإقدام على أكله. وإذا لم يكن الاحتمال المذكور ملتفتا إليه بحسب العرف فى شىء من الموارد الخاصّه لم يعدّ ذلك العلم الإجمالى علما فى المقام ، فمقتضى العمومات المذكوره ثبوت الحلّ والإباحه بالنسبه إلى خصوص الموارد - كما هو المدعى - ولا يجرى نحو ذلك بالنسبه إلى الشبهه المحصوره كما سيأتى الإشاره إليه إن شاء الله فتأمل.

المراد بغير المحصور

بقى الكلام فى المراد بغير المحصور : ففسره بعضهم بما يكون خارجا عن حدّ الإحصاء بحسب العاده ، فيتعدّر أو يتعسر إحصاؤه فى العاده ، لكثرتّه وانتشاره. ويمكن أن يقال : إنّ ما يكون احتمال إصابه الحرام المعلوم بالنسبه إلى الإقدام على خصوص المصاديق الخاصّه موهونا غير ملتفت إليه بحسب العاده.

أو إنّ ما لا يكون الإقدام على المصداق الخاصّ قاضيا برفع العلم الإجمالى الحاصل بوجود الحرام ، بل مع البناء على حرمة ذلك المصداق أو حليته يقطع بوجود الحرام فى الجملة من دون تفاوت.

والوجه الثلاثة متقاربه ، إلا أنّ الوجه الأخير أخصّ مطلقاً ، إذ قد يرتفع العلم الإجمالي على تقدير كون ذلك حراماً نظراً إلى احتمال انطباق ذلك الإجمال عليه ، ومع ذلك يعدّ من غير المحصور أيضاً. فأظهر الوجه هو الأول إلا أنّه لا يفارق الثاني ، بل ولا الثالث في الأغلب.

وإن كان ما وقع فيه الاشتباه محصوراً فالمعروف من المذهب هو المنع من الإقدام على كلّ من الأفراد التي وقع فيها الاشتباه ، وعدم جواز التصرف في شيء منها حتّى يزول الاشتباه بوجه شرعي من غير فرق بين الإقدام عليها في نفسها أو في أداء واجب يتوقّف على المباح منها ، كاستعمال أحد الإنائين المشتبهين بالمغصوب أو النجس في الوضوء أو الغسل فيسقط ذلك الواجب المتوقّف عليه ، إلا أن يغلب جهه وجوبه على تحريم ذلك المحرّم ، كما هو الحال في بعض الواجبات. وهذا هو الذي ذهب إليه المعظم ، بل حكاية الإجماع عليه مستفيضه في خصوص بعض المقامات كمسأله الإنائين المشتبهين.

وذهب بعض المتأخّرين إلى كون الشبهه محلّله للحرام ، بمعنى جواز الإقدام عليه في حال الاشتباه ، بحيث لا يعلم حين ما يقدم عليه كون ذلك إقداماً على الحرام فيجوز الإقدام على جميع تلك المشتبهات إلى آخرها وإن لم يجز الإقدام عليها مجموعاً ، للعلم بالتعرض للحرام في ذلك الإقدام الخاصّ. وقد ذهب إلى ذلك بعض المتأخّرين ولم نجد القول به من أحد من المتقدّمين.

وذهب بعض آخر من المتأخّرين إلى جواز الإقدام إلى أن يحصل العلم بالإقدام على الحرام ، فإن وقع الاشتباه بين الفردين جاز التصرف في كلّ منهما انفراداً ، ومع التصرف في أحدهما يحرم التصرف في الآخر. وإن كان الاشتباه بين الثلاثة وكان الحرام المشتبه واحداً جاز التصرف في كلّ منها انفراداً أيضاً وفي اثنين منها انفراداً ومجموعاً ، ومع حصول التصرف فيهما يحرم التصرف في الثالث. وإن كان الحرام اثنين جاز التصرف في كلّ منها انفراداً أيضاً ، إلا أنّه مع الإقدام على واحد منها لا يجوز التصرف في شيء من الآخرين.

ومن ذلك يعرف الحال في سائر فروض المسألة ومرجع ذلك إلى القول بالتخيير بين الفردين أو الأفراد على حسب ما فيها من الحلال ، فهو مخير في الإقدام على كل منها على حسبه ، فإذا استوفى مقدار الحلال تعين الباقي للحرام على مقتضى اختياره ، فهو قول بتحريم التصرف في الجميع أيضا وإن حكم بجواز التصرف في كل واحد منها على سبيل التخيير.

ويعزى إلى بعض الأصحاب قول باستعمال القرعه في المقام ، فيحكم بالحل والحرمه على حسب ما أخرجته ، ومرجع هذا القول إلى الأول ، فإن الظاهر منعه من التصرف قبل القرعه مطلقا. غاية الأمر أنه يقول بحصول اليقين والخروج عن الشبهه شرعا بالقرعه ، وهو أمر آخر لا ربط له بالمقام.

وكيف كان فالأقوال المذكوره في المسألة أربعة : والمختار هو ما ذهب إليه المعظم.

ويدل عليه امور :

الأول : أنه بعد حصول الاشتباه فإما أن يحكم في الظاهر بحرمه الإقدام على الأمرين وعدم جواز الإقدام على شيء منهما ، أو بجواز الإقدام على الجميع فلا يحرم في الظاهر التصرف في شيء منهما ، أو بجواز الإقدام على أحدهما دون الآخر ، ولا سبيل إلى شيء من الوجهين الأخيرين فتعين الأول ، وهو المدعى.

أمّا الأول فللزوم الحكم بحلّيه المحرّم وطهاره النجس ، إذ المفروض العلم بحرمه أحدهما أو نجاسته ، والبناء على الثاني قاض بالترجيح بلا مرجح ، إذ نسبه الإباحه والتحریم إليهما على نحو سواء. ولو فرض حصول الظنّ بالحلّ أو الحرمة فلا عبره به في المقام ، لما دلّ على عدم الاعتداد بالظنّ في مثل المقام ، فإنه من جمله الموضوعات الصرفه ، ولا عبره فيها بالمظنّه. ومع الغضّ عنه فلا يجرى في جميع الصور ، إذ قد يتساوى الحال بالنسبه إليهما ، كما في صوره الشكّ وهو مندرج في محلّ الكلام قطعا. ويمكن الإيراد عليه بوجوه :

الأول : النقص بأنّ اختيار الوجه المذكور كما يقتضى الحكم بتحليل الحرام ،

فاختيار الوجه الأوّل قاض بتحريم الحلال وإجراء حكم النجس على الطاهر ، للعلم بحليّيه أحدهما وطهارته ، فكيف! يحكم بالتحريم بالنسبه إليهما ويسلب حكم الطاهر عنه ، فما يجب به بناء على اختيار هذا الوجه يجب به على التقدير الآخر.

الثانى : إنّنا نختار الوجه الأوّل من الوجهين الأخيرين ، وما قيل : من أنّه يؤدّى إلى آخره. إن اريد به الحكم بحليّيه الحرام بحسب الواقع وكذا طهاره النجس كذلك فهو فاسد ، إذ لا كلام فى ثبوت التحريم والنجاسه فى الواقع ، ولذا لا يجوز الإقدام عليهما مجموعا. وإن اريد أدأؤه إلى الحكم فى الظاهر بجواز الإقدام على ما هو محرّم فى الواقع مع عدم العلم بالإقدام على خصوص الحرام حين التلبس بكلّ منهما فبطلانه أوّل الدعوى ، وأىّ مانع من ذلك بعد وضوح ثبوت كون الجهل عذرا للمكلّف فى موارد شتى؟

الثالث : إنّنا نختار الوجه الثانى ، وما قيل : من لزوم الترجيح بلا مرجّح ، إنّما يتمّ إذا قلنا بحليّيه أحدهما بالخصوص وحرمة الآخر كذلك ، وأمّا إذا قلنا بحليّيه أحدهما وحرمة الآخر فى الجملة فلا.

فإن قلت : لا وجه للقول بإباحه المبهم وحرمة ، فإنّ الترك والإتيان إنّما يكون للمعيّن فيتعيّن الوجه الأوّل ويلزم المحذور. وهذا هو الذى رامه المستدلّ.

قلت : المقصود حرمة أحدهما وحليّيه الآخر على وجه التخيير بأن يكون المكلّف مختارا فى الإقدام على أىّ منهما ، وبعد الإقدام عليه لا يجوز له الإقدام على الآخر ، على حسب ما ذكرناه فى تقرير القول الثالث من الأقوال المذكوره ، فلا يرد عليه شىء من المحذورين.

ويمكن الذبّ عن الأوّل : بأنّه لما كان الإقدام على الحرام مؤدّيا إلى الضرر قاضيا بورود المفسده على من يقدم عليه بخلاف ترك الحلال إذ لا- محذور فيه كان مقتضى العقل عند دوران الأمر بين الأمرين هو ترجيح جانب الترك ، لحصول الأمن من الضرر فى البناء عليه بخلاف جانب الفعل ، لما فيه من خوف الإقدام

على الضرر ، ومن المقرّر وجوب دفع الضرر والخوف. فهذا هو الوجه في تعيين العقل ترجيح جانب الترك. وليس في ذلك تحريم الحلال ، بل حكم بوجوب ترك الحلال لئلا يؤدّى إلى فعل الحرام ، ولا مانع منه. فمقتضى القاعده حينئذ حرمه الأمرين في الظاهر نظرا إلى الوجه المذكور.

نعم لو قام دليل خاصّ على جواز الفعل حينئذ فلا مانع وقضى بالخروج عن مقتضى القاعده المذكوره ، إلّا أنّه لم يتم ذلك في المقام ، وما احتجّ به الخصم على ذلك مدفوع حسب ما يأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

وعن الثاني : بأن الأحكام الشرعيّه جاريه على موضوعاتها الواقعيّه ، فإنّ الألفاظ موضوعه بإزاء الامور الواقعيّه من دون مدخلتيه في مفاهيمها للعلم والجهل ، فإذا حصل موضوع التحريم بحسب الواقع كان من الواجب الاجتناب عنه ، فإذا قيل بجواز الإقدام على كلّ من الأمرين لزم الحكم بجواز الإقدام على الحرام ، وهو ما ذكر من اللازم. والقول بكون الجهل عذرا في جواز الإقدام إنّما يتمّ في الجاهل المحض الغافل عنه ، إذ هو القدر الثابت في اشتراط التكليف.

وأما الجاهل المتردّد بين الوجهين مع علمه بحرمة أحدهما - على ما هو مفروض المقام - فلا دليل على كون جهله المفروض عذرا ، بل مقتضى القاعده لزوم الاجتناب عنه أخذا بمقتضى التحريم حتّى يتبيّن خلافه.

نعم لو قام دليل خاصّ على جواز الإقدام حينئذ وسقوط التكليف المذكور بهذا النوع من الجهل وجب الخروج عن مقتضى الأصل المذكور ، وحينئذ فلا كلام ، والمقصود من الدليل المذكور قضاء الأصل أولا بالمنع من الإقدام إلى أن يثبت الجواز وأنّى لهم باثباته.

وعن الثالث : بأنّه إنّما يتمّ الحكم بالتخيير في المقام إذا لم يكن هناك مناص للمكلّف عن الإتيان بأحدهما ، وأما إذا أمكن تركهما معا فلا وجه للتخيير ، لعدم تساوى جانبي الفعل والترك بحسب ترتّب المصلحه والمفسده حتّى يحكم العقل بتساويهما في الإقدام والإحجام ، وأما مع ترتّب المفسده على أحد الجانبين

والقطع بعدم ترتب مفسده على الجانب الآخر فلا وجه لحكم العقل بالتخير بينهما ، لعدم تساويهما.

والحاصل : أنّ مفسده الحكم بالتخير عدم تساوى الأمرين فى نظر العقل ، لوضوح التفاوت بينهما ، فيتعين عنده جانب الترك ، ومفسده التعيين ما ذكر من لزوم الترجيح بلا مرجح والعقل لا يحكم فى مثل ذلك بالتخير إلّا مع قيام دليل خاصّ عليه ، كما أنّه لا يحكم بتعيين أحدهما إلّا لدليل دالّ عليه. ولا يذهب عليك أن الأولى فى تقرير الدليل المذكور تربع الاحتمالات وإبطال ثلاثه منها بالوجه المذكوره ليتعين الرابع.

الثانى : أنّ اجتناب الحرام مطلوب لله تعالى فيجب امتثال طلبه ، ولا يتمّ ذلك إلّا باجتناب الجميع ، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب ، فاجتناب الجميع واجب.

ويرد عليه امور :

أحدها : أنّه إن اريد أنّ اجتناب ما هو حرام بحسب الواقع واجب سواء علم كونه حراما أو لا فهو ممنوع ، بل هو أول الدعوى. وإن اريد أنّ اجتناب ما هو حرام واجب فى الجملة فمسلّم ، ولا يرتبط به المقدمه الثانيه لينتج المدعى.

ثانيها : أنّ ما ذكر : من أنّ اجتناب الحرام لا- يتمّ إلّا باجتناب الجميع ، ممنوع ، إذ قد يحصل ذلك باجتناب البعض ، لاحتمال مصادفته لترك الحرام. وفيه : أنّ المقصود صدق امتثال طلبه تعالى لأداء ذلك ، ولا- يحكم بتحقيقه عرفا بمجرد الاحتمال ، فصدق الامتثال عرفا غير الإتيان بما هو مطلوبه تعالى فى الواقع مع عدم العلم بحصوله.

ومع الغضّ عن ذلك فيمكن تغيير الاحتجاج فى الجملة بأن يراد فيه : أنّه يجب العلم بأداء مطلوبه تعالى ، إذ كما يجب الإتيان بمطلوبه تعالى يجب العلم بأدائه أيضا والعلم بأدائه يتوقف على ترك الجميع من غير إشكال.

ثالثها : النقض بغير المحصور ، فإنّ اجتناب الحرام هناك واجب أيضا ، ولا يتمّ إلّا باجتناب الجميع ، فما يجاب به هناك يجاب به فى المقام.

ص: ٦٠٣

ويمكن دفعه أولاً بأنه وإن كان يقتضى وجوب الاجتناب عن الجميع هناك أيضاً إلا أنه خرج ذلك بالدليل ، لقيام الإجماع على عدم وجوبه ، وقضاء العسر والحرَج به ، مضافاً إلى الفرق الظاهر بين المحصور وغير المحصور ، حيث إن احتمال إصابه الحرام فى المحصور ممّا يعتدّ به فى العاده ، بخلاف غير المحصور وقد مرّ تفصيل القول فيه .

الثالث : أنّ أحد المشتبهين محرّم ، وكلّ محرّم يجب الاجتناب عنه ، فالاجتناب عن الحرام المفروض واجب ، أمّا الكبرى فظاهر ، وأمّا الصغرى فلقضاء ما دلّ على تحريم ذلك الشىء بدورانه مدار التحريم الواقعى ، والمفروض حصول العلم بوجوده فى المقام ، وأيضاً المفروض فى المقام اشتباه الفرد الحلال بالفرد الحرام ، مع تحقّق الأمرين ، فلو لا وجود الفرد الحرام لم يتحقّق الفرض المذكور .

غايه الأمر أن يدعى حصول الإباحه من جهه الاشتباه ، لقيام الدليل عليه كذلك ، وإذا ثبت تحريم المصداق المفروض تخصّص به القاعده الدالّه على الإباحه ، بل كان خارجاً عنها ، للعلم بحصول التحريم بالنسبه إليه . وحيث إنّ الخارج مجهول دائر بين الأمرين كانت القاعده المذكوره بالنسبه إليه كالعامّ المخصّص بالمجمل ، فلا حجّيه فيها بالنسبه إلى مورد الاشتباه ، فلا دليل إذن على حليّه شىء منهما فى الظاهر ، ولا كلام ظاهراً بعد ذلك فى عدم جواز الإقدام عليه ، فإنّ القائل بجواز الإقدام أمّا يقول به من جهه اندراجّه تحت الأصل المذكور ، ومع الغضّ عنه فالعقل حاكم فى مثله بعد دوران الأمر بين الوجهين وعدم قيام دليل فى الظاهر على البناء فى خصوص كلّ من الأمرين على المنع من الإقدام ، حسب ما مرّ بيانه فى الوجه المتقدّم .

الرابع : ما روى عنه عليه السلام «أنّه ما اجتمع الحرام والحلال إلّا غلب الحرام الحلال» (١) وهذه الروايه وإن كانت ضعيفه إلّا أنّها مجبوره بعمل الأصحاب . وحملها على خصوص صوره الامتزاج ممّا لا داعى إليه . ودعوى ظهور تلك

(١) البحار : ٦٥ ص ١٤٤ .

الروايات فى غير صوره الامتزاج وهذه فيها أو كونها أعم من الامتزاج وغيره - فيكون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق فيحمل المطلق على المقيّد - غير متّجهه.

أمّا القول بانصراف هذه إلى خصوص الامتزاج فمّمّا لا شاهد عليه فى الروايه ، بل ظاهر إطلاقها يعمّ غيره قطعاً. وأمّا دعوى كون التعارض من قبيل المطلق فمدفوعه ، بظهور تلك الروايات فى صوره دوران الفرد بين الاندراج تحت النوعين ، كما هو المفروض فى الصوره الثانيه من الصور المتقدمه من غير أن يكون هناك علم بحصول المصادقين فى المقام والاشتباه فى التعيين ، كما هو المفروض فى الشبهه المحصوره ، وهذه الروايه ظاهره فيما يعمّ هذه الصوره وصوره الامتزاج ، فلا يتواردان على محلّ واحد حتّى يثبت التعارض بينهما. ولو قيل بشمول تلك الروايات للشبهه المحصوره ، لدوران كلّ من المصادقين بين الاندراج تحت كلّ من النوعين فالمعارضه بينهما من قبيل العموم من وجه ، لشمولها للصوره السابقه قطعاً وعدم اندراج تلك الصوره فى هذه الروايه ، والمرجّحات من جانب الروايه المذكوره نظراً إلى موافقتها للمشهور بين الأصحاب والروايات الكثيره الوارده فى جزئيات الشبهه المحصوره الدالّه على المنع فى الموارد الخاصّه.

الخامس : أنّ الظاهر من تتبع الأخبار الوارده فى خصوصيّات الشبهه المحصوره ، مثل ما ورد فى الإنائين المشتبهين (١) ، وما ورد من الأمر بغسل الثوب كلّه عند اشتباه المحلّ النجس منه ، وما ورد من بيع اللحم إذا اشتبه الميته منه بالمذكاه ممّن يستحلّ الميته الظاهر فى حرمتها ، كما فى روايتين ، وما دلّ على الصلاه فى الثوبين المشتبهين كما فى حسنه صفوان ، وقد أفتوا بمضمونها ، إلى غير ذلك ممّا ورد أنّ المشتبه بالحرام ممّا يجب الاجتناب عنه ، وأنّ المشتبه بالنجس

(١) الوسائل : ١ باب ٨ من أبواب الماء المطلق ١١٣ ح ٢ و ١٤. وباب ١٢ ص ١٢٤ ح ١.

فى حكم النجس فى عدم جواز استعماله فىما يشترط بالطهاره من رفع حدث أو ازاله خبث أو أكل أو شرب ونحوها. ولىس ذلك من قبيل الاستقراء الظنى كما قد توهمه بعض العبائر لىكون من قبيل إثبات القواعد النحوية ونحوها من تتبع مواردها. بل نقول : إنه مستفاد من ملاحظه جمیع تلك الأخبار فهو مدلول عرفى لمجموع تلك الروایات ، وكما أنّ المستفاد من ظاهر خبر واحد حجّه شرعا فكذا المستفاد من جمیعها بعد ضمّ بعضها إلى البعض ، لاندراجہ إذن تحت المدالیل اللفظیة ، فبدلّ على جواز الاتّكال علیه ما دلّ على حجّیه ظواهر الألفاظ.

حجّه القول بالإباحه مطلقا امور :

أحدها : أنّ حرمة تلك المصادیق وجریان أحكام النجس علیها فى المشتبه بالنجس تكلیف شرعى ، يتوقّف ثبوتها على العلم ، سیما بالنسبه إلى الموضوعات ، ولذا یجوز استعمال ما لم یعلم حرمة أو نجاسته بالمّره ، والعلم بحرمة أحدهما أو نجاسته لا یثمر فى المقام ، لعدم قضائه بالعلم بحرمة شیء خاصّ فالجهل الأوّلى باق بالنسبه إلى كلّ منهما وهو قاض بنفى التکلیف ، کیف! ولو كان العلم الإجمالى كافیا فى إثبات التکلیف لجرى فى غیر المحصور ، للعلم بحرمة البعض ونجاسته أيضا مع أنّه لا یثمر فى الحكم بنجاسه شیء من الخصوصیات ، وكذا الحال فى الجنابه الدائره بین الشخصین مع العلم به بالنسبه إلى أحدهما ، فإنّه لا یثمر فى إثبات التکلیف بالنسبه إلى شیء منهما. فمقتضى الأصل المقرّر هو البناء على عدم التکلیف حتّى یقوم دلیل على ثبوتہ ، والعلم بتحريم أحد الشیئین أو الأشياء غیر قاض بالعلم بتحريم الخاصّ ، كما أنّ العلم بثبوت حرام ما ونجس ما غیر قاض بثبوت الحرمة بالنسبه إلى الخاصّ ، والعلم بثبوت الجنابه لأحدهما لا یقضى بالحکم بها بالنسبه إلى شیء منهما.

الثانى : عدّه من الأخبار الدالّة على معذوریة الجاهل - ممّا مرّت الإشارة إليها - فإنّها بإطلاقها تعمّ الجاهل بالموضوع ، بل ربما یدعى ظهور بعضها فى ذلك دون الحكم ، حسب ما مرّت الإشارة إليه ، منها : قوله صلى الله علیه وآله وسلم رفع عن امتی تسعه

ص: ٦٠٦

أشياء ، وعدّ منها ما لا يعلمون. وقوله عليه السلام أيما امرئ ركب أمرا بجهاله فلا شيء عليه (١) ونحوهما.

الثالث : الأخبار المستفيضة الدالة على حليّة الحلال المختلط بالحرام إلّا ما علم أنّه حرام بعينه ، منها : صحيحه عبد الله بن سنان المتقدّمه المرويّه في الفقيه والتهذيب عن الصادق عليه السلام. ومنها (٢) : ما رواه عبد الله بن سنان أيضا في الصحيح عن عبد الله بن سليمان قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقال لي : قد سألتني عن طعام يعجبني ، ثم أعطى الغلام درهما ، فقال : ابتع لنا جبنا ، ودعا بالغذاء فتغذينا معه وأتى بجبن فأكل وأكلنا معه ، فلما فرغنا من الغذاء قلت له : ما تقول في الجبن؟ فقال لي : أو لم ترني آكله قلت : بلى ، ولكنني أحب أن أسمع منك ، فقال : سأخبرك عن الجبن وغيره ، كلّ ما فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه (٣). وفي روايه مسعده بن صدقه عن الصادق عليه السلام قال : سمعته يقول : كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة ، أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه ، أو خدع فبيع ، أو قهر ، أو امرأه تحتك وهي اختك ، أو رضيعتك ، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنه (٤).

ومن ذلك ما رواه جماعة من المشايخ ، منهم الكليني بإسنادهم الصحيح عن حنان بن سدير أنّه قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عنده ، عن جدى رضع من خنزيره حتّى كبر وشبّ واشتدّت عظمه ، أنّ رجلا استفحلّه في غنمه ، فأخرج له نسل فقال : أمّا ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربنه ، وأمّا ما لم تعرفه فكله ، فهو بمنزله الجبن ولا تسأل عنه (٥).

(١) الوسائل : ٥ باب ٣٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ٣٤٤ ح ١.

(٢) التهذيب : ٩ ص ٧٩ ح ٣٣٧ ، الفقيه : ٣ ص ٣٤١ ح ٤٢٠٨.

(٣) الوسائل : ١٧ باب ٦١ من أبواب الاطعمه المباح ٩٠ ح ١.

(٤) الوسائل : ١٢ باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ٦٠ ح ٤.

(٥) الكافي : ٦ ص ٢٤٩ ح ١.

وروى الشيخان بإسنادهما عن بشر بن سلمه عن أبي الحسن عليه السلام فى جدى رضع من خنزيره ثم صرف فى الغنم ، فقال : هو بمنزله الجبن فما عرفت أنه خنزير فلا تأكله وما لم تعرفه فكله (١). فقد دلت هاتان الروايتان على الحلّ فى الصورة المذكوره مع عدم العلم بتحريمه بعينه ، بل هما صريحتان فى المدعى.

ومن ذلك ما رواه جماعه من المشايخ بإسنادهم الصحيح إلى سماعه قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمل بنى امية ، وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ، ويحجّ ليغفر له ما اكتسب ، ويقول : إنّ الحسنات يذهبن السيئات ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : أنّ الخطيئه لا- تكفر الخطيئه وإن الحسنه تحطّ الخطيئه ، ثم قال إن كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس (٢) ودلالاتها على المطلوب واضحه لا يخفى.

الرابع : الأخبار المستفيضه الدالّه على جواز الشراء عن السارق والعامل مع العلم بظلمه إلّا أن يعلم أنّه الحرام بعينه كصحيحه أبى عبيده عن الباقر عليه السلام قال : سألت عن الرجل يشتري من السلطان من ابل الصدقه وغنم الصدقه وهو يعلم أنّه يأخذ منهم أكثر من الحقّ المذى يجب عليهم ، قال ، فقال : ما الإبل إلّا مثل الحنطه والشعير وغير ذلك لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه (٣).

وفى صحيحه معاويه بن وهب قلت لأبى عبد الله عليه السلام : أشتري من العامل الشىء وأنا أعلم أنّه يظلم؟ فقال : اشتر منه (٤).

وفى مؤتفه إسحاق بن عمّار ، قال : سألت عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم ، قال : يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحدا (٥).

(١) الكافى : ٦ ص ٢٥٠ ح ٢ ، التهذيب : ٩ ص ٤٤ ح ١٨٤ .

(٢) الكافى : ٥ ص ١٢٦ ح ٩ ، التهذيب : ٦ ص ٣٦٩ ح ١٠٦٨ .

(٣) الوسائل : ١٢ باب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به ١٦٢ ح ٥ .

(٤) الوسائل : ١٢ باب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به ١٦١ ح ٤ .

(٥) الوسائل : ١٢ باب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به ١٦٣ ح ٢ .

وفى القوى ، قلت لأبى عبد الله عليه السلام : أشتري الطعام ممن يظلم ويقول ظلمنى فقال : اشتره (١). وفى روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله عليه السلام قال : سألت عن الرجل يشري من العامل وهو يظلم ، فقال : يشري منه (٢). وروى أحمد بن محمد بن عيسى فى نوادره عن أبيه قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام عن شراء الخيانه والسرقة ، قال : إذا عرفت ذلك فلا تشتريه إلّا من العمّال (٣).

الخامس : ما دلّ على حليّه الحلال المختلط بالحرام مع عدم التميّز عند إخراج الخمس فإن لم يكن عدم الامتياز قاضيا بالحلّ لما كان إخراج الخمس كافيا فى المقام.

فإن قلت : إنّه لو كان عدم الامتياز قاضيا بالحلّ كما هو المدعى لما كان حاجه إلى إخراج الخمس.

قلت : إنّ فائده إخراج الحكم بحليّه الجميع وجواز استعماله ، وعدم حصول ضمان فى استعماله ، بخلاف ما إذا استعمله قبل الإخراج ، فإنّه وإن حلّ استعمال الجميع فى الجملة إلّا أنّه لا يحلّ استعمال المخرج (٤) ، وحكم أيضا بالضمان فى الجملة ولا كذلك الحال ما بعد الإخراج.

ويرد على الأوّل : أنّ التكليف إنّما يتوقّف على العلم فى الجملة ، وهو حاصل فى المقام ، إذ المفروض حصول العلم بوجود الحرام أو النجس ، وأتمّ توقّفه على حصول العلم التفصيلي فمتمّ الا- دليل عليه من جهة العقل ، بل ولا من جهة النقل ، كما مرّ الكلام فيه فى الجواب عن الأخبار المذكوره ، بل نقول : إنّ مقتضى العلم بالتكليف فى الجملة - كما هو المفروض فى المقام - هو الأخذ بمقتضى العلم الإجمالى والجرى عليه ، إذ لا مناص بعد القطع بالتكليف من الأخذ بمقتضاه ، كما يشاهد ذلك فى طاعه العبيد لمواليهم ، ولذا يعدّ المخالف لمقتضى علمه حينئذ

(١) الوسائل : ١٢ باب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به ١٦١ ح ٣.

(٢) الوسائل : ١٢ باب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به ١٦٣ ح ٣.

(٣) الوسائل : ١٢ باب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به ١٦٢ ح ٦.

(٤) المحرّم ، خ ل.

عاصيا لمولاه إلّا أن يصرح المولى ويقوم دليل من جهته على عدم تكليفه حينئذ ، وإلّا فقضيّه إطلاق وجوب الطاعة هو وجوب مراعاة الامتثال فى ذلك أيضا ، وذلك يقتضى وجوب مراعاة الاحتياط مع الاشتباه حسب ما مرّ بيانه ، فهو فى الحقيقة دليل تفصيلي على وجوب الاحتياط عن الأمرين ، وإنّما يتمّ ما ذكر - على فرض تسليمه - لو لم يتمّ ما ذكر من الدليل قاضيا بوجوب الاجتناب. وما ذكر من جريان ذلك فى غير المحصور من غير ظهور فرق فى ذلك بينه وبين المحصور قد عرفت فسادة ممّا ذكرناه سابقا فلا حاجة إلى تكراره.

وعلى الثانى : أنّ ما ينصرف إليه تلك الأخبار هو الجاهل الصرف ، وغايه ما يسلم اندراج غير المحصور فيه ، لعدم الاعتداد بالعلم الإجمالى الحاصل هناك فى نظر العرف ، فيعدّ جاهلا- مطلقا ، وأمّا فيما نحن فيه فلا- ريب فى حصول العلم بالحرام والحلال معا.

غايه الأمر دوران الحلّ والحرمه بين الفردين ، ومثل ذلك لا يعدّ جهلا بالحرام ، فلا يندرج ذلك فى تلك الأخبار ، ولا أقلّ من عدم انصراف ظاهر إطلاقها إليه ، وهو كاف فى عدم نهوضها حجّه فى المقام.

وعلى الثالث : المستفاد من صحيحه عبد الله بن سنان وما بمعناها أنّه إذا كانت الطبيعه النوعيّة مشتمله على الفرد الحلال والحرام كانت محكومته بحلّها حتّى يتبيّن حرمتها ، ومحضّيه أنّه مجرد وجود الحرام فى أفراد الطبيعه المفروضه لا يقضى بالاجتناب عن جزئياتها إلّا مع العلم بحرمتها. وأين ذلك ممّا إذا علم وجود حرام وحلال هناك واشتبه أحدهما بالآخر؟ ليفيد الروايه حلّ الحرام المعلوم من جهه الاشتباه المفروض ، بل غايه ما يستفاد منها هو حلّ الحرام المجهول من أصله حسب ما قرّرنا.

كيف! ولو كان الدوران بين الفردين مع العلم بحرمه أحدهما بخصوصه محلّلا من غير لزوم تجسّس عن خصوص المحرّم ولو مع سهوله الأمر فى استعلامه - كما هو مقتضى الروايات المسطوره - لزم تحليل معظم المحرّمات بذلك ، كالمراه

الأجنبيّ المشتبّه بالزوجه من جهه ظلمه أو ... (١) أو نحو ذلك ، وكذا حليّه الخمر إذ اشتبه لونها وطعمها بغيرها ، وكذا الحال فى نحوهما من المحرّمات ، وذلك ممّا يقطع بخلافه فلا وجه لإدراجها فى الروايه المذكوره.

وقد مرّ توضيح القول فى مفاد الروايات المذكوره فى المسأله المتقدّمه فلا حاجه إلى تكرار القول فيه. وقد يحمل الروايات المذكوره على ما إذا كانت هناك يد قاضيه بالحلّ ، كما هو مورد روايه عبد الله بن سنان ، حيث سأله عن حال الجبنّ ، والأمثله المذكوره فى روايه مسعده بن صدقه. ولا شبهه إذن فى ثبوت الحكم المذكور مع الانحصار أيضا ، وهو خارج عن محلّ الكلام كما مرّت الإشارة إليه.

وهذا هو الوجه فى حمل الخبرين الواردين فى نسل الفحل المرتضع من الخنزيره مع الاشتباه. وقد يحملان على غير المحصور ، والوجه الأول أوفق بظاهر الخبرين.

وأما موثقه سماعه فهى محموله على ما إذا أخرج منه الخمس فيقيّد إطلاقها بذلك ، لما دلّ على توقّف حليّه المال الممتزج بالحرام على إخراج الخمس ، فيحمل المطلق على المقيد كما هو مقتضى القاعده.

وعلى الرابع : أنّه لا- دلالة فى شىء منها على المدعى ، لقضاء يد المسلم بصحّه التصرف إلّا إذا علم فساده بخصوصه ، وقد عرفت الحال فيه.

وعلى الخامس : أنّ الحكم بحليّه الحلال المختلط بالحرام من جهه إخراج الخمس لا- ربط له بالمحصور ، كيف ولو كان كذلك لما كان هناك خصوصيّة للخمس ، بل كان إفراز القدر الذى ... (٢) يعلم كونه حراما قاضيا بحلّ الباقي.

والحاصل : أنّ تزكيه المال المفروض بإخراج الخمس منه من جملة الأحكام الشرعيّه المخالفه للأصل الثابتة لقيام الدليل عليه ، ولذا يقول به القائل بالأصل المدعى وغيره ، ولا مدخلية له فى المقام ، ولا يثبت به الأصل المذكور بوجه من الوجوه.

(١) هنا بياض.

(٢) هنا بياض.

فظهر بما قرّرناه ضعف القول المذكور ، لانحصار مداركه حسب ما عرفت في الوجوه المذكوره ، وبظهور وهنها يظهر وهن القول المذكور.

حجّه القول الثالث : أمّا بالنسبه إلى جواز التصرّف ما لم يحصل العلم بارتكاب الحرام فبالوجوه المتقدمه. وأمّا بالنسبه إلى المنع من الإقدام بما يحصل معه العلم باستعمال المحرّم فبأنّه كما يحرم ارتكاب المحرّم الواقعي ، كذا يحرم تحصيل اليقين بارتكاب الحرام ، وهو حاصل بارتكاب الفرد الآخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي ، فارتكاب الفرد الآخر مقدّمه لتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ، ومقدّمه المحرّم محرّمه ، فيكون ارتكاب الفرد الآخر محرّمًا من هذه الجهه لا- من جهه كونه حراما بحسب الواقع ، ضروره كون نسبه التحريم إليهما على وجه سواء ، فلا معنى للترجيح حتّى يقال بإباحه أحدهما وحرمه الآخر.

وأورد عليه تاره : بمنع كون مقدّمه الحرام حراما ، ويمكن دفعه : بأنّ مقدّمه الحرام إن كان شرطا للحرام وما بمعناه فمن الظاهر عدم تحريمه ، نعم إن قصد به فعل المحرّم كان محرّمًا من جهه اخرى ، لا من جهه كونه مقدّمه ، وهو غير المقصود في المقام. وأمّا إذا كانت علّه مقتضيه لحصول المحرّم فالظاهر أنّه لا مجال للتأمل في تحريمه ، حسب ما قرّر في محلّه ، كما هو الحال في المقام.

واخرى : بمنع كون تحصيل العلم بارتكاب الحرام محرّمًا ، وإنّما المحرّم هو الإتيان بالحرام ، كيف ولو كان تحصيل العلم بارتكاب الحرام حراما لحرم أن يتجسّس الإنسان عن تحريم ما فعله بحسب الواقع حتّى يعلم حرمة ، كما إذا تصرّف في شيء أو أكل أو شرب ثمّ حصل له الشكّ في تحريمه ، أو كان شاكّا فيه من أوّل الأمر على وجه لا- يقتضى المنع منه ، ثمّ بعد التعرّض له استعلم حاله فعلم تحريمه ، ومن الواضح عدم تحريم ذلك بوجه من الوجوه.

فإن قلت : إنّ لا- تحريم هناك حال التعرّض نظرا إلى جهل التكليف ، غايه الأمر حصول التحريم حال العلم بما يستكشف به تحريم ما فعله ، لا حين ما أتى به حتّى يكون محرّما ، نظرا إلى ما ذكر بخلاف المشبهين ، للعلم بحرمة أحدهما

فإذا استعملهما فقد استعمل المحرّم قطعاً ، فيحصل باستعمالهما العلم بارتكاب الحرام.

قلت : لا- فارق بين الصورتين ، فإنّ الحرمة الواقعيّة حاصله في المقامين . والمفروض كون الجهل بحرمة بخصوصه قاضياً بجواز الإقدام ، فيكون الإقدام على كلّ من المشتبهين سائغاً ، فلا يحرم في الظاهر في شيء من الصورتين ، والحرام الواقعي والعلم به حاصل في المقامين ، والعلم بحرمة أحدهما في الظاهر لا يثمر في المقام بعد عدم تأثيره في تحريم الخصوصية.

نعم لو ثبت من الخارج تحريم تحصيل العلم بارتكاب الحرام الواقعي تم الكلام ، وقد عرفت ما فيه ، فظهر بذلك ضعف التفصيل المذكور ، مضافاً إلى ما عرفت من وهن الأدلّة الدالّة على الجزء الأوّل من مقصوده.

وقد يحتجّ عليه بأنّه مع استعمال الجميع يشغل ذمّته بحقّ الناس قطعاً ، وشغل الذمّة بحقوق الناس محظور ، فيحرم ما يحكم معه باشتغال الذمّة ، وهو أوهن من سابقه ، إذ مع عدم جريانه في جميع الفروض ، وعدم وضوح بطلان الفصل ، لا دليل على حرمة اشتغال الذمّة بالحقّ. كيف! وجميع المعاملات والمحاکمات مشتمله على اشتغال الذمّة إمّا على وجه ثبوتها في الذمّة أو باشتغال الذمّة بوجوب الدفع.

نعم لو كان ذلك على الوجه المحرّم - كالغصب - كان محرّماً ، ومع ذلك ليس هناك تحريمان ، بل هناك حرام واحد يتبعه اشتغال الذمّة ، فجعل الذمّة مشغولة بحقّ ليس حراماً مستقلاً هناك أيضاً وإنّ وجب تفرّغه والخروج عنه. وأمّا في المقام فلمّا قضى الدليل - على حسب ما يدّعيه المستدلّ - بجواز التصرّف كان اشتغال ذمّته بالحقّ على الوجه السائغ ، كما في نظائره من المعاملات ، مثل ما إذا كان التصرّف في المال عن إذن المالك له فيدفع عوضه إليه ، فإنّ الإذن الشرعي على حسب ما يدّعيه لا يقصر عن إذن المالك ، فإن كان لا يحرم هناك قطعاً فمن أين يجيء التحريم في المقام ، وهو ظاهر.

تعريف الاجتهاد

قوله رحمه الله : الاجتهاد فى اللغة مأخوذ من الجهد.

بالضمّ أو الفتح بمعنى الوسع والطاقه ، وقد يخصّ حينئذ بالضمّ فهو بذل الوسع والطاقه فى أمر من الامور. أو مأخوذ من الجهد - بالفتح - بمعنى المشقّه فهو تحمّل المشقّه ، وقد يخصّ معناه اللغوى بالأوّل ويجعل الثانى تفسيراً له باللازم ، وكان الأظهر أنّهما معنيان متعدّدان والمناسبه بين كلّ من ذينك المعنيين ومعناه الاصطلاحى على كلّ من الوجهين الآتيين ظاهره وإن اختلفت فيها جهه المناسبه.

قوله : وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه وسعه ... الخ.

قد ذكروا للاجتهاد حدوداً شتى ، والذى يتلخّص فى المقام : أنّ له بحسب الاصطلاح إطلاقان : (١)

أحدهما : أن يؤخذ مصدراً ، فيكون بمعناه الحدّثى ، وقد يجعل حينئذ اسماً للحال فى مقابله ما سيجىء من إطلاقه على الملكه. وقد عرّفه المصنّف - تبعاً للعضدى - بأنّه استفراغ الفقيه وسعه إلى آخره. وفى الوافيه أنّه الاصطلاح المشهور.

ويرد على الحدّ المذكور امور :

أحدها : أنّ أخذ الفقيه فى الحدّ يوجب الدور ، فإنّ الفقيه هو العالم بالمسائل عن الاجتهاد ، لوضوح خروج معرفه الأحكام عن التقليد عن اسم الفقه ، فأخذه فى حدّ الاجتهاد قاض بالدور.

(١) إطلاقين ، خ ل.

ثانيها : أنّ الفقيه إنّما يصدق بعد معرفه بقدر يعتدّ به من الأحكام ، فإنّ القادر على استنباط المسائل من الأدلّه لا يعدّ فقيهاً في العرف قبل تحصيله العلم بقدر يعتدّ به من الأحكام ، حسب ما مرّت الإشارة إليه عند تعريف الفقه ، كما هو الحال في المتكلم ، والنحوي ، والصرفي ، وغيرها. وحينئذ نقول : إنّ الاستفراغ الحاصل منه قبل حصول الفعلية المذكوره اجتهاد مع أنّه غير حاصل من الفقيه ، فلا ينعكس الحدّ.

ثالثها : أنّ الحدّ المذكور إن كان تحديداً للاجتهاد الصحيح فلا بدّ من ضمّ قيود اخر لينطبق على المحدود ، وإن كان تحديداً للأعمّ فلا وجه لأخذ الفقيه في الحدّ.

رابعها : أنّ استفراغ الوسع غير معتبر في تحصيل كلّ من الأحكام ، بل وأقصى ما يلزم المجتهد ذلك في المسائل المفصّله ، وأمّا سائر المسائل ممّا لا يكون بتلك المثابه فلا يلزم فيها ذلك.

توضيح ذلك : أنّ أقصى ما يجب على المجتهد هو الاطمئنان بتحصيله ما يستفاد من الأدلّه الموجوده ، وذلك قد يحصل بأوّل نظره في المسأله ، كما في كثير من المسائل التي مداركها ظاهره وقد لا يحصل إلّا بعد استفراغ منتهى الوسع ، كما في بعض المسائل المشكله ، وقد يكون بين الأمرين. ومن البين تحقّق الاجتهاد في جميع ذلك فلا ينعكس الحدّ أيضاً.

خامسها : أنّ جملة من الأدلّه الفقهيّه ليست مفيده للظنّ بالواقع ، بل إنّما يكون حجّه على سبيل التعيّد وإن لم يفسد ظنّاً بالواقع ، كما هو الحال في الاستصحاب وأصالة البراءه ، بل وكذا الحال في مداليل الألفاظ في كثير من الموارد ، حسب ما تبّهنا عليه في المباحث السالفه ، فليس هناك تحصيل ظنّ بالأحكام في كثير من الأحيان ، مع أنّ تحصيل الحكم المستفاد من تلك الأدلّه يندرج في الاجتهاد قطعاً فلا ينعكس أيضاً.

سادسها : أنّه قد يتوقّف الفقيه في الحكم بعد اجتهاده في المسأله ، فليس هناك تحصيل ظنّ بالحكم الشرعي مع استفراغه الوسع في ملاحظه الأدلّه ، وكون استفراغه المذكور اجتهاداً قطعاً.

سابعا: أنّ الفقيه كثيرا ما يحصل له القطع بالحكم ، إذ ليس جميع مسائل الفقه ظنيّه ، غاية الأمر أن يكون معظمها ظنيّه ، فأخذ الظنّ في الحدّ يقضى بخروج القطعيّات ، مع أنّ استنباطها عن الأدلّه يكون بالاجتهاد.

كيف! ومن البيّن : أنّ الاجتهاد قد ينتهي في بعض الأحيان إلى القطع لتراكم الظنون ، وظاهر الحدّ المذكور يقضى بخروجه من الاجتهاد.

ثامنها : أنّه يندرج في الحدّ استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظنّ بالأحكام الاصوليّة متّيا يندرج في اصول الدين - كخصوصيّات عالم المعاد أو البرزخ - أو في اصول الفقه - كحجّيه الحسن والموثّق والضعيف المنجبر بالشهره ونحوها - مع أنّ ذلك لا يعدّ اجتهادا في العرف.

تاسعها : أنّه يندرج فيه استفراغ وسعه في تحصيل الأحكام الظنيّه الخاصّه المتعلّقه بالموضوعات ، كتعيين الهلال لوجوب الصوم أو الإفطار ، والقيمه ، وسائر ما يتعلّق به القضاء ، ولا يندرج شيء من ذلك في الاجتهاد.

وقد يذبّ عن الأوّل : بأنّ المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازا من غير الممارس ، كالمنطقيّ الصرف. وفيه : أنّ مجرد ممارسه الفقه مع عدم معرفه بالأدلّه وكيفيه إجرائها والاقتدار على ردّ الفروع إلى الاصول غير كاف في المقام ، بل هو بمنزله المنطقيّ الصرف في عدم الاعتداد باستفراغه ، وعدم كونه اجتهادا بحسب الاصطلاح ، وعدم اندراج المستفراغ المذكور في عنوان المجتهد ، مضافا إلى ما في الحمل المذكور من التعسّف لخروجه عن المعنى المصطلح من غير قيام قرينه عليه.

والقول بأنّ استفراغه الوسع في تحصيل الأحكام لا يحصل إلّا بتحصيل جميع ما يتوقّف عليه مدفوع ، بأنّه يأباه ظاهر الإطلاق ، إذ الظاهر منه استفراغ الوسع الحاصل للمستدلّ على حسب ما يقتضيه حاله ، وقد لا يسع لجميع ذلك ، ولو اريد به خصوص ما يعتدّ به شرعا من استفراغ الوسع صحّ ذلك ، إلّا أنّه لا شاهد في العبارة على التقييد.

وقد يقال : إنّه مع افتقاره إلى تحصيل تلك المقدمات لا يعدّ الاستفراغ الحاصل منه قبل تحصيلها استفراغا للوسع. وفيه : - مع ظهور كونه في محلّ المنع - أنّ التقييد بالفقيه حينئذ يكون لغوا ، وكأنّه لذا أو لانصراف الإطلاق إلى خصوص الاستفراغ الحاصل منه ولو بملاحظه المقام ترك التقييد به في كلام جماعه من الأعلام ، منهم : المحقّق في المعارج ، والعلامة في النهايه والمبادئ ، والآمدى في الإحكام.

وقد يقال : إنّ الاجتهاد يعمّ الصحيح - الذي يترتّب عليه الآثار - والفاقد ، فينبغي أن يكون التحديد للأعمّ لا لخصوص الصحيح منه ، فيندرج فيه الاستفراغ الحاصل من الفقيه وغيره.

غايه الأمر أن لا يعتدّ به إذا كان من غير الفقيه ، وذلك لا يقضى بخروجه عن الاجتهاد. فعلى هذا لا يتّجه التقييد بكونه من الفقيه ، كذا ذكره بعض الأفاضل ولذا عرّف الاجتهاد : بأنّه استنباط الحكم من الأدلّه. ولذا تراهم - بعد ذكر تعريف الاجتهاد - يجعلون المعرفة بما يتوقّف عليه ومنه القوّه القدسيّه من شرائطه ، لا من مقوماته.

وأنت خير بما فيه ، لظهور أنّه لا يعدّ كلّ استنباط من الأدلّه اجتهادا في الاصطلاح ولو صدر من العوامّ ، بل من غير القادر على الاستنباط المعبر ، بل من القادر عليه إذا لم يأت به على وجهه. فظاهر الاصطلاح اختصاصه بالواقع عن المجتهد القادر على الاستنباط إذا أتى به على الوجه المعبر ، وكان عدم التقييد به في كلام الجماعه مبنيّ على أحد الوجهين المتقدّمين ، ولذا وقع التقييد به في كلام آخرين - كالعلامة في التهذيب والسيد العميدى في منيه اللبيب والعضدى - ولم يبنوا ذلك على اختلافهم في المقام. وعدّهم المعرفة بطرق الاستدلال ، والقوّه القدسيّه الباعثه على الاقتدار من ردّ الفروع إلى الاصول من شرائطه لا ينافى ذلك ، لوضوح أنّه بعد تقييده بالحاصل من القادر على الاستنباط يكون قدره المذكوره شرطا في تحقّق الاجتهاد لا جزء مقوما له ، فيوافق ذلك عدّهم ما ذكر

من شرائط الاجتهاد ، إذ ظاهر ما ذكره كون ذلك من شرائط تحقّق الاجتهاد وحصوله ، لا من شرائط جواز الأخذ به والاعتماد عليه ، كما حاوله الفاضل المذكور ، فهو بالدلالة على خلاف ما حاوله أولى هذا.

والأظهر في الجواب أن يقال : إنّ عدم تحقّق الفقيه إلّا بتحقّق الاجتهاد لا يقضى بتوقّف تصوّره على تصوّره ، والدور المذكور إنّما يلزم بناء على الثاني دون الأوّل ، على أنّ تحقّق الفقيه من أصله غير مفتقر إلى الاجتهاد كما هو الحال بالنسبة إلى من يأخذ الأحكام من الإمام عليه السلام من غير واسطه ، إلّا أنّه قد توقّف حصوله على ذلك في عهد الغيبة من جهة العارض ، نظرا إلى خفاء الطرق ، ووقوع الفتن الباعثة على اختفاء الأحكام الشرعيّة.

وقد يورد الدور في المقام بوجه آخر بأن يقال : إنّ أخذ الفقيه في حدّ الاجتهاد يعطى توقّف حصول الاجتهاد على تحقّق الفقيه ، ضروره كونه الاستفراغ الحاصل من الفقيه ، ومن البيّن توقّف حصول الفقيه على الاجتهاد فيلزم الدور في تحقّق الاجتهاد في الخارج ، لا في تصوّره ليندفع بما ذكر.

ويدفعه : منع توقّف كلّ من الاجتهاد والفقيه على الآخر على نحو يوجب الدور ، غايه الأمر أن يستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر لحصول الإناطه بينهما ، فالدور هناك معي.

ومنه يظهر الجواب عن الإيراد الثاني : فإنّ ذلك الاستفراغ إنّما يعدّ اجتهادا إذا كان المستفراغ عالما بقدر يعتدّ به من الأحكام ، فإنّه حينئذ يكون حجّه بالنسبة إليه ، ويجوز لغيره تقليده فيه.

وأما قبل حصول الفعلية المفروضه فهو كغيره ممّن يستنبط الأحكام من غير أن يعتدّ باستنباطه ، فصدق الفقه والاجتهاد في آن واحد وإن تقدّم منه حصول الاستفراغ. هذا إذا قلنا بتوقّف حجّيه ظنّه على حصول الفعلية المذكوره كما يبنى عليه (١) الحدّ المذكور.

(١) ينبئ عنه ، خ ل.

وأما إذا قلنا بجواز الرجوع إلى ظنه بمجرد قدرته على الاستنباط وحصول ملكه الاجتهاد له فلا إشكال إذن في صدق الاجتهاد على استفراغه الحاصل قبل حصول الفعلية، فحينئذ يشكل الحال في الحد المذكور ، وينبغي أن يراد بالفعلية حينئذ من له ملكه الفقه وإن لم يكن عالما بشيء منه فعلا ، ولا يخلو عن بعد ، والأولى على هذا ترك أخذ الفقيه في الحد.

وعن الثالث : أنّ المقصود حينئذ استفراغ الوسع في تحصيل الحكم على الوجه المعبر ، كما هو الظاهر من لفظ الاجتهاد في الاصطلاح ، فلا يندرج فيه ما لا يعتد بشأه. والقول بأنه لا حاجة حينئذ إلى اعتبار قيد الفقيه في الحد مدفوع ، بأنه إنما اخذ ذلك فيه لإخراج استفراغ المقلد وسعه في تحصيل قول المجتهد فيما إذا توقّف معرفته على ذلك ، فهو أيضا استفراغ للوسع في تحصيل الحكم الشرعي ، إلّا أنّه لا يعدّ اجتهادا في الاصطلاح ، وكذا فيما إذا بذل وسعه في تحصيل الاحتياط أو المشهور فيما وجب عليه العمل بذلك.

وعن الرابع : بأنّ المراد ببذل الوسع هو صرف النظر في التفتيش عن الأدلّة إلى أن يحصل له الاطمئنان بتحصيل ما هو مقتضى الأدلّة الموجوده ، بحيث يحسّ من نفسه العجز عن تحصيل ما عدا ذلك ممّا يفيد خلاف ما استفاده ، فيكون ما أدى نظره إليه هو غايه ما يمكنه الوصول إليه ، وذلك أنّه يختلف حصوله بحسب اختلاف المسائل ، فربما يحصل بأدنى نظر في المسألة ، وقد يتوقّف على فحص جديد وتجسس واف في الأدلّة ، وتأمّل تامّ في وجوه الاستنباط وطرق الاستدلال. وليس المراد به أن يصرف ما يسعه من النظر والزمان في كلّ واحد واحد من المسائل ، إذ المعلوم خلافه.

وفيه : أنّه لا- يوافق ظاهر التقرير المذكور ، فإنّ مفاد بذل الوسع في ذلك هو صرف الطاقه فيه على وجه لا يؤدّي إلى الحرج وأين ذلك من التفسير المذكور ، إلّا أن يقال : إنّ بذل الوسع إنّما يعتبر بالنسبه إلى مجموع المسائل التي يحتاج إلى استنباطها ، لا حصول كلّ مسأله. وحينئذ فيكتفى في كلّ منها بما يحصل به

الاطمئنان حسب ما ذكر ، وهو أيضا لا يوافق ظاهر الحدّ حيث اعتبر فيه بذل الوسع بالنسبه إلى خصوص الأحكام.

وعن الخامس : أنّ المطلوب عند المجتهد في المسائل الاجتهاديّه هو تحصيل الظنّ بالواقع ، إذ هو القائم مقام العلم بعد انسداد بابه ، غايه الأمر أنّه مع عدم تحصيل الظنّ بالواقع وعجزه عن ذلك في مقام الاجتهاد يرجع إلى أدلّه الفقاهه ، فيندرج استفراغه المفروض في الحدّ المذكور لكونه في تحصيل الظنّ وإن لم يحصل له الظنّ ، إذ لم يعتبر في الحدّ حصوله. فثمره الاجتهاد فيما إذا حصل منه الظنّ بالحكم هو الأخذ به ، وكونه مكلفا بالعمل بمؤداه ، وفيما إذا عجز عن تحصيل الظنّ الرجوع إلى أدلّه الفقاهه : من الحكم بأصالة البراءة والاحتياط ونحوهما.

فظهر بذلك : أنّ التوقّف في المسأله لا ينافي الاجتهاد فيها كما توهمه بعضهم ، كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله ومنه يظهر الجواب عن السادس.

وأنت خير بأنّ ذلك إنّما يتّجه في دفع هذا الإيراد.

وأما دفعه للرابع فيبنتى على اعتبار الترتيب المذكور بأن يكون الواجب أولا على المجتهد في المقام تحصيل الظنّ بالأحكام ، ثم بعد العجز عنه ينتقل الى ما يقتضيه أدلّه الفقاهه ، وهو في محلّ المنع ، بل الظاهر أنّ اللازم عليه هو الرجوع إلى الأدلّه الشرعيّه ، وتحصيل ما يستفاد منها سواء أفادت الظنّ بالواقع أو لا. وتقديم بعض الأدلّه على بعض عند التعارض بينها لا يقضى بكون اللازم على المجتهد هو تحصيل تلك الأدلّه في جميع الأحكام حتّى يؤخذ بما يستفاد منها ، إذ قد يعلم من أوّل الأمر عدم قيام شىء منها في بعض المسائل ، فلا يمكن استفراغه الوسع في تحصيلها أصلا ، مضافا إلى أنّ بعض الأدلّه الاجتهاديّه قد لا يكون مفيدا للظنّ بالواقع أيضا - كما مرّت الإشارة إليه - فلا يتمّ الجواب بوجوب بذل الفقيه وسعه في تحصيل الظنّ في كلّ مسأله.

وقد يقال في الجواب : إنّ الرجوع إلى أدلّه الفقاهه أيضا إنّما يفيد الظنّ في الغالب ، لا بملاحظه الواقع ، بل بالنظر إلى الحكم الذي يقتضيه الأدلّه الموجوده ،

فإنَّ كون ما استنبطه هو مفاد تلك الأدلَّة وأنَّه هو الحكم الظاهري - المستفاد من الأدلَّة القائم - إنما يثبت عند المستنبط على سبيل الظنِّ ، نظرا إلى احتمال حصول المعارض ، أو احتمال حصول سهو منه في كيفيَّة الاستنباط ونحو ذلك.

وعن السابع : بالتزام خروج استنباط المسائل القطعيَّة عن الاجتهاد واندرج العلم بها في الفقه لا يستدعي كونها اجتهاديَّة ، إذ مسائل الفقه كما سبقت الإشارة إليه على قسمين : قسم لم ينسَد فيه سبيل القطع ، والأدلَّة القطعيَّة قائمه على إثباتها ، فتلك المسائل ليست متعلِّقه للاجتهاد بحسب الاصطلاح ، ولذا ينقض حكم الحاكم مع خطائه فيها. وقسم آخر ممَّا انسَد فيه سبيل العلم ، فيؤخذ فيه بالظنِّ ، وهو الذي يتعلَّق به الاجتهاد ، ولا ينقض فيه حكم الحاكم ولو عدل عنه ، أو رجعوا فيه إلى حاكم آخر.

نعم لو اتَّفَق حصول القطع للمجتهد في تلك المسائل بأن أذاه النظر إلى ذلك أحيانا لم يخرج عن كونها اجتهاديَّة ، وكون استفراغ وسعه في تحصيلها اجتهادا. فقد يشكك الحال في الحدِّ بالنظر إلى ذلك ، إلَّا أنَّه يمكن دفعه إذن بنحو ما مرَّ : من أنَّ استفراغه الوسع في تلك المسألة إنَّما كان لتحصيل الظنِّ حيث إنَّه المتوقَّع فيها ، وإن اتَّفَق له حصول القطع فيندرج في الحدِّ ، إذ لم يعتبر فيه حصول الظنِّ أيضا ، فكما يندرج فيه ما إذا استفراغ الوسع في تحصيل الظنِّ فاتَّفَق عجزه عن ذلك كذا يندرج فيه ما إذا اتَّفَق له حصول القطع بالحكم.

ويستفاد من غير واحد منهم استحكال الأمر في المقامين ، إلَّا أنَّه لا شاهد في الظاهر على اعتباره فلا إيراد عليه من جهته.

فظهر بما ذكرنا : أنَّ ما زعمه بعض الأفاضل من اتِّحاد متعلِّق الفقاهة والاجتهاد - حيث جعل معرفه المسائل النظرية فقهها وتحصيلها واستنباطها عن أدلَّتْها اجتهادا سواء كانت قطعيَّة أو ظنيَّة - ليس على ما ينبغي ، لخروجه عن ظاهر الاصطلاح ، حسب ما ينادى به ملاحظه حدودهم في المقام ويعطيه ملاحظه استعمالهم ، حيث يجعلون المسائل الاجتهاديَّة في مقابلة المسائل الفقهية

القطعيه. والظاهر أنّ الشبهه في المقام إنّما نشأ من ملاحظه ما ذكره في حدّ الفقه ، ولّمّا زعم اتحاد متعلّق الأمرين حكم بتعميم الاجتهاد للصورتين حيث رأى حكمهم بشمول الفقه لهما.

وقد وقع عكس ذلك لشيخنا البهائي رحمه الله حيث خصّ الفقه بالظنّيات وقطع بخروج القطعيّات عنه لمّا رأى من تخصيصهم الاجتهاد بالظنّيات ، كما مرّت الإشارة إليه في أوّل الكتاب.

وقد عرفت : أنّ الحقّ اختلاف متعلّق الأمرين وأنّ متعلّق الاجتهاد أخصّ مطلقاً من متعلّقات الفقاهه ، كما هو ظاهر من ملاحظه إطلاقاتهم والرجوع إلى تحديدها في المقامين.

وعن الثامن : أنّ الظاهر من الحكم الشرعي هو الفرعي ، كما هو المنساق من حدّه المعروف ، بل ربما يقال باختصاصه به بحسب الاصطلاح فتأمّل. وبنحو ذلك يجب عن التاسع ، إذ المنساق من الحكم الشرعي هو الحكم الثابت من الشرع للأفعال من غير ملاحظه لخصوصيّه الموضوعات ، وأما التمييز بينها وإثبات الأحكام الخاصّه لها حسب ما يستكشف في القضاء فمّمّا لا ينصرف إليه الإطلاق.

ثانيهما (١) :

أن يؤخذ اسماً غير مصدر وقد عرفه شيخنا البهائي : بأنّه ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي من الأصل فعلاً أو قوّه قريبه. فبأخذ الملكه في الحدّ يخرج استنباط بعض الأحكام تعسّفاً من غير حصول ملكه ، أو تلقينا للأدله من غيره من غير أن يكون له استقلال في الاستنباط. وبأخذ القوّه قريبه يدخل من له تلك الملكه من غير أن يستنبط بالفعل ، بل يحتاج إلى زمان ، إمّا لتعارض الأدله ، أو لعدم استحضار الدليل ، أو لاحتياجه إلى التفات أو نحو ذلك ، كذا ذكر الشارح الجواد.

(١) ثاني الإطلاقين للاجتهاد.

ص: ٦٢٢

وأنت خير : بأنّ قوله «فعلا أو قوّه قريبه» إمّا أن يكون قيّدا للاقتدار ، أو للاستنباط .

فعلى الأوّل يكون المقصود تعميم الاقتدار للصورتين ، وحينئذ فشموله لما إذا كان الاستنباط حاصلًا بالفعل لا يخلو عن خفاء ، إذ لا قدره بعد حصول الفعلية . وقد يدرج إذن في القوّه القريبه إذ تلك الحاله الحاصله من شأنها أن يقتدر بها على تحصيل الحكم من غير فرق بين حصول الفعلية وعدمه . غايه الأمر أن لا يصدق الاقتدار فعلا بعد حصول الفعلية فتلك الشأنيّه حاصله .

وعلى الثاني يكون المقصود به بيان أنّه ليس المراد بالملكه في المقام مجرّد القوه القريبه المقابله للفعلية ، بل المراد بها الحاله التي يتسلّط بها على استنباط المسائل ، سواء كان الاستنباط حاصلًا بالفعل أو لا .

ثمّ إنّ ظاهر الحدّ المذكور يعمّ ما لو كان استنباطه الحكم على سبيل العلم أو الظنّ ، وهو ينافى ما نصّ عليه من خروج القطعيّات عن الفقه ، معللا بأنّه لا اجتهاد فيها .

ويدفعه : أنّ إخراج القطعيّات إنّما يتصوّر بالنسبه إلى إطلاقه الأوّل ، وأمّا بالنظر إلى الإطلاق المذكور فلا ، إذ الملكة التي يقتدر بها على كلّ من الأمرين شيء واحد ، فلذا لم يؤخذ فيه خصوص الظنّ . ويشكل بأنّ اتّحاد المبدأ للأمرين لا يقضى بجواز الإطلاق في الحدّ نظرا إلى اختلاف الحيثيه . والاجتهاد بناء على ما ذكر إنّما هو ملكه الاستنباط الظنّي دون العلميه .

وكان الأظهر : أنّ الاجتهاد بالنسبه إلى المعنى المذكور لم يؤخذ فيه الظنّ ، إذ المقصود به مطلق الاقتدار على استنباط المسائل في مقابله المقلّد الغير القادر عليه ، سواء كان استنباطه ذلك بطريق القطع أو الظنّ ، بخلاف إطلاقه على المعنى الأوّل ، فإنّه كما لا يقع من المقلّد كذا لا يحصل من المجتهد أيضا بالنسبه إلى المسائل المقطوع بها ، ولذا يقابل المسائل الاجتهاديّه بالمسائل القطعيّه . والاجتهاد بهذا المعنى يساوق الفقاهه وإن اختلفا في الاعتبار .

وقد يقال : بأن اعتبار الاجتهاد على الوجه المذكور أعمّ صدقا من الفقاهاه ، لإمكان حصول الملكة المذكوره من دون علم بالفعل بشيء من المسائل الفقهيّه وهو متّجه إن اعتبرنا في صدق الفقاهاه حصول الفعليّه بقدر يعتدّ به كما هو الأظهر ، حسب ما مرّ. وأمّا إن اکتفينا بمجرد حصول القوّه القريبه لاستنباط الأحكام عن الأدلّه فلا يتجه ذلك. وقد يقال بناء على الأوّل باعتبار الفعليّه كذلك في صدق الاجتهاد أيضا ، نظرا إلى مساوقه لفظ المجتهد للفقيه بحسب إطلاقاتهم ، فمن يعتبر ذلك في صدق الفقيه لا بدّ أن يعتبره في صدق المجتهد أيضا. فعلى هذا يشكل الحال في التحديد المذكور أيضا.

ثمّ إنّ ظاهر الحدّ المذكور يعمّ الاجتهاد المطلق وغيره ، وهو بناء على جواز التجزّي لا- إشكال فيه ، وأمّا بناء على المنع منه فيشكل الحال فيه ، فإنّ الظاهر بناء على القول المذكور عدم كون استفراغه فيما يقدر على استنباطه من المسائل ولا ملكته التي يقدر بها على ذلك اجتهادا في الاصطلاح ، كما ينبى عنه تعبيرهم عن تلك المسأله بأنّ الاجتهاد هل يقبل التجزئه أم لا؟

والقول باندراجه في الاجتهاد وإن لم يعوّل به بناء على القول بعدم التجزّي خروج عمّا يقتضيه ظاهر الإطلاقات كما لا يخفى.

هذا وللاجتهاد إطلاق ثالث ، وهو أن يراد به استنباط حكم المسأله عمّا عدا النصّ من الأمارات الظنيّه ، ومنه : ما يقال في مقام دفع بعض الاستنباطات الظنيّه أنّه اجتهاد في مقابله النصّ ، وقد يحمل عليه ما مرّ في الذريعه في تعريف الاجتهاد من أنّه عباره عن إثبات الأحكام الشرعيّه بغير النصوص ، بل بما طريقه الأمارات والظنون ، وكأنّه المراد بما ورد من ذمّ الاجتهاد وعدم جواز البناء عليه في استنباط الأحكام ، وبما ذكره علماء الرجال من تصنيف بعض قدمائنا كتابا في الردّ على الاجتهاد ، حيث إنّ المناط في استنباط الأحكام الشرعيّه عندنا هو النصّ وما بمنزلته دون سائر الأمارات والاعتبارات التي يبتنى عليها الاجتهاد بالمعنى المذكور.

قوله : (وقد اختلف الناس في قبوله للتجزئه ... الخ.)

اعلم أن كلاً من الاجتهاد بمعنى الملكة والفعل إما أن يكون مطلقاً - بأن يكون هناك ملكة استنباط جميع المسائل مع حصول الفعلية كذلك ، ونعني بإطلاق حصول الفعلية أن يكون مستفراً لوسعه في المسائل المعروفة المدونة مما يعدّ العالم به عارفاً بمسائل الفقه ، لا جميع ما يمكن تصويره من المسائل ، لعدم تناهيها ، وامتناع إحاطة القوه البشرية بها - وإما أن يكونا جزئيين ، وإمّا أن يكون القوه تامه كلياً على الوجه المذكور ، والفعلية ناقصه جزئيه. وأما العكس فغير متصور غالباً ، ويمكن تصويره فيما إذا استنبط الحكم في المسائل المشكله بمعاون من استاد ونحوه من غير أن يقتدر نفسه على الاستنباط بخلاف غيرها من المسائل.

فالأول اجتهاد مطلق من غير إشكال ، كما أنّ الثاني تجزي كذلك.

وأما الثالث فاللذي قطع به غير واحد من الأفاضل أنه أيضاً من الاجتهاد المطلق نظراً إلى أنّ تجزي الاجتهاد وإطلاقه إنّما يعقل بالنسبه إلى القوه والملكه ، وأما بالنسبه إلى الفعلية فلا يعقل فيه إلّا التجزي ، إذ لا يتصور إحاطه الاجتهاد بجميع المسائل ، لعدم تناهيها.

وفيه : أنه إنّما يتم ذلك إذا اريد بإطلاق الفعلية هو إطلاقها بالنسبه إلى ما يمكن تصويره من المسائل ، وأما لو اريد به المسائل المعروفة المدونه حسب ما ذكرنا فلا.

ومن البين أنه مع علمه بتلك المسائل يعدّ عالماً بحسب العرف بمسائل الفقه ، بل الظاهر الاكتفاء في صدقه بما دون ذلك أيضاً فيما إذا كان عالماً بقدر يعتد به من تلك الأحكام ، حسب ما مرّت الإشارة إليه.

ومع الغض عن ذلك فقد يناقش في امتناع الاجتهاد في جميع المسائل نظراً إلى إمكان استفراغ الوسع فيها على سبيل الكليه والاندراج تحت القاعده وإن لم يتصورها بخصوصها. فما ذكر : من عدم تناهي المسائل والفروع المتجدده ، إنّما

يفيد امتناع استعمالها واستفراغ الوسع فيها على سبيل التفصيل وبعنوان مستقل وملاحظه خاصه ، دون ما إذا اريد ذلك بعنوان كلى على سبيل الإجمال فى الملاحظه فتأمل ، وسيجىء تتمه الكلام فى ذلك إن شاء الله.

ومن الغريب أن بعض من حكينا عنه القطع بذلك فى المقام قد نصّ فى أول المسأله بخلاف ذلك ، حيث قال : لا شكّ فى جواز الأخذ من العالم إذا كان عالما بكلّ الأحكام أو ظاناً لها من الطرق الصحيحه ، وهو المسمّى بالمجتهد المطلق والمجتهد فى الكلّ. وأمّا جواز الأخذ عن الظانّ ببعضها من الطرق الصحيحه على الوجه الذى ظنّه المجتهد المطلق وهو المسمّى بالمتجزئ فيه خلاف. انتهى ملخصاً.

وهذا كما ترى ظاهر جدّاً فى تقريره النزاع بملاحظه الفعلية دون مجرد القوه والملكه ، وقد يؤول بعيداً بما يرجع إلى الأوّل ، ثم إنّ فى المقام وجوهاً ثلاثه اخرى :

أحدها : أن يحصل الاقتدار على استنباط جميع المسائل من دون استفراغ الوسع فى تحصيل شىء منها ، فيكون القوه تامه ، والفعلية منتفیه بالمره.

ثانيها : أن يحصل الاقتدار على استنباط بعض المسائل خاصه مع عدم استفراغ الوسع فى تحصيله ، فالقوه ناقصه ، والفعلية منتفیه أيضاً.

ثالثها : أن يتحقّق هناك استنباط بعض المسائل من غير أن يكون للمستنبط ملكه فى الاستنباط ، وإنّما حصل له ذلك على سبيل التكلّف والتعسّف ، أو بتفهيم الغير وإعانتة فى بيان الأدلّه وإبداء وجوه الاستنباط ، بحيث حصل له الاطمئنان باستيفاء الأدلّه ووجوه دلالتها على حكم المسأله ، فهناك فعلية ناقصه من دون حصول القوه والملكه.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الوجوه المتصوّره فى المقام ستّه لا إشكال فى الوجه الأوّل منها ، وهو ما لو كانت الملكه تامه مع حصول الفعلية كذلك على الوجه المذكور ، والظاهر الاكتفاء فى حصول الفعلية بما يعدّ معها عالماً بالأحكام

الشرعيه ، وذلك بأن يعلم جملة وافية من الأحكام ويستنبط قدرا يعتد به من أبواب الفقه وإن لم يكن عالما بالفعل بخصوصيات جميع المسائل المدوّنه على سبيل الاستفراغ الحقيقي. وأمّا من سوى ذلك ففي كونه مكلفاً معه بالرجوع إلى الأدلّه الشرعيه ، أو إلى تقليد غيره تأمل وإشكال ، إلّا أنّ إدراج جميع تلك الوجوه في التجزّي غير ظاهر ، والقدر المتيقّن منه هو ما لو كان كلّ من القوّه والفعليّه ناقصه وإن كان الظاهر شموله لبعض الوجوه الاخر أيضا كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله.

ثمّ إنّ الخلاف في مسأله التجزّي يمكن أن يكون في مقامين :

أحدهما : أن يقع النزاع في إمكان حصول التجزّي وعدمه ، بأن يحصل للعالم ملكه الاجتهاد في بعض المسائل دون بعضها إن قرّر النزاع في الملكه ، أو بأن يستفرغ الوسع في تحصيل الظنّ ببعض المسائل دون بعضها إن اعتبر الخلاف بالنسبه إلى الفعليّه.

ثانيهما : أن يقرّر الخلاف في الحجّيه بعد تسليم أصل التجزّي. وقد يتخيّل في المقام عدم تعقل الخلاف في المقام الأوّل ، لوضوح إمكان التبويض في القوّه ، ضروره اختلاف مسائل الفقه في الوضوح والغموض.

ومن البين أنّ ملكه استنباط الجميع لا- تحصل دفعه بل على سبيل التدرّيج ، إذ ملكه استنباط المسائل الظاهره تحصل بأدنى ممارسه بخلاف الغامضه ، ويلزم من ذلك إمكان تحصيل الظنّ ببعض المسائل دون البعض ، فهو مع غايه وضوحه في نفسه ، ظاهر بالبيان المذكور ، كيف ولو لا ذلك لما أمكن تحصيل الظنّ بشيء من المسائل ، لتوقّف تحصيل الظنّ بكلّ منهما على تحصيل الظنّ بالآخر ، وهو دور ظاهر.

وأنت خبير : بأنّ شيئاً ممّا ذكر لا ينافي وقوع الخلاف فيه ، غايه الأمر أن يكون الخلاف فيه ضعيفا ساقطا ، كيف وصريح كلام بعضهم وقضيّه بعض أدلّتهم المذكوره في المسأله وقوع الخلاف في كلا المقامين. فقد نصّ بعضهم بأنّ الظاهر

أنّ التجزّي في القوّه والملكه غير معقول ، وكان الوجه فيه أنّ مسائل الفقه كلّها من قبيل واحد لاشتراكها في معظم المقدمات ، والاحتجاج عليها إنّما يكون بسياق واحد ، فإن بلغ المستدلّ إلى حيث يتمكّن من إجراء الأدلّه وتفريع الفرع على الأصل يصحّ له ذلك في الجميع ، وإلّا لم يصحّ له في شيء منها.

والحاصل : أنّ القوّه الباعثه على الاقتدار على تحصيل تلك المسائل أمر واحد يختلف إعمالها بحسب اختلاف المسائل ، فلا يعقل فيها التجزّي والتبعيض.

وقد احتجوا على المنع من التجزّي بأنّ كلّ ما يقدر جهله به يجوز تعلّقه بالحكم ، فلا- يحصل له ظنّ بعدم المانع من الحكم بمقتضى ما وصل إليه من الأدلّه ، وهو كما ترى يعطى المنع من تحصيل الظنّ من أصله وعدم حصول الاجتهاد قبل تحصيل الجميع ، إذ لا بدّ في الاجتهاد من استيفاء الأدلّه الموجوده ولو ظنّا ، ولا يحصل ذلك حسب ما ذكر لغير المجتهد المطلق. وهذان الوجهان وإن كانا في غايه الوهن والركاكه إلّا أنّهما مذكوران في كلامهم ، وقضيه الأوّل المنع من تجزّي الاجتهاد بمعنى الملكه ، وقضيه الثاني المنع من تجزّي الفعلية وعدم إمكان انفكاك الظنّ ببعض المسائل عن بعض آخر ، فالظاهر وقوع الخلاف في كلّ من المقامين المذكورين ، إلّا أنّ الخلاف في المقام الأوّل في غايه الضعف والسخافه.

قال الشيخ سليمان البحراني في العشره الكامله : إنّ فرض التجزّي بمعنى الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوى استنباط المجتهد المطلق أمر جائز ، بل واقع ، والمنازع فيها يكاد يلحق نزاعه بالمباهته والمكابره ، إلى آخر ما ذكر. فحقّ الخلاف أن يقرّر في المقام الثاني ، والظاهر أنّ ملحوظ الجماعه في البحث عن التجزّي وإنّ عنونوا المسأله بقبول الاجتهاد للتجزّي وعدمه الظاهر في إرادته المقام الأوّل ، إلّا أنّ الظاهر أنّ الملحوظ بالبحث هو اعتبار الحجّيه دون حصول المظنّه ، حيث إنّ الاجتهاد بحسب الاصطلاح كما عرفت إنّما يطلق حقيقه على استفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الشرعيّه ، بحيث يترتب عليه أثر في الشريعه من جواز الأخذ بمؤدّاه ، أو الرجوع إلى الاصول

الفقيهيه مع عجزه حينئذ من تحصيل المظنه. وأما مجرد تحصيل الظن بالأحكام عن ظواهر الأدله فمما يمكن حصوله لغير البالغين إلى درجه الاجتهاد مطلقا ، مع عدم عدّه من الاجتهاد قطعاً ، ولذا اعتبروا في حدّه أن يكون الاستفراغ المذكور من الفقيه - حسب ما مرّ الكلام فيه - فاستظهار التوقف في المقام الأول من الشهيد في الألفيه وشيخه فخر الإسلام والسيد العميدى ليس في محلّه. ولا يبعد تنزيل ما ذكروه على المقام الثانى بالتقريب الذى بيّناه.

فظهر بما قرّناه : أنّ مآل الحكم بقبول الاجتهاد التجزئى وعدمه والحكم بحجّيه ظنّ المتجزئى وعدمه أمر واحد ، ولذا وقع التعبير في معظم كلماتهم بالأول ، مع أنّ الملحوظ في المقام كما عرفت هو الثانى.

ومنه يظهر ضعف ما استشكل في المقام : من أنّ المانع من التجزئى إن اعتبروا في الاجتهاد - كما هو ظاهر العنوان - ملكه استنباط جميع المسائل ، فإن كان ذلك لجواز العمل به لم يخل عن وجه لكن ذلك كلام في الحجّيه لا في أصل حصول الاجتهاد كما هو ظاهر العنوان ، وإن كان ذلك لنفس تحقّق الاجتهاد فلا يظهر وجهه ، إذ الاجتهاد ليس إلّا الظنّ بالمسأله بعد استفراغ الوسع فى أدلّتها ، وهو غير متوقّف على الاقتدار على الجميع - استنباط غيرها - والقول بأنّ القائل بعدم التجزئى لا يسمّى الاقتدار على استنباط بعض المسائل اجتهاداً بل يعتبر فى التسميه الاقتدار على الجميع لا يرجع إلى طائل ، فإنّه بحث لفظى لا فائده فيه ، مع أنّ معظم قائلون بجواز التجزئى ، فهم حاكمون بصدق الاجتهاد حينئذ ، والمعانى الاصطلاحيه إنّما تثبت بقول الأكثر. وإن اعتبروا فى تحقّق الاجتهاد العلم بجميع أدله المسأله وهو غير حاصل للمتجزئى ، فهو منقوض بالمطلق ، لعدم حصوله بالنسبه إليه أيضاً ، إذ اقتضاء حصول الظنّ له بذلك وانعقاد الإجماع على تنزيل ظنّه منزله العلم دون غيره لا يفيد فى المقام ، إذ ذلك إنّما يلحظ بالنسبه إلى حجّيه ذلك الظنّ ، لا فى نفس حصول المظنه ، وتحقّق الاجتهاد فى المسأله. وإن اکتفوا فيه بالظنّ باستيفاء الأدله فهو ممّا يمكن حصوله للمتجزئى قطعاً ، من غير فرق بينه وبين المطلق فى ذلك فلا يقضى ذلك بالمنع من التجزئى انتهى ملخصاً.

إذ قد عرفت أنّ الاجتهاد في ظاهر اصطلاحهم اسم لاستفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الشرعيّة على وجه يعتدّ به في الشريعة ، فحينئذ بالخلاف في حجّيه ظلّ المتجزّي يرجع إلى الخلاف في قبول الاجتهاد بالمعنى المذكور للتجزّي ، فيلزم القائل بعدم حجّيته أن لا- يسمّى ذلك اجتهادا كما يلزم القائل بحجّيته إدراجه في الاجتهاد. وحينئذ فذهاب المعظم إلى جواز التجزّي ومخالفه آخرين ليس مبتدئا على البحث اللفظي. وليس القائل بالمنع من التجزّي قائلا- بعدم إمكان حصول الظنّ لغير المجتهد المطلق ، والقول به كما يظهر من بعض كلماتهم سخيّف ، إن صحّ وجود القائل به فهو لشذوذ منهم ، لا- يتّجه إسناده إلى الأفاضل فلا تغفل هذا. وحيث علمت أنّ المتيقّن من موضوع التجزّي هو التجزئه بحسب كلّ من القوّه والفعلية فلنفرض المسألة في تلك الصورة ، ثمّ نتبعها بالكلام في باقى الوجوه المذكوره.

فنقول : إنّ في المسألة قولان معروفان (١) أحدهما : القول بالتجزّي وعزى إلى أكثر الاصوليين. وفي الوافيه : أنّ الأكثر على أنّه يقبل التجزئه ، وقد اختاره جماعه من علمائنا منهم العلّامة رحمه الله في عدّه من كتبه الاصوليه والفقهيه ، والشهيدان ، وشيخنا البهائي ووالده ، وجماعه من المتأخرين ، بل استظهر بعضهم اتّفاق أصحابنا الاماميّه عليه ، وعلى تقدير منعه فلا أقلّ من الشهره العظيمة التي لا- يعدّ معها في دعوى شذوذ المخالف ، واختاره أيضا جماعه من العامّه منهم : الغزالي ، والرازي ، والتفتازاني ، ويظهر القول به من الآمدى.

وثانيهما : المنع منه وحكى القول به عن قوم ، وعزاه بعضهم إلى أكثر العامّه ، واختاره بعض مشايخنا المحقّقين. ويظهر من جماعه التوقّف في ذلك منهم : الحاجبي والعضدى من العامّه ، وفخر المحقّقين والسيد عميد الدين من الخاصّه ، حيث ذكروا احتجاج الطرفين ولم يرجحوا شيئا من القولين.

(١) قولين معروفين ، خ ل.

حجّة القول بقبوله للتجزي وجوه :

الأول : ما أشار إليه المصنّف

ما أشار إليه المصنّف ويأتي الكلام فيه إن شاء الله.

الثاني : أنّ قضيه حكم العقل بعد انسداد باب العلم وبقاء التكاليف هو الرجوع إلى الظنّ

أنّ قضيه حكم العقل بعد انسداد باب العلم وبقاء التكاليف هو الرجوع إلى الظنّ ، لكونه الأقرب إلى العلم - حسب ما مرّ تفصيل القول فيه - سواء كان الظانّ به قادرا على استنباط غيره من الأحكام أو لا. فالمدعى يقتضيه الدليل المذكور قيام الظنّ مقام العلم للقادر على تحصيله ، فالعامى الصرف الغير المتمكّن من تحصيل المظنّه واستنباط الأحكام عن الأدلّه خارج عن موضوع المسأله ، بخلاف المتجزي.

وبالجملة : أنّ العبره بحال الظنّ حسب ما يقتضيه الدليل المذكور - على ما مرّ تفصيل القول فيه - فيحكم به ، لقيامه مقام العلم من غير ملاحظه لحال الظانّ والمستنبط ، فمهما كان المكلف قادرا على تحصيل الظنّ كان ذلك قائما عنده مقام العلم ، مطلقا كان ، أو متجزئا. وإن لم يكن قادرا على ذلك كما هو الحال فى الخارج عن القسمين المذكورين فهو خارج عن مؤدى الدليل ، وكان تكليفه شيئا آخر. ويورد عليه : بأنّه لو تمّ ذلك لدلّ على حجّيه الظنّ الحاصل لغير القادر على ملاحظه جميع الأدلّه ، والتمكّن عن البحث عن معارضاتها ووجوه دلالتها حتّى العوام القادرين على تحصيل الظنّ بمجرد الرجوع إلى بعض الروايات أو ملاحظه ترجمتها ، لكون الجميع ظنا بالحكم ، بل قد يكون الظنّ الحاصل لهؤلاء أقوى من الظنون الحاصله للمجتهدين ، لعدم انسباق الشبهه إلى أذهانهم. والقول بخروج ظنّ هؤلاء بالإجماع مدفوع ، بلزوم تخصيص القاعده العقليه. فما دلّ على عدم حجّيه الظنّ المفروض يدلّ على عدم جواز التعويل على الوجه المذكور.

ويدفعه : أنّ قضيه الدليل المذكور هو حجّيه كلّ ظنّ لم يقدّم الدليل على خلافه ، فما قام الدليل على عدم جواز الأخذ به خارج عن موضوع تلك القاعده ، إلّا أنّه

تخصيص لها نظرا إلى قيام الدليل عليه. والتحقيق في الإيراد عليه وجهان :

أحدهما : أنّ قضيّه العقل بعد انسداد باب العلم هو حجّيه أقوى الظنون وقيامه مقام العلم ، إذ هو الأقرب إليه. ولا ريب أنّ الظنّ الحاصل لصاحب الملكة القويّه - الباعثه على الاقتدار على استنباط جميع المسائل ، ومعرفه جميع الأدلّه الشرعيّه ، والوصول إلى وجوه دلالتها ، وكيفيه استنباط الأحكام منها - أقرب إلى إصابه الحقّ والوصول إلى الواقع من استنباط من هو دونه في الملكة بحيث لا- يقدر إلّا على استنباط بعض المسائل ، ولا يتمكّن إلّا من إدراك بعض الدلائل. فإذا دار الأمر بين اعتبار القدره على استنباط جميع الأدلّه والبحث عن معارضاتها وكيفيه دلالتها - كما هو شأن المجتهد المطلق - أو الاكتفاء باستنباط مدارك المسأله الخاصّه ولو مع العجز عن إدراك غيرها - كما هو شأن المتجزّي - كان الأوّل هو الأولى.

والحاصل : أنّه كما يجب تحصيل أقوى الظنون من حيث المدرك مع اختلاف المدارك في القوه والضعف ، كذا يجب مراعاة الأقوى من حيث المدرك. فكما يجب عليه البحث عن الأدلّه لتحصيل المدرك الأقوى ، كذا يجب عليه السعى في تحصيل القوه القويّه حتّى يكون مدركا بالملكة الأقوى ، لكون الظنّ الحاصل معها أقرب إلى مطابقه الواقع من الحاصل من القوه الناقصه والملكة الضعيفه.

فإن قلت : لو كان الأمر على ما ذكر لما اكتفى بالظنّ الحاصل من المجتهد المطلق مطلقا ، بل كان الواجب عليه تحصيل القوه الأتمّ والملكة الأقوى على حسب الإمكان ، لوضوح اختلاف المجتهدين المطلقين في القوه والملكه ، مع أنّ أحدا لم يقل بوجوب ذلك.

قلت : لو لا- قيام الدليل القاطع على الاكتفاء بظنّ المجتهد المطلق مطلقا كان مقتضى الدليل المذكور ذلك ، إلّا أنّه لمّا قام الإجماع على عدم وجوب تحصيل كمال القوه بعد تحصيل ملكه الاجتهاد المطلق كان ذلك دليلا على عدم وجوب مراعاة الزائد ، فهو نظير ما إذا دلّ الدليل القاطع على الاكتفاء في مقدار البحث

والنظر فى الأدله على قدر مخصوص من غير حاجه إلى اعتبار ما يزيد عليه ولو مع التمكن من الزيادة ، فإنه لا منافاه فيه لمقتضى الدليل المذكور أصلا ، إذ اعتبار وجوب تحصيل الأقوى إنما هو لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بما دونه ، وأما بعد قيام الدليل عليه فلا. فصار المتحصّل من الدليل المذكور هو حجّيه الظنّ الحاصل من صاحب الملكة المطلقة بعد تحصيل ما هو الأقوى من المدارك ، حيث إنه الظنّ الأقرب إلى إصابه الواقع ، فيجب على المكلف إذن تحصيل الأقوى بعد انسداد سبيل العلم بالحكم ليكون مؤديا للتكليف خارجا فى حكم العقل عن عهده التكليف الثابت باليقين ، لعدم القطع بتحصيل البراءه من دونه. فذلك هو الظنّ القائم مقام العلم بحكم العقل دون سائر الظنون ، وكان ذلك هو الاجتهاد الواجب فى تحصيل الأحكام. ولما دلّ الدليل القاطع على عدم وجوب الاجتهاد على الأعيان بل على سبيل الكفايه قضى ذلك بعدم وجوب تحصيل المرتبه المذكوره إلّا على بعض المكلفين ، فيرجع الباقون إلى ظنّه والأخذ بمقتضى اجتهاده.

فإن قلت : إنّ قضيه حكم العقل وجوب تحصيل العلم بالأحكام بالنسبه إلى آحاد الأنام ، وبعد انسداد باب العلم يرجع إلى الظنّ بالنسبه إلى كلّ واحد منهم ، لاشتراك الجميع فى التكليف.

غايه الأمر : قيام الدليل من الإجماع والضروره على جواز الرجوع إلى التقليد لغير البالغ إلى درجه التجزئى. وأما المتجزئ فلا دلاله فى الإجماع والضروره على جواز أخذه بالتقليد ، ولا دليل قاطع سواه على خروجه عن الاشتغال بالمعلوم بمجرد التقليد. ومجرّد دوران الأمر فى شأنه بين الوجهين لا يقضى بتجوز الأمرين بالنسبه إليه والتخير بين المسلكين ، بل الذى يقتضيه العقل عند دوران أمره بين الرجوع إلى ظنّه والأخذ بتقليد غيره فى ما يكون المظنون عنده خلافه هو الأخذ بظنّه ، فإنّ بناءه على التقليد حينئذ أخذ بالوهم وتنزّل من الظنّ إلى ما دونه من غير قيام دليل عليه ، وهو خلاف ما يقتضيه حكم العقل. هذا إذا اجتهد فى تلك المسأله وحصل له الظنّ بخلافه. وأما لو كان ذلك قبل اجتهاده

فلا أقلّ من احتمال أن يكون المظنون عنده خلاف ذلك بعد اجتهاده فيه وهو أيضا كاف في المقام.

قلت : بعد ما تقرّر بملاحظه ما بيّناه أنّ الاجتهاد الواجب هو استفراغ الوسع في معرفه الحكم بعد تحصيل المرتبه المفروضه من الملكه كان ذلك هو الواجب على سبيل الكفايه، فدوران الأمر في المكلف بين أن يكون مجتهدا أو مقلّدا ، عالما أو متعلّما يقضى بوجوب التقليد عليه ، لما دلّ على وجوب التقليد على كلّ من لم يبلغ تلك الدرجه نظرا إلى عدم انتهاء ظنّه إلى العلم فلا يندرج في العالم ، إذ مجرّد الظنّ الغير المنتهى إلى اليقين لا يعدّ علما ، فيندرج فيما يقابله - أعنى الجهل - ووظيفته الرجوع إلى العالم. فليس المقصود بالوجه (١) المذكور إثبات وجوب التقليد عليه ابتداء حتّى يقال : إنّ عند دوران الحكم في شأنه بين الأمرين لا وجه لترجيح التقليد على الأخذ بظنّه مع اشتراكهما في مخالفه الأصل ، بل ينبغي ترجيح الأخذ بالظنّ إلى ما ذكر. وإّما المراد أنّ الملحوظ في المقام اندراجه في موضوع الجاهل ليتعيّن عليه الرجوع إلى العالم ، أو من قام الدليل القاطع على قيام ظنّه مقام العلم ، فصار المحصّل أنّ وجوب رجوع الجاهل إلى العالم أمر معلوم ، وإّما الكلام في المقام في اندراج المتجزئ في موضوع الجاهل.

وبعد ملاحظه الوجه المذكور يتبيّن اندراجه فيه ، إذ قد عرفت أنّ قضيه العقل حينئذ هو حجّيه الظنّ في الجملة على سبيل القضيه المهمله ، وقضيه ترجيح ظنّ المطلق من جهه القوّه انصراف المهمله إليه ، فيبقى ظنّ غيره مجهولا-، فلا يكون الظانّ المذكور عالما بما هو الحكم في شأنه فلا محاله يندرج في الجاهل.

وما ذكر : من أنّ الظنّ أقرب إلى العلم فيتعيّن عليه الأخذ به حتّى يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره إنّما يفيد في المقام إذا ثبت كونه من أهل الاستنباط ، إذ بعد وجوب الاستنباط عليه لا وجه لترك الأقوى والأخذ بالأضعف من دون قيام الدليل عليه.

(١) بالأخذ ، خ ل.

وأما إذا دار أمره بين الأمرين وجهل الحال في شأنه فذلك ممّا يحقّق اندراجه في الجاهل، ومجرّد أقرّبه الظنّ إلى العلم لا يثمر في حقّه شيئا، ألا ترى أنّه لو كان سبيل العلم بالأحكام مفتوحا كان الأمر أيضا دائرا بين العلم بالأحكام وبين أخذها عن العالم، فلا يصحّ أن يقال: إنّ شأن غير العالم ممّن له الاقتدار على تحصيل الظنّ أن يأخذ بظنّه دون أن يقلّد العالم، لكون الظنّ أقرب إلى العلم بالنظر إلى التقليد، بل الواجب في شأنه هو التقليد، حيث إنّ أحد الوجهين المذكورين من العلم أو التعلم.

ومنه يظهر الحال في المقام، فإنّه إذا كانت تلك المرتبة من الظنّ نظرا إلى الوجه المذكور قائمه مقام العلم يكون الواجب في شأن كلّ من المكلفين إمّا تحصيل تلك المرتبة، أو الرجوع إلى من يكون مستنبطا للحكم على الوجه المذكور، فمع عدم حصول الأوّل للمتجزئ يتعيّن عليه الأخذ بالثاني. وأيضا لو تعيّن على كلّ من المكلفين تحصيل العلم بالأحكام عن مداركها كان انسداد باب العلم قاضيا بالتنزّل إلى الظنّ بالنسبة إلى كلّ واحد منهم، وأما إذا قلنا بعدم تعيّن ذلك على كلّ واحد منهم وكان القدر اللازم قيام جماعه بتحصيل العلم بالأحكام بحيث يكتفى بهم في تعليم الباقيين ليرجعوا إليهم في أخذ تلك الأحكام لم يقض انسداد باب العلم إلّا بالرجوع إلى الظنّ الأقوى مع انفتاح سبيله، ولو بالنسبة إلى البعض المذكورين دون ما دونه من المراتب وإن لم يتمكّن الكلّ من الأخذ بذلك الأقوى، فإن تمكّن من يقوم به الكفايه كاف في ذلك وكان وظيفه الباقيين الرجوع إليهم.

فإن قلت: إنّ الواجبات الكفائية تتعلّق بكلّ واحد من الأعيان وإن كان تعلّقه على سبيل الكفايه، وتعلّق الوجوب بكلّ واحد منهم في الجملة كاف فيما نحن بصدده من الانتقال إلى الظنّ بالنسبة إلى من يتمكّن منه بعد انسداد سبيل العلم.

قلت: إنّ جميع المكلفين في تحصيل العلم بالأحكام بمنزله شخص واحد، فإذا تمكّن من تحصيله من يقوم به الكفايه لم ينتقل الأمر إلى الاكتفاء بالظنّ، وكذا

لو تمكّنوا من الظنّ الأقوى على الوجه المذكور ولم ينتقل الحال في الباقيين إلى ما دونه ، لحصول التمكّن من الأقوى بالنسبة إلى الكلّ ، فإنّ الملحوظ بالتكليف الكفائي حال الكلّ دون كلّ واحد من الآحاد.

ثانيهما : أنّه إنّما يتمّ ما ذكر من الدليل لو لم يتمّ الإجماع على حجّيه الظنّ المطلق ، وأمّا بعد قيام الإجماع على حجّيه ظنّه فلا وجه للحكم بحجّيه الظنّ الحاصل لغيره ، فإنّ قضيه انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو الرجوع إلى الظنّ في الجملة ، والقدر الثابت هو الظنّ الخاص ، لقيام الإجماع عليه ، فالباقي يندرج تحت ما دلّ على المنع من الأخذ بالظنّ.

نعم إن لم يثبت هناك مرجّح بين الظنون من حيث المدرك - كما أنّه لا- مرجّح بينها من حيث المدرك على ادّعاء القائل بأصالة حجّيه الظنّ - لزم الحكم بتساوي الكلّ من الجبهه المذكوره أيضا ، لانتفاء المرجّح أيضا وليس كذلك ، لما عرفت من كون الإجماع على حجّيه ظنّ المطلق مرجّحا في المقام.

وما قد يقال : من منع انعقاد الإجماع على حجّيه ظنّ المطلق على وجه ينفع في المقام نظرا إلى وقوع الخلاف في طرق الاستنباط من الأخذ بطريقه الاجتهاد ، أو الأخبار ، أو الطريقه الوسطى ، حيث ذهب إلى كلّ من تلك الطرق الثلاثه جماعه ، وفي هؤلاء من يمنع الرجوع إلى غيره ، فلا إجماع على الأخذ بظنّ خاصّ منها ليكون دليلا قاطعا في المقام ، وكون الرجوع إلى المطلق في الجملة في مقابله المتجزئ مقطوعا لا يكفي في المقام بعد دوران الأمر فيه بين الوجوه المذكوره وانحصار الأمر في الرجوع إلى واحد منهم ، فلا مناص إذن من الرجوع إلى الظنّ ويتمّ الاستدلال مدفوع ، بأنّ قيام الإجماع على حجّيه ظنّ المطلق ممّا لا مجال للتأمّل فيه. وجعل دوران الأمر بين أحد الطرق الثلاثه مانعا لانعقاد الإجماع موهون جدّا ، إذ الاختلاف الواقع في ذلك كالاختلاف الحاصل بين المجتهدين في تعيين الأدلّه ، حيث لا يسع (١) أحدا من أجل ذلك الرجوع إلى غيره.

(١) في «ق» يمنع.

نعم ربما وقع في البين خلاف لبعض القاصرين في جواز الرجوع إلى علمائنا المجتهدين، لشبهات واهيه عرضت لهم ، وليسوا ممن يعتدّ بشأنهم في مقابله اولئك الأعلام ليكون خلافهم ناقضا لإجماعهم.

فإن قلت : إنّ ما ذكر لا- يجدى فيما نحن فيه من المعرفه بتكليف المتجزئ ، إذ لا- إجماع على جواز رجوعه إلى المطلق ، بل الأشهر خلافه. وقيام الإجماع على حجّيه ظنّ المطلق في شأن نفسه وشأن من يقلّده من العوام غير مفيد في شأنه ، فلا بدّ له إذن من الرجوع إلى الظنّ ، ويتمّ الاحتجاج المذكور بالنسبه إليه. والقول بقضاء الأصل بعدم حجّيه الظنّ فيقتصر فيما دلّ على خلافه على المقدار المعلوم مدفوع ، بأنّه كما قضى الأصل الأوّلى بعدم حجّيه الظنّ في شأنه فقد قضى أيضا بعدم جواز رجوعه إلى التقليد والأخذ بقول الغير ، فلا- وجه لترجيح الثانى ، بل نقول : إنّ لابّد من ترجيح الأوّل نظرا إلى الدليل المذكور ، إذ بعد دوران أمره بين أمرين مخالفين للأصل وعدم دليل قطعى على شىء منهما لابّد من البناء على الظنّ والأخذ بمقتضاه ، لكونه الأقرب إلى العلم ، فيتعيّن البناء عليه بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف ، فلا وجه للأخذ بالتقليد. وأيضا لو دار أمره بين تقليد العالم بالحكم والأخذ بالظنّ لربما أمكن القول بتعادلها. وأمّا لو دار بين الأخذ بالظنّ وتقليد الظانّ فلا ريب في تقديم الأوّل ، إذ ليس فيه مخالفه الأصل إلّا من جهه الاتكال على الظنّ ، بخلاف الثانى لمخالفته للأصل من جهتين نظرا إلى اتكاله على الظنّ وعلى فهم الغير ، فالإتكال على الظنّ مشترك بين الوجهين ويزيد الثانى بالأخذ بفهم الغير ودعواه.

قلت : لّمّا انقسم الناس فى حكم الشرع إلى قسمين : عالم بالأحكام ومستنبط لها عن مداركها ومتعلّم آخذ بقول ذلك العالم كان العلم بالأحكام عن أدلّتها مطلوبا من ذلك العالم دون غيره ، وحينئذ إذا فرض انسداد باب العلم بالنسبه إليه مع القطع ببقاء التكليف قضى ذلك بالانتقال إلى الظنّ فى الجملة ، وحينئذ فإن لم يكن هناك ترجيح بين الظنون قضى ذلك بحجّيه الجميع ، لاستحاله الترجيح مع انتفاء المرجّح ، فتكون القضية المهملة المذكوره بعد ملاحظه ذلك كليّه.

وأما إذا قام هناك دليل قطعي على حجّيه بعضها وقيامه مقام العلم في استنباط الأحكام كان ذلك مرجّحا بين الظنون ، ولم يكن المستفاد من الدليل المذكور جواز الاستناد إلى غيره ، فينطبق القضيه المهمله المستفاده من العقل على ذلك ، وحينئذ نقول : إنّه لما قام الإجماع على قيام الظنّ الحاصل بعد تحصيل الملكة التامه - والقدرة الكامله على استنباط الأحكام الشرعيّه وإعمال تلك الملكة على حسب الوسع والطاقه - مقام العلم وتنزله منزله قضى ذلك بكون ما دلّ عليه العقل من قيام الظنّ في الجملة مقام العلم هو خصوص الظنّ المفروض ، إذ لا يستفاد حينئذ من المهمله المذكوره ما يزيد عليه ، فيكون وظيفه العالم بعد انسداد سبيل العلم هو تحصيل الظنّ المفروض بتحصيله الملكة المفروضه ، وإعمالها في البحث عن الأدلّه على حسب وسعه ، ويكون وظيفه المتعلّم هو الرجوع إليه. وهذا كلّ ظاهر في حكم العقل بعد التأمل فيما يقتضيه الدليل المذكور.

إذا تقرّر ذلك تفرّع عليه أن يكون وظيفه المتجزئ الرجوع إلى العالم المذكور دون ظنّه الحاصل عن ملاحظه الأدلّه ، فليس المقصود من جعل الإجماع على حجّيه الظنّ المطلق مرجّحا في المقام إلّا إثبات كون المرجع حال انسداد باب العلم هو الظنّ المذكور ، وأنّه القائم مقام العلم من غير ملاحظه لخصوص المتجزئ وغيره ، فعدم قيام الإجماع في خصوص المتجزئ على جواز رجوعه إلى العالم المفروض لا ينافي ما قرّرنا ، إذ يتفرّع على ما ذكر أنّ تكليف المتجزئ في حكم العقل هو ما ذكرناه وإن لم يتم إجماع على جواز رجوعه إلى التقليد والأخذ بقول الغير.

فإن قلت : لو كان حكم العقل بكون المناط في التكليف هو الظنّ المذكور - من جهة إدراكه أنّ ذلك هو المطلوب في الشريعة والحجّه بعد انسداد باب العلم دون غيره - تمّ ما ذكر من غير إشكال. وأما إذا كان حكمه به من جهة عدم قيام دليل عنده على جواز الرجوع إلى غير الظنّ المذكور فيحكمم بوجوب الأخذ به من جهة

قيام الدليل على حصول البراءة به دون غيره فلا- يتفرع عليه حكم المتجزئ ، إذ كما لم يقيم دليل قطعي على رجوعه إلى ظنه فليس في رجوعه إلى العالم المفروض أخذ باليقين ، لدوران تكليفه في بادئ الرأي بين الأمرين ، فكيف يصح القول بكون تكليفه في حكم العقل هو الرجوع إلى الغير.

قلت : لَمَّا كان الظنّ القائم مقام العلم في حكم العقل هو الظنّ المفروض لزمه الحكم بوجوب تحصيله في حصول البراءة ، وإنّ ذلك لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بغيره ، إذ حينئذ يكون الظنّ المعتدّ به في ظاهر الشريعة هو ذلك دون غيره ، فإذا لم يقيم دليل على تنزيل غيره من الظنون منزله العلم لزمه الحكم بعدم قيامه مقامه ، لما دلّ من قاعده على عدم الاكتفاء بالظنّ ، فإذا كان الظنّ المذكور في ظاهر التكليف منزلاً منزله عدمه كان قضيّه الأدلّه القطعيّه الدالّه على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم وجوب رجوع الظانّ المذكور إلى العالم المفروض ، فالمقصود ممّا قرّناه هو إدراج الظانّ المذكور بحكم العقل في عنوان الجاهل.

لا يقال : إنّه كما قضى أصله عدم حجّيه الظنّ بعدم حجّيه ظنّه وإدراجه في عنوان الجاهل ، كذا يقضى أصله عدم جواز التقليد بإدراجه في العالم.

لأننا نقول : إنّه من الظاهر أنّ ما دلّ على المنع من التقليد إنّما هو في شأن العالم ، وأمّا الجاهل فليس وظيفته إلّا التقليد إجماعاً ، فإذا شكّ في اندراج المتجزئ تحت العالم أو الجاهل كان مشكوك الاندراج تحت ما دلّ على المنع من التقليد ، فلا يمكن الاستناد إليه في المقام ، على أنّه لو سلّم شمول ما دلّ على المنع من التقليد لمجهول الحال فإنّما يدلّ على المنع بالنسبة إليه من حيث إنّه مجهول ، فلا يدلّ على اندراجه تحت العالم فلا يعارض ذلك ما دلّ على اندراجه في الجاهل ، فيجب عليه التقليد ، لخروجه بذلك عن الجهالة المأخوذة فيما يستفاد من الأوّل ، مضافاً إلى ما قد يقال : من أنّه مع عدم قيام الدليل على حجّيه ظنّه وجواز عمله به يندرج في عنوان الجاهل بالوجدان ، إذ المفروض جهله بالحكم ، فيجب عليه التقليد من غير حاجة إلى الاحتجاج عليه بعموم ما دلّ على المنع من العمل

بالظنّ. ولا يعارضه حينئذ ما دلّ على المنع من التقليد، إذ بعد اندراجه في عنوان الجاهل لا يشملته تلك الأدلّة قطعاً.

ومما قرّرنا ظهر اندفاع الوجوه المقرّره في الإيراد، ثالثها: أنّ انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف إنّما يقضى بجواز العمل بما ظنّ أنّه مكلف به في ظاهر الشريعة لا ما ظنّ أنّه كذلك بحسب الواقع، كما هو ملحوظ المستدلّ.

وتوضيح ذلك: أنّه بعد العلم بوقوع التكليف إنّما يجب في حكم العقل الإتيان بما يحصل معه العلم بحصول البراءة في حكم المكلف حسب ما قرّرناه في معرفه أداء ما كلف به حكماً وموضوعاً، سواء حصل معه العلم بمطابقتها للواقع أو لا؟ فلا يجب على المكلف مراعاة ما يزيد عليه بعد العلم بما جعله طريقاً إلى الواقع، إلّا أن يجعل الطريق إليه خصوص العلم به، فالقدر المعتمد في الحكم بالبراءة والامتنال هو ما يعلم معه بتفريغ الذمّة في حكم الشرع وهو أعمّ مطلقاً من العلم بأداء المكلف به بحسب الواقع، فيحصل الأوّل مع تعيّن (١) المكلف لمراعاة الثاني بخلاف العكس، ولذا لو لم يقرّر المكلف طريقاً إلى الواقع أو قرّرها ولم يصل إلينا وكان سبيل العلم بالواقع مفتوحاً تعيّن مراعاة ذلك، لعدم العلم بحصول البراءة والخروج عن عهده التكليف إلّا به، بل جاز مراعاته مع العلم بالطريق المقرّر أيضاً، إذ لم يكن هناك مانع آخر. وحينئذ نقول: إذا انسّد سبيل العلم بما جعله المكلف طريقاً إلى معرفه ما كلف به وانسّد أيضاً سبيل العلم بالواقع مع القطع ببقاء التكليف تعيّن تحصيل الظنّ بما هو مكلف به في ظاهر الشريعة، ومراعاة ما يظنّ كونه طريقاً إلى تفريغ الذمّة في حكم المكلف، لقيام الظنّ بذلك حينئذ مقام العلم به في حكم العقل حسب ما مرّت الإشارة إليه.

ولا- يصحّ الاكتفاء حينئذ بمجرد ما يظنّ معه بأداء الواقع، إذ لا ملازمه بينه وبين الأوّل، وليس ذلك أخصّ مطلقاً من مراعاة ما يظنّ معه بتفريغ الذمّة كما أنّ العلم به أخصّ مطلقاً من العلم بذلك - حسب ما مرّ - بل النسبه بينهما عموم من

(١) في ق: يقين.

وجه ، لظهور أنه قد يحصل الظن بتفريغ الذمه في حكم الشرع مع عدم حصول الظن بأداء الواقع.

وقد يكون بالعكس فيما إذا شك في كون ذلك مناطا في حكم الشرع أو ظن خلافه، والمعتبر في المقام بمقتضى حكم العقل كما عرفت هو الأول ، وحينئذ فلا يتم الاحتجاج إذ مجرد ظن المتجزي بالحكم مع الشك في كونه مكلفا شرعا بالعمل بظنه أو رجوعه إلى ظن المجتهد المطلق لا يكفي في الحكم بحججه ظنه ، وجواز الاعتماد عليه في حكم الشرع.

نعم ، لو اقيم دليل ظني على حججه ظنه والاكتفاء به في الشريعة أمكن الاستناد إلى الوجه المذكور ، وهو غير مأخوذ فيما ذكر من البيان.

رابعها : أن الاحتجاج المذكور إنما يتم إذا قام دليل قطعي على عدم وجوب الاحتياط على مثله ، إذ مع احتمال وجوب الاحتياط عليه يتعين ذلك بالنسبة إليه ، إذ هو أيضا نحو من العمل بالعلم ، إذ المقصود في المقام تحصيل اليقين بالفراغ الحاصل بذلك وهو ممنوع ، بل الظاهر خلافه ، إذ أقصى ما يستفاد مما دل على عدم وجوبه هو عدمه في أصل الشريعة ، وعدم وجوبه على المجتهد المطلق ومن يقلده.

وأما عدم وجوبه في الصورة المفروضة فلا- ، كما هو الحال بالنسبة إلى غير البالغ درجة الاجتهاد إذا تعدر عليه الرجوع إلى المجتهد فإن القول بوجوب الاحتياط عليه حينئذ - إذا أمكن من تحصيله - هو الموافق لظاهر القواعد ، بل لا يبعد البناء عليه ، وحينئذ فلا يصح الحكم بانتقاله إلى الظن بعد انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف.

فإن قلت : إنما يتم ما ذكر فيما يمكن فيه الاحتياط ، وأما فيما لا يمكن مراعاته فلا يتم ذلك ، وحينئذ فيمكن إقامه الدليل بالنسبة إليه فيتم إثبات المدعى حينئذ بعدم القول بالفصل.

قلت : انعقاد الإجماع على عدم القول بالفصل غير معلوم ، غاية الأمر عدم

قائل به في الكتب المعروفة ، ومجرد ذلك لا- يعدّ إجماعاً سيّما في المقام ، فغايه الأمر حينئذ هو جواز الاعتماد على ظنّه في بعض الفروض النادره ممّا لا يمكن فيه مراعاة الحائضه بشيء من وجوهها ، لمكان الضروره وأين ذلك من المدعى.

الثالث : إطلاق ما دلّ على المنع من التقليد و الأخذ بقول الغير من العقل والنقل

إطلاق ما دلّ على المنع من التقليد والأخذ بقول الغير من العقل والنقل ، غايه الأمر جوازه في شأن غير القادر على الاستنباط لمكان الضروره وقيام الإجماع عليه ، فيبقى غيره مندرجا تحت أدلّه المنع.

ويمكن الإيراد عليه بوجوه :

أحدها : أنّ العمل بالظنّ على خلاف الأصل أيضا خرج عنه ظنّ المجتهد المطلق لقضاء الاضطرار به وقيام الإجماع عليه ، فيبقى غيره مندرجا تحت قاعده (١) المنع.

واجيب عنه : بأنّ رجوعه إلى الظنّ ممّا لا كلام فيه ، إذ بعد انسداد باب العلم لا يجوز للمتجزئ البناء على ترك العمل ، فلا بدّ له من الرجوع إلى الظنّ الحاصل من الاجتهاد ، أو الحاصل من التقليد ، فلا- يكون منهياً عن اتّباع الظنّ على الإطلاق بخلاف التقليد.

وردّ ذلك : بأنّه ضعيف في الغايه ، إذ غايه ما يحصل للمتجزئ العلم بكونه مكلفاً بالعمل بغير العلم ، وأمّا أنّه التقليد أو الاجتهاد فغير معلوم عنده ، إذ لا دليل على التعيين ، فعلى هذا يجب عليه العمل بأحد الأمرين دون الآخر من دون علم بالتعيين ، فهو حينئذ من باب اشتباه الحرام بالحلال ، كالزوجه المشتبهه بالأجنبيّه فيجب الاجتناب عنهما ، ولو لم يكن هناك بدّ من الإقدام على أحدهما تخيّر ، وأين هو من لزوم الرجوع الى الاجتهاد كما هو المدعى.

ويمكن دفعه : بأنّ مقصود المجيب أنّ هناك عمومات قاضيه بالمنع عن العمل

(١) أدلّه ، خ ل.

بالظنّ ، وأدله قاضيه بالمنع من خصوص الظنّ الحاصل من التقليد ، فتلك العمومات مخصوصه قطعاً ، إذ لا مناص له من الأخذ بأحد الظنّين ، بخلاف ما دلّ على المنع من خصوص التقليد ، إذ لا دليل على الخروج من مقتضاه حينئذ ، فبعد تعيّن الرجوع إلى الظنّ لا بدّ من الأخذ بالظنّ الحاصل من غير التقليد ، للأدله الداله على المنع من التقليد من غير باعث للخروج عنها.

نعم يمكن الإيراد عليه : بأنّ الرجوع إلى التقليد ليس أخذاً بالظنّ حتّى يكون بين ما دلّ على المنع من الرجوع إلى الظنّ وما دلّ على المنع من الأخذ بالتقليد عموم مطلق ليكون عدم المناس من الرجوع إلى أحد الظنّين موجبا للخروج عن مقتضى تلك الأدله ، دون هذه ، بل هو نوع آخر من الأخذ بغير العلم قد دلّ الدليل على المنع منه. فبعد عدم المناس من الأخذ بأحد الوجهين يدور الأمر بين تخصيص كلّ من الدليلين ، ولا دليل على الترجيح ، فيجب تركهما ، أو يتخيّر في البناء.

ولا يمكن دفعه تاره : بأنّ الترجيح حينئذ في تخصيص ما دلّ على المنع من العمل بالظنّ ، إذ بعد كون السبيل إلى الواقع أوّلاً هو العلم بكون الأقرب إليه هو الظنّ ، فبعد دوران الأمر بين الرجوع إلى الأقرب إليه أو الأبعد من غير قيام دليل على التعيّن يتعيّن الأخذ بالأقرب. وفيه : أنه إنّما يتمّ إذا جعلنا الواجب أوّلاً هو الأخذ بالعلم بالواقع ، وأمّا إذا قلنا بوجوب الأخذ بما يعلم معه بتفريغ الذمّه من حكم الشرع سواء حصل معه العلم بالواقع أو لا كما هو الأظهر ، ومّر تفصيل القول فيه فلا يتمّ ذلك ، إذ لو ظنّ بكونه مكلفاً شرعاً بالرجوع إلى التقليد لزم اتّباعه ، ومع الشكّ في كونه مكلفاً بالأخذ بالظنّ أو التقليد لا يصحّ له الحكم بالرجوع إلى شيء منهما ، لتساويهما بالنسبه إلى الحكم بتفريغ الذمّه في حكم الشرع كما هو قضيه الشكّ.

فأقصى الأمر مع عدم المناس في الأخذ بأحد الوجهين أن يحكم بالتخيير. ومجرّد اقتضاء أحد الوجهين ظناً بالواقع لا يقضى بحصول الظنّ بالبراءه في حكم

الشرع ، إذ لا- ملازمه بين الأمرين حسب ما مرّ بيانه. نعم لو قام دليل ظنّي على كونه مكلفًا بالاجتهاد صحّ الأخذ به ، وليس في الاحتجاج المذكور ما يفيد.

وتاره : بأنّ التقليد أيضا اتّكال على الظنّ وإن لم يوجب حصول الظنّ للمقلّد نظرا إلى حكمه بحجّيه الظنّ الحاصل للمجتهد بالنسبه إليه ، وما دلّ على عدم حجّيه الظنّ وعدم جواز الاتّكال عليه يفيد عدم جواز الاستناد إليه مطلقا ، سواء كان المستند إليه هو الظانّ أو غيره ، بل ربما كان الثانى أولى بالمنع ، فلا بدّ من التزام التخصيص فيما دلّ على عدم الاعتداد بالظنّ فيتمّ التقرير المذكور.

ومع الغضّ عنه فالحاصل في تقليد المجتهد جهتان للمنع نظرا إلى الاتّكال فيه إلى الظنّ وإلى الغير ففيه استناد إلى التقليد وإلى الظنّ بخلاف العمل بالظنّ.

نعم لو كان من يقلّده عالما بالحكم كان المانع هناك مجرد التقليد ، وربما يكافئ ذلك رجوعه إلى الظنّ ، إلّا أنّه لا يكون ذلك إلّا في نادر من الأحكام. وقد يدفع ذلك : بأنّه لا كلام في حجّيه ظنّ المجتهد المطلق ، إنّما الكلام في حجّيه ظنّه بالنسبه إلى المتجزّئ وهو المراد من تقليده له ، فليس هناك أمران مخالفان للأصل. وبعبارة اخرى : إنّ ظنّ المجتهد المطلق منزّل منزله العلم قطعا ، فليس في المقام إلّا إثبات جواز التعويل على علم الغير ، أو ما بمنزله. وفيه : أنّ ما دلّ على حجّيه ظنّ المجتهد إنّما أفاد حجّيته بالنسبه إلى نفسه ومن يقلّده من العوام دون المتجزّئ ، ولا- دليل على تنزله منزله العلم مطلقا ، فما يدلّ على عدم جواز الاتّكال على الظنّ يدلّ على المنع منه ، وكون ذلك عين التقليد لا ينافى تعدّد الحيثيه وحصول جهتين قاضيتين بالمنع ، بخلاف الأخذ بالظنّ ، فتأمل.

ثانيها : أنّه ليس فيما دلّ على المنع من التقليد ما يشمل تقليد المجتهد مع كمال ثقته، وأمانته ، ووفور علمه ، وكونه بحسب الحقيقه حاكيا لقول الإمام عليه السلام بحسب ظنّه.

غايه الأمر أنّه لا دليل على جواز اعتماد المتجزّئ على ذلك ، فلا يمكن الحكم ببراءه ذمّته بمجرد ذلك ، وحينئذ فالدليل على المنع منه هو الدليل على

المنع من الأخذ بالظنّ مع اختصاص الظنّ بظواهر اخرى ، فليس على المنع من التقليد دليل خاصّ يلزم الخروج عن مقتضاه لو قلنا بوجوب الرجوع إليه ، بخلاف ما لو قلنا برجوعه إلى الظنّ ليتّم ما ذكر في الاحتجاج. ومنه يظهر وجه آخر لضعف ما ذكر في الإيراد المتقدّم.

ثالثها : أنّ المتلخّص من الأدلّة الدالّة عليه والملحوظ في المقام (١) : أنّ المتجزّئ بعد تحصيل الظنّ بالحكم هل هو داخل في عنوان الجاهل أو العالم؟ فاندراجه فيما دلّ على المنع من التقليد غير ظاهر ، بل الظاهر خلافه ، لدلاله الأدلّة الدالّة على المنع من العمل بالظنّ على عدم الاعتداد بظنّه ، فيندرج في الجاهل ، ويشمله ما دلّ على وجوب رجوعه إلى العالم حسب ما مرّت الإشارة إليه.

الرابع : انّ الأدلّة الدالّة على حجّيه الظنون الخاصّه يعمّ المطلق والمتجزّئ

انّ الأدلّة الدالّة على حجّيه الظنون الخاصّه - من الروايات الدالّة على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة ، والأخذ بالأخبار المأثوره عن الأئمّه عليهم السلام ، بتوسّط من يعتمد عليه من النقله وغيرها - يعمّ المطلق والمتجزّئ ، ولا دليل على اختصاصها بالمطلق ، بل الظاهر منها كون الأخذ بها وظيفه لكلّ قادر على استنباط الحكم منها.

ومن هنا نشأ توهم كون الاجتهاد واجبا عيتيا ، ولو لا قيام العسر والحرج العظيم واختلال نظام المعاش - الباعث على اختلال امور المعاد - مضافا إلى غير ذلك من الأدلّة الدالّة على جواز التقليد لكان القول بوجوبه العيني متّجها نظرا إلى ما ذكر.

والحاصل : أنّ مرتبه الاجتهاد متقدّمه على مرتبه التقليد ، ولو لا قيام ما قام من الأدلّة على جواز التقليد لقلنا بوجوب الاجتهاد على الأعيان. وحينئذ نقول : إنّ

(١) لا يخفى قصور العبارة ، وينبغي أن يكون هكذا : أنّ المتحصّل من الأدلّة حرمة التقليد بالنسبه إلى العالم بالحكم وما بمنزلته ، وأمّا الجاهل بالحكم فيجوز التقليد في حقّه إجماعا والملحوظ في المقام.

غايه ما ثبت من الأدله جواز التقليد بالنسبه إلى غير المتمكن من الاستدلال ، وأما القادر عليه على نحو المجتهد المطلق فلا دليل على جواز التقليد بالنسبه إليه. وحينئذ فيتعين عليه الرجوع إلى الكتاب والسنة وسائر الأدله المقرره.

ويرد عليه : أنّ أقصى ما يفيدته تلك الأدله هو الظنّ بشمول الحكم للمتجزئ ، ومن المقرّر أنّ الظنّ من حيث هو لا حجّيه فيه ، فالعبره فى المقام بالدليل القاطع القائم على حجّيه الظنّ ، وليس إلّا الإجماع أو الضروره ، وهما لا يفيدان ما يزيد على حجّيه ظنّ المطلق، إذ لا إجماع ولا ضروره بالنسبه إلى غيره. ولو قلنا بأصالة حجّيه الظنّ مطلقا وقيامه مقام (١) بنفسه حجّه على المطلق من غير حاجه إلى ملاحظه تلك الأدله.

نعم لو قلنا بقيام الظنّ بتفريغ الذمّه مقام العلم به حسب ما مرّ بيانه صحّ إلّا أنّ جريان تلك القاعده هنا على فرض ثبوتها غير ظاهر ، لابتنائها على مقدّمات لا يمكن إثبات غير واحد منها فى المقام كما ظهر الحال فيه ممّا قدّمناه.

الخامس : أنّ جواز التقليد فى الأحكام مشروط بعدم كون المكلف مجتهدا فيها

أنّ جواز التقليد فى الأحكام مشروط بعدم كون المكلف مجتهدا فيها ، ضروره عدم جواز تقليد المجتهد لغيره ، وحينئذ فإن قام دليل على عدم جواز رجوعه إلى ظنّه وعدم تحقّق الاجتهاد فى شأنه فلا كلام.

وأما مع عدم قيامه كما هو الواقع فلا وجه لرجوعه إلى التقليد ، إذ لو كان أمران مترتبان يكون التكليف بأحدهما متوقفا على انتفاء الآخر لم يصحّ الأخذ بالثانى مع عدم قيام الدليل على انتفاء الأول ، وهذا الوجه بظاهره فى غايه الوهن ، إذ من البين أنّ الوجه المذكور على فرض صحّته إنّما يفيد عدم جواز الحكم بالرجوع إلى التقليد قبل قيام الدليل عليه.

(١) هكذا وجد فيما عندنا من النسخ والظاهر هكذا : وقيامه مقام العلم كان الأصل المذكور بنفسه ... الى آخره.

أما صحّ الرجوع إلى الاجتهاد كما هو المدّعى فلا ، كيف! ولو اريد إثبات جواز رجوعه إلى ظنّه قبل إثبات اجتهاده - نظرا إلى قضاء توقّف صحّته تقليده على انتفاء اجتهاده ، وترتب الأمرين ، وتقدّم الرجوع إلى الاجتهاد على الأخذ بالتقليد ليكون قضيه الأصل هو الرجوع إلى الاجتهاد ، حتّى يتبيّن المخرج عنه - لكان ذلك مقلوبا عليه ، فإنّ صحّته اجتهاده في المسألة وجواز رجوعه إلى ظنّه مشروط بأن لا- يكون وظيفته التقليد ، ضروره أنه ليس الرجوع إلى الأدلّه من وظيفته المقلمد إلى آخر ما ذكر. فمجرد اشتراط جواز تقليده على انتفاء اجتهاده لا يفيد تقدّم الآخر بحسب التكليف على الوجه المذكور ، كيف! ومن البين أنّ وجود كلّ من الضدّين يتوقّف على انتفاء الآخر ، ومع ذلك فلا ترتّب بينهما كذلك ، وإلّا لزم حصوله من الجانبين وهو غير معقول.

السادس : جريان الطريقه في أعصار الأئمّه عليهم السلام

جريان الطريقه في أعصار الأئمّه عليهم السلام وما قاربها بالرجوع إلى الروايات الوارده عن الأئمّه عليهم السلام ، ومعلوم بعد ملاحظه كتب الرجال عدم اطلاع الجميع على جميع روايات الباب فضلا عن غيرها ، بل ربما كان عند واحد منهم أصل أو أصلان أو اصول عديده متعلّقه ببعض مباحث الفقه - كالطهاره والصلاه والصوم ونحوها - مع أنّهم كانوا بانين على الأخذ بها والعمل بمقتضاها من غير استنكار منهم لذلك ، فكان إجماعا منهم كاشفا عن تقرير أئمتهم عليهم السلام لقيام العلم العادى على اطلاعهم على ذلك.

ويرد عليه أولا : بالنقض ، لقضاء ذلك بجواز الأخذ بما عثر عليه من الروايات من غير أن يجب البحث عمّا يعارضها ، أو يؤيّدها ، وملاحظه الترجيح بينها ، ولا قائل به.

وثانيا : بالحلّ وذلك ، لظهور الفرق بين أعصار الأئمّه عليهم السلام وما قاربها وهذه الأعصار وما ضاهاها ، لكون الإمام عليه السلام بالنسبه إلى كثير من أهل تلك الأعصار

كالمجتهد بالنسبة إلى عوامنا ، فكما أنه يأخذ العامى بقول المجتهد عند سماعه منه أو نقله إليه بتوسط الثقات من غير حاجة إلى تحصيله لمملكه الاجتهاد ، فكذا الحال بالنسبة إلى كثير من الموجودين فى تلك الأعصار فى جملة من الأحكام ، وليس ذلك من التجزى فى الاجتهاد فى شىء ، كيف! ولا خلاف فى جواز العمل بما يأخذه المكلف عن الإمام عليه السلام بالمشافهه وإن كان حكما واحدا أو أحكاما عديده ، فلو كان ذلك من التجزى فالاجتهاد لما كان محلا للخلاف ، فظهر أن استنباط الأحكام على النحو المذكور خارج عما هو محل الكلام ، فلا حجة فيه على ما هو مورد النزاع فى المقام.

السابع : ظواهر عدّه من الأخبار

منها : مشهوره أبى خديجه (١) المرويّه فى الفقيه وغيره ، وقد ادعى اشتهاها بين الأصحاب واتفاقهم على العمل بمضمونها ، فينجبر بذلك ضعفها ، وفيها : انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا ، فأنى قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه ، وورود الروايه فى القضاء لا يمنع من دلالتها على المدعى ، للاتفاق على عدم الفرق بين القضاء والإفتاء.

وقد يناقش فيه : بأن المذكور فى الروايه خصوص العلم ، ولا شك فى جواز عمل المتجزى به ، إنما الكلام فى الظنّ الحاصل له ، ولا دلالة فى الروايه على جواز أخذه به ، وحمل العلم على الأعمّ من الظنّ وإن كان ممكنا لشيوعه فى الاستعمالات سيما فى الشرعيات ، إلا أنه مجاز لا يصار إليه إلا بدليل ، ومجرد الاحتمال غير كاف فى مقام الاستدلال. وحمل قوله عليه السلام «عرف أحكامنا» فى مقبوله عمر بن حنظله على الأعمّ من الظنّ نظرا إلى الإجماع على عدم اعتبار خصوص العلم فى الأخذ بقول المطلق لا يكون دليلا على حمل العلم هنا أيضا على ذلك ، لإمكان الفرق بين الأمرين.

(١) من لا يحضره الفقيه : ج ٣ ص ٣ ح ٣٢١٦.

وقد يجاب عنه : بقيام الإجماع على اعتبار الاجتهاد فى القاضى ، فإن كان ما يظنه ذلك العالم بالبعض حجه ثبت المقصود ، وإلا لم يكن مجتهدا ، فيلزم الحكم بصحة قضاء من لم يبلغ درجة الاجتهاد ، وهو كما عرفت خلاف الإجماع فتأمل .

ومنها : مكاتبه إسحاق بن يعقوب (١) إلى الحجة عليه السلام وفيها : وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم ، وأنا حجة الله . فإن ظاهر إطلاقها يعم القضاء والإفتاء ، ويتناول ما لو كانوا قادرين على استنباط جميع الأحكام أو لا ؟

وقد يناقش فيه : بأن أمره عليه السلام بالرجوع إليهم فى الحوادث الواقعة شاهد على كون المرجوع إليهم عالمين أو قادرين على استنباط الجميع ، إذ لا يمكن إرجاعهم إلى غير القادر على الاستنباط ، ولا يكون ذلك فى شأن المتجزئ .

وقد يدفع ذلك : بأن غاية الأمر اعتبار قدره الكل على استنباط الكل ، ولا يلزم من ذلك اقتدار كل من الآحاد على الكل لئلا ينطبق على المدعى فتأمل .

ومنها : مكاتبه ابن ماجيلويه وأخيه إلى أبى الحسن الثالث عليه السلام المرويّه فى رجال الكشى ، حيث سألاه عمّن يأخذنا معالم دينهما ، فكتب عليه السلام إليهما : فاعتمدا فى دينكما على كل مسنّ فى حننا وكلّ كثير القدم فى أمرنا فإنهم كافوكما (٢) .

ومنها : ما فى تفسير الإمام عليه السلام «فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه ، حافظا لدينه ، مخالفا لهواه ، مطيعا لأمر مولاه ، فللعوام أن يقلّدوه» (٣) فإن ظاهر إطلاقها يعم المتجزئ فى الجملة بناء على شمول لفظ «الفقيه» لمن قدر على استنباط جملة وافية من الأحكام ، وعرفها عن الأدلة وإن عجز عن الباقي ، وفيه تأمل .

ويمكن الإيراد على الاستناد إلى تلك الأخبار : بأن أقصى ما يستفاد من إطلاقها على فرض دلالتها الظنّ بجريان الحكم فى المتجزئ ، ومن المقرّر عدم جواز الاستناد إلى الظنّ من حيث هو ، فلا يصحّ اعتماد المتجزئ عليها . نعم لو قام

(١) وسائل الشيعة : ج ١٨ باب ١١ من أبواب صفات القاضى ص ١٠١ ح ٩ .

(٢) رجال الكشى : ص ٤ رقم ٧ .

(٣) تفسير الامام العسكرى عليه السلام : ٣٠٠ .

دليل على حجّيه الظنّ الحاصل من الأخبار مطلقاً تمّ الاستدلال ، إلّا أنّه محلّ المنع ، لعدم قيام الإجماع عليه كذلك ، كيف! ولو سلّم ذلك لكان بنفسه حجّيه مستقلّه على جواز التجزّي من غير حاجه إلى ضمّها إلى ذلك.

حجّه القول بالمنع من التجزّي

أشاره

حجّه القول بالمنع من التجزّي وجوه :

أحدها : أصاله المنع من العمل بالظنّ الثابت من العقل

أصاله المنع من العمل بالظنّ الثابت من العقل ، والعمومات الناهيه عن الأخذ به كتابا وسنّه خرج عنه ظنّ المجتهد المطلق بالإجماع فيبقى غيره تحت الأصل ، إذ لم يقم دليل قطعي على حجّيه ظنّ المتجزّي كما قام على حجّيه ظنّ المجتهد المطلق.

وفيه : أنّ الأصل كما قضى بالمنع من العمل بالظنّ كذا قضى بالمنع من التقليد ، بل هو أولى بالترجيح ، لكونه كاشفا عن الواقع على سبيل الرجحان ، بخلاف التقليد ، إذ لا يدور مدار ذلك ، سيّما فيما إذا قضى الظنّ الحاصل للمتجزّي بخلافه.

ويمكن دفعه بما مرّت الإشارة إليه : من أنّ ما دلّ على عدم جواز رجوعه إلى ظنّه لما قضى بعدم حجّيه ظنّه في شأنه كان الظنّ الحاصل له كعدمه ، فيندرج حينئذ في عنوان الجاهل ، فلا يندرج فيما دلّ على المنع من التقليد.

والقول بقضاء ما دلّ على المنع من التقليد أيضا باندرجاه في العالم - لانتفاء الواسطه بين الأمرين - مدفوع ، بأنّ ما دلّ على المنع من التقليد لا يفيد جواز عمله بالظنّ ، إذ أقصى الأمر قضاء الإطّلاقين بعدم جواز عمله بشيء منهما ، لكن بعد دلالة إطلاق الأوّل على عدم جواز عمله بالظنّ يتعيّن عليه الأخذ بالتقليد ، لاندرجاه حينئذ بذلك في عنوان الجاهل حسب ما ذكرنا لا يقال : إنّ بعد قضاء الإطّلاقين بعدم جواز عمله بكلّ من الظنّ والتقليد وقضاء الإجماع بكون وظيفته في الشرع الأخذ بأحد الوجهين ، لا بدّ من ملاحظه الترجيح بين الأمرين ، أو التخيير ، فلا يصحّ الحكم بتحكيم الأوّل نظرا إلى ما ذكر. أو (١) نقول : ذلك إنّما

(١) كذا ، والظاهر : إذ.

يتمّ لو لم يكن هناك دليل على وجوب رجوعه إذن إلى التقليد ، وأما إذا أفاد ما دلّ على عدم جواز عمله بالظنّ اندراجه في الجاهل ولم يفتد ما دلّ على المنع من التقليد سوى منعه من الرجوع إلى الغير كان الأوّل حاكماً على الأخير ، بملاحظه ما دلّ على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم ، لوجوب تقديم الخاصّ على العامّ ، فليس الحكم بوجوب التقليد عليه إلّا بملاحظه ذلك ، لا بمجرد تحكيم الإطلاق الأوّل على الأخير.

وبالجملة : بعد دلالة الإطلاقين على ما ذكرنا يكون قضيه ما دلّ على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم لزوم التقليد ، فلا يبقى تردّد بين الأخذ بأحد الإطلاقين ليرجع إلى التخيير، أو غيره.

فإن قيل : إنّ ذلك مقلوب على المستدلّ ، لدلاله الإجماع على حجّيه الظنّ على من ليس شأنه التقليد ، فإذا دلّ الإطلاق الثاني على عدم جواز التقليد في شأن المتجزئ اخذ بما يقتضيه الإجماع من وجوب رجوعه إلى الظنّ لكونه حجّجاً في شأن غير المقلّد.

والحاصل : أنّه كما قضى ما دلّ على المنع من العمل بالظنّ باندرجه في الجاهل ، فيدلّ ما دلّ على وجوب التقليد في شأن الجاهل على وجوبه في شأنه ، كذا قضيه ما دلّ على حجّيه الظنّ في شأن غير المقلّد هو وجوب أخذه بالظنّ.

قلت : لو لا اقتضاء الإطلاق الأوّل بنفسه اندراجه في الجاهل وعدم اقتضاء الثاني كذلك اندراجه في المجتهد صحّ ما ذكر ، نظراً إلى قضاء الإطلاق الأوّل بعدم اندراجه في المجتهد ، فيلزم اندراجه في المقلّد ، للإجماع على لزوم التقليد في شأن غير المجتهد ، وقضاء الإطلاق الثاني بمنعه من التقليد ، فيرجع إلى الظنّ ، لقيام الإجماع أيضاً على حجّيه الظنّ بالنسبة إلى غير المقلّد - أعنى المجتهد - فلا- وجه لتحكيم أحد الإطلاقين على الآخر من غير قيام دليل عليه ، وأما بعد ملاحظه اندراجه في الجاهل بنفس ملاحظه الإطلاق الأوّل وعدم دلالة الثاني على اندراجه في العالم يكون قضيه الإطلاقين المذكورين عدم جواز أخذ الجاهل

المفروض بالظنّ ، ولا التقليد ، وحينئذ فلا ريب في لزوم ترك الإطلاق الثاني ، للدليل الخاصّ القاضى بوجوب تقليد الجاهل فتأمل .

ثانيها : أنه قد قام الدليل القاطع على عدم العبره بالظنّ من حيث إنه ظنّ

أنّه قد قام الدليل القاطع على عدم العبره بالظنّ من حيث إنه ظنّ ، وإنّما يصحّ الاعتماد عليه بعد قيام القاطع على الاعتداد به وانتهاؤه بذلك إلى اليقين ، وحيث لم يتم دليل قاطع على حجّيه ظنّ المجتهد في المقام كما عرفت من ملاحظه أدلّتهم لم يصحّ له الاعتداد بظنّه ، فيكون جاهلا بتكليفه فيما حصل له ظنّ بالحكم من المسائل التي اجتهد فيها ، ومع اندراجه في الجاهل يتعيّن عليه الرجوع إلى المجتهد في استعلام الأحكام الشرعيّه ، لما دلّ من الأدلّه على وجوب رجوع الجاهل إلى المجتهد ، فينتظم قياس بهذه الصورة : المتجزئ جاهل بتكاليفه المتعلّقه به في الشريعة ، وكلّ جاهل يجب عليه الرجوع إلى العالم . أمّا الصغرى فلما قرّناه ، وأمّا الكبرى ، فللأدلّه الدالّه عليه المقرّره في محله .

وقد يناقش فيه : بعدم ظهور شمول ما دلّ على وجوب التقليد لمثله ، لعدم شمول الإجماع للمقام نظرا إلى شياع الخلاف فيه ، بل ذهاب الأكثر إلى خلافه ، وأمّا غير ذلك من الأدلّه الدالّه عليه لو قلنا لشمولها لذلك فهي أيضا ظواهر لا تفيد القطع .

وقد يذبّ عنه : بأنّ وقوع الخلاف في المقام إنّما هو من جهه البناء على حجّيه ظنّه .

وأمّا مع البناء على عدم الاعتماد به وعدم حجّيته فلا ريب في وجوب تقليده .

ثالثها : الاستصحاب

الاستصحاب فإنّه قبل البلوغ إلى درجه التجزئ كان مكلفا بالتقليد فيجب عليه الجرى على التقليد إلى أن يثبت خلافه ، ببلوغه إلى درجه المطلق إن حصل

له ذلك. والقول بعدم جريانه فيمن بلغ درجه التجزى أول بلوغه أو قبله فلا- يتم به المدعى مدفوع ، بإمكان تميم المقصود حينئذ بعدم القول بالفصل.

وفيه : أن جواز احتجاج المتجزي بالأصل المذكور أول الكلام ، إذ لا فرق بين إجرائه الاستصحاب في المقام أو في المسائل الفقهيّة مما يجرى فيه ذلك ، فلا يصحّ استناده إلى ذلك إلّا بعد إثبات كونه حجّة في شأنه ، ومعه يتمّ المدعى ، ولا حاجة إلى الاستناد إلى الاستصحاب ، على أنه منقوض بما إذا بلغ درجه الاجتهاد المطلق ثم صار متجزئاً فإنّ قضيه الاستصحاب حينئذ بقاؤه على العمل بظنه.

رابعها : ظاهر مقبوله عمر بن حنظله

ظاهر مقبوله عمر بن حنظله المرويّه عن الصادق عليه السلام «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا ، ونظر في حلالنا وحرامنا ، وعرف أحكامنا ، فارضوا به حكما ، فإنّي قد جعلته عليكم حاكما» (١) فإنّ الجمع المضاف حقيقه في العموم ، فإن لم يكن يراد به الاستغراق الحقيقي فلا- أقلّ من حمله على العرفي ، بأن يعرف جملة وافيّه من الأحكام بحيث يعدّ مع علمه بها عارفا بالأحكام.

وقد يناقش فيه : بأنّ الظاهر كون الإضافة فيه جنسيّه بقرينه ما تقدّمه من المفرد المضاف الظاهر في الجنسيّه وليجمع بينه وبين روايه أبي خديجه المتقدّمه.

ومع الغضّ عن ذلك فأقصى ما يفيدّه الروايه اعتبار الإطلاق في نصبه للقضاء والرجوع إليه في الحكومات ، وأين ذلك من الرجوع إليه في الفتيا ، بل حجّيه ظنّه بالنسبه إلى نفسه كما هو المدعى. ودعوى الملازمه بين الامور المذكوره ممنوعه ، فلا يثبت بها المدعى ، ولو سلّم ذلك فليس في الروايات دلالة على اعتبار الظنّ سواء تعلّق بالكلّ أو بالبعض ، إذ المفروض فيها هو العلم الظاهر في اليقين ، إلّا أن يقال : إنّه إذا اعتبر الإطلاق في نصبه للقضاء في صورته تحصيله العلم بالأحكام فاعتباره عند تحصيله الظنّ بالاولى ، ولو سلّم حمله على الأعمّ من الظنّ فأقصى

(١) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ٣١ من أبواب كيفيّة الحكم ص ٢٢٠ ح ٢ وفيه ينظران.

ما فى الروايه الدلاله على اعتبار ظنّ المجتهد المطلق ، وأما ظنّ المتجزئ فلا دلاله فيها على اعتباره ولا عدمه .

خامسها : أنّ القول بجواز رجوع المتجزئ إلى ظنه يستلزم الدور

أنّ القول بجواز رجوع المتجزئ إلى ظنه يستلزم الدور . وقد يقرّر ذلك بوجه :

منها : ما قرّره الفاضل الجواد «من أنّ صحّحه اجتهاد المتجزئ فى مسائل الفروع متوقّفه على صحّحه اجتهاده فى مسأله التجزئ ، وصحّحه اجتهاده فى مسأله التجزئ موقوفه على صحّحه اجتهاد المتجزئ مطلقا ، لكونها من جزئيات تلك المسأله ، حيث إنّها مسأله اجتهاديّه ، فالموقوف عليه فى الثانى وإن لم يكن خصوص المتوقّف فى الأوّل ، لكنّه أعمّ منه بحيث يندرج ذلك فيه اندراج الخاصّ تحت العامّ الاصولى وهو كاف فى لزوم الدور . وأورد عليه : بمنع كون صحّحه اجتهاده فى مسائل الفروع متوقّفه على صحّحه اجتهاده فى مسأله التجزئ وإنّما يتوقّف على صحّحتها نفسها ، ومع الغضّ عنه فالتوقّف فرع التغير ، وظاهر أنّ صحّحه اجتهاده فى المسائل الفرعيّه هى عين صحّحه اجتهاده فى تجزئ الاجتهاد .

قلت : إن اريد بتوقّف صحّحه اجتهاده فى مسائل الفروع على صحّحه اجتهاده فى جواز التجزئ أنّ مطابقه اجتهاده فى الواقع يتوقّف على ذلك فهو واضح الفساد ، إذ لا يعقل توقّف بينهما . وإن اريد أنّ جواز عمله بما اجتهد فيه من المسائل يتوقّف على جواز عمله بما اجتهد فيه من جواز التجزئ ففيه أيضا ذلك ، وإنّما يتوقّف على جواز التجزئ فى نفسه كما أنّ جواز عمله بما اجتهده من جواز التجزئ يتوقّف على ذلك أيضا .

فغايه الأمر أن لا يكون عالما بالجواز ، فلا يعقل الدور على شىء من التقريرين المذكورين . ويمكن أن يقال : إنّ المراد بذلك أنّ حكم المتجزئ بجواز اجتهاده فى المسائل الفقهيّه وجواز عمله به فى حكمه يتوقّف على حكمه بصحّحه

اجتهاده في جواز التجزئ. وحينئذ فالتوقف ظاهر لا إشكال فيه ، لوضوح أنّ حكمه بجواز عمله في كلّ مسألة اجتهد فيها بالظنّ المتعلّق فيها مبنئ على ثبوت كليه الكبرى الواقعه في استدلاله على جواز عمله بظنه في تلك المسأله ، كما أنّ المجتهد المطلق يتوقف حكمه بجواز عمله بظنه في خصوص المسائل ، على أنّ كلّ ما يظنه المجتهد المطلق مطلقا ، أو عن الأدله الخاصه حجه في شأنه لينتظم له قياس بهذه الصوره : هذا الظنّ ممّا حصل للمجتهد المطلق ، وكلّ ظنّ حصل للمجتهد المطلق فهو حجه في حقه ، لينتج أنّ ظنه المتعلّق بكلّ من المسائل الخاصه حجه في حقه ، فإنّ نظير ذلك جار في حقّ المتجزئ ، وبيانه لكليه الكبرى هو إثباته للمتجزئ فإنكار التوقف ممّا لا- وجه له. ودعوى اتّحاد الأمرين غير معقول أيضا. وتوقف حكمه بصحّه اجتهاده في جواز التجزئ على حكمه بحجه ظنّ المتجزئ مطلقا ظاهر أيضا ، إذ ذلك أيضا مسأله ظنيه على نحو سائر المسائل الفقهيّه ، فيتوقف علمه بحجه ظنه فيها على علمه بتلك الكليه الواقعه في كبرى القياس الدالّ على حجه ظنه به.

وقد يورد عليه : بأنّ الحكم بقبول الاجتهاد للتجزئ من المسائل الاصوليه فيتوقف جواز الاجتهاد في الفروع على جواز الاجتهاد في تلك المسأله الا-صوليه ، ولا- يتوقف جواز الاجتهاد في تلك المسأله على جواز التجزئ في الاجتهاد مطلقا ، بل على جواز التجزئ في المسائل الاصوليه ، وهو خارج عن محلّ الكلام ، بل لا خلاف في جوازه على ما قيل فلا دور ، وأيضا لا ملازمه بين التجزئ في مسائل الفروع والتجزئ في الاصول ، فقد لا يكون متجزئا في الاصول بأن يكون قادرا على استنباط جميع مسائل (١) له عن أدلتها ، فلا يتوقف العلم بالتجزئ في الاجتهاد على العلم بالتجزئ أصلا ، كيف! ولو تمّ ما ذكر لجرى ذلك بعينه في شأن المطلق ، إذ جواز اجتهاده في مسائل الفقهيّه يتوقف على جواز اجتهاده في جواز الاجتهاد ، وجواز اجتهاده في هذه المسأله يتوقف على جواز

(١) سقط من هنا شيء.

اجتهاده في المسائل ، لكون تلك المسألة أيضا كغيرها من المسائل . والجواب في المقامين أمر واحد ، وهو ما ذكر من الفرق بين مسائل الاصول والفروع .

ويدفعه : أنه لا فرق بين حججه ظن المتجزئ في الفروع أو الاصول ، كيف ! والمسألة جاريه فيما يجرى فيه التكليف بالتقليد .

ومن البين : ثبوته في مسائل اصول الفقه في الجملة مما يتوقف عليه عمل العوام ، إذ ما دلّ على الأخذ بالتقليد في الفروع دلّ عليه في الاصول أيضا كما سنفضّل القول فيه في محلّه إن شاء الله .

وما ذكر : من إمكان كونه مجتهدا مطلقا في الاصول فيخرج عن محلّ البحث مدفوع ، بأنّه لا فائده في فرض كونه مطلقا في استنباط الاصول ، إذ الكلام في المقام أنّ المتجزئ في مسائل الفروع هل يعتدّ بظنه شرعا أو لا؟ سواء تعلّق ذلك الظنّ بالفروع أو الاصول ، وسواء كان مطلقا في الاصول أو لا؟ بل يجرى ذلك في سائر العلوم المرتبطه بالفروع .

ألا ترى : أنه لو كان متجزئا في الفقه كان جواز استناده في لفظ الصعيد - مثلا - إلى ظنه مبنيّا على هذه المسألة ، ولم يتّجه القول بجواز استناده إلى ظنه مع عدم القول بحجّيه ظنّ المتجزئ نظرا إلى كونه لغويا غير متجزّ بحسبه ، كيف ! ولو كان كذلك لجرى في المقلّد إذا كان لغويا والظاهر أنّهم لا يقولون به .

وبالجملة : أنّ البلوغ إلى درجة الاجتهاد المطلق قاض بحجّيه ظنه في المسائل الفقهيّه وما يرتبط بها من مقدّماتها الاستنباطيه ، سواء كانت اصوليّه ، أو لغويّه ، أو غيرهما ، ولا حجّيه في شيء من ذلك الظنّ المقلّد في المسائل الشرعيّه .

وأما المتجزئ فيها فالكلام المذكور جار فيه بعينه من غير فرق في ذلك بين كونه مطلقا في سائر العلوم ، أو متجزئا فيها أيضا . وما ذكر من جريان الإيراد في المجتهد المطلق بين الفساد ، نظرا إلى قيام الإجماع على حجّيه ظنه . وقد عرفت فساد المناقشه في ثبوت الإجماع ، ولو سلّم ذلك فقضاء العقل به بعد انسداد سبيل العلم كاف في الحكم بحجّيته ولا يجرى ذلك في المتجزئ كما عرفت .

نعم يمكن دفع الدور على التقرير المذكور باختلاف طرفيه نظرا إلى أن حكمه بحجيه ظن المتجزئ مطلقا غير حكمه بحجيه الظن الحاصل للمستنبط المفروض في خصوص كل مسألة من المسائل الفقهيّة ممّا اجتهد فيها ، كيف! ويقع الكليّه المذكوره كبرى في القياس الدالّ عليه ، فكيف يتحدّ معه ليلزم الدور ، حسب ما ذكر في الإيراد.

ومنها : أن يقال : إنّ صحّه اجتهاد المتجزئ في المسائل الفقهيّه وجواز عمله به متوقّفه على صحّه اجتهاده في أنّ الاجتهاد يتجزئ ، وصحّه اجتهاده في تجزئ الاجتهاد متوقّفه على تجزئ الاجتهاد وجواز عمله بظنّه - أعنى صحّه اجتهاده في المسائل الفقهيّه - ضروره أنّ صحّه كلّ حكم يتوقّف على وقوع المحكوم به بحسب الواقع.

ودفعه ظاهر ، لاختلاف معنى الصحّه في المقامين ، فإنّ صحّه الاجتهاد في المسائل بمعنى جواز عمله على وفق اجتهاده وإن لم يكن مطابقا للواقع ، وصحّه الحكم المتوقّف على وقوع المحكوم به بمعنى مطابقته للواقع وإن لم يتعلّق التكليف على حسبه.

ومنها : أنّه قد تقرّر أنّ شيئا من الظنون لا يكون حجّه إلّا بعد انتهائه إلى اليقين ، فلا يجوز الاعتماد على الظنّ من حيث إنّّه ظنّ. فحينئذ نقول : إنّ علم المتجزئ بجواز عمله بظنّه في مسأله التجزئ وبالدليل الظنّي الدالّ على حجيه ظنّ المتجزئ يتوقّف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزئ - أعنى حجيه كلّ ظنّ للمتجزئ ، إذ المفروض أنّ المسأله المفروضه من المسائل الظنيّه ، وعلمه بحجيه كلّ ظنّ للمتجزئ متوقّف على علمه بجواز عمله بالدليل الظنّي الدالّ عليه ، إذ المفروض توقّف إثباته على ذلك ، وعدم قيام دليل قطعي عليه. والحاصل أنّ علمه بحجيه هذا الظنّ الحاصل متوقّف على علمه بحجيه كلّ ظنّ من ظنونه ، وعلمه بحجيه كلّ ظنّ له يتوقّف على علمه بحجيه هذا الظنّ الخاصّ. وإن شئت قلت : إنّ علمه بقيام ظنّه في المسائل مقام العلم يتوقّف على علمه بصحّه الدليل الدالّ على

التجزّي ، وعلمه بصحّحه الدليل يتوقّف على علمه بقيام ظنّه مقام العلم في المسائل . ولا يمكن دفعه إلّا بالقول بالفرق بين مسائل الاصول والفقه ، بأن يقال : إنّ المختلف فيه هو حجّيه ظنّ المتجزّي في المسائل الفقهيّه ، وأمّا المسائل الاصوليه فلا كلام في حجّيه ظنّ المتجزّي بالنسبه إليها . ولذا وقع في كلام شيخنا البهائي حكاية الإجماع عليه ، وقد عرفت وهنه ، إذ لا فرق في مقام الحكم بالحجّيه وجواز العمل بين مسائل الفقه والاصول وغيرهما من المسائل المرتبطه بالعمل ، وإن كان موضوع التجزّي هو خصوص المسائل الفقهيّه نظرا إلى اختصاص الاجتهاد اصطلاحا بالمسائل الفرعيّه دون الاصوليه ، إلّا أنّه لا فرق في البحث عن حجّيه ظنّ المتجزّي فيها بين الظنّ المتعلّق بها وبغيرها ممّا يرتبط بها حسب ما أشرنا إليه .

ومنها : أنّ علم المتجزّي بجواز عمله بظنّه في المسائل يتوقّف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزّي ، إذ مسأله التجزّي أيضا من جمله المسائل الظنيّه ، وعلمه بجواز بنائه عليه موقوف على علمه بحجّيه الظنّ الحاصل له .

ويرد عليه : أنّ علمه بحجّيه ظنّه في المسائل هو عين علمه بقبول الاجتهاد للتجزّي ، إذ مفاده هو حجّيه كلّ ظنّ حاصل للمتجزّي في المسائل الفقهيّه ومقدّماتها ، فلا يتّجه لزوم الدور ، إذ هو فرع مغايره الطرفين .

نعم هو من توقّف الشيء على نفسه وهو كاف في المقام ، فإنّه وإن لم يكن دورا في الاصطلاح ، إلّا أنّه نظيره في المفسده ، بل هو أوضح فسادا منه في وجهه .

وما قد يقال : من أنّه إن اريد بتوقّف علمه بجواز عمله بظنّه في المسائل على علمه بقبول الاجتهاد للتجزّي أنّ علمه بجواز اجتهاده في المسائل الفقهيّه موقوف على علمه بصحّحه اجتهاده في تلك المسأله ليس اجتهادا في المسأله الفقهيّه ليتوقّف على جواز التجزّي في الاجتهاد ، وأنّما هي مسأله اصوليه ، ولا خلاف في جواز التجزّي في الاصول ، على أنّه قد يكون مجتهدا مطلقا فيه وإن كان متجزّئا في الفروع ، إذ لا ملازمه بين الأمرين . وإن اريد به أنّ علمه بجواز عمله بظنّه في

المسائل اصوليه كانت أو فروعيه يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزئى ، فهو على إطلاقه ممنوع ، إذ لا توقف للعلم بحجّيه ظنه فى المسائل الاصوليه على صحّه التجزئى فى المسائل الفقهيّه.

فمدفوع ، بما مرّ بيانه من عدم الفرق فى الحكم بحجّيه الظنّ المتجزئى فى المسائل الفقهيّه والاصوليه وغيرهما ممّا يتوقف عليه استنباط الأحكام الشرعيّه ، فممنع التوقف فى المقام غير متّجه ، وفرض كونه مطلقا فى استنباط الأحكام الاصوليه غير مفيد كما عرفت.

والذى يقتضيه التحقيق فى المقام أن يقال : إنّ استنباط المتجزئى إمّا أن يكون بالنسبه إلى المسائل القطعيّه أو الظنيّه ، وعلى الثانى فإمّا أن يتفق له القطع بالمسأله أو لا ، وعلى الثانى فإمّا أن يراد معرفه جواز التجزئى فى الاجتهاد وعدمه فى نفسه ولو كان الحاكم به مجتهدا مطلقا على نحو غيرها من المسائل ، أو يراد معرفه الحكم بالنسبه إلى معرفه تكليف المتجزئى نفسه فى جواز بنائه على ما يستنبطه فى المسائل إذا ذهب إلى جواز التجزئى وحجّيه ظنّ المتجزئى ، وعلى كلّ حال فإمّا أن يراد معرفه حاله فى جواز رجوعه إلى ظنه ، أو جواز رجوع غيره إليه فى الفتيا وإمضاء حكوماته فى القضاء.

فنقول : لا ينبغي التأمل ظاهرا فى حجّيه ما يحصله من الأدلّه بالنسبه إليه فى الصورتين الاوليين ، إذ لا مزيد على القطع فى معرفه التكليف ، فبعد حصول القطع بالحكم لا مجال للتأمل فى حجّيته ، ولو حصل له القطع بكونه مؤدى الأدلّه الموجوده وإنّ من خالفه فيه مخطئ قطعاً لما قامت عليه الأدلّه الشرعيّه ممّا يمكن الوصول إليه ، ففى جواز اتكاله عليه وجهان : من عدم حصول القطع بالواقع فيكون الحال فيه كسائر ظنونه ، ومن تحصيله القطع بالطريق وهذا هو الظاهر.

وكون المتيقّن من حجّيه تلك الأدلّه حجّيتها بالنسبه إلى المجتهد المطلق دون المتجزئى فلا فائده فى تحصيله القطع بمقتضاها مدفوع ، بأنّ قول المجتهد إنّما يكون حجّه من حيث كشفه عن الأدلّه الشرعيّه ، وليس قوله حجّه من حيث هو ،

فإذا حصل له القطع بذلك ، فلا حاجة إلى التوصل بقوله إليه ، بل لا يجوز له الرجوع إليه بعد القطع المذكور إذا كان ما فهمه مخالفاً لذلك.

هذا إذا علم انحصار الأدلة الموجودة فيما إذا وصل إليه وعلم كون مقتضاها ذلك ، وأما لو حصل له الظن بالأمرين أو أحدهما فهو يندرج في مسألة الظن ، والظاهر أنه الملحوظ بالبحث في المقام.

وحيث إن أريد معرفه حكم التجزئ في نفسه ولو كان الحاكم به مجتهداً مطلقاً فالظاهر حينئذ هو القول بحجبه الظن الحاصل له وجواز أخذه به ، ولو قيل بعدم جواز الأخذ بمجرد ظن المتجزئ وكونه حججه في شأنه ، فإن طريان المنع من الأخذ به من جهة عدم انتهائه إلى اليقين ، فلا ينافي ذلك جواز الأخذ به في حكم المطلق ، وحيث أنه لم يكن يحكم بجواز التجزئ وإن لم يكن للمتجزئ الرجوع إليه بمجرد ظنه.

فإن قلت : إنه إذا لم يجز للمتجزئ الرجوع إلى ظنه لعدم دليل قاطع على جواز رجوعه إليه لم يكن أيضاً للمجتهد المطلق الحكم بجواز رجوعه إلى ظنه بل اللازم عليه الحكم بمنعه من الرجوع إليه.

قلت : فرق بين عدم قبول الاجتهاد للتجزئ في نفسه وعدم حجبه ظن المتجزئ من أصله وبين حجبه في الواقع وعدم جواز كون المتجزئ إليه من جهة انتفاء علمه به ، فهناك جواز للتجزئ وعلم بجوازه ، فعلم جواز الحكم بالتجزئ في شأن المتجزئ لانتفاء علمه به غير الحكم بعدم جوازه من أصله ، وإنما يمتنع حكم المطلق بالجواز مع اختيار عدمه في الثاني دون الأول ، فأقصى الأمر أن يحكم بعدم جواز اعتماد المتجزئ بمجرد ظنه وإن جاز التجزئ في نفسه ، والملحوظ في المقام هو نفس الجواز وإن كان الحاكم به هو المطلق دون المتجزئ. ومن هذا القبيل ما لو حكم المجتهد بجواز تقليد المفضل مع التمكن من الرجوع إلى الأفضل ، فإنه يجوز استناده إلى الأدلة الظنية وإن لم يجز ذلك للمقلد ولم يكن له في نفسه إلا الرجوع إلى الأفضل ، لعدم علمه بحصول البراءة إلا به. وحيث يدل

على جواز التجزئى عدّه من الوجوه الظنّيه قد مرّت الإشاره إلى بعضها ، ويأتى الكلام فى بعضها عند تعرّض المصنّف إن شاء الله.

ولا مانع من استناد المجتهد المطلق إليها بعد قيام الدليل القاطع على جواز حكمه بتلك الأدلّه الظنّيه بخلاف حكم المتجزئى بها ، لعدم قيام دليل قطعى على جواز استناده إليها ، مضافا إلى أنّه المعروف من مذهب الأصحاب والشهرة محكيه عليه حدّ الاستفاضه.

وإن اريد معرفه حكم المتجزئى نفسه فى معرفه تكليفه من الأخذ بظنّه أو رجوعه إلى غيره ، فإن حصل له القطع فى مسأله التجزئى بجوازه أو عدم جوازه فلا كلام فى حجّيته إذن فى شأنه ، فيرجع على الأول إلى ظنّه ، وعلى الثانى إلى تقليد غيره ، ولا إشكال ، لانتهاه الأمر فى ظنّه أو تقليده إلى العلم ، فيخرج بذلك عمّا دلّ على المنع من الأخذ بالظنّ أو التقليد ، لما عرفت من أنّ المنهى عنه هناك إنّما هو الاتّكال على الظنّ أو التقليد بما هو ، دون ما انتهى الأمر فيه إلى اليقين وحصل الاتّكال فيه على القطع ، فإنّه فى الحقيقه أخذ بالعلم حسب ما مرّ تفصيل القول فيه. وإن لم يحصل له القطع بالواقع فى المسأله المفروضه ، فإن تمّ ما مرّ من الكلام فى تقرير القاعده النقليه فى المقام - من كون الظنّ القائم مقام العلم بحكم العقل هو الظنّ الحاصل من صاحب الملكة القويّه دون غيره ، وإنّ الواجب على غيره الرجوع إليه ، لما دلّ على أنّ الرعيه صنفان : عالم ومتعلّم ، ومجتهد ومقلّد ، حسب ما مرّ تفصيل القول فيه - تعين عليه الرجوع إلى المجتهد المطلق ، وكذا إن تمّ ما مرّت الإشاره إليه من اندراجة إذن فى عنوان الجاهل نظرا إلى عدم انتهاء ظنّه فى خصوصيات المسائل وفى مسأله التجزئى إلى اليقين ، وقيام الدليل القاطع من صريح العقل أو النقل على عدم جواز التعويل على الظنّ من حيث أنّه ظنّ ، فيندرج إذن فى الكليه القائله بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم. فهما إذن دليلان ظاهرّيان يفيدان القطع بالتكليف فى مقام العمل من وجوب رجوعه إلى التقليد ، ومنعه من الأخذ بظنه.

وحينئذ فنقول : إن كانت مسأله التجزئ من المسائل التي لا يقدر على استنباط حكمها ، وكان من يرجع إليه من المجتهدين قائلاً بمنع التجزئ فليس وظيفته إلا الأخذ بتقليده في خصوصيات المسائل ، وإن كان قائلاً بجوازه تعين الرجوع إلى ظنه ، فيكون اتكال المتجزئ حينئذ في الأخذ بظنه على تقليد المجتهد المطلق ، ولا مانع منه بعد قضاء الدليل به ، فهو في الحقيقة رجوع إلى التقليد لانتهاء أمره إليه. وإن كانت المسأله المذكوره مما استنبط حكمه فإن كان قائلاً بجواز التجزئ وكان المجتهد الذي يرجع إليه قائلاً- بجوازه أيضاً وجب عليه الرجوع إلى اجتهاده ، وإن كان قائلاً بالمنع منه تعين عليه الرجوع إلى التقليد ، ولا عبره بظنه المتعلق بمسأله التجزئ ، وكذا لو كان قائلاً بالمنع منه سواء كان من يرجع إليه قائلاً بمنعه أو جوازه.

هذا كله إذا كان المتجزئ قاطعاً بجواز التقليد في المسائل المتعلقة بالعمل من غير فرق بين الاصول والفروع كما هو الحق.

وأما لو كان قاطعاً بعدمه فلا يصح له في الصوره المفروضه سوى تقليد المجتهد في الأحكام الفرعيه ، سواء كان ذلك المجتهد مجوّزاً للتقليد في الاصول أو لا ، قائلاً بتجزئ الاجتهاد أو لا.

وأما لو كان متردداً في تلك المسأله أو ظاناً بأحد الجانبين لزمه مراعاة الاحتياط مع الإمكان ، إما باعتبار ما يحصل معه العلم بأداء الواقع ، أو بأداء التكليف حسب ما نقره في الصوره الآتيه.

ثم إن جميع ما ذكرناه مبني على صحه ما ذكر ، وإن لم ينهض شيء من الوجهين المذكورين القاضيين بوجوب رجوعه إلى العالم حجّه في المقام - حسب ما نوقش فيهما بما مرّت الإشارة إليه - وتمّ ما ذكر من الإيراد تعين القول برجوعه إلى الاحتياط ، ولم يصح له الرجوع إلى التقليد والأخذ بقول الغير ، لعدم قيام الدليل القاطع عليه بالنسبه إليه وإلى مجرد ما يظنه ، لما عرفت من عدم قيام دليل قطعي على حجيه ظنه ، والدليل العقلي القائم على حجيه ظنّ المقلد لا يتم في

شأن المتجزي، لتوقفه على إثبات عدم وجوب الاحتياط في شأنه، وليس هناك دليل قاطع على عدم وجوبه بالنسبة إليه، كما مرّ التنبيه عليه، وحينئذ ففضيّه الأصل رجوعه إلى الاحتياط مع الإمكان.

وجه الاحتياط المتصوره للمتجزي

ويتصوّر الاحتياط في شأنه على وجه:

أحدها: مراعاة ما يحصل منه القطع بأداء الواقع.

ثانيها: مراعاة التوافق بين ما ظنّه وما يفتيه المجتهد المطلق لحصول القطع له بتفريغ الذمّه، لدوران أمره بين الأخذ بقوله ورجوعه إلى المجتهد المطلق، والمفروض إثباته (١) على كلّ من الوجهين.

ثالثها: أنّه يرجع إلى فتوى المطلق في جواز التجزي، والرجوع إلى الوجه المذكور مبني على جواز التقليد في مسائل الاصول، كما أنّ مع عدم القول بجوازه لا- يتم له الاحتياط بمراعاة ذلك. فحينئذ نقول: إنّهُ إما أن يكون المتجزي قادرا على استنباط حكم التجزي أو لا-، وعلى الأول فإمّا أن يكون مرجّحا لجواز التجزي أو لمنعه، وعلى التقادير المذكوره فإمّا أن يكون من يرجع إليه قائلا- بالتجزي أو مانعا منه، فيجري فيه الاحتمالات السّته المتقدّمه أيضا، فإن كان عاجزا عن ترجيح مسأله التجزي تعيّن عليه الرجوع إلى المجتهد المطلق في جوازه ومنعه، لوضوح وجوب التقليد عليه فيما لا يقدر على استنباطه، فعلى الأول يأخذ بظنّه، وعلى الثاني يرجع إلى تقليد المجتهد في المسائل، وإن كان قادرا عليه وكان قائلا بجوازه كالمجتهد الذي يرجع إليه فلا إشكال، وإن كان من يرجع إليه قائلا بمنعه فلا مجال للاحتياط فيه على الوجه المذكور، كما هو الحال في عكسه، بل يتعيّن فيهما الرجوع إلى أحد الوجهين المذكورين، ولو كانا قائلين بمنع التجزي تعيّن عليه الأخذ بالتقليد هذا كلّ مع إمكان الاحتياط في حقّه على أحد الوجوه المذكوره، وأمّا مع عدم إمكانه، فإن كان مرجّحا لجواز التجزي وحجّيه ظنّ المتجزي تعيّن به كتعيّن أخذه بالتقليد إذا كان مرجّحا لعدمه، وذلك

(١) إتيانه، خ ل.

لقضاء العقل بقيام الظنّ بتفريغ الذمّه مقام العلم به بعد انسداد سبيله ، والمفروض حصوله بذلك. ولو كان متوقفاً في المسأله من غير ترجيح عنده لأحد الجانبين تخير بين الوجهين ولا ترجيح حينئذ للأخذ باجتهاده نظراً إلى تحصيله الظنّ بالواقع ، لما عرفت فيما مضى من أنّ المناط أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّه فينوب منابه الظنّ بالتفريغ بعد انسداد باب العلم به ، والمفروض عدم حصوله في المقام ، لتساوى الاحتمالين عنده في مقام الفقاهه ، فالرجوع إلى ظنّه وإن كان راجحاً من جهه تحصيل الواقع إلّا أنّ رجوعه إلى ظنّ المجتهد المطلق أرجح من جهه اخرى كما لا يخفى.

والحاصل : أنّ المفروض تساوى الاحتمالين في نظره بحسب التكليف فلا - مناص له عن التخيير ، ومما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض الأفاضل : من أنّه مع عدم تمكّنه من الأخذ بالاحتياط يتخيّر بين العمل بظنّه وتقليد المجتهد المطلق - كما هو الحال في الخبرين المتعارضين - لكن الأولى أخذه بما أدّى إليه ظنّه لرجحان القول به ، إذ مع رجحان القول بأخذه بظنّه لا وجه لتخيره بينه وبين الوجه المرجوح ، لقطع العقل إذن بترجيح الراجح بعد القطع ببقاء التكليف وعدم إمكان الاحتياط ، وليس المانع من الأخذ بظنّه من أوّل الأمر إلّا تقدّم الأخذ بالاحتياط على الرجوع إلى الظنّ ، فمع فرض عدم إمكانه وحصول الظنّ بكونه مكلفاً شرعاً بالأخذ بظنّه لا - وجه لجواز أخذه بالطرف المرجوح. وكذا الحال لو ترجّح عنده الرجوع إلى التقليد كما هو الحال في الخبرين المتعارضين إذا كان أحدهما راجحاً على الآخر في إفاده ما هو المكلف به في ظاهر الشريعة. نعم لو تساوى الاحتمالان في نظره تعيّن البناء على التخيير حسب ما بيّناه.

ومن ذلك يظهر ضعف ما في كلام بعض آخر من تعيين أخذه بظنّه بعد انسداد سبيل العلم بالواقع ، إذ مع الغضّ عن تكليفه أولاً لمراعاة الاحتياط يرد عليه أنّ اللازم عليه حينئذ مراعاة ما هو الراجح عنده في أداء التكليف دون ما يظنّ معه بأداء الواقع ، إذ قد يظنّ عدم أدائه التكليف الشرعى بالرجوع إلى ظنّه ، أو يتساوى

عنده الوجهان ، فلا وجه للترجيح مع تساويهما بالنسبه إلى أداء التكليف فتأمل.

التجزي في الاجتهاد

قوله : (بمعنى جريانه في بعض المسائل.)

لما كان التفسير المذكور مشعرا بكون الكلام في جواز التجزي بحسب الفعلية وعدمه - بأن يستفرغ وسعه في تحصيل بعض المسائل دون بعضها ولو كانت القوه والملكه تامه - عقب ذلك بقوله بأن يحصل للعالم إلى آخره ، مفيدا بذلك كون التجزئه المذكوره لنقص الاقتدار على الاستنباط ، لا بمجرد عدم التصدي لاستفراغ الوسع في ذلك البعض ، فيكون محل الكلام على ظاهر كلامه في جواز تجزي القوه وعدمه ، وقد فرغ عليه جواز الاستفراغ في ذلك البعض بمعنى حجيه ظنه في ذلك وعدمه.

وأنت خير بأن تقرير النزاع في جواز التجزي في نفس الاقتدار والقوه في كمال الضعف ، لوضوح جوازه كما مرت الإشارة إليه ، كيف! والقوه على استنباط الكل مسبق غالبا بالقوه الجزئيه ، فإن الاقتدار على الجميع لا يحصل غالبا إلا على سبيل التدرج ، ثم مع البناء على جواز التجزي في القوه لا وجه لتفريع حجيته على ذلك.

نعم قد يقال : بعدم حجيه الظن الحاصل له كما هو الظاهر من كلام المانعين. والجواب عنه ما عرفت : من أن المقصود من الاجتهاد في المقام هو الاستفراغ المعتبر في نظر الشرع ، إذ هو المعنى المصطلح عندهم دون مطلق الاستفراغ. وحينئذ يتجه تقرير النزاع في جواز التجزي بحسب القوه والملكه ، إذ القدر المعلوم المذى ليس قابلا للنزاع هو مجرد الاقتدار على تحصيل الظن ببعض المسائل دون البعض ، دون الاقتدار عليه على الوجه المعتبر. وحينئذ يندفع عنه ما ذكر من عدم صحه التفريع المذكور ، لوضوح تفريع حجيه ظنه على القول بقبوله للتجزي كما هو ظاهر العبارة ، ففي تعبير المصنف رحمه الله إشارة إلى ما ذكرناه. وقد يجعل قوله : فله أن يجتهد فيها أو لا بيانا لمحل النزاع ، فيكون المقصود أنه بعد تحصيل ما هو المناط في الاجتهاد بالنسبه إلى بعض المسائل دون بعضها هل

يجوز الاجتهاد فى ذلك البعض أو لا؟- فليس المفروض فى تقرير الخلاف فى جواز تجزى القوه وعدمه ، بل فى حجيه ظن المتجزئ وعدمها. وهو بعيد عن ظاهر العبارة كما لا يخفى.

قوله : (وذهب العلماء رحمه الله ... الخ.)

وقد اختار ذلك جماعه ممن تأخر عن هؤلاء كشيخنا البهائى ووالده وصاحب الوافيه وكشف اللثام ، واختاره أيضا جماعه من العامه منهم : الرازى والتفتازانى وابن النعمانى ، وقد حكى القول به عن المعظم.

قوله : (وصار قوم إلى الثانى ...) وكأنهم من العامه ، إذ لم نجد فى أصحابنا ممن تقدّم على المصنّف من صرح بالمنع منه.

قوله : (إنه إذا أطلع على دليل مسأله بالاستقصاء ... الخ.)

توضيح الاستدلال أنّ المناط فى حجيه ظن المجتهد المطلق فى كلّ مسأله بعد استفراغ وسعه فى الأدله القائمه عليها هو اطلاع على الأدله الموجوده فى تلك المسأله ووقوفه على وجوه دلائلها ، وما هو المناط فى قوه الظن فيها على حسب وسعه وطاقته بحيث يحصل العلم أو الظن بانتفاء ما ينافيها والمفروض حصول ذلك للمتجزئ إذ الكلام فيما إذا أطلع على الأدله القائمه فى المسأله التى اجتهد فيها على نحو المجتهد المطلق من غير فرق بينهما سوى اقتدار المطلق على استنباط الحكم فى غيره وعدم اقتداره أو اطلاع على الأدله القائمه فى غيرها وعدم اطلاع. وهذا ممّا لا مدخل له قطّ فى استنباط حكم هذه المسأله المفروضه ، ضروره أنّ استنباط حكم المسأله إنّما يتوقّف على الأدله القائمه عليه دون غيره ، فلا- ربط له بحجيه ظنه الحاصل فى تلك المسأله ، فمع ثبوت انتفاء الفارق بينهما إلّا فى ذلك وعدم العبره بما هو الفارق قطعاً يتعيّن القول بحجيه حكم المتجزئ أيضا.

قوله : (فلا يحصل له ظن عدم المانع.)

هذا الكلام يوهّم كون القائل بمنع التجزئ مانعا عن تحصيل الظن وقد عرفت وهنه جدّا ، ضروره إمكان حصول الظن لغير المطلق من غير إشكال. ويمكن

توجيهه : بأنه مع قيام احتمال وجود المعارض فى الأدلة لابد من مراجعتها فلا يكون ظنه بانتفاء المانع قبل المراجعته حجة شرعا ، فإن ظن المجتهد إنما يكون حجة بعد المراجعته إلى الأدلة الشرعية ، دون ما إذا حصل من ملاحظته بعض الأدلة من غير استيفاء لما يعارضه وما يحتمل ترجيحه عليه أو مساواته له. وحينئذ فما ذكر فى الجواب عنه : من أن المفروض تحصيل جميع ما هو دليل فى تلك المسألة بحسب ظنه ، لا يجدى نفعاً فى المقام فإن ذلك إنما يقضى بحصول الظن له.

وأما جواز الاعتماد على ذلك الظن من غير مراجعته إلى سائر الأدلة واقتداره على استنباط الأحكام منها فغير متجه. والفرق بين ذلك والظن الحاصل للمجتهد المطلق - الناظر فى جميع الأدلة والعارف بوجوه استنباط الأحكام منها - ظاهر ، وهل ذلك إلا نظير الظن الحاصل للمجتهد المطلق قبل ملاحظته جميع الأدلة واستفراغ وسعه فى تحصيلها؟.

ومن البين أن الظن الحاصل له حينئذ بانتفاء المعارض لا حجة فيه ، غاية الأمر فى الفرق بينهما أن المجتهد المطلق قادر على استيفاء الأدلة وهذا غير قادر عليه وهو غير مجد فى المقام.

نعم يمكن الإيراد عليه : بأنه لا يجب على المجتهد ملاحظته جميع الأدلة الشرعية القائمة على المسائل الفرعية فى استنباط كل حكم بل لابد من ملاحظته مظان الأدلة ، وذلك مما يمكن حصوله للمتجزئ أيضا. وقد يمكن استيفاء جميع الأدلة من حيث استنباط الحكم المذكور عنها وعدمه وإن لم يقدر على استنباط سائر الأحكام عنها. ومع الغض عن ذلك أيضا فقد يحصل للمجتهد القطع بكون ما حكم به هو مقتضى الأدلة الموجودة التى يمكن الوصول إليها بحسب العادة ، وقد يحصل له الظن بذلك. وغايه ما يستفاد من الوجه المذكور عدم جواز اعتماد المتجزئ على الظن الحاصل له كذلك ، وأما مع قطعه به كما يتفق ذلك فى كثير من الأحكام أو قطعه بانتفاء ما يعارضه فى سائر المقامات فلا ، وليس ما استفاده حينئذ قطعيا حتى يخرج عن محل البحث ، إذ لا ينافى ذلك كونه ظانا بالحكم الواقعى بل وشاكا فيه فتأمل.

قوله : (ولكن الشأن في العلم بالعلّه.)

أنت خبير بأنّ ذلك إن تمّ فلا يتمّ فيما إذا قطع بكون الحكم مقتضى الأدلّه الموجوده حسب ما أشرنا إليه لكن (١) التعويل في الاعتماد على الإجماع وقضاء الضروره ، فبعد تسليمه إنّما يفيد عدم قيام دليل على تعويله على ظنّ المتجزئ ولا يفيد ذلك عدم تعويل المتجزئ على ظنّه. وإن أراد أنّ تعويل المجتهد على ظنّه إنّما هو من الجهتين المذكورتين فغير مسلم ، إذ الأدلّه الدالّه على حجّيه الأدلّه الشرعيّه إنّما تفيد حجّيتها لكلّ من يقدر على الوصول إليها ويقدر على استنباط الأحكام منها ، والمفروض مساواه المتجزئ للمطلق بالنسبه إلى المسائل المفروضه ، فلا-وجه لسقوطها عن الحجّيه بالنسبه إليها مع إطلاق ما دلّ على حجّيتها وعدم رجحان المجتهد المطلق عليه بالنسبه إلى تلك المسائل.

وقد يورد عليه أيضا : بأنّ الباعث على التعويل على ظنّ المجتهد المطلق ليس منحصرًا في ذلك ، بل العمده فيه هو انسداد سبيل العلم بعد القطع ببقاء التكليف القاضى برجوعه إلى الظنّ وتقديمه على غيره بعد ثبوت عدم وجوب الاحتياط ، إمّا لعدم إمكانه في كثير من الصور ، أو لاشتماله على العسر والجرح العظيم المرجوح في هذه الشريعه السامحه المؤيّد بجريان الطريقه من الأصحاب على خلافه ، حيث إنّ القول بوجوب الاحتياط الشاذّ من الأصحاب ، بل لا قائل بوجوبه على الإطلاق. وهذا كما ترى جار في المتجزئ أيضا ، إذ بعد إمكان رجوعه إلى الظنّ لا وجه لرجوعه إلى التقليد الموهوم بعد ظنّه بخلافه ، وقد عرفت ما فيه ممّا قرّناه سابقا فلا نعيد القول فيه.

قوله : (وهو إجماع الامة عليه وقضاء الضروره به.)

قد يورد عليه تاره : بما مرّت الإشارة إليه من أنّه لا-إجماع في المقام على الرجوع إلى ظنّ مخصوص ، للاختلاف الظاهر بين الطائفه في اختيار طريقه المجتهدين أو الأخباريين أو المتوسّطين. وقيام الإجماع على الرجوع إلى

(١) الظاهر سقوط شيء من العبارة.

المطلق فى الجملة فى مقابله المتجزئ لا ينفع فى المقام بعد الاختلاف المذكور. وقد عرفت الجواب عنه فيما سبق.

وتاره : بأن حصول الإجماع فى هذه المسأله غير ظاهر ، إذ ظاهر أنّ هذه المسأله ممّا لم يسئل عنه الإمام عليه السلام ، فالعلم بالإجماع الذى يقطع بدخول المعصوم فيه بالنسبه إليها وإلى ما يضاهاها من المسائل التى لم يوجد فيها نصّ شرعى ممّا لا يكاد يمكن ، كيف! والعمل بالروايات فى عصر الأئمه عليهم السلام للرواه بل وغيرهم لم يكن موقوفًا على إحاطتهم بمدارك الأحكام والقوّه القويّه على الاستنباط بل يظهر بكلامه بأدنى الاطلاع (١) على حقيقه أحوال القدماء ، فلا معنى لدعوى الإجماع فى المسأله.

وما ذكره من قضاء الضروره به ، إن أراد كونه بديهيًا من غير ملاحظه أمر خارج فهو بديهيّ البطلان. وإن اريد بداهته بعد ملاحظه أمر خارج وهو احتياج المكلف إلى العمل وانحصار الأمر بين الاجتهاد والتقليد فالبديهيّه تحكم بتقديم الاجتهاد فهو صحيح ، لكنّه مشترك بين المطلق والمتجزئ.

كذا ذكره بعض الأفاضل وهو موهون جدًا ، إذ المناقشه فى الإجماع المذكور عجيبه بعد وضوح اتفاق الكلّ على حجّيه ما فهمه المطلق من غير شائبه تأمّل لأحد فيه. كيف! ولو لم يكن فهم المطلق حجّيه عند البعض لم يكن فهم المتجزئ حجّيه عنده بالضروره ، وفيه هدم للدين.

ولا- يتوقف كشف الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام على ورود النصّ ، بل يكفى فيه وجود الكاشف من قوله ولو بتوسيط العقل ، على أنّ الأخبار المأثوره فى الرجوع إلى العلماء والمشتمله على أمرهم بالرجوع إلى جماعه من فضلاء أصحابهم كثيره ، بل قد يكون متواتره. وجريان طريقه العوام فى عصرهم فى الرجوع إلى أهل العلم أمر ظاهر لا ستره فيه ، فقول الإمام عليه السلام وتقريره موجودان فى المقام ، فكيف! يتوهم عدم كشف الاتفاق عن قول الإمام عليه السلام ، لخلوّ المسأله

(١) كذا ، والظاهر : وذلك ظاهر لكلّ من له أدنى اطلاع.

من الرواية. فما ذكره : من وضوح انتفاء السؤال عن المسألة ، إن أراد به عدم سؤالهم عن خصوص حجّيه فهم المجتهد المطلق فمسلم ، ولا يمنع ذلك من كشف الاتفاق عن قول الإمام عليه السلام بعد ورود ما يدلّ على الرجوع إلى العالم الشامل لذلك. وإن أراد عدم ورود ما يدلّ على حجّيه فهمه وجواز الرجوع إليه فممنوع ، كيف! ومن الظاهر خلافه ، وهو كاف في كشف الاتفاق عن قول المعصوم على مذاقه أيضا.

والحاصل : أنّ مقصود المصنّف رحمه الله أنّ القدر المقطوع به المتفق عليه بين الكلّ هو حجّيه ظنّ المجتهد المطلق ، وما زاد عليه لم يتفق عليه اتفاق ولم يقدّم عليه دليل قاطع آخر ، فلا يصحّ الأخذ به مع انتفاء القطع بجوازه. فلو نوقش في المقام فإنّما يناقش في منعه من قيام القاطع على حجّيه ظنّ غيره لا في حجّيه ظنّه.

فما ذكره : من أنّ العمل بالروايات في عصر الأئمة عليهم السلام للرواه ، غير مرتبط بمنع الإجماع على جواز الرجوع إلى صاحب القوّة القويّة المحيطة بمدارك الأحكام الشرعيّة. غايه الأمر أنّه يدعى جريان الطريقه هناك على الرجوع إلى غيره أيضا ، وهو كلام آخر لا ربط له بالمقام ، وقد مرّت الإشارة إلى ما فيه.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ مقصود المصنّف من «قضاء الضروره بحجّيه ظنّ المطلق» هو أنّ الاضطرار إلى العمل بعد خفاء مدارك الأحكام يقضى بحجّيه فهم من يستنبط الأحكام منها ، وإلّا لزم الخروج عن الدين والقدر المتيقّن من ذلك هو حجّيه فهم المطلق لاندفاع تلك الضروره به دون ما يزيد عليه ، وليس مقصوده شيئا من الوجهين اللذين أشار إليهما ، كيف! والوجه الأوّل منهما ضروريّ الفساد ، والثاني فاسد أيضا وإن سلّمه المعترض ، إذ لا بداهه قاضيه بترجيح الناقص فهم نفسه على فهم الكامل المتدرّب حتّى يكون عدم جواز تقليده له من الضروريات ، كيف! وقد ذهب جماعه من الفحول إلى عدم جواز ترجيح ظنّه على ظنّ الآخر ووجوب الأخذ بقوله.

قوله : (ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد.)

لا- يخفى أنه لو كان وظيفه المتجزئ هو التقليد لم يكن من شأنه إلما الرجوع إلى المجتهد، فإذا كان ذاهبا إلى جواز التجزئ وحجيه ظن المتجزئ وقائلا- بجواز التقليد في المسائل المتعلقة بالعمل من اصول الفقه كهذه المسأله لم يكن له بد من الحكم بعمله بمؤدى ظنه ، فالاستبعاد المذكور ليس فى محله.

ثم لا يذهب عليك : أن ما ذكره المصنّف على فرض صحته لا يفيد كون وظيفه المتجزئ هو الأخذ بالتقليد ، إذ غايه ما يلزم حينئذ بطلان الدليل الدال على وجوب رجوعه إلى ظنه ، ولم يقد دليلًا قطعيًا على جواز أخذه بالتقليد. وكما أن رجوعه إلى ظنه يتوقف على قيام دليل قاطع قطعى عليه فكذا رجوعه إلى التقليد ، ومع عدم قيام دليل قطعى عليه لا يتم الحكم بعدم جواز أخذه بظنه ، بل قضيه التقرير المذكور هو حجيه ظنه فى الجملة ، إذ غايه الأمر حينئذ تخيره بين الوجهين وهو يفيد جواز رجوعه إلى ظنه أيضا فتأمل. هذا ملخص القول فى مسأله التجزئ.

وقد عرفت : أن المتيقن من المتجزئ هو من كان كل من استنباطه للمسائل واقتداره على ذلك جزئيا ، وأما لو كانت قوته تامه مع كون الفعلية ناقصه على الوجه الذى أشرنا إليه فالذى نصّ عليه جماعه أنه مجتهد مطلق ، كما قدّمنا الإشاره إليه. وكان الفقيه الاستاد قدس سره ذاهبا إلى عدم حجيه ظنه فما لم يكن مستنبطا لقدر يعتدّ به من الأحكام - بحيث يعدّ فقيها عرفا على نحو صدق سائر ما يشتق من أسامى العلوم على أربابها - لا حجيه فى ظنه بالنسبه إليه وإلى غيره. وهو قبل البلوغ إلى تلك الدرجه ليس بفقيه ووظيفته الرجوع إلى الفقيه ، لما دلّ على أن الناس صنفان : فقيه وغير فقيه وإنّ وظيفه الثانى الرجوع إلى الأوّل ، ولأنّ المذكور فى مقبوله عمر بن حنظله اعتبار معرفتهم بأحكامهم عليهم السلام وهو جمع مضاف يفيد العموم ولا- أقل من العموم العرفى ، وهو غير صادق بمجرد عموم الملكه ما لم يكن عالما بالفعل بقدر يعتدّ به بحيث يصدق عليه عرفا أنه عارف بالأحكام. فالتفصيل بين حجيه ظنه بالنسبه إليه دون غيره خارج عن الطريقه ، إذ

لو كان مجتهدا صحَّ له الرجوع إلى ظنِّه ولغيره الرجوع إليه ، وإلَّا لم يجز في المقامين .

ويشكل بأنَّه لا دليل على دوران المكلف بين الوجهين سوى ما قد يتخيَّل من الإجماع ، والقدر المسلَّم منه على ثبوته هو لزوم كون المكلف عالما بحكمه على سبيل الاجتهاد أو أخذًا له بطريق التقليد وأمَّا كونه مجتهدا في بعضها ومقلِّدا في بعضها لم يقدِّم إجماع على المنع منه ، كيف وكثير منهم قد جوَّزوا التجزِّي في الاجتهاد على أنَّه قد يقال : بصدق عنوان الفقيه عليه بالنسبة إلى ما اجتهد فيه ، إلَّا أنَّه غير متَّجه حسب ما مرَّت الإشارة إليه في أوائل الكتاب . وقيام الإجماع على الملازمه بين عدم حجِّيه ظنِّه بالنسبة إلى غيره وعدمها بالنسبة إليه غير ظاهر ، كيف ! والافتراق بينهما في المجتهد الفاسق والمفضول مع وجود الأفضل بناء على المنع من الرجوع إليه ظاهر ، فأى مانع من البناء على التفصيل في المقام أيضا؟

لكن لا يخفى عليك : أنَّه لم يقدِّم أيضا إجماع على حجِّيه ظنِّه بالنسبة إليه . وحينئذ فيشكل اعتماده عليه على نحو ما مرَّ بيانه في المتجزِّي فيجوز فيه ما قدَّمناه من التفصيل في حكم المتجزِّي ، فالظاهر أنَّه بمنزلة وإن كان القول بحجِّيه ظنِّه أقوى من الحكم بحجِّيه ظنِّ المتجزِّي . ويجوز الكلام المذكور في صاحب القوَّة التامه الخاليه عن الفعلية بالمره ، فإن قلنا بجواز التقليد للمجتهد المطلق بالنسبة إلى المسائل التي لم يجتهد فيها فالأمر فيه ظاهر ، وأمَّا بناء على المنع منه فيشكل الحال فيه أيضا . والأظهر حينئذ رجوعه إلى ظنِّه حسب ما مرَّ في المتجزِّي لما عرفت .

هذا بالنسبة إلى ما يقتضيه ظواهر الأدلِّه في شأنه ، وأمَّا تكليفه في نفسه وبحسب فهمه في صحِّه تقليده أو وجوب اجتهاده ورجوعه إلى ظنِّه فيجوز فيه ما قدَّمناه من التفصيل ، لعدم قيام دليل قاطع على جواز تقليده ، أو رجوعه إلى ظنِّه على نحو ما ثبت بالنسبة إلى العامي والمجتهد المطلق . وظاهر الجماعه أيضا إدراجها في المطلق ، وهو ضعيف . ولو كانت فعلية تامه مع نقص القوَّة - بأن كان

عاجزا عن إدراك المسائل المشكله من دون تلقين الغير وتعليمه إياه لوجه الترجيح فلا يقتدر بنفسه على استخراجها والابتداء إليها - فالظاهر إدراجه في الفقيه ، لصدق العنوان فيندرج تحت الإجماع القاضي بحجّيته.

وربما يترأى من ظاهر بعض كلماتهم عدم اندراجه فيه ، نظرا إلى أنّ القدر المتيقّن من الحكم بجواز التقليد هو تقليد المجتهد المطلق ، وأما غيره فلم يقدّم دليل قاطع على جواز الرجوع إليه ، وقضيه الأصل عدم جواز الرجوع إليه وعدم الاكتفاء في الحكم بالبراءة بعد اليقين بالاشتغال بمجرّد تقليده. والأظهر أنّ حجّيه ظنّه بالنسبه إليه قاض بحجّيته بالنظر إلى غيره أيضا في الجملة. وفي مشهوره أبي خديجه المتقدّمه دلالة عليه. فلو انحصر الأمر في الرجوع إليه لم يبعد وجوبه.

نعم لو دار الأمر بين الرجوع إليه وإلى المطلق من الأحياء لم يجز الرجوع إليه ، بناء على وجوب تقليد الأفضل ، فلا فرق بينه وبين المطلق في ذلك. هذا بالنظر إلى ما يقتضيه الأدلّه الظنيّه. وأمّا المقلّد فلا يجوز له الرجوع إليه من غير قيام دليل قاطع عنده على جواز تعويله عليه ، لما عرفت. ولو رجع إلى المجتهد المطلق في جواز رجوعه إليه لم يكن به بأس ، كما إذا قلّد الميّت أو المفضول بتقليده الحيّ أو الأفضل في ذلك.

ولتتمّ الكلام في مباحث الاجتهاد برسم امور :

في شرعيّه الاجتهاد

أحدا

في بيان شرعيّه الاجتهاد وإثبات الاعتماد على ظنّ المجتهد ، ويمكن الاستدلال عليها بوجوه :

الأوّل : العقل ويبتنى ذلك على بيان انسداد باب العلم في كثير من الأحكام الشرعيّه بل معظمها وانحصار الطريق في العمل بالظنّ والأخذ بالظنّيات والقواعد التي لا يفيد علما بالواقع في الخصوصيّات ، ويدلّ عليه بعد قضاء ضروره الوجدان بذلك - إذ لا يحصل للنفس بعد كمال الجّد وبذل الوسع في معرفه الأحكام وغايه

ص: ٦٧٣

الاهتمام فى النظر فى الأدله والبحت عن مدارك الأحكام الشرعيه وملاحظه الأمارات المؤيده ما يزيد على المظنه فيكفى فيه ملاحظه الوجدان عن مؤنه البيان - أن ما يكون من الأدله الشرعيه علميه مفيده للقطع بالواقع فى الوقائع ، أو محتمله لإفاده اليقين بالواقع ، أو قيل بإفادتها لذلك. إنا الإجماع أو العقل المستقل ، أو الكتاب ، أو السنه المتواتره وما بمنزلتها ، أو سائر الأخبار المأثوره عن العتره الطاهره المذكوره فى الكتب المعتمده.

أما الإجماع والعقل الكاشف عن الواقع فلم ينهضا إلاً فى قليل من الأحكام ، ومع ذلك فلا يفيان غالباً بالتفصيل.

وأما الكتاب فهو وإن كان قطعى المتن إلاً أنه فى الغالب ظنى الدلاله ، ومع ذلك لا يستفاد منه غالباً إلا أمور إجماليه.

وأما السنه المتواتره وما بمنزلتها فلا توجد إلاً فى نادر من الأحكام ، مع أنها لا تفى غالباً إلا بالأحكام الإجماليه.

وأما سائر الأخبار المأثوره المذكوره فى الكتب المعتمده فهى ظنيه بحسب المتن والدلاله، إذ وجود الاختلال الطارئه عليها سنداً ودلاله كثيره قد أشرنا إليها فيما مضى ، وقد فصلنا القول فى بيان ظنيتها وعدم إفادتها اليقين بالواقع بما لا مزيد عليه ، وأوضحنا فساد ما لفته جماعه من الأخباريه من الشبه فى بيان قطعيتها ، ولو سلم قطعته تلك الأخبار حسب ما ادعوه ، فمن البين أنها لا تفى ببيان جميع الفروع المتجدده على سبيل التفصيل ، بل لابد من التأمل فى إدراجها فيما يناسبها من القواعد المقرره فى تلك الأخبار. ومن الظاهر أيضاً اختلاف الأنظار فى ذلك وعدم إمكان تحصيل اليقين غالباً بذلك ، كما لا يخفى على من مارس التفريعات الفقهيّه وأمعن النظر فيما يرد عليه من الفروع المتجدده ، فإنه لا مناص غالباً من الأخذ بالظن فى الحكم باندراجها فى خصوص كل من القواعد المقرره. وذلك أيضاً من الوضوح بمكان لا يحتاج إلى البيان. فإذا تقرّر انسداد باب العلم فى معرفه الأحكام مع القطع ببقاء التكليف تعين الانتقال إلى الظن ، أو الأخذ

بالجوه الظنيه التي دلت على حجيتها الأدله المخصوصه ، وهو المعنى بالاجتهاد.

الثاني : انعقاد الإجماع عليه من الخاصه والعامه ، وقد نصّ بانعقاد الإجماع عليه جماعه من أئمه الطائفه ، وهو معلوم من ملاحظه الطريقه الجاريه المستمره في سائر الأعصار والأمصار بين الشيعه. وملاحظه كتب الفتاوى والاستدلال كافيه في العلم به.

وقد ناقش في ذلك بعض من الأخباريين بوجوه موهونه لا بأس بالإشاره إليها ليقضى بالعجب منها.

قال : والجواب أولاً : بمنع حجيه الإجماع إذ لم يوردوا لها دليلاً قطعياً ، والاعتماد على الظن في الاصول غير معقول ، بل الدليل الظني الذي أوردوه غير تام ولا سالم عن المعارضه بما هو أقوى منه.

وثانياً : بمنع انعقاد الإجماع هنا بمخالفه المتقدمين والمتأخرين وتصريحاتهم بذلك يطول الكلام بنقلها.

وثالثاً : بتقدير انعقاد الإجماع فهو دليل ظني لا يجوز العمل به في الاصول.

ورابعاً : أنه ظني لا يجوز الاستدلال به على الظن ، إذ يلزم منه الدور.

وخامساً : المعارضه بمثله فقد نقل الشيخ في العده الإجماع على خلافه وهو مقدم ، لتقدمه وتواتر النصوص به.

وسادساً : أن الإجماع عند محققهم إنما يعتبر مع العلم بدخول الإمام عليه السلام ، ولا سبيل إلى تحقيق ذلك هنا.

وسابعاً : أنه على تقدير ثبوت قول الإمام عليه السلام هنا فالحجّه قول الإمام عليه السلام لا الإجماع ، وهو على ذلك التقدير خبر واحد لا يعارض المتواتر.

وثامناً : أنه على تقدير ثبوت قول الإمام عليه السلام هنا فهو خلاف الآيات الصريحه ، ومعارضته (١) من قول الأئمه عليهم السلام موافق لها فيتعين المصير إليه للأمر بالعرض على الكتاب.

(١) بصيغه الاسم الفاعل المؤنث.

وتاسعا: أنه على ذلك التقدير موافق للعامه فيتعين حملة على التقيّه ، والعمل بما يعارضه ، لعدم احتمال التقيّه ، ونظيره الإجماع على بيعه أبي بكر فقد دخل فيها أمير المؤمنين عليه السلام ولم يدلّ دخوله على صحّتها ، للتقيّه وهذا أقوى المرجّحات المنصوصه على تقدير وجود المعارض الصحيح ، فكيف! وأهونها غير موجود انتهى.

وأنت خير بأنّ أقصى ما يمكن ايراده في المقام وإن كان واضح الفساد أيضا : المنع من تحقّق الإجماع ، لما يتوهم من كلمات جماعه من الأصحاب من المنع من الاجتهاد ، أو العمل بالظنّ ، وقد أشار إليه بما ذكره : من مخالفه جماعه من المتقدّمين والمتأخّرين فيه ، وحكاية الشيخ الإجماع عليه ، وسيجيء الإشاره إلى جملة من عبّأهم بما يوهّم دلالتها على ذلك. وتوضيح القول في فساده إن شاء الله.

وأما سائر ما ذكر من الإيرادات فغير معقوله ، لما هو واضح من أنّ الإجماع على فرض تحقّقه من الأدلّه القطعيّه الكاشفه عن رأى الإمام عليه السلام ، أو عن الحجّج التي لا مجال للتشكيك في حجّيته ، ولزوم الأخذ به حسب ما حقّق في محلّه.

نعم لو اريد به الإجماع المنقول صحّت دعوى كونه ظنيّا ، إلّا أنّه غير مراد المستدلّ قطعا ، وحينئذ فمعارضته بحكاية الشيخ غير متّجهه ، على أنّه من الواضح أنّ مراد الشيخ من الاجتهاد غير ما هو المقصود في المقام ، وليت شعري كيف يعقل القول بدعوى الشيخ الإجماع على حرمة الاجتهاد والمنع منه ، مع ما يرى من طريقتة في الاحتجاج في المبسوط والخلاف وغيرهما. وسنوضح ما هو مقصوده من الاجتهاد في ذلك المقام ، وأنّه ممّا لا- ربط له بالمرام. وما ذكره : من أنّ مفاد الإجماع المذكور مخالف للآيات الصريحه والأخبار المأثوره ، ضعيف جدّا ، لوضوح كون مفاد الإجماع على فرض تحقّقه قطعيا ، وأقصى ما يسلم كون ظاهر إطلاق الآيات والروايات ذلك فكيف! يمكن أن يقاوم القاطع ، مضافا إلى أنّ الاستناد إليها استناد إلى الظنّ والمدعى خلافه ، فلو صحّ الاستناد إليها بطل ما ذكر

من الدعوى ، على أنّ دلالتها على ذلك محلّ منع أيضا كما ستعرف الوجه فيه إن شاء الله.

الثالث : ظواهر كثير من الأخبار :

منها : الصحاح المستفيضه الدالّه على أنّ عليهم عليهم السلام إلقاء الاصول وإنّ علينا التفريع عليها. فقد رواه زراره وأبو بصير فى الصحيح عن الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام ورواه البنزطى فى جامعه عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام ، ورواه البنزطى بنفسه عن الرضا عليه السلام ، إذ من البين أنّ تفريع الفروع على الاصول والقواعد لا يكون غالبا إلّا على سبيل الظنّ ، إذ دلالة العمومات على حكم كلّ من الجزئيات المندرجه فيها إنّما تكون فى الغالب على سبيل الظهور دون التنصيص ، وأيضا كثير من التفريعات ممّا يختلف فيه الأنظار ويتفاوت الأفهام فى إدراجها تحت القواعد المقرّره. وكثيرا ما لا يتأتّى الحكم باندرج الفرع تحت أصل معيّن إلّا على سبيل يندرج فيها المدليل الالتزاميه المفهومه بتوسّط الخطاب ، كدلاله الأمر بالشىء على الأمر بمقدّمته ودلاله النهى على الفساد ، وكثير من دلالات المفاهيم ونحوها.

وقد يناقش فيه بالمنع من شمولها للتفريعات الظنيّه فلا يفيد المدعى.

ويمكن دفعها : بأنّ قضيه الأمر بالتفريع إثبات ما يتفرّع على الكلام من الأحكام بحسب العرف ، وهو أعمّ ممّا يفيد العلم بالواقع هذا.

وقد أورد بعض المحدّثين فى المقام : بأنّه لا دلالة فى الأخبار المذكوره على صحّه الاجتهاد الظنى فى أحكام الله تعالى ، فإنّ مفادها الأخذ بالقواعد الكليه المأخوذه عن أهل العصمه كقولهم عليهم السلام «إذا اختلط الحلال بالحرام غلب الحرام» وقولهم عليهم السلام «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه» وقوله عليه السلام «الشكّ بعد الانصراف لا يلتفت إليه» وقولهم «لا تنقض اليقين بالشكّ أبدا وإنّما تنقضه بيقين آخر» وذلك أنّ الأنظار العقليّه إذا كانت مادّه الفكر فيها وصورته مأخوذين عن أهل العصمه فلا ريب فى جواز العمل به ، لأنّه معصوم عن الخطأ. ولا شكّ أنّ مفاد الأخبار المذكوره هو التفريع على الاصول المأخوذه

ص : ٦٧٧

عن الأئمة عليهم السلام خاصه ، وهو عين مذهب الأخباريين وخلاف دعوى الاصوليين.

قلت : من البين أنّ تفرّيع الأحكام على الاصول المأخوذه عن أهل العصمه إمّا أن يكون ثابتا بإثبات تلك الأحكام للجزئيات الظاهره الاندراج أو للجزئيات التي يتأمل في اندراجها تحت أيّ من تلك القواعد ويتوقّف اندراجها في خصوص بعضها على البحث والنظر ، أو بإثبات اللوازم المتفرّعه على الملزومات المأخوذه عنهم عليهم السلام. وحينئذ فقد يكون اللزوم بينا ، وقد يفتقر إلى البيان ، فقد يكون المبيّن له العقل ، أو النقل ، أو الملفّق منهما. وظاهر تلك الأخبار تعميم ذلك للجميع. ومن البين حينئذ أنّه لا يلائم طريقه الأخباريين. وتخصيصها بالصوره الاولى خروج عما يقتضيه إطلاق تلك النصوص. بل ربما يقال بعدم عدّ ذلك تفرّيعا ، فإنّ تلك الصور الجزئيه هو نفس ما ذكر في تلك القواعد الكليه ، لظهور أنّ المحكوم عليه في القضايا الكليه هو خصوص كلّ من الجزئيات ، فإثبات الحكم لكلّ منها من جهه الأخذ بعين المنصوص لا التفرّيع على المنصوص.

ومع الغضّ عن ذلك فلا ينفكّ ما ذكر أيضا من استعمال الظنّ ، لظهور احتمال التخصيص في تلك العمومات. فالقول بحصول العصمه عن الخطأ بمجرد الأخذ بظواهر تلك العمومات والإطلاقات كما ترى.

ومنها : الأخبار الكثيره الدالّه على الرجوع إلى المرجّحات الظنّيه عند تعارض الأخبار المأثوره لتمييز الصحيح منها عن السقيم ، والمقبول من المردود ؛ ومن البين أنّ ذلك من أعظم موارد الاجتهاد ، فإنّ تمييز المعوّل عليه من الأخبار من غيرها قد يشكل جدّا.

وقد دلّت الأخبار المذكوره على الرجوع في التمييز إلى وجوه ظنّيه ، والمستفاد من جميعها بعد الجمع بينها هو الأخذ بالراجح من حيث المفاد والسند. وما قد يتوهّم من أنّ المرجّحات المذكوره إنّما هي لأجل تمييز الخبر الوارد من جهه التقية من غيرها - وإنّ جميع أخبارنا المذكوره في الكتب المعتمده قطعي الصدور من الأئمة عليهم السلام - واضح الفساد حسب ما مرّت الإشارة إليه ، مضافا إلى

أنّ في تلك الأخبار شهادة على خلافه ، إذ الرجوع إلى الأعدل وترجيحه على غيره لا ربط له بالجبهه المذكوره. وكذا الحال في عدّه من المرجّحات المقرّره ، كما لا يخفى على المتدبّر.

ومنها : ما دلّ من الأخبار على حجّيه قول الثقة والاعتماد على نقله ، إذ من البين أنّ الوثاقه لا يبلغ إلى درجه العصمه حتّى يمتنع في شأنه الخطأ والغفله. كيف! وقد وقع من أعاضم الثقات من السهو والاشتباه في أسناد الروايات ومتونها ما لا يخفى على المستبح في الأخبار ، سيّما كتابي التهذيب والاستبصار ، مضافا إلى ما عرفت من الاكتفاء في العدالة بحسن الظاهر. ومن الظاهر أنّه بمجرد العلم بحصول العدالة ، فلو سلّمنا قضاء تلك الصفه بعدم وقوع الكذب والغفله والزياده والنقيصه من المتّصف بها فكيف! يعقل القول بقضاء الظنّ بها للعلم بذلك.

ومنها : غير ذلك من الأخبار المتكثّره الدالّه على حجّيه أخبار الآحاد حسب ما فضّل في محلّه.

فالمملخص من ملاحظه مجموع الأخبار المذكوره القطع بحجّيه الظنّ في نفس إثبات الأحكام الشرعيّه. وكون كلّ واحد من تلك الروايات ظنّيا لا يقدر في المقصود بعد كون القدر الجامع بينها قطعيا ، على أنّهم يدعون قطعيه الأخبار ، فكلّ واحد منها حجّه قاطعه بالنسبه إليهم.

هذا وقد زعمت الأخباريّه عدم جواز الاجتهاد في نفس الأحكام الشرعيّه وحكموا بحظرها في الشريعه لشبهه واهيه ، وشكوك ركيكه ، واضحه الفساد ، غير صالحه للاعتماد عند من له أدنى مسكه لا بأس بالإشاره إلى جمله منها.

منها : أنّه لا دليل على جواز العمل بالظنّ ، فلا وجه للرجوع إليه والتعويل في استنباط الأحكام عليه.

وفيه : أنّه لا كلام في عدم جواز الاستناد إلى الظنّ من غير قيام دليل عليه ، وما ادّعى من انتفاء الدلاله في المقام فهو بين الفساد. كيف! ولو لم يكن هناك دليل على حجّيته سوى انسداد سبيل العلم - وانحصار الطريق في الظنّ مع القطع ببقاء

التكليف - لكفى فى القطع بحجّيته ، مع أنّ هناك أدلّه خاصّه على حجّيه عدّه من الطرق الظنّيه ، كما قرّر فى محلّه.

وقد اعترف الأخباريون بحجّيه قول الثقة وجواز الاعتماد عليه فى الأحكام الشرعيّه - كما دلّت عليه عدّه من النصوص - مع أنّه لا يفيد غالبا ما يزيد على الظنّ. ودعوى إفاده قول الثقة القطع بالواقع - كما صدر من جماعه منهم - ممّا يشهد ضروره الوجدان بخلافه مع ثبوت وثاقته بطريق اليقين فكيف! مع ثبوتها بحسن الظاهر.

ومنها: أنّ العمل بالظنّ ممّا يستقلّ العقل بقبحه فيستحيل تجويز الشرع له ، ووهنه ظاهر ، فإنّه إن تمّ ذلك فإنّما يتمّ بالنسبه إلى الاعتماد على الظنّ من حيث أنّه ظنّ ، وأمّا مع أوله إلى العلم وانتهائه إلى اليقين فكلا. وكيف! يتوهم ذلك ولا عمل حينئذ إلاّ بالعلم.

ومن البيّن أنّ المسائل الفقهيّه إنّما يراد لأصل العمل ، ومن الظاهر أيضا أنّه بعد قيام الدليل القاطع على وجوب العمل بمؤدّى الأدلّه الظنّيه يكون العمل حاصلًا على وجه اليقين ، دون الظنّ والتخمين. كيف! ولو لا ذلك لم يجز بناء الشرع على الأخذ بالظنّ أصلا لعدم جواز الاستثناء فى القواعد العقليّه ، مع أنّ جواز العمل بالظنّ فى كثير من المقامات - كالحكم بالشهادات والاعتماد على إخبار ذى اليد ونحوهما - ممّا لا كلام فى وروده فى الشرع ، بل وكذا الحال بالنسبه إلى دلالة الألفاظ ، لقيام الإجماع على جواز الاعتماد فيها على الظنون ، وكذا الحال فى جواز الاعتماد على قول الثقة ، كما دلّت عليه روايات عديده.

ومنها: ما ذكره بعض المحدّثين: من أنّ المتقدّمين من علمائنا لا يقولون بجواز الاجتهاد والتقليد ولا يجيزون العمل بغير الكتاب والسنة من وجوه الاستنباطات الظنّيه. ومن المعلوم أنّ طريقه المتقدّمين هى الموافقه للأئمّه عليهم السلام ولأحاديثهم المتواتره ، فإنّ شدّ منهم شادّ أحيانا أنكر عليه الأئمّه إن كان فى زمان ظهورهم. وفى هذه الطريقه مباينه لطريقه العامّه مباينه كليّه. وطريقه المتأخّرين

موافقه لهم لا تخالفهم إلّا نادرا ، وناهيك بذلك على تحقيق الحق من الطرفين.

ثم قال : وبالجمله فعدم جواز الاجتهاد فى نفس الأحكام الشرعيّه وعدم جواز العمل بالاستنباطات الظنيّه كان معلوما من مذهب المتقدمين من الإماميه إلى زمان العلامه. بل كان معلوما عند العامه والخاصه أنّه من اعتقادات الشيعه وقد نقلوه عن أئمتهم لتواتر النصّ بذلك عنهم ، وهذا كما ترى يفيد دعوى إجماع الشيعه الكاشف عن قول الأئمه عليهم السلام على بطلان الاجتهاد فى الأحكام الشرعيّه.

وقال فى موضع آخر : إنّ القول بحجّيه ظنّ المجتهد على نفسه وعلى من يقلّده مذهب العلامه والشهيدين والشيخ حسن والشيخ على والشيخ بهاء الدين لا غير ، وباقى علمائنا المتقدمين والمتأخرين على بطلان ذلك كلّه. هذا.

وقد ذكر جمله من عبائر القدماء الموهمه لما ادّعاها لا بأس بأن نشير إلى جمله منها ثمّ نتبعها بإيضاح فساد تلك الدعوى ، فمن ذلك : ما ذكره الكليني فى أوّل الكافي قال : والشرط من الله فيما استعبد به خلقه أن يؤدّوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيره إلى أن قال : ومن أراد خذلانه وأن يكون إيمانه معارا مستودعا سبّب له أسباب الاستحسان والتقليد والتأويل بغير علم وبصيره.

وقال الصدوق فى العلل بعد ذكر حديث موسى عليه السلام والخضر عليه السلام : إنّ موسى مع كمال عقله وفضله ومحله من الله تعالى لم يدرك باستنباطه واستدلّاله معنى أفعال الخضر حتّى اشتبه عليه وجه الأمر به ، فإذا لم يجز لأنبياء الله تعالى ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من دونهم من الامم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك. إلى أن قال : فإذا لم يصلح موسى عليه السلام للاختيار مع فضله ومحله فكيف! تصلح الامّه لاختيار الإمام عليه السلام ، وكيف! يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعيّه واستخراجها بعقولهم الناقصه وآرائهم المتفاوته.

وقال السيّد فى الدرعيه : عندنا أنّ الاجتهاد باطل وأنّ الحق مدلول عليه ، وأنّ من أخطأ غير معذور ، وقد نصّ السيّد هناك أيضا بأنّ الإماميه لا يجوز عندهم العمل بالظنّ ولا الرأى ولا القياس ولا الاجتهاد. وقال فى الانتصار فى أوّل كتاب

القضاء : إنما عوّل ابن الجنيّد في هذه المسأله على ضرب من الرأى والاجتهاد ، وخطؤه ظاهر.

وقال في المسأله التى بينها : إنّ من خالفنا اعتمد على الرأى والاجتهاد دون النصّ والتوقيف ، وذلك لا يجوز. وقال في كتاب الطهاره منه فى مسأله مسح الرجلين : إنّنا لا نرى الاجتهاد ولا نقول به. وقد ذكر أيضا فى عدّه من كتبه : أنّ ما يفيد الظنّ دون العلم لا يجوز العمل به عندنا.

وقال الشيخ فى العدّه : وأمّا القياس والاجتهاد فعندنا أنّهما ليسا بدليلين ، بل محظور فى الشريعه استعمالهما.

وقال فى موضع آخر منه : ولسنا نقول بالاجتهاد والقياس. وقال أيضا : وأمّا الظنّ فعندنا أنّه ليس بفاصل فى الشريعه تنسب الأحكام إليه وإن كان تقف أحكام كثيره عليه ، نحو تنفيذ الحكم عند شهاده الشاهدين ، ونحو جهات القبله وما يجرى مجراه. انتهى.

ومعلوم أنّ ما حكم بجواز العمل فيه بالظنّ من الموضوعات دون الأحكام. وقال فى مواضع من التهذيب : وإنّا لا نتعدّى الأخبار.

وقال ابن إدريس رحمه الله فى مسأله تعارض البيّتين بعد ذكر عدّه من المرجّحات : ولا- ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا ، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا.

وقال الطبرسى فى المجمع : لا يجوز العمل بالظنّ عند الإماميه إلّا فى شهاده العدلين ، وقيم المتلفات ، وأرش الجنائيات. وظاهر أنّ ما استثناه من قبيل الموضوعات دون الأحكام.

وقال المحقّق فى المعبر : ثمّ إنّ أنّمتنا مع هذه الأخلاق الطاهره والعداله الظاهره يصوّبون رأى الإماميه فى الأخذ عنهم ، ويعيرون على غيرهم ممّن أفتى باجتهاده وقال برأيه ، ويمنعون من يأخذ عنه ، ويستخفّون رأيه ، وينسبونه إلى الضلال ، ويعلم ذلك علما ضروريا صادرا عن النقل المتواتر. فلو كان ذلك يسوغ

لغيرهم لما عابوه. وقال فيه أيضا: واعلم أنك مخبر في حال فتواك عن ربك، فما أسعدك إن أخذت بالجزم، وما أخيبك إن بنيت على الوهم، فاجعل فهمك تلقاء قوله تعالى (وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (١) انتهى.

وفي ملاحظه أحوال الرواه أيضا ما يفيد ذلك فقد روى الكششى عن أبى حنيفه قال له: أنت لا تقول شيئا إلّا بروايه؟ قال: أجل (٢). وروى الكششى وغيره من أكثر علمائنا المتقدمين وخواص الأئمه عليهم السلام أيضا مثل ذلك، بل ما هو أبلغ منه.

وقد صنّف جماعه من قدمائنا كتباً في ردّ الاجتهاد وعدم جواز الأخذ به.

منها: كتاب النقض على عيسى بن أبان في الاجتهاد، وذكره النجاشى والشيخ فى مصنّفات الشيخ الجليل إسماعيل بن إسحاق عن أبى سهل بن نوبخت.

ومنها: كتاب نقض اجتهاد الرأى على ابن الراوندى، ذكره الشيخ فى ترجمه إسماعيل المذكور نقلا عن ابن النديم أنه من مصنّفاتة.

ومنها: الاستفاده فى الطعون على الأوائل والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس، من مصنّفات عبد الله بن عبد الرحمن التبريزى، ذكره النجاشى.

ومنها: كتاب الردّ على من ردّ آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول، من مؤلّفات الشيخ الجليل هلال بن إبراهيم بن أبى الفتح المدنى، ذكره النجاشى.

ومنها: كتاب النقض على ابن الجنيد فى اجتهاد الرأى، من مؤلّفات الشيخ المفيد. إلى غير ذلك من الكتب المؤلّفه فى هذا الشأن.

أقول: وأنت خير بآنه لا- دلالة فى شىء ممّا ذكر على ما ادّعاه بل لا إشعار فيها على ما ذكره. أمّا عباره الكلينى والصدوق رحمهما الله فلظهور أنّ المقصود ممّا ذكره عدم جواز الاعتماد فى الأحكام الشرعيّه على الظنون العقليّه والاستحسانات الظنيّه والتخريجات التخميّتيّه كما هى الطريقه المتداوله بين العامّه. ومن البيّن إطباق أصحابنا على المنع منه، وليس فى كلامهما ما يفيد غير ذلك. وليس مقصودهما عدم جواز الاجتهاد، بمعنى بذل الوسع فى فهم الكتاب والأخبار

(١) سورة البقره: ١٦٩.

(٢) رجال الكششى: ص ٣٨٤، رقم ٧١٨.

النّبويّه والإماميّه وتمييز الأخبار المعتبره عن غيرها ، وفي إجراء القواعد المقرّره في الشريعه من أصله البراءه والإباحه والاحتياط وغيرها من الاصول الممهّده في الشريعه.

وأما ما ذكره السيّد والشيخ من المنع من الرجوع إلى الاجتهاد والأخذ بالظنّ في مذهب الشيعه ، فالمراد بالاجتهاد هو المتداول بين العامّه - أعنى تحصيل مطلق الظنّ بالحكم - دون الرجوع إلى الأدله الشرعيّه المقرّره في الشريعه التي قامت عليها الأدله ، وبذل الوسع في تحصيل الظنّ من تلك المدارك المعينه المفيده للعلم من جهه اخرى.

والحاصل : أنّ هناك اجتهادا في استخراج الأحكام ولو بمجرد الظنون العقليّه ونحوها ، واجتهادا في فهم الحكم واستخراجه من الأدله المذكوره ، والممنوع منه في كلامهم إنّما هو الأوّل دون الثاني ، لوضوح رجوعهم إلى الأدله وتحصيل الظنّ بالأحكام الشرعيّه. والحكم على سبيل الظنّ والاستظهار عن الأدله غير عزيز في كلام السيّد والشيخ وغيرهما. وقد كان الاجتهاد في كلام الأوائل إنّما يطلق على تحصيل الحكم بالوجه الأوّل ، كما يظهر من ملاحظه كتب الاصول.

ومن ذلك : ما اشتهر في مقام دفع بعض الوجوه التخريجيّه أنّه اجتهاد في مقابله النصّ ويشير إليه ذكر القياس والرأى معه ، ومقابله بالرجوع إلى النصّ والتوقيف. بل في ظاهر العده وغيره دلالة على إطلاق الاجتهاد عندهم على خصوص استنباط الحكم بالقياس.

وقد حملوا الاجتهاد الوارد في حديث معاذ على القياس ، وجعلوا تلك الروايه دليلا على مشروعيتها وقد ذكروه في باب القياس ، وكأنّها وما في معناها ممّا رووا هي الأصل في إطلاق تلك اللفظه على القياس والرأى. والمراد بالظنّ الممنوع منه هو مطلق الظنّ من حيث أنّه ظنّ ، حيث إنّ المدارك الشرعيّه للأحكام المقرّره في الشريعه وامور مضبوطة مقرّره عند الشيعه في الجمله مقطوع بها عندهم ، ولا يجوزون الرجوع إلى مطلق الظنّ كما جوزه أهل الخلاف.

ومن البين : أنّ الحكم المستفاد ممّا قام على حجّيه الأدلّه القطعيّه يكون قطعياً بحسب الشريعة وإن كانت مصادفته للواقع ظنيّه ، فهم إنّما يريدون بالدليل القطعي ما يقطع بوجوب العمل به ، فإذا كان الدليل قطعياً بحسب العمل كان كغيره من الأدلّه المفيده للقطع بالواقع ، حيث إنّ المقصود من الفقه تصحيح العمل دون مجرّد الاعتقاد ، والمفروض كون ما يفيد العلم بالواقع وما يفيد العلم بوجوب العمل مشتركين فى القطع بالعمل ومعرفه التكليف ، فلذا صحّ عدّ الأدلّه المذكوره علميّة مفيده للقطع فى مقابله سائر الأمارات المفيده للظنّ . ومنه يظهر الوجه فى عدم تجويزهم للعمل بالظنّ حيث لم يقدّم عليهم دليل قطعي على جواز الأخذ به ، بل قام على خلافه ، كما بين فى محلّه .

وفى كلام الشيخ فى العده ما يشير إلى ما ذكرنا ، حيث إنّ دفع استدلال القائلين بالمنع من القياس بالآيات الدالّه على المنع من الحكم بغير العلم ، بأنّ للمخالف أن يقول : ما قلنا بالقياس إلّا بالعلم وعن العلم فلم نخالف ظاهر الكتاب وإنّما ظننتم علينا أنّنا نعلّق الأحكام بالظنون وليس نفعل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وإن كان الطريق إليه الظنّ ، هذا .

ولا يذهب عليك أنّ المستفاد من العبارات المذكوره : أنّ عدم جواز العمل بمطلق الظنّ من الاتّفاقيات بين الخاصّه ، وأنّ القول بجوازه من خواصّ العامّه . وظاهر ذلك يعطى كون الأصل عندهم عدم جواز العمل بالظنّ إلّا ما قام الدليل القاطع أو المنتهى إلى القطع على خلافه كما هو المختار ، لا ما يدّعيه جماعه من متأخري المتأخريين من انقلاب الأصل وكون قضيه الأصل حينئذ حجّيه الظنّ إلّا ما قام الدليل على خلافه ، فإنّه أشبه شىء بمذهب العامّه ، بل عين ما ذهبوا إليه .

وأما الوجه الأوّل فهو بعيد جدّاً عن طريقته كما لا يخفى . ومنه يظهر ضعف ما ذكره المحدّث المذكور من كون طريقه المجتهدين موافقه العامّه لا مخالفتهم إلّا نادراً .

ثمّ إنّ ما ذكره الشيخ : من أنّه لا يتعدّى مضمون الأخبار ، فهو من الامور

المعلومه عند الشيعة ، لعدم حجّيه القياس عندهم. والاستناد إلى منصوص العله أو مفهوم الموافقه ونحوهما ليس تعدّيا عن الأخبار كما قرّر في محلّه.

ومما ذكرنا : يظهر الحال في باقى العبارات المنقوله.

وقد نصّ المحقّق في المعارج : بأنّ الاجتهاد في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيّه. قال : وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام الشرعيّه من أدلّه الشرع اجتهادا ، لأنّها يبتنى على اعتبارات نظريّه ليست مستفاده من ظواهر النصوص في الأكثر ، سواء كان ذلك الدليل قياسا أو غيره ، فيكون القياس على هذا التقدير أحد أقسام الاجتهاد.

فإن قيل : يلزم على هذا أن يكون الإماميّه من أهل الاجتهاد.

قلنا : الأمر كذلك ، لكن فيه إبهام ، من حيث إنّ القياس من جملة الاجتهاد ، فإذا استثنى القياس كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس انتهى.

والحاصل : أنّ اختيار كثير من هؤلاء - كالسيد والشيخ وابن إدريس والمحقّق وأضرابهم - لطريقه المجتهدين أمر ظاهر جليّ معلوم من ملاحظه كتبهم في الاستدلال. وكذا الحال في اعتمادهم على الإجماع واستنادهم إليه في كثير من المسائل ممّا لا مجال لإنكاره ، كما ينادى به ملاحظه كتبهم. وكذا الحال في اعتمادهم على كثير من المطالب المقرّره في الاصول ، كما يظهر من الرجوع إلى كيفيّة استدلالهم في المسائل الفقهيّه. ومن ملاحظه ما قرّره السيد في الذريعة والشيخ في العده والمحقّق في المعارج : بأنّ للعامي تقليد العالم والأخذ بقوله ، وحكيينا (١) الإجماع عليه.

وبالجملة : أنّ اختيار هؤلاء لطريقه المجتهدين أمر واضح ، يكاد يلحق بالضروريّات. فالاستناد إلى ما يوهمه العبارة المذكوره لدفعهم طريقه الاجتهاد واختيارهم مذهب الأخباريين من العجائب. وحيث إنهم لم يقرّروا خلافا بين

(١) في «ق» حكيا.

الشيعة فى الطريفة على حسب ما وقع الاختلاف فيه بين المتأخرين ولا- أشاروا إلى ذلك فى شىء من كتبهم الاصولية - كالذريعة والعدّه والغنيه والمعارج وكتب العلماءه وغيرها - دلّ ذلك على انتفاء الخلاف فى ذلك وإن اختلفوا فى بعض الخصوصيات حسب ما بينوا كلّا منها فى محلّه.

فما ذهب إليه الأخبارية من متأخرى علمائنا : من حرمة العمل بالأدله الظنيه مطلقا ووجوب تحصيل العلم بالأحكام وانفتاح سبيله على المكلفين فى المسائل الشرعيه ، والمنع من التقليد بالمرّه ، فالظاهر أنّه مذهب جديد لم يذهب إليه أحد من علمائنا المتقدمين قد أحدثه مولانا محمّد أمين الاسترابادى ، لزعمه أنّه مذهب قدمائنا ، أخذنا بما يوهمه بعض إطلاقاتهم من غير إمعان النظر فيما حاولوا من ذلك ، ولشبهات عرضت له قد عجز عن حلّها ، وزعم أنّها أدله على الطريفة التى سلكها وسنشير إليها ، ونوضح القول فى فسادها إن شاء الله. كيف! ولو كان ذلك مذهبا معروفا بين علماء الشيعة لذكروه فى الكتب الاصولية وأشاروا إلى من خالف فيه.

فإن قلت : إنّ علماء الشيعة قد كانوا من قديم الزمان على صنفين : أخبارى ، واصولى ، كما أشار إليه العلماء فى النهايه وغيره.

قلت : إنّ وإن كان المتقدمون من علمائنا أيضا على صنفين ، وكان فيهم أخبارية يعملون بمتون الأخبار ، إلّا أنّه لم يكن طريقتهم ما زعمه هؤلاء ، بل لم يكن الاختلاف بينهم وبين الاصولية إلّا فى سعه الباع فى التفريعات الفقهيّه وقوّه النظر فى القواعد الكليه والاقتدار على تفريع الفروع عليها.

فقد كانت طائفه منهم أرباب النصوص ورواه الأخبار ، ولم يكن طريقتهم التعدى عن مضامين الروايات وموارد النصوص ، بل كانوا يفتون غالبا على طبق ما يروون ، ويحكمون على وفق متون الأخبار فى المسائل المتعلقة بالفروع والاصول ، ولم يكن كثير منهم من أهل النظر والتعميق فى المسائل العلميه ممّن له سعه باع فى الاقتدار على الاستدلال فى المسائل الكلاميه والفروع الفقهيّه وإن

تصدّوا لذلك أحيانا عند مسيس الحاجه ، وهؤلاء لا يتعرّضون غالبا للفروع الغير المنصوصه وهم المعروفون بالأخباريّه.

وطائفه منهم أرباب النظر والبحث عن المسائل ، وأصحاب التحقيق والتدقيق فى استعمال الأحكام من الدلائل ، ولهم الاقتدار على تأصيل الاصول والقواعد الكليه عن الأدلّه القائمه عليها فى الشريعه ، والتسلّط على تفرّيع الفروع عليها واستخراج أحكامها منها ، وهم الاصوليون منهم : كالعَمّانى والإسكافى وشيخنا المفيد وسيدنا المرتضى والشيخ قدس الله أرواحهم وغيرهم ممّن يحدّو حدّوهم.

وأنت إذا تأملت لا تجد فرقا بين الطريقتين إلّا من جهه كون هؤلاء أرباب التحقيق فى المطالب ، وأصحاب النظر الدقيق فى استنباط المقاصد ، وتفرّيع الفروع على القواعد ، ولذا اتّسعت دائرتهم فى البحث والنظر ، وأكثروا من بيان الفروع والمسائل ، وتعدّوا عن متون الأخبار إلى ما يستفاد منها بالفحوى أو بطريق الالتزام أو غيرهما. واولئك المحدثون ليسوا غالبا بتلك القوّه من الملكه وذلك التمكن من الفنّ ، فلذا اقتصروا على ظواهر الروايات ولم يتعدّوا غالبا عن ظاهر مضامينها ، ولم يوسّعوا دائره فى التفرّيعات على القواعد ، وإنّهم لمّا كانوا فى أوائل انتشار الفقه وظهور المذهب كان من شأنهم تنقيح اصول الأحكام الّتى عمدتها الأخبار المأثوره عن العتره الطاهره ، فلم يتمكنوا من مزيد إمعان النظر فى مضامينها ، وتكثير الفروع المتفرّعه عليها. ثمّ إنّ ذلك إنّما حصلت بتلاحق الأفكار فى الأزمنه المتأخّره ، ولا زالت تتزايد بتلاحق الأعصار وتزايد الأفكار.

هذا ، وقد ظهر ممّا ذكرناه : أنّ ما حكاه عن ضرير وأضرابه من اقتصارهم على موارد النصوص ممّا لا منافاه فيه لما ذكرنا ، مع ما هناك من البون البعيد بيننا وبين اولئك ، لكونهم فى عصر الإمام عليه السلام وعدم احتياجهم فى كثير من المسائل إلى الاجتهاد ، على أنّه لا يبعد أن يكون مقصوده بذلك عدم احتياجه فى استنباط الأحكام الشرعيّه إلى القياس ونحوه من التخريجات العقليه الظنيّه ممّا لا يستند

إلى صاحب الشريعة ، ويؤيده أنه قد روى الكشي رحمه الله عنه (١) وهذا يشير إلى عمله بظاهر الكتاب من دون حاجة إلى ورود روايه في تفسيره ، وأخذه بما يتفرع عليه من الفروع وعدم اقتصاره في الأحكام على موارد الأخبار.

وظهر أيضا ممّا بناه : أنّ تصانيفهم المتعلّقه برّد الاجتهاد وبيان المنع منه ممّا لا ربط له بما نحن فيه ، إذ المقصود هناك على ما عرفته هو ردّ ما عليه العامّة العميا من الرجوع إلى القياس أو غيره من سائر الوجوه التخريجيّه والاستحسانات العقلية الغير المستنده إلى صاحب الشريعة ، واشتراك ذلك وما نحن فيه في إطلاق لفظ «الاجتهاد» عليه لا يوجب سريان المنع إلى الاجتهاد بالمعنى المقصود في المقام وهو واضح.

ومنها : نصوص الكتاب الدالّة على المنع من الأخذ بالظنّ ، والروايات المتكثّره بل المتواتره الدالّة على لزوم الأخذ بالعلم وعدم جواز الحكم بالظنّ ، وما دلّ على عدم جواز الإفتاء بالرأى ، مثل قوله : اتّقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون (٢). وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : إياك أن تدين الله وتفتى الناس بما لا تعلم (٣). وقوله عليه السلام : إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا وإذا جاءكم ما لا تعلمون فما (٤). ووضع يده على فيه. وقوله عليه السلام : رجل قضى بحقّ وهو لا يعلم فهو في النار (٥). وقوله عليه السلام : من أفتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك وأهلك (٦). وقوله عليه السلام : من دان الله بالرأى لم يزل دهره في التباس (٧). وقول

(١) بياض في الأصل.

(٢) البحار : ج ٢ ص ١١٣ ح ١ ، وفيه عن امير المؤمنين عليه السلام.

(٣) الكافي : ج ١ ص ٤٢ ذيل ح ١ ، وفيه : عن أبي عبد الله ، وهكذا لفظه «أنهاك أن تدين الله بالباطل وتفتى الناس بما لا تعلم».

(٤) وسائل الشيعة : ج ١٨ باب ٦ من أبواب صفات القاضي ص ٢٣ ح ٣.

(٥) وسائل الشيعة : ج ١٨ باب ٤ من أبواب صفات القاضي ص ١١ ح ٦.

(٦) الكافي : ج ١ ص ٤٣ ذيل ح ٩.

(٧) وسائل الشيعة : ج ١٨ باب ٦ من أبواب صفات القاضي ص ٢٥ ح ١١ ، وفيه ارتماس.

الباقر عليه السلام : من أفتى برأيه فقد دان الله بما لا يعلم (١). وقول الصادق عليه السلام فيما رواه محمد بن مسلم وقد قال له : إن قوما من أصحابنا قد تفقهوا وأصابوا علما ، ورووا أحاديث فيرد عليهم ، ويقولون برأيهم فقال : لا وهلهلك من مضى إلّا بهذا وأشباهه (٢). وقوله عليه السلام فيما رواه ابن مسكان عن حبيب قال : قال لنا أبو عبد الله عليه السلام : إن الناس سلكوا سبلا شتى ، فمنهم من أخذ بهواه ، ومنهم من أخذ برأيه ، وإنكم أخذتم بما له أصل (٣) ، يعنى بالكتاب والسنة ، وقوله عليه السلام : إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعيتهم السنن أن يحفظوها فقالوا فى الحلال والحرام برأيهم ، فأحلوا ما حرم الله (٤). وقوله عليه السلام فى أصحاب الرأى : استغنوا بحملهم (٥) وتدابيرهم من علم الله واكتفوا بذلك دون رسوله ، والقوام بأمره ، وقالوا لا شىء إلّا أدركته عقولنا وعرفته ألباننا وأما هم ماتوا (٦) وأهملهم وخذلهم حتى صاروا عبده أنفسهم من حيث لا يشعرون (٧). وقوله عليه السلام : إياك أن تفتى الناس برأيك ، أو تدين بما لا تعلم (٨) إلى غير ذلك من الأخبار.

فالمستفاد من هذه الروايات وما يفيد مفادها عدم جواز الاجتهاد فى الأحكام الشرعيه ، والمنع من العمل بالاستنباطات الظنيه.

قال فى الفوائد الطوسيه : إن الأخبار فى هذا المعنى قد تجاوزت حدّ التواتر ، وقد جمعنا منها فى مواضع اخر أكثر من ألف حديث.

وفيه أمّا أولا : فبأنّ المراد بالآيات والروايات الدالّه على وجوب الرجوع إلى العلم وعدم جواز الأخذ بالظنّ ، هو عدم الاكتفاء فى الحكم والإفتاء بالظنّ من

(١) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ٦ من أبواب صفات القاضى ص ٢٥ ح ١٢.

(٢) البحار : ج ٢ ص ٣٠٥ ح ٥١.

(٣) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ٦ من أبواب صفات القاضى ص ٣١ ح ٣١.

(٤) البحار : ج ٢ ص ٣٠٨ ح ٦٩.

(٥) كذا ، والظاهر : بحيلهم - فى الوسائل بجهلهم.

(٦) بياض فى الأصل.

(٧) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ٦ من أبواب صفات القاضى ص ٣٢ ضمن ح ٣٢.

(٨) وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ٤ من أبواب صفات القاضى ص ١٠ ح ٣.

حيث إنه ظنّ. وأما بعد الأول إلى العلم وقيام الدليل القاطع على تعيين العمل بالوجه المقرّر أفادت العلم بالواقع أو لم تفد ، فلا ريب أنّ الفتوى والعمل إنّما يكون حينئذ بالعلم دون غيره ، فلا- تندرج الصورة المفروضة في شيء من الآيات والروايات المذكورة لعلم المفتى (١) والعامل بكون ذلك هو المقصود منه في الشريعة والمكلف به في حكم الشرع وإن لم يعلم بكون ذلك هو الحكم الأوّلي.

وقد أشار إلى ذلك الشيخ في العده كما مرّ ، والأخبار المانعه عن الفتوى بالرأى إنّما يراد بها ما تداولته العامّة أو ما بمعناه من الاستحسان ونحوه. وأما الرجوع إلى الكتاب والسنة وسائر الاصول المقرّره في الشريعة فليس من الرجوع إلى الرأى أصلا وإن لم يستفد منها العلم بالواقع ، سيّما بعد قيام الدليل القاطع على وجوب الأخذ بها كما هو المدعى.

وأما ثانيا : فبأنّ تلك الروايات وإن سلّم كونها متواتره لكن دلالتها على ما ذكر ليست قطعيه ، فلو لم نقل بأنّ الظاهر منها النهى عن الأخذ بما لا- يعلم تجويز الشارع الأخذ به فلا أقلّ من احتمال ذلك ولو احتمالا مرجوحا. وكذا يحتمل ورود التقييد على تلك الإطلاقات فلا يزيد مفادها على الظنّ ، ففي الاستناد إليها على المدعى إبطال لأصل الدعوى.

وأما ثالثا : فبأنّه لو سلّم دلالتها على ذلك وجواز الاستناد إليها فيما ذكر ، فلا مانع من ورود التقييد عليها بعد ثبوت المقيّد.

ومن البين : أنّ القائل بحجّيه الظنون الخاصّه أو مطلق المظنّه حين انسداد سبيل العلم به إنّما يقول به بدليل قطعي ، لما عرفت من عدم حجّيه الظنّ من حيث إنه ظنّ من غير خلاف ظاهر فيه ، وظاهر أنّه بعد ثبوته بالدليل لا وجه للاستناد إلى الإطلاق.

ومنها : ما دلّ عليه الأخبار المتواتره بل ضروره دين الإسلام من أنّ حلال محمّد صلى الله عليه وآله وسلم حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة ، فإنّ ذلك ينافى

(١) بياض في الأصل.

جواز الأخذ بالأدلة الظنية ، ضروره أنّ الظنّ ممّا يتغيّر ويتبدّل ، وحرام الله وحلاله ممّا لا تغيّر فيه ولا تبدل .

وقد قرّر بعضهم هذا الوجه بهذه الصورة ، وهى : أنّ كلّ حكم اجتهادى قابل للتغيير ، وكلّ حكم قابل للتغيير مخالف للشريعة الإسلاميه الأبدية ، فينتج أنّ كلّ حكم اجتهادى مخالف للشريعة الإسلاميه .

ووهنه واضح ، أمّا أوّلا-: فبأنّه منقوض بما يحكم به الأخباريون ، لجواز الرجوع عن الحكم بالنسبه إليهم أيضا ، كما إذا عملوا بالعموم ثمّ عثروا بعد ذلك على خبر يخصّيه ، أو فهموا أوّلا من الخبر حكما ثمّ عدلوا عن فهمهم . وإنكار إمكان ذلك فى شأنهم مكابره ظاهره . وحينئذ فنقول : إنّ حكم الأخبارى قابل للتغيير إلى آخر ما ذكر .

وأما ثانيا : فبأنّه لو تمّ فإنّما يتمّ لو قلنا بكون ما يفيد الظنّ هو حكم الله الواقعى ليكون الأخذ بالظنون هو المطلوب الأوّل . وأما إذا قلنا بكون الأخذ به مطلوبا من حيث كشفه عن الواقع وكونه طريقا إليه - ليكون حكما ظاهريا كما هو المذهب عندنا - فلا ، إذ تغيير الأحكام الظاهريه غير عزيز فى الشريعة . وقد اتّفق عليه الفريقان ، كما إذا وجد شيئا فى أسواق المسلمين فحكم بحلّه ثمّ علم بعد ذلك كونه حراما ، أو أخذ لحما من يد مسلم ثمّ علم كونه لحم خنزير أو ميتة ، فإنّ حكمه بالحلّ أوّلا حكم ظاهرى قد انكشف بعد ذلك خلافه . ولو جعل كلّ من الحلّ والحرمه المتعلّقين بالموضوع الواحد حكما واقعيّا فى المقام فمع وضوح فساده يجرى الدليل المذكور بالنسبه إليه أيضا ، فلا بدّ من الالتزام بفساده والقول بعدم جواز الأخذ بأحد الحكمين المذكورين ، وهو واضح الفساد .

فظهر أنّه لا- دلالة لأبديّه الأحكام على عدم جواز الأخذ بالاجتهاد القابل للتغيير ، إذ لا يتوهم أحد نسخ الحكم بعد رجوع المجتهد عنه حتّى يلزم انقطاع الحكم وخروجه عن التأييد ، بل ليس اختلاف الحكم من جهه الاختلاف فى الاجتهاد والرجوع عن الحكم الأوّل إلّا ظاهريا ، كاختلاف الحاصل فى الحكم

المتعلّق بالموضوع الواحد من جهة انكشاف خلاف ما ثبت أوّلا ، كما عرفت في المثال المذكور ، فكما يحكم هناك بالحلّ في وقت وبالحرمة في وقت آخر مع كون الحكم الواقعي المتعلّق بذلك الموضوع المعين شيئا واحدا لا- يختلف بحسب اختلاف العلم والجهل به فكذا في المقام ، وكما أنّ ذلك لا يقضى بانقطاع حكم الشريعة وخروجه عن التأييد فكذا الحال في محلّ الكلام.

وأما ثالثا : فبأنّه إن أراد بقوله «كلّ حكم اجتهادي قابل للتغيير» أنّه قابل للتغيير بالنسبة الى الموضوع المفروض حينئذ مع جميع خصوصياته فممنوع ، ضروره أنّه ما دام المجتهد باقيا على حاله الأوّل لا يمكن تغيير ذلك الحكم في شأنه أصلا. وإن أراد أنّه قابل للتغيير في الجملة ولو بسبب تعيّر حاله ، كأن يصير ظانّا بخلاف ما ظنّه أوّلا فمسلمّ ولا مانع منه ، ضروره أنّ أبعديّه الأحكام لا- تقضى بعدم اختلافها بحسب اختلاف أحوال المكلفين. كيف! واختلاف صلاه الحاضر والمسافر ، والصحيح والمريض ، والقادر والعاجز ، من الضروريات ، ولا منافاه فيه لأبعديّه الأحكام الثابته بالضروره أصلا فكذا الحال في المقام.

وأما رابعا : فبأنّه إن أراد بكون كلّ حكم اجتهادي قابلا للتغيير أنّ ما يحكم به المجتهدون من الأحكام قابل للتغيير فهو ممنوع ، بل فاسد ، لأنّ ما يدركه من الأحكام غير قابل للتغيير عمّا هو عليه ، فإنّه إن كان ما أدركه مطابقا للواقع لم يكن قابلا للتغيير عمّا هو عليه وإن أدرك بعد ذلك خلافا. غايه الأمر أن يكون معذورا في خطئه فيه ثانيا ، وإن كان غير مطابق للواقع فكذلك أيضا ، غايه الأمر أن يكون معذورا في خطئه فيه أوّلا.

وإن أراد به أنّ نفس حكمه وإدراكه قابل للتغيير ، بأن يدرك ثانيا خلافا ما أدركه أوّلا- فيزول إدراكه الأوّل ويخلفه الثاني فمسلمّ ، ولا- يلزم من ذلك أن يكون إدراكه مطلقا منافيا للشريعة الأبعديّه ، كما هو قضيه الكليه المدّعا ، إذ قبول الإدراك للتغيير إنّما يقضى بعدم الملازمه بينه وبين إصابه الواقع ، لأنّه لا يكون مصيبا للواقع مطلقا. وحينئذ فأقصى ما يلزم من الدليل المذكور أنّ ظنون

المجتهدين قد تصيب الواقع وقد تخطئه. وهذا ممّا اتّفق عليه أصحابنا واتّفقوا مع ذلك على وجوب العمل بظنّه ، إذ لا منافاه بين عدم إصابه الظنّ للواقع ووجوب العمل بمؤدّاه ، كما هو الحال فى سائر الطرق المقرّره فى الشريعة فلا تغفل.

ومنها : أنّ الدليل الدالّ على وجوب عصمه الإمام عليه السلام قاض بعدم جواز الرجوع إلى الظنّ ، فإنّهم قالوا باعتبار العصمه فى الإمام عليه السلام من جهة حصول الاعتماد بقوله والثوق بما يؤدّيه. ففضيّه ذلك أن لا يجب اتّباع ما لا يقطع مصادفته للواقع ويحتمل فيه انتفاء الإصابه نظرا إلى العله المذكوره ، فكما أنّ جعل الإمام حجّه يقضى بعصمته فيكون كلامه مفيدا للقطع وحجّه قاطعه للعذر فى الكشف عن الواقع ، كذا كون سائر الوجوه والأدلّه حجّه على المكلف يتوقّف على كونها مفيدة للقطع كاشفه عن الواقع ليكون قاطعه لعذر المكلف.

ومن البيّن أنّ رأى المجتهد ممّا لا وثوق بكشفه عن الواقع بالنسبه إلى المجتهد نفسه فكيف لغيره.

وفيه أوّلا : أنّ ذلك منقوض بما يذهب إليه الأخباريّة من جواز رجوع الجاهل إلى العالم والبصير بالأخبار ، وكذا اعتماد العالم بقول الثقه.

ومن البيّن أنّ قول الواحد لا- يفيد العلم بالواقع ولو فرضنا حصول العلم بوثاقته بالمعاشره الباطنه الموصله إلى درجه اليقين بالعداله مع أنّه فى كمال الندره ، لعدم بلوغه بذلك إلى درجه العصمه. كيف! ولو كان كذلك لاكتفى بذلك فى الإمام أيضا فكيف مع الاكتفاء فيها بحسن الظاهر كما هو المذهب ، إذ لا- يقطع معه بحصول العداله فضلا عن القطع بمطابقه ما يحكيه للواقع. فلو تمّ ما ذكره لقضى باعتبار العصمه فى الوسائط التى بين المكلف وبين الإمام فى زمان الحضور وفى أزمنه الغيبه ، مضافا إلى أنّ القواعد المقرّره فى الشريعة لاستكشاف أحكام الموضوعات - كأصاله طهاره الماء ، وأصاله صحّه فعل المسلم ، وقبول إخبار ذى اليد ونحوها - لا- يفيد قطعا ، مع أنّ الشارع حكم بجواز الرجوع إليها اتّفاقا من الفريقين ، بل إجماعا من المسلمين. وكذا الحال فى استصحاب حكم العموم إلى

أن يأتي المخصّص ، واستصحاب الحكم الثابت إلى أن يثبت نسخه. ولو قيل بحصول القطع هناك بتجويز الشرع فهو بعينه جار في المقام ، إذ القائلون بحجّيه الظنّ إنّما يقولون به لقيام الدليل القاطع عليه لا بمجرد كونه ظنّاً.

وثانياً : بالفرق الظاهر بين الإمام والمجتهد ، فإنّ الإمام عليه السلام أمين الله على كافّه الأنام وله الرئاسة العامّة ووجوب الطاعة على الخاصّ والعامّ وهو مرجع الجميع في استفادته الأحكام ، ومع ذلك لا يستند في العلم بها إلى الأسباب الظاهره.

ومن البين أنّ مجرد عداله غير كاف في اطمئنان النفس بمثل ذلك ، إذ لا تطمئنّ بقول العدل إذا ادّعى شيئاً خارجاً عن المعتاد خارفاً للعادة الجارية بين الناس ، بل يتسارع الظنون إليه بالتهمه.

نعم لو دلّ الدليل على عصمته كان قوله برهانا قاطعاً لا مجال لإنكاره. فالفرق بينه وبين المجتهد ظاهر من وجوه شتى فاعتبار العصمه فيه لا يقضى باعتبارها في المجتهد الذي هو بمنزله الراوى عنهم عليهم السلام ، ولا يكون السبيل الذي يستنبطه ذلك المجتهد قطعياً بعد القطع بوجوب العمل بمؤداه.

ومنها : أنّ فتح سبيل العلم على المكلفين وتكليفهم بالعلم بالأحكام من اللطف ، فيجب أن يكون حاصلًا لوجوب اللطف على الله تعالى. أمّا الصغرى فلما فيه من تقريب العبد إلى الطاعة وإبعاده عن المعصيه ما ليس في الظنّ ، لوضوح أنّ اليقين أدعى إلى تحصيل الامتثال من الظنّ. وأمّا الكبرى فظاهره.

والجواب عنه أمّا أولاً : فبأنّ العلم والظنّ مشتركان فيما ذكر إذا كان الظنّ منتهياً إلى اليقين كما هو المفروض في المقام ، لظهور كون المكلف في مقام العمل عالماً بالتكليف قاطعاً به.

نعم لو قيل بابتناء التكليف على الظنّ من حيث إنّ ظنّ لربما أمكن التمسك في دفعه بما ذكر. فظهر بذلك فساد ما قد يقال : إنّهُ مع كون المسأله ظنيّه لا ركون (١)

(١) في النسخ : لا كون على ترتب.

على ترتب الثواب أو العقاب ليكون ذلك داعيا إلى الإقدام والإحجام ، نظرا إلى وضوح ترتب الثواب أو العقاب على مخالفته الأحكام الظاهريه لقيامها مقام الواقعيه. بل قد يقال ياناطه الثواب والعقاب مدار التكليف الظاهري سواء طابق الواقع أو لا وإن أمكن القول باختلاف الثواب والعقاب مع المطابقه وعدمها ، وذلك لا يستلزم التصويب كما لا يخفى.

وأما ثانيا : فبالمنع من كليه الكبرى ، إذ ليس كل لطف واجبا عليه تعالى . كيف ! وظهور الإمام عليه السلام من اللطف على الوجه المذكور قطعا. ودفع أهل الفساد المانعين من تمكّنه من اللطف كذلك فيكون واجبا عليه تعالى مع أنّ المعلوم خلافه ، فلا مانع من أن يكون البناء على الظنّ في أزمنه الغيبه وانقطاع اليد عن الرجوع إلى الأئمه عليهم السلام من قبيل ذلك. بل يمكن أن يكون ذلك من فروعه ، حيث إنّ انسداد سبيل العلم إنّما جاء من جهه غيبه الإمام عليه السلام وخفاء طرق الأحكام فيكون الأمران من قبيل واحد ، مضافا إلى أنّ كون التكليف بالعلم لطفًا محلّ منع ، بل قد يقال بأنّ عدم إلزام المكلفين بتحصيل اليقين في خصوصيات التكليف هو اللطف ، لما في إناطه التكليف بخصوص العلم بالأحكام من الحرج التامّ ، ولذا اكتفى الشارع في زمانه عن المكلفين بالأخذ بعدّه من الطرق الظنيّه مع انفتاح سبيل العلم حينئذ كما أشرنا إليه في محلّه.

ومنها : أنّ الظنّ مداركه مختلفه غير جاريه على وجوه منضبطه فلا- يكون الأحكام المبتنيه عليها جاريه على قانون واحد بل يختلف جدّا بحسب اختلاف الآراء ، ومثل ذلك لا يصلح أن يكون مدارا للتكليف سيّما بالنسبه إلى عامّه الأنام إلى قيام القيام.

ويوهنه : أنّ ذلك لو تمّ فإنّما يتمّ لو قلنا بكون المرجع هو مطلق الظنّ من أيّ طريق. وأما إذا قلنا بكون المناط هو الأخذ بظنّيات خاصّه والتمسك بقواعد مخصوصه منضبطه كما هو المختار فلا ، مضافا إلى أنّ ذلك وجه استحساني لا يصلح حجّه لتأسيس حكم شرعي ، وأيّ مانع من اختلاف التكليف في ظاهر الشريعة على حسب اختلاف الظنون وإن كان الحكم الواقعي أمرا واحدا.

ومنها : أنه يتفرع على بناء التكليف على الظنون وجوه من الفساد : من إثارة الفتن وإقامه الحروب وسفك الدماء ونحوها ، فلا يقع التكليف به من الحكيم. كيف! وذلك من شبهات العامه في الاعتذار عما صدر من سلفهم من وجوه الفساد في الإسلام من إثارة الحروب وسفك الدماء وهتك الأعراض ونهب الأموال وغيرها.

ويدفعه : أن الأخذ بالطرق الظنيّه الشرعيّه على الوجه المعتبر في الشريعة لا- يفضى إلى شيء من ذلك ، بل نقول : إنها في الانضباط ليست دون الوجوه العلميه. وجعل الاجتهاد الشرعي عذرا لإقدام اولئك على الفساد لا يقضى بفساد الرجوع إلى الاجتهاد ، مع وضوح فساد دعواهم في ذلك الاستناد. كيف! وربما يعتذرون لهم بقطع كل منهم بشريعته ما يأتي به من الفساد ، مضافا إلى اتفاق الفريقين على جواز العمل بالظن في الجملة بالنظر إلى الموضوعات. وإثارة الفتن وإقامه الحروب ونحوها إنما يتفرع في الغالب على ذلك دون نفس الأحكام الشرعيّه ، واعتذار العامه عن سلفهم إنما هو بالنسبه إلى ذلك غالبا ، فلو تم ذلك لقضى بعدم جواز الرجوع إلى الظن في ذلك ولا قائل به.

ومنها : أن الاجتهاد أمر خفي لابتنائه على الاستنباطات الخفيه وعلى الملكه التي يقتدر بها على استنباط حكم المسأله وهي أيضا من الامور الخفيه النفسيه ، فلا يمكن أن يكون مناطا للأحكام الشرعيّه سيما بالنسبه إلى جميع الامه.

ووهنه واضح ، إذ لا- خفاء في شيء من ذلك عند المجتهد ، والعامى ليس وظيفته الرجوع إلى الأدله ، فلا ربط لخفاء وجوه الاستنباط لذلك ، وعلمه بكون من يقلده بالغا درجه الاجتهاد يحصل بالرجوع إلى أهل الخبره أو بغيره مما يجيء بالإشاره إليه. فنفس الملكه وإن لم تكن ظاهره إلّا أن الطريق أمر ظاهر كما هو الحال في العداله وغيرها من الملكات ، مضافا إلى جريان ذلك على طريقه الأخباريين أيضا ، إذ لا بدّ عند المحققين منهم في الرجوع إلى الأدله الشرعيّه من الاقتدار على فهم الأخبار والجمع بينها والتمكّن من ردّ الفروع إلى الاصول ، وذلك أيضا من الامور النفسيه الغير الظاهره. فلو كان ذلك مانعا لجرى في كلّ من الطريقتين.

المسألة الثانية (*)

أنهم اختلفوا في وجوب تجديد النظر على المجتهد عند تجدد الواقع التي اجتهد في حكمها وجواز بقائه على مقتضى اجتهاده الأول إلى أن ينسأه أو يتغير رأيه عنه فيجوز له الإفتاء باجتهاده السابق في الوقائع المتأخره من غير حاجه إلى اجتهاد آخر على أقوال :

ثالثها : التفصيل بين نسيان دليل المسألة وعدمه فيجب عليه تجديد الاجتهاد في الأول دون الثاني ، ذهب إليه المحقق والسيد العميدى ، وحكى القول به عن الإمام والآمدى، وعزاه فى النهايه إلى قوم ، وقال العلّامة فى قواعدهُ أنه تفصيل حسن يقرب من قواعدهم الفقهيّه.

رابعها : التفصيل بين ما إذا قويت قوّته فى الاستنباط لكثرة الممارسه والأطلاع على وجوه الأدلّه وعدمها فيجب على الأول دون الثاني ، وقد نفى عنه البعد فى الزبده ، ومال إليه الفاضل الجواد فى شرحها.

والمحكى عليه الشهره بين الاصوليين من أصحابنا والعامّه هو القول بعدم وجوب تجديد النظر مطلقا وقد احتجوا عليه بوجوه :

أحدها : استصحاب الحكم الثابت بالاجتهاد الأول.

ثانيها : حصول ما وجب عليه من الاجتهاد بالمرّه الاولى نظرا إلى تعلق الوجوب بالطبيعه وحصول الطبيعه بالمرّه. ووجوب الإتيان به مرّه اخرى يحتاج إلى قيام دليل عليه عدا ما دلّ على وجوب أصل الاجتهاد ، وحيث لم يقم دليل آخر عليه قضى ذلك بالاجتزاء بالمرّه الاولى.

وغايه ما يتخيّل لاحتمال وجوب التجديد إمكان اطلاعه على ما لم يطلع عليه فى الاجتهاد السابق وهو مع عدم قيام دليل على منعه من الحكم ، مدفوع بالأصل ، على أنه لو كان مانعا من الحكم لجرى بالنسبه إلى الواقعه الاولى ، مع أنه لا- يجب تكرار النظر بالنظر إليها بالاتفاق.

(*) المناسب «ثانيها» يعنى ثانى الامور ، تقدّم أولها بلفظ «أحدها» فى ص ٦٧٣.

ثالثها : أنّ القول بوجوب تجديد النظر موجب للعسر العظيم والحرّج الشديد المنفى فى الشريعة نظرا إلى شيوع تكرّر الوقائع سيّما فيما يعمّ به البلوى ، فوجوب تكرّر الاجتهاد بحسبها باعث على ما ذكرنا.

رابعها : جريان السيره المستمرّه على عدم وجوب التكرار ، ولذا لو سئل مجتهد عن المسأله التى اجتهد فيها مرّات عديده لم يتوقّف عن الإفتاء فى غير المرّه الاولى بل يفتى اخرى بما ذهب إليه ولا من غير تأمّل أصلا. وربما يستدلّ له أيضا بإطلاق ما دلّ على حجّيه كلّ من الأدلّه الشرعيّه ، فإنّ قضيه ما دلّ على ذلك هو جواز الرجوع إلى كلّ منها والأخذ بما يدلّ عليه من غير حاجه إلى البحث عمّا يعارضه خرج عن ذلك ما إذا كان الرجوع إليه قبل البحث عن الأدلّه والاجتهاد فى تحصيل حكم المسأله نظرا إلى ما دلّ على وجوب استفراغ الوسع فى ملاحظه الأدلّه ، فيبقى غير تلك الصوره مندرجا تحت الأدلّه المذكوره فلا يجب الاجتهاد ثانيا وإن زادت القوّه أو نسي ما لاحظته من تفصيل الأدلّه.

وأنت خير بوهن ذلك لعدم انطباقه على المدعى ، فإنّ أقصى ما يدلّ عليه الاكتفاء حينئذ فى الاستدلال بمجرّد الرجوع إلى أحد الأدلّه المذكوره من غير حاجه إلى البحث عمّا يعارضها ، وأين ذلك عن المدعى ، على أنّ الظاهر قيام الإجماع على وجوب البحث عن المعارض على فرض الاستدلال بتلك الأدلّه والأخذ بها ، وعلى القول بعدم وجوب تجديد النظر لا حاجه إلى الرجوع إلى أحد الأدلّه المذكوره أيضا ، مضافا إلى أنّ ذلك لا يوافق القول بحجّيه الظنون الخاصّه حيث إنّه اقيم الدليل حينئذ على حجّيه كلّ واحد منها.

وأما على القول بحجّيه مطلق الظنّ فإنّما قام الدليل على الرجوع إلى الظنّ بعد بذل الوسع والاجتهاد فى تحصيل الأدلّه ، فحينئذ يبقى الكلام فى اعتبار الإتيان بالاجتهاد المذكور بالنسبه إلى كلّ واقعه أو يكتفى باجتهاد واحد للجميع ، وليس هناك ما يدلّ على الثانى لو لم نقل باقتضائه الوجه الأوّل. فتأمّل هذا.

ويرد على الأوّل : أنّ الاستصحاب إنّما يكون حجّه عند عدم قيام دليل شرعى

ولو ظاهر عموم أو إطلاق على خلافه ، فلذا لا يقاوم الاستصحاب شيئا من الظواهر والإطلاقات.

وحينئذ فنقول : إنَّ قضيه العمومات والإطلاقات الدالّه على عدم جواز الأخذ بالظنّ هو عدم جواز الرجوع إليه والعمل به فى شىء من الأحوال والأزمان ، خرج عن ذلك ظنّ المجتهد المطلق بالنسبه إلى الإفتاء الحاصل عقيب الاجتهاد.

وأما العمل به بعد الحكم الأوّل فمما لا إجماع عليه ، وقضيه تلك الإطلاقات هو المنع من الأخذ به والحكم ثانيا بمقتضاه فلا يصحّ الخروج عن مقتضاه بما ذكر من الاستصحاب.

ويمكن دفعه : بأنّ قضيه تلك الإطلاقات عدم حجّيه الظنّ من حيث هو مع عدم قيام دليل شرعى قاطع على جواز الرجوع إليه ، لوضوح أنّه مع قيام الدليل عليه يكون الاتّكال على العلم دون الظنّ ، كما مرّت الإشارة إليه. فإذا قضى الاستصحاب بجواز الرجوع إليه كفى فى المقام ، إذ لا معارضة إذن بينه وبين تلك الإطلاقات حيث إنّها لم تدلّ إلّا على عدم جواز الرجوع إلى كلّ ظنّ لم يتم دليل على حجّيته ، فبعد قضاء الدليل بحجّيه الاستصحاب وقضاء الاستصحاب بحجّيه الظنّ المذكور لا يكون الاتّكال فى المقام على الظنّ ، بل على الدليل القاطع الذى ينتهى إليه الظنّ المذكور. فهذا غاية ما يوجّه به التمسك بالاستصحاب فى المقام ، وفيه تأمل.

وعلى الثانى : أنّ جواز الحكم والإفتاء بمجرد الظنّ على خلاف الأصل خرج عنه ما إذا وقع ذلك عقيب الاجتهاد لقيام الإجماع عليه ، فيبقى غيره تحت قاعده المنع ، إذ لا دليل على جواز الحكم حينئذ عند تجدد الواقعه من غير تجدد النظر.

وعلى الثالث : أنّه إن سلّم فإنّما ينفى وجوب تجديد النظر مطلقا دون القول بالتفصيل. ومثله يرد على الرابع أيضا ، لعدم وضوح قيام السيره مع نسيان دليل المسأله أو زياده القوّه زياده ظاهره يحتمل بسببها عثوره على دليل آخر أو استدراك وجه آخر للاستنباط.

حجّه القول بوجوب تجديد النظر مطلقا ، أنه يحتمل حينئذ تعيّر اجتهاده بعد تجديد نظره ، كما يتفق في كثير من المسائل الظنيّه ، ومع الاحتمال المذكور لابقاء للظنّ ، فلا بدّ ثانيا من استكشاف الحال لدفع هذا الاحتمال .

ويدفعه أوّلا :- النقض بقيام الاحتمال المذكور قبل إفتائه في الواقعه الاولى أيضا ، فلو صحّ ما ذكر لزم تكزّر النظر بالنسبه إليها أيضا ، وهو باطل اتّفاقا كما نصّ عليه العضدى ، وهو الظاهر من ملاحظه كلماتهم .

وثانيا : بالمنع من كون قيام الاحتمال المذكور مانعا من حصول الظنّ ، وهو ظاهر جدّا .

قلت : ويمكن الاحتجاج للقول المذكور بالإطلاقات المانعه عن العمل بالظنّ حسب ما عرفت بيانه ، وحينئذ يتوقّف دفعه على إثبات الجواز بالدليل ، فالقاعده إذن قاضيه بوجوب تجديد النظر إلى أن يثبت خلافه .

حجّه القول الثالث : العمومات الدالّه على المنع من الأخذ بالظنّ خرج عنه صورته تذكّر الدليل لما دلّ على حجّيه ذلك الدليل ووجوب الأخذ بمقتضاه ، فيبقى الباقي تحت دليل المنع . وأيضا من لم يذكر دليل المسأله لم يكن حكمه فيها مستندا إلى الدليل فيكون محظورا ، لوضوح حرمة الحكم من غير دليل .

ويرد على الأوّل : أنه إن سلّم قيام الدليل على حجّيه الأدلّه التي استند إليها في الحكم للواقعه الاولى بالنسبه إلى سائر الوقائع أيضا كان ذلك الاجتهاد كافيا في الحكم للجميع من غير حاجه إلى تجديد الاجتهاد ، ولا فرق حينئذ بين نسيان الدليل وتذكّره ، إذ المفروض نسيان خصوصيّة الدليل . وأمّا كون الحكم مستندا إلى الحجّيه الشرعيّه فالمفروض علمه به ، هو كاف في جواز الأخذ به .

وإن قلنا بأنّ القدر الثابت حجّيه تلك الأدلّه نظرا إلى تلك الملاحظه بالنسبه إلى حكم الواقعه الاولى دون غيرها ، فلا فرق أيضا في عدم جواز الاستناد إليه بين تذكّر الدليل على سبيل التفصيل وعدمه .

وعلى الثاني : أنه إنّما يتمّ إذا لم يذكر استناد الحكم إلى الدليل بأنّ احتمال عدم

استناده إلى الدليل رأساً ، وأما إذا علم استناده إلى الدليل إجمالاً لكن لم يذكر تفصيل الدليل على ما هو المفروض في المقام فليس الحكم به حكماً بغير دليل ، لوضوح كونه حينئذ حاصلًا عن الدليل مستنداً إليه وإن لم يذكر حين الحكم تفصيله ، كيف ولو كان ذلك مانعاً عن الحكم لكان نسيان تفصيل الدليل قبل حكمه في الواقعة الأولى مانعاً عن الاعتماد عليه بالنسبة إليها أيضاً ، ولا قائل به ظاهراً.

حجّه القول الرابع : أنّ مزيد القوّه بكثره الاطلاع والممارسه والافتقار على استنباط وجوه الدلاله قاض بقوّه احتمال اطلّاعه على ما لم يطلع عليه في المره الاولى ، فلا- يبقى له ظنّ بصحّه ما حكم به أوّلاً- ويمكن أن يستدلّ له أيضاً بأنّ ظنّ صاحب القوّه القويّه أقرب إلى إصابه الواقع من غيره. ولذا قدّم تقليد الأفضل على تقليد المفضول ، فيكون ظنّه الحاصل من الاجتهاد الثاني هو المتّبع بالنسبه إليه دون ظنّه الأوّل ، فلا بدّ لتحصيله من تجديد الاجتهاد له.

ويرد على الأوّل : أنّ مجرد مزيد القوّه لا يقضى بذلك ، كيف! ومن البين عدم اختلاف الحال في الحكم في كثير من المسائل بين زياده القوّه ونقصها ، بل ربما يقطع المجتهد مع زياده القوّه بعدم اختلاف فهمه للحكم سيّما إذا تذكّر تفصيل الأدلّه ، فلا حاجه إلى المراجعه الجديده.

ومنه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لاختلاف المسائل في ذلك ، فلا يتمّ إطلاق القول بوجوب تجديد النظر مع زياده القوّه.

والمدى يقتضيه التحقيق في المقام أن يقال : إنّ الإفتاء الثاني إمّا أن يكون عقيب الأوّل من غير تراخ عنه أو مع التراخي ، مع استحضاره لدليل المسأله واستقصائه فيه - بحيث يعلم عدم تغيير رأيه مع تجديد النظر كما يتفق في كثير من المسائل - أو عدمه بأن يكون ناسياً للدليل أو يحتمل تجدد رأيه بتجدد النظر. فإن كان الإفتاء الثاني عقيب الأوّل الحاصل عقيب الاجتهاد في المسأله فالظاهر أنّه لا مجال للتأمّل في عدم توقّفه على النظر الجديد ، إذ المفروض وقوع الإفتاء المذكور عقيب النظر والاجتهاد وإن سبقه الإفتاء الأوّل ، إذ لا يعقل مانع من

تعاقب فتاوى عديده لاجتهاد واحد. وكذا لو كان مستحضرا للدليل على سبيل التفصيل قاطعا بعدم انقلاب رأيه بالنظر الجديد ، وكأنه ممّا لا ينبغي الخلاف فيه. ولا يبعد جريان ذلك فيما إذا قطع بعدم انقلاب رأيه بتجديد الاجتهاد ولو لم يكن مستحضرا للدليل. وإن عثر على معارض للدليل الذى اعتمد عليه ، أو عثر له بعض الوجوه الدافعه لاستدلاله ونحو ذلك ، فالظاهر أنه لا تأمل فى وجوب تجديد النظر وملاحظه الراجح ، سيما إذا تراخى إفتاؤه عن الاجتهاد ولو بالنظر إلى الواقعه الاولى ، لوجوب بذل الوسع على المجتهد. وعدم عثوره أوّلا على المعارض إنّما يصحّ حكمه فى تلك الحال دون الحال الثانیه ، فلا يصحّ له الحكم قبل إمعان النظر فيه ثانيا. وقد تبّه عليه بعض الأفاضل وكأنه ممّا لا خلاف فيه أيضا.

وإن تراخى إفتاؤه عن النظر الأول من غير أن يعرض له ما يعارض دليله على المسأله واحتمل عدوله عن الحكم بعد تجديد النظر ففى وجوبه حينئذ للواقع الثانیه الوجوه المذكوره، أجودها : القول بعدم الوجوب ، ويدلّ عليه - بعد الاستصحاب بالتقريب المذكور المعتضد بالشهره - كما نصّ عليه بعضهم أنه لا كلام ظاهرا فى جواز جريان المقلّد على تقليد المجتهد ما لم يعلم رجوعه عن الحكم ، وهو لا- يتمّ إلّا مع حجّيه ظنّه بالنسبه إلى الوقائع المتأخّره من غير اختصاص لها بالواقعه الاولى والأزمنه المقاربه لزمان اجتهاده ، إذ لو كان طول المدّه باعثا على عدم اعتماد المجتهد على ظنّه الأول ولزمه تجديد النظر والاجتهاد ثانيا للواقع المتأخّره كان عدم اعتماد المقلّد على فتواه أولى ، لظهور كون رجوعه إلى ظنّ المجتهد فرع حجّيه قول المجتهد. فلو لم يجز له البناء على ظنّه السابق ولم يكن ذلك الظنّ حجّيه فى شأنه فوجب عليه تجديد النظر لم يجز لمقلّده البناء على فتواه السابق ، ووجب عليه الرجوع ثانيا لاستعلام ما يؤدّى إليه نظره الثانى ، ولم نقف إلى الآن على من أوجب عليه ذلك وقال بعدم مضى الاجتهاد الأول فى شأنه بعد طول المدّه بالنسبه إلى الوقائع المتأخّره : بل ظاهر

كلامهم الإطباق على جواز الجرى على ذلك إلى أن يعلم رجوع المجتهد عنه.

نعم فرّق بعض العامّة في المقام فرجّح وجوب تجديد السؤال عند تجدد الواقعة إذا علم استناد المجيب إلى الرأى والقياس أو شكّ فيه وكان المقلّد حياً وقطع بعدم الوجوب في غيره ، وهو وجه ضعيف مبنّى على اصولهم. وأيضا الظاهر إطباقهم على جواز حكاية المقام فتاوى المجتهد لسائر المقلّدين وجواز أخذهم بذلك مع وثاقه الواسطه ولو بعد طول المدّة ، ولا يتمّ ذلك إلّا مع حجّيه ظنّه بالنسبه إلى الوقائع المتأخّره ، ويؤيّد ما مرّ من لزوم العسر والحرج. والقول بالفرق بين نسيانه دليل المسأله وتذكّره لها ، ممّا لا يظهر له وجه يعتمد عليه كما عرفت. وكذا القول في التفصيل الآخر.

نعم لو كان الأمر بحيث يرتفع معه وثوق المجتهد بما أفتى به وأوجب تنزيله في المسأله فلا- يبعد القول بوجوب تكرار النظر ليحصل الوثوق والاطمئنان ، والظاهر جريان ذلك بالنسبه إلى فتواه الأوّل أيضا إذا تخلّص فصل بينه وبين زمان الاجتهاد مع خروجه عن محلّ البحث على ما هو ظاهر عناوينهم.

والحاصل : أنّه مع بقاء اطمئنان المجتهد بما ظنّه ووثوقه بكونه مقتضى الأدلّه الشرعيّه، لا ينبغي الإشكال في عدم وجوب تجديد النظر. وأمّا مع انتفاء وثوقه إمّا لعدم اعتماده على نظره السابق ، أو لاحتمال عثوره على ما لم يعثر عليه أوّلا من المدارك - بحيث يضطرب ويتزلزل في كون ما أدركه هو مقتضى الأدلّه - فلا يبعد حينئذ وجوب التجديد سيّما إذا لم يبق له ظنّ بالحكم.

فإن قلنا بخروج هذه الصور عن محلّ البحث - بناء على النزاع فيما إذا بقي ظنّ المجتهد على الصفه التي يطلب حين الاجتهاد بأن يطمئنّ كون ذلك مقتضى الأدلّه ويحسّ من نفسه العجز عن تحصيل غيره لو فرض كونه حكم الله بحسب الواقع - كان ذلك اختيارا لما هو المشهور وإلّا كان تفصيلا آخر ، ولا مانع من عدم العثور على من ذهب إليه ، إذ لا إجماع على خلافه.

هذا وربما يتخرّج على هذه المسأله الاجتهاد المتعلّق بالموضوعات فهل

يجب التكرار هناك بتكرّر الحاجه أو لا؟ كما إذا اجتهد في طلب القبلة لصلاه فحضرت اخرى ، أو طلب الماء للتيّم مرّه فأحدث ثمّ أراد أن يتيّم اخرى ، أو زكىّ الشاهد عند الحاكم لقبول شهادته في واقعه وشهد في اخرى ، ونحو ذلك فقد يقال بوجوب التكرار هنا بناء على وجوب التكرار في الاجتهاد المتعلّق بالأحكام ، وعدمه بناء على عدم وجوبه هناك، والأظهر انتفاء الملازمه بين الأمرين ، والمتّبع هو ما يقتضيه الدليل في خصوص كلّ من تلك المقامات.

في عدول المجتهد عن رأيه

المسأله الثالثه

إذا حكم المفتى بشيء ثمّ عدل عنه وجب عليه الأخذ بمقتضى اجتهاده الثانى سواء كان قاطعا أو لا بالحكم ثمّ ظلّ خلافه أو بالعكس ، أو كان الحكمان ظنّيين مختلفين في القوّه أو متّفقين ، وسواء كان أقوى نظرا وأوسع باعا حال اجتهاده الأوّل أو بالعكس ، أو تساوى حاله في الحالين. وكذا الحال بالنسبه إلى من قلّمده فيه فإنّه يجب عليه العدول عن فتواه الأوّل مطلقا بلا خلاف ظاهر في شيء من المقامين ، بل قد حكى الإجماع على الأمرين.

ففى شرح المبادئ : إذا اجتهد فى مسأله فأداه اجتهاده إلى حكم ثمّ اجتهد فى تلك المسأله فأداه اجتهاده إلى غير ذلك الحكم فإنّه يجب عليه الرجوع إلى ما أداه اجتهاده ثانيا إليه إجماعا ، ويجب على المستفتى العمل بما أداه اجتهاده إليه ثانيا والرجوع عن الأوّل إجماعا. انتهى.

وظاهره دعوى الإجماع على تعيّن أخذ المقلّد بفتواه الثانى ، وهو غير ظاهر ، إذ بعد رجوعه عن تقليده فى حكمه الأوّل لا دليل على تعيّن أخذه بالحكم الثانى ، لجواز رجوعه حينئذ إلى مجتهد آخر ، كما هو قضيه الأصل. وقد ينزل العبارة على تعيّن أخذه بالفتوى الثانى إن أراد الرجوع إليه والفرض بيان عدم جواز أخذه بفتواه الأوّل ، أو بحمل الوجوب على التخييرى. وكيف كان فالمتعيّن رجوع المقلّد عن حكمه الأوّل ، ويتخيّر حينئذ بين الأخذ بفتواه الثانى أو الرجوع إلى غيره على ما كان تكليفه فى ذلك قبل تقليده فيه.

ويظهر من الفقيه الاستاد قدس سره احتمال الفرق بين ما إذا كان عدول المجتهد عن فتواه الأوّل على سبيل القطع أو الظنّ ، فقد قطع في الأوّل بعدول المقلّد عن الأوّل وأخذه بالثاني، وجعل ذلك في الثاني هو الأقوى.

قال قدس سره : وإن علم عدوله عن حكم مخصوص بطريق علمي عدل ممّا كان عليه أوّلا إلى ما صار إليه أخيرا وإن كان ظنّيّا كان الأقوى ذلك أيضا وإن لم نوجب هنا قضاء ما عمل أوّلا ولا إعادته ، وكان الوجه فيه أنّ كلا من فتواه الأوّل والأخير ظنّي فلا وجه لترجيح الثاني. وفيه : أنّه بعد عدوله عنه يكون حاكما بفساد ظنّه الأوّل ، فقضيّه الرجوع إليه ترك الأخذ بحكمه الأوّل ، مضافا إلى الاتفاق عليه ظاهرا. وقد عرفت إطلاق ما حكى من الإجماع ، فالوجه المقابل للأقوى ضعيف جدّا. وهل يجب على المفتي إعلام من قلّمه برجوعه؟ وجهان ، بل قولان ، فظاهر العلّامة في غير واحد من كتبه وجوب ذلك ، وظاهر المحقّق عدمه حيث جعل التعريف أولى ، وهو الظاهر من السيّد العميدى حيث جعله أليق.

واحتجّ للأوّل : بأنّ المقلّد إنّما عمل في المسألة بقول المفتي والمفروض رجوعه عنه ، فلو استمرّ لبقى عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت. وأنّه روى عن ابن مسعود : أنّه كان يقول باشتراط الدخول في تحریم الزوجه ، فلقى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وذاكرهم فكرهوا ، فرجع ابن مسعود إلى من أفتاه بذلك قال : سألت أصحابي فكرهوا.

وأنت خير : بأنّ ما حكى عن ابن مسعود على فرض صحّته ودلالته على رجوعه وعلى كون الإعلام على سبيل الوجوب لا حجّه فيه. وأمّا ما ذكر من لزوم كونه عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت فمدفوع ، بأنّ المفروض كونه آخذا بالحكم عن فتوى المفتي بانيا على استمراره من جهه الاستصحاب المقطوع حجّيته في مثل المقام ، فلا يكون أخذه بالحكم خاليا عن المستند ، ولذا يحكم بصحّه أعماله.

حجّه القول الثاني : الأصل السالم عن المعارض ، لبطلان حجّه القائل

بالجوب ، ولزوم الضيق والحرص الشديد بناء على وجوب الإعلام سيّما مع تشتت المقلّدين في البلدان ، وظاهر السير المستمرّ الجارّيه بين العلماء الأعلام لشيوع تجدد الآراء مع عدم تعرّضهم للإعلام ، مضافا إلى ما في ذلك من سقوط اعتماد العامّة على اجتهاد المجتهدين وتنفّر طباعهم عمّا يفتون به من أحكام الدين.

أقول وتوضيح الكلام في المرام مع خروج من خصوص المقام أن يقال : إنّ الرجوع عن الحكم إمّا أن يكون في الأحكام أو في الموضوعات ، وعلى كلّ حال إمّا أن يكون من المجتهد أو من المقلّد - كما إذا حكى العدل فتوى المجتهد ثمّ تبين له فساد حكايته ، أو شهد في خصوص واقعه ثمّ تبين له خلافه - ثمّ الرجوع إمّا أن يكون بقطعه بخلاف ما حكم به أو بظنّه ذلك أو بتردّده فيه ، ثمّ إنّ ذلك إمّا أن يكون في المسائل القطعيّة التي لا تكون مورد الاجتهاد أو غيرها من المسائل الاجتهاديّة ، وعلى كلّ حال إمّا أن يعلم بأخذ الغير بقوله وجريه عليه بعد ذلك أو يعلم بعدمه أو لا يعلم شيئا منهما.

فنقول : إنّ الّذى يقتضيه الأصل في جميع ذلك في صورته علمه بعمل الغير به هو وجوب الإعلام مع الإمكان ، نظرا إلى أنّ إيقاع المكلف إلى ما يخالف الواقع علما أو ظنا إنّما كان من جهته فلا بدّ من تنبيهه وإرجاعه عن ذلك. وجواز عمله به قبل علمه بالحال لا يقضى بجواز إبقائه على حاله ، إذ المفروض كون جواز الجرى عليه من جهه جهله بالحال وكونه معذورا من جهته لا لكونه هو المكلف به بحسب الواقع.

ألا ترى أنّه لا مجال لإنكار وجوب الإعلام في كثير من صور المسأله ، كما إذا شهد الشاهد عند الحاكم ثمّ تفتن أن الأمر على خلاف ما شهد به ، وكذا الحال فيما إذا علم باشتباهه في حكاية قول المجتهد. وكذا لو علم المجتهد بفساد حكمه الأوّل سيّما فيما يتعلّق بأموال الناس. ولو تمّ ما ذكر لم يجب الإعلام في شيء من الصور المذكوره مع وضوح خلافه.

نعم لو قلنا بأنّ كلّما من حكمى المجتهد حكم ظاهرى تكليفى يجوز الجرى عليه فى حكم الشرع إلّا أن يعلم عدوله عنه - فلا يكون العدول باعثا على رجوع المقلّد عن الأوّل فى حكم الشرع إلّا بعد بلوغه إليه فىكون عدوله حينئذ كعدمه بالنسبه إليه - أمكن القول بعدم وجوب الإعلام إلّا أنّ الظاهر خلافه ، إذ المكلف به بحسب الواقع أمر واحد والطريق إليه فى ظاهر الشرع هو ما ظنّه المجتهد ، والمفروض صيروره ظنّه الأوّل وهما خارجا عن كونه مطنونا ، فوجب على المجتهد ومن يقلّده الأخذ بالثانى. وجواز أخذ المقلّد بالأوّل قبل علمه به إنّما هو لحكمه ببقاء الظنّ ومعدوريّته فى جهالته بذلك على نحو نظائره عن موارد الجهل حسب ما أشرنا إليه ، فوجب عمله بذلك فعلا لكونه هو المطنون عند المجتهد فعلا لا يجعل الأخذ به حكما شرعيّا من حيث تعلق ظنّ المجتهد به فى الزمان السابق وجهله بعدوله عنه ، وبون بين الاعتبارين ، وعدم وجوب الإعلام إنّما يتفرّع على الثانى فلا تغفل.

هذا ، وإن علم عدم الأخذ به فالظاهر عدم وجوب الإعلام مطلقا لانتفاء الباعث عليه ، ومجرّد اعتقاده بما يخالف الواقع لا يقضى بوجوب الإعلام. وأيّّا مع جهله بالحال ففى وجوب الإعلام وجهان : من الأصل ، ومراعاة الاحتياط ، لاحتمال أخذه به ، فلا بدّ من إعلامه لئلا يقع فى الخطأ من جهته. إذا عرفت ذلك تبيّن لك ما يرد على الأدلّه المذكوره للقول بعدم وجوب الإعلام ، أمّا الأصل فبما عرفت. وأيّّا لزوم الضيق والحرص فإنّما يتمّ لو قلنا بوجوب ذلك ولو مع جهله بعمله به ، وأمّا إذا قلنا باختصاصه بما إذا علم بذلك فلا- ، لتوقّفه على العلم بحاجه المقلّد إلى تلك المسأله وبنائه فى العمل على مجرّد الفتوى دون الرجوع إلى الاحتياط ، والعلم بذلك ليس أغلبيا حتّى يلزم العسر والحرص. ومنه يظهر ما فى دعوى السيره ، إذ قيامها فى صوره العلم بالأمرين غير واضح ، فأقصى ما يلزم من ملاحظه السيره عدم وجوب الإعلام مطلقا ، لا عدم وجوبه مع علمه بعمل المقلّد بفتواه السابق. فغايه ما يسلم من لزوم الحرج ودعوى السيره هو عدم وجوب الإعلام مع الشكّ فى عمل المقلّد بفتواه، وهو لا يستلزم المدعى.

فظهر بما قررنا أنّ الحكم بعدم وجوب الإعلام مطلقا كما يظهر من بعض الأفاضل ليس على ما ينبغي ، بل الظاهر فيما إذا قطع (١) ببطلان فتواه السابق وعلم عمل المقلد به سيّما إذا كان المسألة قطعيّه. وأمّا إذا ظنّ بخلافه أو تردّد في المسألة مع قضاء أصل الفقاهه عنده بخلاف ما أفتى به أوّلا- فالحكم بعدم وجوب الإعلام مع العلم بعمل المقلد به لو لا إعلامه بالحال لا يخلو عن الإشكال ، سيّما بالنسبه إلى مسائل المعاملات مع تصريح جماعه هناك بعدم مضى ما وقع بفتوى المجتهد حال ظنّه بالحكم بعد رجوعه عنه إذا لم يضمّ إليه حكم الحاكم كما سيجىء الإشارة إليه إن شاء الله.

ولو سلّم قيام السيره فى المقام أو لزوم الضيق والحرّج التامّ فإنّما هو فى هذه الصوره دون غيرها ، فلا بدّ من الاقتصار عليها فى الخروج عن مقتضى القاعده المذكوره فتأمل.

بقى الكلام فى المقام فى الأعمال الواقعه على مقتضى فتواه الأوّل قبل رجوعه عنه ، فهل يحكم بمضيتها بعد العدول عنه أو لا؟ وتفصيل القول فى ذلك أنّ الأخذ بالفتوى الأوّل إمّا أن يكون فى العبادات والطاعات أو فى العقود والإيقاعات أو فى الأحكام ، وعلى كلّ حال فإنّما أن يقطع المفتى بفساد فتواه السابق أو يظنّه أو يتردّد فيه ، وعلى كلّ حال فإنّما أن يكون المسألة قطعيّه أو اجتهاديّه ، ثمّ إنّ إمّا أن يراد معرفه حال العمل الواقع عن المفتى أو الأعمال الواقعه عن مقلديه.

فنقول : إن كانت المسألة قطعيّه وقد قطع المفتى بذلك ، فالظاهر حينئذ فساد ما أتى به من الأفعال الواقعه على مقتضى فتواه الأوّل ، لعلمه بوقوعه على خلاف ما قرره الشارع، من غير فرق فى ذلك بين العبادات والمعاملات.

(١) العبارة غلط والغرض بيان أولويّه هذه الصوره فى الحكم بوجوب الإعلام وأنّ الحكم فى هذه الصوره مقطوع به ولا يبعد أن يكون فى الأصل هكذا ، بل قطعيّ البطلان. هامش المطبوع.

والحق انتفاء الاثم عنه مع عدم تقصيره في استنباط الحكم ، كما مرّت الإشارة إليه. وكذا الحال بالنسبة إلى مقلده إذا رجع إليه أو إلى غيره ممن يعتقد كون المسألة قطعيّة ، وأمّا إذا رجع إلى من يعتقد كونها اجتهاديّة فحكم بصحّته ما فعله اجتري به ، ولا يلزمه الرجوع إلى المفتي الأوّل إلّا أن يكون قد تعيّن عليه تقليده من جهة اخرى ، ووقوع عباداته على مقتضى الأمر لا يقضى بصحّتها ، لكون الأمر ظاهريًا صرفًا وهو لا يقضى بالإجزاء بعد انكشاف الخلاف. وإن ظنّ خلاف ما أفتى به أو تردّد فيه مع قضاء اصول الفقاهة عنده بخلاف فتواه السابق جرى حكم العدول في المسائل الاجتهاديّة بالنسبة إليه ، لاندراج المسألة في جملتها بحسب اعتقاده. وكذا الحال فيمن قلده إن رجع في ذلك إليه أو إلى من يوافق في ذلك. وإن رجع إلى من يعتقد كون المسألة قطعيّة جرى عليها حكمها المتقدّم من البناء على الفساد ، كما أنّه يحكم بعدم ترتّب الآثار على العقود والإيقاعات المفروضة الواقعة عن المجتهد المفروض ومن قلده في ذلك ، إذ أقصى ما يترتب على الاجتهاد حينئذ ارتفاع الاثم ، وأمّا الصحّح الشرعيّ فلا ، كما عرفت.

وإن كانت المسألة اجتهاديّة لكن بلغ اجتهاده الثاني إلى حدّ القطع بفساد الأوّل ، فالمدى نصّ عليه بعضهم هو الحكم بفساد ما أتى به من العبادات الواقعة على النحو المذكور ، فيجب عليه الإعادة والقضاء فيما يثبت فيه القضاء بالفوات ، ويدلّ عليه ما أشرنا إليه في الصورة المتقدّمة وهو الأظهر. وظاهر بعض فضلاء العصر عدم وجوب الإعادة والقضاء في المقام وفي المسألة المتقدّمة أيضا - نظرا إلى قضاء الأمر بالإجزاء وعدم تكليفه بغير ما أدّى إليه الاجتهاد ، إذ المفروض بذل وسعهم في فهم المسألة - وهو ضعيف ، لما عرفت من كون تكليفه بما أدّى إليه ظنّه ظاهريًا فلا يراد منه الأخذ بالظنّ إلّا من حيث كونه كاشفا عن الواقع موصلا إليه ، والفعل المفروض مطلوب شرعا من حيث إنّه واقع لا من حيث ذاته ولو مع مخالفته للواقع ، فلمّا كان ذلك قبل انكشاف الخلاف محكوما في الشرع بأنّه الواقع كان مجزيا ، فبعد انكشاف المخالفه لا يمكن الحكم بأداء الواجب ، فيجب عليه

الإعاده فى الوقت والقضاء فى خارجه فىما ثبت وجوب قضائه بعد فواته. وسىأتى إن شاء الله توضيح القول فى ذلك فى مباحث التقليد. هذا بالنسبه إلى العبادات. وأما بالنظر إلى غيرها من العقود والإيقاعات والأحكام فلا بدّ من حكمه بالنقض إلّا فىما إذا انضمّ إلى الفتوى حكم الحاكم فىجرى فىه الكلام الآتى ، والوجه فىه ظاهر بعد القول بالتخطئه وعدم كون فتوى المجتهد باعثا على تغيير الحكم بحسب الواقع ، والظاهر أنه ممّا لا كلام فىه عندنا. ولا فرق فىه أيضا بين الأعمال الصادره عن المجتهد أو عن مقلّديه إن رجعوا فى ذلك إليه. وأما إن رجعوا إلى غيره ممّن لا قطع له بالحكم فحكم بصحّه الأفعال الواقعه منهم جرّوا عليه.

وإن بلغ اجتهاده الثانى إلى حدّ الظنّ أو تردّد فى المسأله وقضى أصل الفقاهه عنده بخلاف ما أفتى به أوّلا فظاهر المذهب عدم وجوب الإعاده والقضاء للعبادات الواقعه منه ومن مقلّديه ، ويدلّ عليه بعد لزوم العسر والحرج فى القول بوجوب القضاء أنّ غايه ما يفیده الدليل الدالّ على وجوب الأخذ بالظنّ الأخير هو بالنسبه إلى حال حصوله وأما بالنظر إلى ما قبل حصوله فلا دليل على وجوب الأخذ به ، وقد وقع الفعل المفروض على مقتضى حكم الشرع ، وما دلّ عليه الدليل الشرعى فىكون مجزئا ، والظنّ المذكور القاضى بفساده لم يقم دليل على وجوب الأخذ به بالنسبه إلى الفعل المتقدّم. وحينئذ فلا داعى إلى الخروج عن مقتضى الظنّ الأوّل بعد وقوع الفعل حال حصوله وكون إيقاعه على ذلك الوجه مطلوبا للشرع ، ومنه يعلم الحال بالنسبه إلى من قلّده.

نعم لو سئل عن الواقعه المفروضه غير من قلّده وكانت المسأله قطعیه عند من استفتاه فأفتاه بوجوب الإعاده والقضاء لزمه ذلك.

فإن قلت : إنّه كما قضى الظنّ الأوّل بصحّه الفعل الواقع على مقتضاه فقد قضى الظنّ الثانى باشتغال الذمّه بالفعل المطابق لمقتضاه ، فغايه الأمر حينئذ عدم وجوب القضاء لعدم تحقّق صدق الفوات ، وأما الإعاده فلا وجه لسقوطه عنه ، إذ مع بقاء

الوقت وقضاء الظنّ الثاني باشتغال الذمّه بأداء الفعل على الوجه الذي اقتضاه الظنّ المفروض لا بدّ من الإتيان به على ذلك الوجه ، فلا يفتقر الحكم بالاشتغال حينئذ إلى تعلق أمر آخر حتّى يمكن دفعه بالأصل.

قلت : بعد الحكم شرعا بحصول البراءة بأداء الفعل على مقتضى الظنّ الأوّل لا يبقى مجال للحكم بالاشتغال به بناء على الوجه الثاني ، لوضوح أنّه ليس هناك إلّا تكليف واحد ، فإذا كان الوجه الأوّل طريقا إلى تفرغ الذمّه شرعا ولم يتم دليل على فساد ذلك الطريق وعدم جواز الأخذ به صحّ الحكم بالبراءة ، وحينئذ فلا وجه للحكم بالاشتغال من جهة الظنّ الثاني. نعم لو لم يأت بالفعل على الوجه الأوّل تعيّن الإتيان به على نحو ما يقتضيه الظنّ الثاني.

فإن قلت : كما قضى الظنّ الأوّل بحصول البراءة بإتيان الفعل على الوجه الأوّل فقد قضى الظنّ الثاني بعدم حصول البراءة إلّا بإتيانه على الوجه الثاني ، وكما أنّ الأوّل طريق شرعي فكذا الثاني فأى وجه للترجيح؟

قلت : لا ريب أنّه بعد تعارض الظنّين المفروضين لا وجه للحكم بترجيح الأوّل بل يتعيّن الأخذ بالثاني ، كما إذا لم يأت به على الوجه الأوّل حسب ما ذكرناه. وأمّا في الصورة المفروضة فلا تعارض بين الظنّين المفروضين ، إذ بعد الحكم بحصول البراءة بالفعل الأوّل لا اشتغال في ظاهر الشرع حتّى تكون قضيه الثاني توقّف البراءة عنه بإتيانه على الوجه الثاني.

نعم لو قضى الظنّ الثاني بعدم حصول البراءة بما أتى به أوّلا- تمّ الكلام المذكور ، إلّا أنّك قد عرفت أنّه لا دليل على حجّيه الظنّ الثاني إلّا بالنسبة إلى ما بعد حصوله أمّا بالنظر إلى الفعل الواقع قبل حصوله فلا. وحينئذ فمع عدم حجّيه الظنّ المفروض إلّا بذلك الوجه المخصوص لا- يبقى مجال للمعارضه بين الظنّين حسب ما قرّناه. وأمّا العقود والإيقاعات الواقعة على مقتضى الاجتهاد الأوّل فإنّما أن تكون صادرة عن المجتهد المفروض أو عن مقلّديه ، فإن كانت صادرة عن المجتهد فإنّما أن ينضمّ إليها حكم الحاكم أو لا؟ أمّا على الأوّل فقد نصّ جماعه بعدم نقضه ويعلّل ذلك بوجهين :

أحدهما : أنه قد اعتضد الفتوى حينئذ بالحكم وتقوى به فلا يجوز نقضه بمجرد الفتوى الثاني.

وأورد عليه في النهاية ومنه اللبيب : بأنّ حكم الحاكم تابع لحكم الشيء في نفسه لا متبوع له ، إذ حكم الشيء عندنا لا يتغير من جهة حكم القاضي وعدمه ، فلا- يجعل حكم القاضي ما ليس بحلال حلالاً أو بالعكس. وحينئذ فأى فائده في انضمام حكم القاضي وعدمه.

ثانيهما : أنّ جواز نقض الحكم بمجرد تغيير الاجتهاد مخالف للمصلحة التي تنصب القضاء لأجلها فإنّ المقصود ...

إلى هنا جفّ قلمه الشريف أعلى الله مقامه ورفع الله درجته (١).

قد عرفت أنّ الناس في زمان الغيبة صنفان : مجتهد أو مقلّد ، وعرفت الحال في الواسطة بينهما من المحتاطين ، ومزّ تفصيل القول فيهم. وكذا عرفت الحال في غير القادر على الاجتهاد والوصول إلى فتوى المجتهد الحيّ. وأمّا من يكون قادراً عليه أو على سائر المراتب المتأخّره عنه جاهلاً بالحكم غير آخذ به على الوجه المقرّر على ما هو الحال في كثير من عوام المسلمين فقد وقع الخلاف في حاله أنه هل يعذر لجهالته أو لا؟ والمقصود حينئذ في المقام توضيح الحال فيه ، وتفصيل الكلام في صحّ عمله وفساده ، ولنجر الكلام في مطلق الجاهل.

الجاهل بالحكم

فنقول : إنّ الجاهل إمّا أن يكون جاهلاً بالحكم أو بموضوعه ، وعلى التقديرين إمّا أن يكون جاهلاً صرفاً أو متردداً ، وعلى كلّ حال إمّا أن يأتي بالفعل على وفق الواقع من جهة الموافقة الاتّفاقية أو لرعايه الاحتياط ، أو لا يأتي به على ما هو الواقع ، وما يراعى فيه الاحتياط إمّا أن يكون في الحقيقة مورداً للاحتياط أو يكون الاحتياط فيه من جهة جهله بالحال مع وضوح الأمر بعد الرجوع إلى العالم ، وعلى كلّ حال إمّا أن يلحظ ذلك في العبادات أو في العقود والإيقاعات أو غيرهما من الأفعال.

(١) من هنا إلى آخر الكتاب لم يرد في المخطوطات.

ثم إنَّ الملحوظ في المقام إمَّا معذوره (١) من جهه ترتب العصيان واستحقاق العقاب أو من جهه الصحه أو من جهه ترتب سائر الآثار.

وأما الجاهل بالحكم فالكلام فيه إمَّا من جهه ترتب الإثم والعقوبه (٢). ونقول حينئذ: إنَّه إن كان جاهلا صرفا وغافلا محضا فلا إشكال حينئذ في عدم ترتب إثم عليه ، سواء كان غافلا- عن التكليف مطلقا أو عن ذلك التكليف الخاص أو كان ملتفتا إليه معتقدا حصوله على وجه خاص لا- يستريب في أداء التكليف به فجرى على وفق معتقده ، لوضوح توقف التكليف على العلم ، والغافل عن الشيء لا- يتعلّق به تكليف بالفعل أو الترك حين جهله وغفلته ، ولا- يجب عليه السؤال عنه ، فإنَّ وجوب السؤال موقوف على تصوير الشيء وقيام الاحتمال عند السائل لينبث النفس إلى السؤال ، وأما إن كان غافلا عن الشيء بالمره أو كان معتقدا لحكمه على وجه لا- يحتمل خلافه من جهه غفلته عن الطريق المقزّر له لم يمكن في شأنه الترديد الباعث على السؤال. هذا إذا كان جهله كذلك بدون تقصير منه في معرفه الحكم كما إذا كان غافلا محضا عن تعلق التكليف به أو تفحص عن الأحكام المتعلقة به على حسب معرفته وغفل عن ذلك.

وأما إذا كان مع التقصير في الرجوع واستعلام الأحكام فاتفق غفلته عن الحكم في المسأله لأجل ذلك ، ففي تحقّق الإثم والعصيان بالنسبه إليه وجهان : من حصول الغفله الباعثه على سقوط التكليف ، ومن كون الغفله ناشئه عن تقصيره في الاستعلام ، فلو لم يقصّر في الاستعلام لتفطن لذلك ولم يتحقّق غفلته عنه وكان الأظهر هو الثاني. وتحقّق السؤال عنه حين الغفله وإن كان ممتعا إلبا أنّ امتناعه مستند إلى اختياره ، وإن كان متفطنا مترددا في الحكم سواء كان ظانّا على وجه لا يعلم جواز الركون إليه والأخذ به أو شاكّا جرى عليه حكم العصيان مع إمكان الاستعلام والتماهن فيه ، ومع عدم التمكن منه كان عليه الاحتياط في الظاهر مع الإمكان ثمَّ الأخذ بمقتضى الظنّ على ما مرّ تفصيل القول فيه ، فإن أخذ به فلا

(١) كذا في ظاهر النسخه.

(٢) كذا ، والكلام مقطوع.

إشكال في ارتفاع الإثم عنه. ولو قصر في الاستعلام ثم عرض الضيق المانع منه أو غيره ممّا يتعدّر معه ذلك ففيه الوجهان المذكوران. ويحتمل وجه ثالث وهو أنّه إن تاب من ذلك جرى عليه الحكم المتقدّم ، ومع عدم توبته يحكم عليه بالعصيان لاستناده إلى تقصيره ، وهذا الوجه لا يخلو عن قرب.

وأما من جهة الصحّة وترتّب الآثار ، فإمّا أن يكون البحث في العبادات والصحّة المترتّب عليها أو في المعاملات ونحوها ممّا يترتّب عليه الآثار.

أما بالنسبة إلى العبادات فإن كان الغافل غافلا عن المسألة غير ملتفت إليها وكان معتقدا للصحّة من دون تردّد فيها فعند الالتفات إذا وجد العمل مطابقا لما أخذه عن المجتهد جرى عليه حكم الصحّة ، لأدائه المأمور به على ما أمر به الشارع سواء كان ما أتى به موافقا لمتن الواقع كما في المسألة الإجماعية ، أو لفتوى جميع الأحياء ، أو خصوص من أخذ الحكم عنه. فعلى الأوّل ظاهر ، وكذا على الثاني إذ تكليفه الأخذ بقول الأحياء ، أما على الثالث فلكون فتواه طريقا له إلى الوصول إلى الواقع فيجرى عليه ذلك الحكم بالنسبة إلى السابق واللاحق.

ويشكل ذلك : بأنّ ما دلّ على توقّف العمل على العلم واشتراطه به قاض ببطان العمل الحاصل من دون العلم مطلقا قضاء لحقّ الشرطيّه.

ويدفع ذلك : أنّ اشتراط العلم بالعمل مطلقا ممنوع ، بل الّذى يقتضيه الأصل - وهو الاستفادة من الأخبار الأمره بالتفقّه والعلم لأجل العمل وذمّ العامل من غير بصيره - توقّف العمل على العلم في الجملة.

أما بالنسبة إلى غير العبادات فللزوم كون التصرّف الحاصل منه على وفق ما يقتضيه الأسباب الشرعيّه الحاصله فلا بدّ من العلم بتلك الأسباب وما تقتضيه ليجرى على مقتضاها ، وذلك قاض بالمنع من التصرّف فيما يحتمل المنع من التصرّف فيه قبل استعلام الحال دون إيقاع نفس العقود أو الإيقاعات وغيرها.

وأما في العبادات فلائنّ الإقدام على الطاعة والإتيان بالفعل على وجه القربه لا يتمّ إلّا بعد معرفه المأمور به والتميز بينه وبين غيره ليأتى به على ذلك الوجه ،

وذلك إنّما يتمّ بالنسبه إلى المتفطن. وأمّا الجاهل الغافل فلا يتعلّق به الأمر بهذا التميّز حسب ما عرفت في الصورة الاولى ، ولا عصيان بالنسبه إليه في التلبّس بتلك الأفعال وافقت الواقع أو لا ، فلا باعث على فسادها مع توافقها وتحقّق قصد التقرب بها.

فإن قلت : إن وافق عباداته ما هو المعلوم من الواقع كان الحال على ما ذكرت. وكذا الحال لو وافق فتاوى جميع الأحياء ، وأمّا إذا وافق خصوص فتوى المجتهد المذى قلده فيه فمن أين يثبت صحّته؟ إذ غايه الأمر ثبوت ذلك الحكم عليه من حين أخذه بقوله وبناء عمله على فتواه ، وذلك لا يصحّ عمله الواقع قبل ذلك.

قلت : إنّ قول المجتهد حجّجه شرعيّه بالنسبه إليه وطريق شرعى له في استكشاف الواقع والوصول إليه ، فهو بمنزله الظنّ الحاصل من الأدلّه بالنسبه إلى المجتهد ، فإذا ثبت أنّ ذلك هو حكم الله في شأنه جرى عليه بالنسبه إلى المتقدّم والمتأخّر.

فإن قلت : إنّ غايه ما ثبت من الأدلّه حجّيته عليه بعد الأخذ به دون ما قبله ، إذ هو القدر الثابت من الإجماع وغيره ، فلا وجه للحكم بصحّ العمل الواقع قبل الأخذ به من جهه التقليد اللاحق.

قلت : إنّ هناك صحّحه للعمل وحكما به والتقليد إنّما يفيد الحكم بها دون نفس الصحّحه ، فإنّ الصحّحه الواقعيّه تتبع الأمر الواقعي ، والحكم بالصحّحه إن ثبت بالتقليد أو الاجتهاد إنّما يفيد الحكم الظاهري ، فغايه الأمر أنّ حكمه بالصحّحه إنّما يكون بعد تقليده ، وذلك الحكم كما يتعلّق بالحال أو الاستقبال كذا يتعلّق بالماضى أيضا. فالحكم وإن ثبت في الحال إلّا أنّ المحكوم به هو ما وقع منه في الماضى وهو المطلوب. والقول بتخصيصه بالأوّلين خلاف المستفاد من الأدلّه الدالّه على حجّيه ظنّ المجتهد ولزوم أخذ العامى به ، فإنّه لا تفصيل فيه بين الوجوه المذكوره أصلا.

هذا وإن وجدها مخالفا لفتواه قضى ذلك بعدم تحقّق الامتثال وبقاء الشغل على حاله ، فإن كان الوقت باقيا أو لم يكن الواجب موقّتا وجب عليه الإعادة

لبقاء الاشتغال وعدم الإتيان بالمكلف به ، وإن كان فائتا توقّف وجوب القضاء على ثبوت الأمر الجديد ، فإن ثبت وجوب قضائه مع الفوات جرى في المقام ، لصدق الفوات عند عدم المطابقه وإن لم يكن مكلفاً بالأداء من جهه الجهل والغفله فإن انتفاء التكليف من جهه الغفله ونحوها لا ينافي صدق الفوات كما في النائم والناسي .

وتوهم توقّف صدق الفوات على تحقّق التكليف بالفعل الفائت في الوقت - كما يظهر من بعض الأفاضل فالحكم بوجوب القضاء في النائم والناسي لقيام الدليل عليه لا لصدق الفوات - ضعيف جدّاً ، لوضوح صدق اسم الفوات فيهما في المقام ونظائره ممّا يتفوّت بسببهما فعل مشتتمل على مصلحه المكلف ، فيصحّ أن يقال فات عنه بسبب نومه الفعل الفلاني من غير تجوّز أصلاً . واعتقاده حال العمل كونه مكلفاً بما أتى به لا يقضى بصحّه العمل ، إذ هو فرع الأمر ولا أمر في المقام ، إذ أقصى الأمر حينئذ عدم ترتّب الإثم عليه من جهه الغفله . وتعلّق الأمر به في الظاهر بذلك العمل غير ظاهر ، فإنّه ممنوع وإن كان تركه بالمّرّه عصياناً في معتقده ، فإنّ ذلك تجرّ على العصيان لا أنّه عصيان ، كما هو الحال في الطاعات المقرّره في سائر الأديان إذا كان العامل بها قاطعاً بصحّتها غير محتمل لفسادها أصلاً ، فإنّ ذلك لا يقضى بتعلّق الأمر بها من الشارع حتّى تكون تلك الأعمال اموراً مقرّبه من الشارع مطلوبه له على نحو ما نقوله في فتاوى المجتهد إذا لم يطابق ظنّه الواقع .

ومع الغضّ عن ذلك وتسليم تعلّق الأمر به في الظاهر فهو معيّناً بظهور خلافه ، وبعد انكشاف الخلاف يتبيّن أنّه لا أمر به فلا صحّحه حسب ما قرّرناه في مسأله دلالة الأمر على الإجزاء .

وأنت خير بأنّ ما ذكر إنّما يتمّ فيما إذا كان الحكم المذكور مخالفاً لأمر قطعي . وأمّا إذا كانت المخالفه في أمر اجتهادي أشكل حينئذ جريان الوجه المذكور بالنسبه إليه ، لكون الثاني أيضاً تكليفاً ظاهرياً ، فلا بدّ إذن من الأخذ بكلّ من الحكمين في محلّه - على نحو ما قرّرناه في مسأله رجوع المجتهد عن رأيه -

فلا يتمّ الجواب المذكور على إطلاقه. وإن كان متردداً في الحكم فإن لاحظ فيه جانب الاحتياط وأتى به كذلك كان ما أتى به صحيحاً ، لما عرفت من كون الاحتياط أيضاً طريقاً وإن كان ذلك بتكرار العمل. ولو بنى على التكرار ثم علم بعد الإتيان بأحد وجهين أو الوجوه أنه هو الصحيح فلا حاجة إلى الإتيان بالآخر. والإتيان به أولاً على وجه احتمال مصادفته الواقع لا ينافي الحكم بصحته بعد العلم بالحال. وإن حصل عنه غفلة في معرفه الاحتياط فقطع بكونه احتياطاً ثم ظهر له بعد العمل خلافه جرى فيه ما ذكر من التفصيل في الحكم بصحة عمل الغافل وعدمه ، إذ هو أيضاً من مورد القطع بالصحة مع ظهور فساد قطعه. هذا إذا علم كونه مورداً للاحتياط بحيث لو رجع فيه إلى الفقيه حكم فيه بالاحتياط. وأما إذا أراد بالاحتياط إحراز الواقع من غير علم بكونه من مورد الإشكال والاحتياط.

فهناك وجوه أربعة :

أحدها : أن يتعين عنده نفس العمل تفصيلاً من واجباته ومندوباته ، لكن يتعلّق الجهل بموانعه وما يقضى بفساده. وحينئذ لا إشكال ظاهراً في الصحة بعد تركه جميع ما يحتمل كونه مانعاً ، لقطعه حينئذ بأدائه مطلوب الشارع. وعدم تعيين المانع في نظره تفصيلاً لا يمنع من الصحة بعد علمه إجمالاً بخلوّ ما أتى به من العبادة عن جميع الموانع قطعاً وإتيانه بما أمر به يقيناً. والظاهر أنه يجري ذلك بالنسبة إلى الشرائط أيضاً ، فإذا أتى بكلّ ما يحتمل الشرطيّه حينئذ كان كافياً في الحكم بالصحة إلا أن يكون هناك مانع آخر.

ثانيها : أن يتبين عنده أجزاء العبادة تفصيلاً ويتميّز له من غيرها ، لكن لا يتميّز عنده الواجب من الأجزاء عن ندبها. فإن اعتبرنا نية الوجه ثم اعتبرناها بالنسبة إلى الأجزاء أيضاً تعيّن عليه التميّز ولم يصحّ العبادة من دونها مع إمكانها في شأنه ، إلا أنّ القول باعتبار نية الوجه ضعيف ، وأضعف منه اعتبارها في الأجزاء ، فلا مانع إذن من الصحة مع الجهل المذكور أيضاً إذا أتى بالجميع ، لعلمه حينئذ بأداء الواجب. نعم إذا أراد ترك شيء منها لم يجز له ذلك إلا بعد الرجوع والاستعلام.

ثالثها : أن لا يتميّز عنده أجزاء العبادة من غيرها إلا أنه ينحصر عنده في

جملة امور يعلم عدم خروجه منها ، ويدور أجزاء الفعل بينها إمّا بأن يعلم وجود ما هو خارج عن العمل فى جملتها ولكن لا يتعيّن عنده بالخصوص ، أو لا يعلم ذلك ولكن يحتمله. وعلى كلّ حال فهو يعلم عدم مانعيه شىء منها لتلك العباده. وحينئذ فالظاهر صحّه العمل الواقع منه على الوجه المذكور من غير حاجه إلى التميّز ، بأن ينوى التقرب بالإتيان بذلك الفعل إجمالاً ، الحاصل بإتيان ما يؤدّيه من الأجزاء ، فهو ينوى أداء الفعل المطلوب فى الشريعة ويقطع بحصوله بما يأتى به من الأفعال ، فالمصداق الذى يأتى به من مصاديق ذلك المفهوم قطعاً ، وهو ينوى القربه بالمفهوم الحاصل بحصوله وإن لم يتميّز عنده خصوص المأخوذ فى ذلك المفهوم من تلك الأجزاء ، فإنّ ذلك ممّا لا دليل على اعتبار العلم به فى أداء التكليف، إذ القدر اللازم من العلم هو ما يحصل منه العلم بأداء الواجب فيه ، وهو حاصل بذلك قطعاً.

فتوهم الفساد فى هذه الصورة - كما هو صريح البعض - إمّا من جهه انتفاء العلم بالحقيقه التفصيليه فىكون ما دلّ من الأخبار وغيره على اشتراط العمل بالعلم قاضياً بفساده، وهو فاسد ، لعدم قيام الدليل عليه كذلك. وأقصى ما يستفاد من الأدله اعتبار العلم به على وجه يحصل العلم بأداء مطلوب الشارع به ، وهو حاصل بما ذكرناه قطعاً. أو من جهه إبهام المنوى وعدم تعينه عند العامل فلا يكون قصده قبل ارتفاع الإبهام للزوم تعين المقصود عنده ، وهو أيضاً ظاهر الفساد ، لأنّه إن اريد تعينه فى الجملة ولو بوجه ما فهو حاصل فى المقام قطعاً ، وإن اريد تعينه ولكنه لىتميّز حقيقه الفعل على وجه التفصيل فهو ممّا لا دليل عليه.

وأورد فى المقام : أنّ ذلك إنّما يجوز عند عدم التمكن من الاستعلام وقيام الضروره فىصحّ من جهته ، التقرب (١) بمجموع امور مشتمله على المطلوب لتحصيل اليقين بالفراغ إنّما يصحّ بعد عجز المكلف عن التميّز وانحصار أمره فى ذلك ، كما فى الصلاه فى الثوبين المشتهين وإلى الجوانب الأربع عند اشتباه القبلة ، ولا يجوز ذلك مع إمكان تعيين الجهه أو تميّز الطاهر من النجس قطعاً.

(١) كذا فى الأصل ، والأظهر : إذ التقرب (هامش المطبوع).

ويدفعه : أنه إنما ينوى التقرب في المقام بخصوص ما تعلق به الأمر الحاصل في ضمن المجموع ، مثلا ينوى التقرب بالصوم المأمور به شرعا الحاصل في ضمن التروك الخمسين ، ولا ينوى الصوم بمجموع التروك الخمسين حتى يندرج في البدعه. ولا مانع من عدم تعيين الأجزاء وتمييزها عنده كلاً أو بعضاً ، إذ لا دليل على لزوم تعيينها بعد قصد الفعل المعين في الشرع المعلوم حصوله بذلك.

والحاصل : أن تصوّر الفعل بوجه ما وتعيينها كذلك كاف في قصده وتبئته. والعلم بحصوله في ضمن تلك الجملة كاف في أدائه وتفريغ الذمه منه ، فلا بدعه من جهة التيه حيث إنه لم ينو التقرب إلّا بنفس المأمور به ، ولا محذور في أدائه في ضمن الجملة ، لحصول العلم بالإتيان به بذلك من غير لزوم مفسده.

غايه الأمر عدم تعيين الأجزاء على وجه التفصيل ولا مانع منه ، إذ لا باعث في اعتباره في أداء المأمور به ، وهذا بخلاف الصلاة في الثوبين المشتهين ونحوها ، لقصده هناك التقرب بما ليس بمقرب في الواقع.

فإن قلت : إنه إن كان الداعي له على التلبس بجميع تلك الأفعال هو القربه ، فقد نوى التقرب بما ليس بمقرب ، أو بغير ما يعلم أنه يندرج في المقرب ، فيندرج في البدعه إلّا حال الضروره ، لتوقف الواجب عليه. وإن لم يكن الداعي على بعضها القربه لم يمكن الحكم بالصحة ، لاحتمال اندراجه في المطلوب فلا يحصل التقرب بالمجموع مع إيقاع بعضه لا على وجه القربه.

قلت : إن قصد التقرب بالفعل الشرعي إجمالاً كالصوم والصلاه - مثلاً - مع العلم بحصول مصداقه بالفعل المفروض كاف في أداء المأمور به على وجه القربه وإن لم ينو التقرب بالمجموع وهو مستمرّ فعلاً أو حكماً حين الإتيان بتلك الأجزاء ، ولا يعتبر فيه التقرب بخصوص كل من الأجزاء ، بل لابد من مقارنتها لتلك التيه فعلاً أو حكماً وهو حاصل في المقام.

نعم لو نوى الإتيان بها على أنها أجزاء للفعل المطلوب كان ذلك بدعه ، لكنه غير معتبر في الإتيان بالعباده. ولو اعتبرت تيه الجزئية في الجملة فالإتيان بكل

منها من جهة احتمال اندراجه في المطلوب كاف في ذلك من غير أن يشوبه شائبه البدعيه.

رابعها: أن يدور الواجب بين فعلين أو أفعال عديده فلا بد له من تكرار العمل حتى يحصل له اليقين بالفراغ، كأن يدور الأمر بين كون بعض الأفعال جزء منه أو شرطاً أو مانعاً فلا يحصل له اليقين إلّا بالتكرار، وحينئذ فلا يصحّ له الأخذ بالاحتياط مع إمكان الاستعلام، إذ قصد التقرب لغير المقرب من باب الاحتياط إنّما يتم عند الضروره وعدم التمكن من الوصول إلى الواقع.

نعم يصحّ ذلك في الصوره السابقه حيث يعلم كون التكرار محلّاً للاحتياط بخلاف هذه الصوره. هذا بالنسبه إلى العبادات المتوقّفه على قصد القربه.

وأما بالنسبه إلى غيرها من سائر الواجبات ممّا يمكن إحراز الواقع فيها بالتكرار فلا إشكال، مع عدم قيام احتمال التحريم. وكذا الحال بالنسبه إلى المعاملات فلا مانع من تكرار العقود والإيقاعات عند الشكّ في صحّه كلّ منها والعلم بحصول الصحيح في جمليتها. وكذا الحال في الصور المتقدمه من غير إشكال في الجميع.

وقد يستشكل في قصد الإنشاء في المقام مع التردّد في حصول المنشأ بكلّ من الصيغ.

ويدفعه: ما مرّ من الفرق بين حصول ذلك في حكم الشرع وإيقاع مدلوله العرفي، ولا ريب في حصول الثاني بمجرد قصد الإنشاء بالصيغه سواء ترتّب عليه الأوّل أولاً، وهو الّذى يقصد بإنشاء العقود والإيقاعات، وأما الأوّل فلا ربط له بالإنشاء، وإنّما هو حكم شرعي متفرّع عليه على فرض استجماعه الشرائط هذا. وإن لم يمكن إحراز الواقع بمراعاة الاحتياط على أحد الوجوه المذكوره وأتى بالفعل متردداً في صحّتها، فإن كان من العبادات كان فاسداً، لعدم إمكان قصد التقرب بالفعل والإتيان به على وجه الامتثال مع التردّد في كونه مطلوباً للأمر راجحاً عنده ولو من باب الاحتياط، بل يكون الإتيان به كذلك بدعه محرّمه لا يجامع كونه واجباً مطلوباً في الشريعة، ولو فرض مصادفه العمل للواقع فإنّها

مصادفه صورته ، وإلا فمع عدم تحقق القربه لا يعقل مصادفه العمل للواقع ، لوضوح كونها شرطا مأخوذا في صحه العباده. هذا إذا كان المكلف عارفا بذلك.

وأما إذا كان جاهلا- به زاعما إمكان حصول القربه مع الاحتمال ، لتوهمه جواز التقرب به من جهه احتمال كونه ذلك مطلوبا لمولاه محصيا لرضاه على نحو ما ذكر في بيان التسامح في أدله السنن فاعتقد صحه التقرب في المقام - وإن لم يكن كذلك - قوى القول بصحته مع المطابقه للواقع لعين ما مر.

فما ذكرناه من عدم إمكان قصد التقرب في مثله إنما هو بالنسبه إلى العارف المتفطن لذلك ، وأما غيره فيمكن صدور القصد المذكور من جهه غفلته عما ذكر. وحينئذ فلا مانع من صحه عمله. فما ذكره بعض الأفاضل : من عدم إمكان قصد التقرب مع التقصير في الاستعلام والتردد في المطابقه ، ليس على إطلاقه. هذا في العبادات.

وأما في غيرها من الواجبات فلا إشكال في حصولها بمجرد المصادفه للواقع دون ما إذا لم يصادفها ، إذ المناط هناك حصول نفس العمل وعدمه. وكذا الحال في المعاملات فلا إشكال إذن في فسادها مع عدم المطابقه وصحتها مع اجتماعها للشرائط ولو وقعت في حال التردد في صحتها ، نظرا إلى حصول المقتضى وانتفاء المانع.

وقد عرفت عدم منافاه التردد لقصد الإنشاء إلا أنه لا يمكن إجراء أحكام الصحه عليها ولا الفساد إلا بعد الرجوع إلى الفقيه ، ولا يجوز له البناء حينئذ على استحباب عدم ترتب الآثار ، إذ لا حججه فيه في المقام بالنسبه إلى العوام. فظهر من ذلك عدم جواز التصرف في المبيع والتمن حينئذ من البائع أو المشتري قبل الرجوع ، بل لابد من الرجوع إلى الفقيه ثم التصرف على حسب ما يفتيه. ثم إن جميع ما ذكرناه إنما هو في الجاهل بالحكم.

الجاهل بالموضوع

وأما الجاهل بالموضوع : فإن كان جهله متفرعا عن الجهل بالحكم سواء كان جهلا بأصل الحكم - كما إذا تصرف في المبيع أو الثمن معتقدا لتملكه مع انتفائه بحسب الواقع وجهله بالحال - أو كان جاهلا بالطريق المقرر كما إذا شهد عنده

عدلان بنجاسه الثوب ولبسه في الصلاة لجهله بكونه طريقا في الشرع إلى ثبوت الحكم ، فالحكم فيه هو ما ذكر من التفصيل في جاهل الحكم. فلو كان الفساد متفرعا على التحريم لم يحكم به في محلّ يحكم فيه بنفي التكليف ، وإلّا جرى عليه في تلك الصورة حكمه الوضعي من الصحّة والفساد.

ويمكن أن يقال بالصحّة فيما إذا كان جاهلا- محضا بالطريق وأتفق تخلف ذلك الطريق عن الواقع فكان العمل مصادفا لما هو الواقع - كما إذا شهد عنده عدلان بنجاسه الثوب وكان جاهلا- كذلك باعتبار قولهما في الشرع فلبسه في الصلاة ثمّ تبين سهوهما - لم يبعد القول بالصحّة وإن كان مخالفا للطريق المقرّر. وكذا الحال في نظائره لانتفاء التكليف عنه مع الغفلة ومصادفه العمل للواقع ، كما أنّه لو كان بالعكس كان عليه الإعادة والقضاء لو فرض ثبوته مع فوات الأداء ، إلّا ما قام الدليل على خلافه أو كان الفساد فيه ناشئا عن التحريم.

وإن كان جهله بالموضوع من غير جهه الجهل بالحكم : فإن كان غافلا بالمزّه فلا تكليف بالنسبه إليه قطعا ولا إثم عليه ، ولكن لا- يثمر ذلك في صحّة العمل ، لكونه حكما وضعيا إلّا فيما ترتّب الفساد فيه على التحريم ، كالصلاه في المكان أو الثوب المغصوبين بخلاف الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه أو شعره ونحوهما. وإن كان مترددا كان عليه الأخذ بالطريق المقرّر شرعا في تعيين ذلك الموضوع ، ويتفرّع عليه الأحكام على طبق ذلك ، ومع تخلف الطريق عن الواقع كان عليه مدار الإثم وعدمه دون الواقع ، ويدور الحكم بالصحّة أو الفساد مدار الواقع بالنسبه إلى غير العبادات ، وكذا فيها بالنسبه إلى الحكم بالفساد. ولو انكشفت الموافقه لم يحكم فيها بالصحّة من جهه النهي.

نعم ما تفرّع فيه الفساد على العصيان لم يحكم به مع انتفائه. ولو لم يكن هناك طريق معيّن للتعيين وأمکن الاحتياط تعيّن عليه ذلك ، كالصلاه في الثوبين المشتبهين وإلى الجهات الأربع ، وإذا أتى بواحد منها فانكشف موافقتها للواقع سقط عنه إكمال الباقي وتبيّن صحّة ما أتى به ، لموافقته لما امر به القاضي بإجزائه فلا حاجه إلى إعادته.

وقد يتوهم أنّ ما أتى به حينئذ بعض ما كلف به فلا يقضى بالبراءة وقد سقط عنه ذلك التكليف بعد العلم بالتعيين ، فيرجع إلى ما كلف به أولاً من الصلاة الواقعة في ثوب معلوم الطهاره أو الجهه المعينه للعلم بحصول الاشتغال وعدم أداء المكلف له. ووهنه ظاهر ، إذ كونه مكلفاً بتكرار العمل ليس تكليفاً واقعياً ، لوضوح كون الصلاة الواجبه متّحده ، وإنّما وجوب ذلك من جهه المقدمه العلميه وتحصيل اليقين بتفريغ الذمّه فإذا تيقّن بعد الإتيان بالفعل بأداء الواجب على ما هو عليه وحصل له العلم فقد حصل له ما هو المطلوب من التكرار ، وسقط التكليف به وسقط عنه أصل الواجب لأدائه مستجمعا لشرائطه. وكون ما أذاه بعضا من المكلف به ظاهرا نظرا إلى الجهه المذكوره لا يقضى بعدم تفريغ ذمّته بعد القطع بأداء الواجب.

هذا ما يتقوى في النظر في أعمال الجاهل الذي لم يأخذ الأحكام أو الموضوعات على الوجه المقرّر في الشريعة.

وللقوم في مسأله عبادات الجاهل أقوال عديده :

أحدها : ما حكى الشهره عليه بين الأصحاب ، وهو الحكم بفساد عباداته أجمع سواء اتّفتت مطابقتة للواقع أو لا ، وسواء كان قاصرا عن معرفه الأحكام أو مقصّرا في معرفتها.

ثانيها : الحكم بالصحّه مع المطابقيه للاتّفاقيه ، سواء كان مقصّرا في استعمال الأحكام أو قاصرا غافلا عنه ، وهو مختار المحقّق الأردبيلي.

ثالثها : أنّ المسأله إن كانت من ضروريّات الدين أو المذهب أو الإجماعيّات وخالف فيها الواقع كانت فاسده ، وإن لم تكن كذلك كانت صحيحه ، سواء كان قاصرا أو مقصّرا ، وافق الواقع أو خالفه. وهو الذي ذهب إليه الفاضل التستري على ما يظهر من كلامه في منيع الحياه وشرحه على تهذيب الحديث.

رابعها : صحّه عباداته الواقعة منه حال قصدها وغفلته وزعمه صحّتها من جهه جهالته سواء طابقت الواقع أو خالفته. ولو كانت المخالفه في المسائل الضروريّه

وفساد ما يأتي به بعد التفطن لوجوب الاستعلام وتقصيره فيه سواء طبقت الواقع صورته أو خالفته. هذا ، كآله فى العبادات الواقعه منه.

وأما بالنسبه إلى المعاملات الصادره عنه ، فالظاهر عدم التأمل فى صحتها مع الموافقه، وفسادها مع عدمها - حسب ما قررناه - ولم يعلم من هؤلاء خلافا فى ذلك.

حججه القول الأول بعد الاعتضاد بالشهره المدعاه والاحتياط فى الدين أمران :

أحدهما : الأصل فإن أقصى ما دلّ الدليل على حجّيته وحصول البراءه به هو ظنّ المجتهد بالنسبه إليه وإلى من يأخذ عنه. وأما ظنّ غيره ممن لم يبلغ درجه الاجتهاد ولم يأخذ الأحكام عن الأدلّه الشرعيّه فلا دليل على حجّيه قوله بالنسبه إليه وإلى من يأخذ عنه ولو كان من الجهال الغافلين ، إذ أقصى ما يقتضيه الغفله سقوط الإثم لا صحّه العباده.

فإن قلت : إن ذلك إن تمّ فإنما يتم بالنسبه إلى الظنّ الحاصل من ذلك أو ما دون الظنّ. وأما إذا كان قاطعا بذلك متيقنا به فلا مجال للريب فى حجّيته عليه ، إذ لا يمكن أن يطلب من المكلف ما فوق اليقين. فإذا كان مكلفا بالأخذ على مقتضى يقينه مأمورا بالعمل به مؤديا له على الوجه المذكور كان قضيه الأمر الإجزاء.

قلت : لا- ريب أنّ اليقين الحاصل له ليس من الطرق المفيده للعلم ، وإنّما حصل له ذلك من جهه الجهل والغفله وقله الإدراك وعدم الفطنه. واليقين الحاصل على الوجه المذكور ليس طريقا موصلا إلى الواقع وإن كان قاضيا بسقوط تكليفه بالواقع بحسب حاله ، لاستحاله تكليف الغافل.

فغايه الأمر أن يكون ذلك عذرا له ما دامت الجهاله باقيه. وأما بعد انكشاف الخلاف والعلم بعدم كون ما أخذ به طريقا شرعيّا فلا يصحّ الحكم بمقتضاه.

والحاصل : أنّ مجرّد حصول اليقين ولو من الطرق الفاسده ممّا لا يمكن تحصيل العلم بل الظنّ منه بحسب الواقع ليس طريقا إلى الواقع عقلا-، فإنّ إصابه الحقّ فى مثله إنّما يكون على وجه الاتّفاق ، ومثل ذلك لا يمكن أن يكون طريقا إليه. نعم لو قام فى الشريعه على كونه طريقا إليه كان طريقا شرعيّا إلى ذلك. وفى

الحقيقه يكون حينئذ طريقا عقليا إلى حكم الشرع به ، لا يمكن الانفكاك بينهما بعد جعله أو تقريره. فمجرد اليقين بالشئ من دون أن يكون مستندا إلى برهان علمي ليس طريقا عقليا إلى الوصول إلى الشئ. ولم يقد دليل شرعي أيضا على كونه طريقا. كيف! ولو كان طريقا إليه لزم تصويب أكثر أهل الأديان الباطله والشرائع الفاسده ، لوصول اليقين لكثير من أربابها من الطرق الفاسده.

فغايه الأمر أن يكون اليقين الحاصل من غير الطريق عذرا لصاحبه مع عدم إصابته وعدم تقصيره في تحصيل الحق ، وأين ذلك من كونه مكلفا به مطلوبا منه العمل به. ولو سلم كون مجرد اليقين من أي وجه حصل طريقا موصلا إلى المكلف به فغايه ما يقتضيه ذلك أداء الواجب به ما دام باقيا ، وأما بعد انكشاف الخلاف فلا وجه للجري على مقتضاه ، فإن قضيه كونه طريقا أن يكون ذلك مكلفا به من حيث إنه الواقع لا من حيث ذاته. وإن لم يوافق الواقع فلا يتم ذلك مع انكشاف المخالفه.

ثانيهما : الأخبار الآمره بتعلم الأحكام والتفقه في الدين والرجوع إلى العلماء الداله على توقف العمل على العلم وإناطته به ، وإن العامل على غير بصيره كالسائر على غير الطريق لا يزيده كثرة السير إلّا بعدا ونحو ذلك ، مما ورد في الروايات. فيكون عبادات الجاهل المفروض فاسده من جهه انتفاء الشرط المذكور. فلو فرض أنه أدى عين ما هو الواقع على سبيل الاتفاق لم يكن مؤديا له على ما هو عليه عند التأمل ، لانتفاء الشرط المذكور أعني العلم بالأحكام بالرجوع إلى الأدله الشرعيه ، أو الرجوع إلى الثقات من العلماء الآخذين بها ، فإنه أيضا من شرائط صحه العباده كما يستفاد من تلك الأدله.

واورد على الأول : أن ما ذكر إنما يتم بالنسبه إلى العارف المتفطن لذلك الذي لم يقصر فهمه عن إدراك ما ذكر ، ولا ريب في كونه مكلفا بالأخذ عن الطرق المقرره ومنعه عن الرجوع إلى غيرها من الطرق المذكوره.

وأما الغافل القاصر عن إدراك ذلك الذي غايه مبلغ فهمه أن ما يعلمه أبواه أو معلمه هو الحق الصريح الذي لا يحتمل الخلاف ولا يختلج بباله ريب في ذلك ، فلا يعقل القول بكونه مكلفا مع ما ذكر بالرجوع إلى المجتهد الجامع لشرائط

الإفتاء. وكيف يمكن القول بتكليفه بما يزيد على مرتبه فهمه وإدراكه ، وليس ذلك إلّا من قبيل التكليف بما لا يطاق. وبنحو ذلك يجاب عن الثاني ، فإنّ تلك الأوامر الواردة كلّها خطابات شرعيّه متعلّقه بمن يفهم تلك ويتفطن بها ويطلع عليها ، وأمّا الجاهلون بها الغافلون عنها بالمّرّه ممّن لا يتفطن لأزيد ممّا وصل إليه من جهه أبيه أو امّه ومن بمنزلتها ولا يحتمل أن يكون تكليفه ما عدا ذلك فلا ، وكيف! يعقل القول بتكليفهم بذلك وتوجيه تلك الخطابات إليهم مع وضوح بطلان تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق ، فلا يتمّ الحكم بالبطلان مطلقاً.

والجواب عنه : أنّ ما ذكر من لزوم التكليف بما لا يطاق إنّما ينفي القول بتعلّق ذلك التكليف بالغافلين ، ولا يقتضى ذلك تكليفهم بالأخذ بقول آبائهم أو أمهاتهم ، فإنّ ذلك أيضاً ممّا لا دليل عليه. وكونهم مكلفين بالأباطيل والأعمال الفاسده التي قرّروها لهم ممّا لم يقم عليه إجماع ولا ضروره.

فغايه الأمر أن يكونوا معذورين في ترك التكليف الشرعيّه ، وأمّا تكليفهم بتلك الأعمال المخالفه للشريعه ليقوم تلك الأعمال مقام الواقع ليكون تكليفاً واقعياً ثانوياً على نحو فتاوى المجتهد عند عدم إصابته فيحصل بها التقرب المطلوب حصوله فيحكم بحصول البراءه من التكليف الواقعيّه من جهه الإتيان بها حتّى أنّه لو علم بالحال في الوقت أو خارجه سقط عنه تداركها ، فممّا لا يقضى به الوجه المذكور أصلاً ، وقضيّه الأصل كما عرفت عدم حصول الفراغ من جهه الإتيان بها ، وسقوط التكليف من جهه المعذوريّه لا يقضى بحصول البراءه بالمّرّه ، حتّى أنّه لو انكشف له الحال في الوقت أو خارجه لم يلزمه تداركه على تقدير وجوب قضائه عند فواته ، وكذا الإتيان بما يعتقده مأموراً به لا يقوم مقام الواقع لما عرفت من انتفاء التكليف به. فدفع الاحتجاج المذكور بذلك ممّا لا وجه له.

جفّ قلمه الشريف ، ويا ليت امتدّ في الليالي والأيام

شكر الله سعيه وحشره مع سيّد الأنام

وفّقنا الله بفهم كلماته وعلماء الأعلام

وأنا العبد الذليل أقلّ الطلاب جرماً وأكثرهم جرماً ميرزا محمّد

فهرس الموضوعات

النواهى متن المعالم.....	٣
صيغه النهى.....	٤
متن المعالم.....	١٥
المطلوب بالنهى ما هو؟.....	١٧
متن المعالم.....	٢٣
هل فى النهى دلالة على المره أو التكرار؟.....	٢٥
هل يدلّ النهى على الفور أم لا؟.....	٤٠
متن المعالم.....	٤٣
اجتماع الأمر والنهى	
بيان محلّ النزاع.....	٤٦
حجّه المانعين.....	٥٥
حجّه المجوزين.....	٧١
العبادات المكروهه.....	٩٣
تنبيهات اجتماع الأمر والنهى.....	١٠٢
متن المعالم.....	١١٥

- هل يدلّ النهى على فساد المنهَى أم لا؟..... ١١٩
- تتميم..... ١٣٦
- متن المعالم..... ١٤١
- العامّ والخاصّ
- تعريف العامّ..... ١٤٤
- أقسام العامّ..... ١٥١
- هل العموم من عوارض الألفاظ خاصّه أو المعانى أيضا؟..... ١٥٣
- ألفاظ العموم..... ١٥٥
- متن المعالم..... ١٥٧
- الجمع المعرّف بالأداة..... ١٥٩
- بيان الجنس واسم الجنس وعلم الجنس..... ١٦٠
- بيان معنى اللام..... ١٦٧
- فى بيان مفاد الجمع المعرّف باللام..... ١٨٩
- تتميم الكلام برسم امور..... ١٩٥
- فى بيان الحال فى المفرد المعرّف..... ٢٠٥
- فائده مهمّه..... ٢١٨
- الجمع المضاف والمفرد المضاف..... ٢٢٠
- هل ينصرف المطلق إلى الفرد الشائع أم لا؟..... ٢٢١
- دوران الأمر فى المفرد المعرّف بين العهد أو الجنس أو العموم..... ٢٢٧
- النكره فى سياق النفى..... ٢٣٢

اختلاف الحال فى النكرات..... ٢٣٨

النكره الواقعه فى سياق النهى..... ٢٤٠

النكره الواقعه فى سياق الاستفهام..... ٢٤٠

النكره الواقعه فى سياق الشرط..... ٢٤٠

النكره الواقعه فى سياق الأمر..... ٢٤١

ص: ٧٣٠

النكره فى مقام الإثبات..... ٢٤٣

الفعل الواقع فى سياق النفى أو النهى..... ٢٤٤

الجمع المنكر فى سياق النفى..... ٢٤٤

جملة من مباحث التخصيص

متن المعالم..... ٢٥١

تعريف التخصيص وأقسامه..... ٢٥٥

منتهى التخصيص إلى كم هو؟..... ٢٥٤

متن المعالم..... ٢٤٣

هل التخصيص فى العامّ يوجب المجازيّه أم لا؟..... ٢٤٧

متن المعالم..... ٢٩٥

هل العامّ المخصّص حجّه فى الباقي أم لا؟..... ٢٩٧

متن المعالم..... ٣٠٣

الاستثناء المتعقّب للجمل..... ٣٠٤

مباحث الحجّه

أقسام الدليل..... ٣١٥

المدار فى حجّيه الأدلّه الشرعيّه حصول العلم منها..... ٣٢١

هل المناط فى وجوب الأخذ بالعلم هو اليقين بالواقع أو اليقين بالوظيفه؟..... ٣٢٥

هل الحجّه فى زمن الغيبه هو الظنّ المطلق أو الظنّ الخاصّ؟..... ٣٢٨

أدلّه المانعين عن العمل بالظنّ وأجوبتها..... ٣٣٤

وجوه تصحيح القول بحجّيه الظنون الخاصّه..... ٣٥١

حجّه القول بحجّيه مطلق الظنّ ٣٨٨

حجّيه الشهره ٤٤٠

التسامح فى أدلّه السنن والآداب ٤٦٤

النسخ ٤٨٢

ص: ٧٣١

الأدلة العقلية.....	٤٩٦
فى التحسين والتقيح العقلين.....	٥٠٤
فى حججه العقل.....	٥٣٩
أصالة النفى.....	٥٤٣
الشك فى التكليف ، أدله القائلين بالبراءة.....	٥٤٥
الشك فى المكلف به.....	٥٥٩
الأقل والأكثر غير الارتباطيين.....	٥٦٠
الأقل والأكثر الارتباطيان.....	٥٦٢
الشك فى الشرائط والموانع.....	٥٨٨
الشبهه الموضوعيه.....	٥٩١
المراد بغير المحصور.....	٥٩٨
الاجتهاد	
تعريف الاجتهاد.....	٦١٤
التجزى فى الاجتهاد.....	٦٢٥
حجه القول بقبول الاجتهاد للتجزى.....	٦٣١
حجه القول بالمنع من التجزى.....	٦٥٠
وجوه الاحتياط المتصوره للمتجزى.....	٦٦٣
التجزى فى الاجتهاد.....	٦٦٥
فى شرعيه الاجتهاد.....	٦٧٣
أدله الأخباريين على عدم مشروعيه الاجتهاد.....	٦٧٩

هل يجب تجديد النظر على المجتهد عند تجدد واقعه أم لا؟ ٦٩٨

في عدول المجتهد عن رأيه ٧٠٥

الجاهل بالحكم ٧١٣

الجاهل بالموضوع ٧٢٢

ص: ٧٣٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

