



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات
اصبهان



اشرافيية
عليه
صاها

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فِي

عِلْمِ الْأَصُولِ

أَلْفٍ

بِالْحَقِّ وَالْحَقِّ وَالْحَقِّ وَالْحَقِّ وَالْحَقِّ وَالْحَقِّ وَالْحَقِّ وَالْحَقِّ وَالْحَقِّ وَالْحَقِّ

لِلْمَوْلَانِ الْحَقِّ وَالْحَقِّ وَالْحَقِّ وَالْحَقِّ وَالْحَقِّ وَالْحَقِّ وَالْحَقِّ وَالْحَقِّ وَالْحَقِّ وَالْحَقِّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

غاية المسؤول في علم الأصول

كاتب:

السيّد محمد
محمد علي الشهرستانيّ
د حسين بن
د محمد

نشرت في الطباعة:

موسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
7	غاية المسؤول فى علم الأصول
7	هوية الكتاب
7	المقدمة
7	تعريفه
25	أصل فى علانم الؤضع
39	ومنها التبادر
50	ومنها الاطراد وعدمه
53	ومنها صحة التقسيم
59	تتميم
63	مسائل الأولى
65	تذليل
67	ومنها أصالة العدم
70	ومنها التزام التقييد
71	تتضمن بعض القواعد المحتاج إليها فى الباب
74	أصل
85	تتميم
105	خاتمة
322	التدنيب الثانى
323	تبيهه
337	الثانى قسموا المنطوق إلى الصريح وغيره
339	الثالث قسموا المفهوم إلى قسمين
340	الأول فى مفهوم الشرط

349	المبحث الثّاني في مفهوم الوصف
356	المبحث الثّالث في مفهوم الغاية
359	المبحث الرّابع في مفهوم الحصر
364	المبحث الخامس في مفهوم اللّقب
364	المبحث السّادس فمفهوم العدد
379	أصل في المطلق والمقيد
389	الثّاني
390	الثّالث
391	الخامس
396	أحدها
399	أصل المبين نقيض المجمل
402	بسم الله الرّحمن الرّحيم وبه تفتى
464	تعريف مركز

غاية المسؤل في علم الأصول

هوية الكتاب

المؤلف: السيّد محمّد حسين بن محمّد علي الشهرستاني

الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم

الطبعة: 0

الموضوع: أصول الفقه

تاريخ النشر: 0 هـ - ق.

الصفحات: 456

نسخة غير مصححة

المقدمة

كتاب غاية المسؤل في علم الاصول

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذي شيّد دعائم الإسلام بقوانين الدين المبين ونور معالمه بلمعة من هداية المسترشدين والصدّالة على من أرسل لإيضاح مناهجه وبيان ضوابطه منتهى التبيين محمّد خاتم النبيين وآله مفاتيح الحكم ومصايح الظلم وأنوار المستوحشين سيّما باب مدينة العلم وأساس السكينة والحلم أمير المؤمنين عليهم صلوات ربّ العالمين إلى يوم الدين (وبعد) يقول الرّاجي عفور ربّه السّني محمّد حسين بن محمّد علي الحسيني الشهرستاني عفا الله عنهما إنّ هذا غاية المسؤل ونهاية المأمول من علم الأصول كم حوت من تحقيقات شريفة هي عمدة أفكار المتقدّمين وتدقيقات لطيفة هي نبذة أنظار المتأخّرين ودقائق نكات فلما تنبّه لها أفهام المتبحّرين يظهر لمن تعمّق النظر فيها فتلطف لا لمن قصر فهمه عنها فتكلّف كتبه حين قراءتي على الحبر الوحيد المتبحّر الفريد الأستاذ الفاضل والعالم العامل أبو الفضائل والفواضل قطب فلک التحقيق ومركز دائرة التّدقيق سمي جدّي وأحد السّ بطين المولى الأردكاني محمّد حسين أدام الله على رءوس العالمين ظلّه الظليل أباد الآباد وأقام عليه أيادي نعمه إلى يوم التّناد بمحمّد وآله الأمجاد وسميته (غاية المسؤل) ونهاية المأمول وربّته ككتب القوم على مقدّمة وأصول وباللّه أستعين إنّه خير معين

مقدمة

أصول الفقه اسم للعلم الخاصّ وله اعتباران علمي وإضافي وذكرهما في المقام ليعلم وجه المناسبة بين المنقول إليه والمنقول عنه ولنقدم

تعريفه

بالمعنى العلمى لىفید الإضافى حین ذكره فائدة أصل الكلام بخلاف ما إذا قدم الإضافى فإنه لا یفید حین ذكره فائدة إذا المقصود بالذات هو
المعنى العلمى فهو یفید حین ذكره فائدة بخلاف الإضافى وقولنا المعنى العلمى یراد به مقابل الإضافى

ص: 1

لا العلم الاصطلاحي للخلاف في أنّ الأسماء العلوم أعلام شخصية أو أعلام جنسية أو أسماء أجناس وهذا مبني على أنّ المسمّى هل هو المسائل أو الملكة والتّصديق فعلى الأول يكون علم شخص إذ المسائل أشخاص معينة مخصوصة لا يقال إنّ المسائل تتزايد كلّ يوم لأنّنا نقول إنّ جميعها معينة مخصوصة في الواقع وإن كان التفات الواضع إلى جميعها بالعنوان الإجمالي وعلى الأخيرين يكون علم جنس أو اسم جنس فإن لوحظ الموضوع له بقيد الحضور الدّهني فهو علم جنس وإلّا فاسم جنس وهذا يعلم من معاملتهم معه معاملة المعارف والنكرات فعلى الأول يكون علما وإلّا فلا قيل الحق إنّها ليست أسماء للمسائل كما سيأتي فينتفى احتمال كونها أعلاما شخصية وأنهم يعاملون معها معاملة النكرات من إدخال ال والإضافة والوصف بالجمل وغير ذلك من صفات النكرات وهكذا أسماء الكتب إلّا أنّ احتمال العلمية الشخصية فيها منتفية قطعا إذ لم يوضع لفظ المعالم مثلا للكتاب المشخص الجزئي الحقيقي وإلّا لكان إطلاقه على غير النسخة الأصلية إطلاقا على غير الموضوع له بل هو موضوع لنوع النقش المخصوص بملاحظة دلالتها على الألفاظ أو لنوع الألفاظ المدلول عليها بالتقوش وهكذا الموضوع ليس لفظ المعالم المخصوص بل الموضوع أيضا نوع لفظ المعالم وإلّا لكان إطلاقه من غير واضعه لا حقيقة ولا مجازا إذ ليس موضوعا وهما تابعان للوضع لا يقال ينافي ذلك عدم استعمال النوع وعدم وجوده لأنّنا نقول الاستعمال الخاص هو عين إيجاد النوع والفرد إنّما يكون بعد الاستعمال فردا فالاستعمال والإيجاد إنّما يتعلقان بالنوع لا بالفرد فافهم فنقول قد عرف بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة ولنتكلم في أمور يوجب تحقيق المرام الأول قد ذكروا أنّه لا يمكن تعريف العلوم بالحدّ قبل إتمامها وتعريف العلوم كلها رسميّة والمراد بالحدّ التعريف بالذات لا ما يطلق عليه في اصطلاح الأصوليين أي التعريف الجامع والمانع ووجه عدم إمكان ذلك بأنّ ذاتي العلم ومسائله ولا يمكن تعريف العلم بها إلّا بعد المعرفة بها وهي لا تمكن إلّا بعد تعلّمها بالتمام والكمال حتّى يعلم جميع مسائلها وفيه أولا أنّه يكفي في التعريف التّصوّر بل هو معنى التّعريف لا التّصديق فإن أردت بعدم إمكان معرفة المسائل قبل الشروع التّصديق بها فمسلمّ لكن لا يحتاج في التعريف إلى التّصديق بالذات وإن أردت منه التّصوّر فممنوع لإمكان تصوّر جميع مسائل العلم قبل الشروع فيه وهو واضح وثانيا أنّه لا يتمّ بناء على جعل المسمّى هو الملكة أو التّصديق وثالثا أنّ هذا إنّما نشأ من الخلط بين الجوهر والجوهري والعرض والعرضي وذلك لأنّ الجوهر عبارة عن

الموجود لا في موضوع والعرض هو الموجود في الموضوع والجوهري عبارة عن الداخل في حقيقة الشيء والعرضى عبارة عن الخارج عن حقيقة الشيء فقد يكون الجوهر عرضياً كالصورة للهوى فإنها خارجة عن حقيقته وقد يكون العرض جوهرياً كهيئة السرير بالنسبة إلى مفهوم مسمى السرير فإنها عرض لكن داخل في حقيقة مفهوم السرير إذا عرفت ذلك فنقول إن العلوم كلها مشتركة في معنى هو الإدراك وليس لها مميّز ذاتي وإتما امتيازها بامتياز العوارض ومتعلقات العلم فتعريف العلوم بمتعلقاتها بالنسبة إلى حقيقة ذلك العلم رسم وتعريف بالعارض لكن بالنسبة إلى مفهوم المسمى لذلك اللفظ جوهري ذاتي فإن كان التعريف ناظر إلى حقيقة العلم كان رسماً وإن كان ناظراً إلى مسمى اللفظ كان حدّاً لفظياً إذا لم يكن تعريفاً بالغاية والفائدة وإلا كان رسماً من كلّ جهة إذا الغاية أو الثمرة ليست جوهرياً بالنسبة إلى مفهوم المسمى أيضاً إذ ليست مأخوذة في الموضوع له فتعريف الأصول رسم قطعاً وإن جاز إطلاق الحدّ على تعريف الكلام مثلاً- بأنّ العلم الباحث عن أحوال المبدأ والمعاد والحكمة بأنّ العلم بحقائق الأشياء بقدر الطّاقة البشريّة الثّاني في ذكر قيود التعريف المذكور فنقول قد اشتمل التعريف على قيود ومقتضى النظم والترتيب أن يخرج بكلّ قيد منه ما لم يخرج من سابقه قال في المعالم وخارج بقيد الأحكام العلم بالذوات واعترض عليه في القوانين بأنّ الذّوات قد خرجت بقيد الشرعية ولكن خرج بقيد الأحكام العلم بالماهيات كمسألة الحقيقة الشرعيّة ونظائرها ربما ذكرنا من التّرتيب الطبيعي عرفت عدم ورود الإيراد على المعالم فإنّ خروج الذّوات بقيد الشرعيّة لا ينافي خروجها بالأحكام أيضاً فإنّ مقتضى النّظم أن يخرج بالقيد السابق كلما يخرج فإن بقي شيء جيء بالقيد اللاحق لإخراجه فخرج بقيد الأحكام الذّوات والماهيات مثلاً وبقي الأحكام الغير الشرعية فخرج بقيد الشرعية والحاصل أنّه يجب الإخراج بالقيد اللاحق ما بقي بعد القيد السابق لا أن يخرج بالقيد السابق ما يبقى بعد القيد اللاحق وأورد على القوانين بأنّ إخراج الماهيات بقيد الأحكام فاسد إذ المراد من استنباط الماهيات بالقواعد إمّا التصديق بها فلا يخرج بالأحكام إذا الحكم عبارة عن النّسب الخبريّة كما صرّح به وإمّا قصورها فهو باطل إذ القواعد عبارة عن القضايا والمجهولات التصوّريّة إمّا تكتسب من المعلومات التصوّرية لا من المعلومات التصديقية كذا قيل وفيه نظر إذ ليس المراد استنباط الماهيات أو الأحكام من القواعد الممهّدة بل المراد أنّ وجه تمهيد تلك القواعد استنباط الأحكام أو الماهيات من غير تلك القواعد ومن الظاهر أنّ الحكم الشرعي لا يستنبط من مسألة أنّ الأمر للوجوب بل إنّما مهّدت هذه المسألة ليستنبط

الحكم من قوله تعالى (أٰقِيْمُوا الصَّلَاةَ) كما أنّ تمهيد مسألة المعرّف في المنطق إنّما هو لاستنباط المجهولات التصوّريّة من المعلومات التصوريّة مع أنّ مسائل المعرّف كلّها قضايا مثل أنّه يشترط أن يكون مساويا وأجلى ولا يجوز بالأعمّ وغير ذلك وحينئذ فلا يلزم أن يكون استنباط التصوّر من التصديق كما ذكره المعترض فالأولى في الاعتراض أن يقال إنّ إته إن أريد التصديق بالماهيّات فلا يخرج بقيد الأحكام وإن أريد تصوّرها فليس ما مثل به قاعدة ممهّدة لاستنباط تصوّر الماهيات فإنّه مثل بالحقيقة الشرعية وهو فاسد فإنّ المبحوث عنه فيها إنّما هو أن الألفاظ المستعملة في المعاني المستحدثة الموضوعية لها في زمان المتشرّعة هل كانت موضوعة لها في زمان الشّارع أو لا ولا يخفى على امرئ أنّ المطلوب فيها التصديق لا تصوّر الماهية فالحق أن القواعد الممهّدة لاستنباط الماهيات أيّ التصديق بها داخلية في الأصول لصدق التعريف عليه ولا ضرر في دخولها فلنرجع إلى تحقيق المطلب فنقول قد خرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبالممهّدة ما لم يمهد أصلا كقاعدة الكل أعظم من الجزء وكل نار حارّة ونحو ذلك وبقيد الاستنباط ما مهد للاستنباط كالمسائل الكلامية فإنّها مقصودة بذاتها لا للاستنباط شيء وبالأحكام المنطق إذ ليس ممهّدا لخصوص استنباط الأحكام لاستنباط التصورات منه أيضا وبالشرعيّة العقلية وبالفرعيّة الأصوليّة كذا ذكروا (أقول) ويرد على التعريف أنّ مقتضاه عدم كون الأصول علما برأسه بل يكون تابعا لاعتبار المعترين إذ المراد بالتمهيد ليس تمهيد شخص خاصّ بل كلما مهده الشّخص للاستنباط يكون أصولا فلو ذكر شخص في كتابه جميع مسائل النحو والصّرف والبيان والمنطق وغير ذلك بقصد الاستنباط يجب أن يكون أصولا - لا - يقال إن المراد الممهّدة بتمهيد أئمة الفنّ لأنّنا نقول المسائل والقواعد الأصوليّة تتزايد يوما فيوما ويظهر ذلك من اختلاف الكتب الأصولية في ذكر المسائل وأيضا يرد على التعريف وشموله للقواعد الفقهيّة مثل أنّ كل عقد يجب الوفاء به فإنّها قاعدة كلية مهّدت لاستنباط الأحكام الشرعيّة وهي أنّ عقد المعاوضة يجب الوفاء به وهكذا سائر العقود فإن القاعدة عبارة عن قضية كليّة يستنبط منها أحكام جزئيات موضوعها وسيجيء تحقيق المطلب عند ذكر الموضوع وهناك يعلم أنّ الأصول علم أو لا وهل له تعريف صحيح أو لا الثالث في وجه المناسبة بينه وبين المعنى الإضافي وهو متوقّف على فهم المعنى الإضافي فنقول إنّ مرّكب من المضاف والمضاف إليه والإضافة ولنتكلّم في كلّ منها أمّا الكلام في المضاف فنقول الأصول جمع أصل وهو في اللّغة عبارة عما يبتنى عليه الشيء وفي اصطلاح الأصوليين يطلق على الأمور الأربعة الدليل والقاعدة والظاهر والاستصحاب وإطلاقه على كل واحد من هذه

الأربعة ليس باعتبار رجوعه إلى الآخر بخلاف سائر الإطلاقات فإنّها ترجع إلى أحد الأمور الأربعة فإنّ قولهم أصالة الحقيقة معناه ظهور الحقيقة لا باعتبار أنّه يرجع إلى القاعدة وكذا أصالة عدم معناه استصحاب عدم لا باعتبار كونه قاعدة فافهم وأمّا الكلام في المضاف إليه فنقول الفقه في اللغة الفهم إمّا مطلقاً أو مع جودة الذهن وغير ذلك ممّا هو مذكور في كتب اللغة وفي الاصطلاح عرّف بأنّه العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيلية والمراد بالعلم التصديق لا الإدراك المطلق إذ الفقه منحصر في التصديقات والحكم عبارة عن النسبة الخبرية قيل ويلزم منه خروج الإنشاءات عن الفقه فالمراد النسب الجزئية وفيه أنّ الإنشاءات ليست من الفقه قطعاً لما عرفت أنّ الفقه عبارة عن التصديق ولا- يتعلّق التصديق بالإنشاءات إلّا- باعتبار ما تضمّنت من النسب الخبرية مثل قوله تعالى (أقيم الصلاة) فإنّه لا يتعلّق التصديق به إلّا باعتبار ما تضمّنه من أنّ الصلوة واجبة والنسب الجزئية إن أريد مقابل مفهوم النسبة فالقيد لغو لأنّه ظاهر أن ليس العلم بمفهوم النسبة فقها وإن أريد الجزئية الاصطلاحية فهي عبارة عن قضية كان موضوعها جزئياً والقضايا الفقهية كلها موضوعها كلي ولا يحكم في الفقه على الموضوعات الجزئية لفظ والشرعيّة يحتمل وجوها ثلاثة أحدها أن يكون المراد به ما صدر من الشارع فعلاً والثاني أن يكون معناه ما من شأنه أن يؤخذ من الشارع والثالث أن يكون معناه ما يمكن أن ينسب إلى الشارع من حيث إنّه شارع والأول مستلزم لخروج الأحكام العقلية مع أنّه داخل في الفقه إذا العقل أحد الأدلّة والثاني مستلزم لخروج مسألة وجوب النظر في المعجزة عن الفقه إذ ليس من شأنها أن يؤخذ من الشارع لاستلزامه الدور مع أنّه واجب شرعاً فالمراد هو المعنى الثالث لإمكان أن ينسب ذلك إلى الشارع من حيث إنّه شارع وخرج بقيد الحيثيّة مثل الحكم بأن مشى الإنسان أبطاً من مشى الفرس لإمكان نسبة هذا الحكم إلى الشارع لكن لا من حيث أنّه شارع والفرعيّة معناها المنسوب إلى الفرع والمراد به الحكم الذي كان الموضوع فيه عمل المكلف أو يفهم منه حكم عمل المكلف بلا حاجة إلى خطاب آخر فالأول كالأحكام التكليفيّة والثاني كالوضعيّة فإنّ قوله الكلب نجس يعلم منه وجوب الاجتناب عنه الذي هو حكم شرعي لعمل المكلف بخلاف مثل الكتاب حجة إذ لا يفهم منه حكم العمل إلّا بضميمة قوله تعالى (أقيم الصلاة) مثلاً فافهم وعن أدلّتها إمّا متعلّق بالعلم أو بالأحكام باعتبار قيد المستنبطة وعلى أيّ تقدير فإنّ المراد به الأدلّة المعهودة أو لا فإن كان المراد به الأدلّة المعهودة كان قيد التفصيليّة لغوا وخرج علم المقلّد وعلم الله وعلم

الأنبياء والملائكة إن تعلق الظرف بالعلم بخلاف ما لو تعلق بالأحكام لأنهم عالمون بالأحكام المستنبطة إلا أن يعتبر قيد الحيثية لأن علمهم بالأحكام المستنبطة ليس من حيث كونها مستنبطة وفيه أن أخذ الحيثية إنما يثمر في أن العلم بالأحكام المستنبطة يلاحظ فيه جهة الاستنباط أيضا وهذا لا يقتضى أن يكون العلم ناشئا عن الدليل فإن قولنا علمت زيدا الفاضل من حيث إنه فاضل أتى أحضرته في الذهن مع ملاحظة الفضل فيه لا أن فضله كان سببا لعلمي فافهم وإن أريد مطلق الأدلة خرج علم المقلد بقيد التفصيلية لأن علمه إنما هو من دليل إجمالي وهو أن هذا الحكم مما أفتى به المفتي وكلما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقي فهذا حكم الله في حقي وأورد عليه أما أولا فبأن علم المجتهد ناشئ من الدليل الإجمالي بضميمة التفصيلية فإنه إذا لاحظ الأدلة التفصيلية وحصل له الظن بالحكم يرتب القياس هذا ما ظننت أنه حكم الله وكلما ظننت أنه حكم الله فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فهذا حكم الله في حقي وحق مقلدي فإسناد العلم إلى الأدلة التفصيلية لا- وجه له وأما ثانيا فبأن المقلد أيضا له دليل تفصيلي ودليل إجمالي وعلمه حاصل منهما فإنه يلاحظ فتوى المجتهد في خصوص كل واقعة فهذا دليله التفصيلي ويضم إليه المقدمات المذكورة وهو الدليل الإجمالي فيحصل له العلم فما الفرق بين المجتهد والمقلد في ذلك (أقول) الإيراد الثاني وارد ولا مدفع عنه مع عدم جعل المراد الأدلة وأما الإيراد الأول فقد يجاب عنه بأن علة الشيء إذا كان مركبا يجوز استناده إلى مجموع الأجزاء وإلى الجزء الأخير والأدلة التفصيلية جزء أخير لعل حصول العلم بالحكم إذ لا بد أولا من إثبات أن الكتاب حجة مثلا ثم ملاحظته تفصيلا لاستنباط الأحكام منه ونظير هذا قيل في الجواب عما قيل إن الدليل العقلي إن كان عبارة عما كان بجميع أجزائه عقليا فما وجه عدهم الاستصحاب من الأدلة العقلية مع أن حجتيه يثبت بالنقل عند القائلين بالظنون الخاصة وإن كان عبارة عما كان بعض أجزائه عقليا فما وجه عدم جعلهم الكتاب من الأدلة العقلية مع أن حجتيه تثبت بحكم العقل وحاصل الجواب أن المعبر هو الجزء الأخير الذي يتعاقبه الاستنباط وهو في الاستصحاب حكم العقل بالبقاء وفي الكتاب حكم النقل بوجوب الصلاة مثلا وفيه أن هذا الجواب لا يتم إذا كان العلم بالحجّة متأخرا عن العلم بالتفصيل كما إذا اجتهد الكافر بطريقة الإسلام ثم أسلم فالأولى في الجواب أن يقال إن المراد بالأحكام الأحكام الخاصة من حيث الخصوصية كوجوب الزكاة وحرمة الخمر ونحو ذلك وحجّة الكتاب لا توجب العلم بالخصوصية بل العلم بالخاص من حيث الخصوصية لا يستنبط إلا من قوله تعالى (آتوا الزكاة) و(حرّم عليكم الميئة) ونحو ذلك فلا يجوز

إسناد العلم بالخصوصية إلى المجموع ولا إلى الدليل الإجمالى فافهم ولما علم مفردات التعريف فلنتكلم فى أمور يحتاج إلى بسط الكلام الأول قد فسّر الحكم فى التعريف بخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً والمراد من الأفعال والمكلفين الجنس ليشمل خصائص النبى صلى الله عليه وآله أيضاً والقيود الثلاثة الأخيرة ليشمل الأحكام التكليفية والوضعية قيل إن تعريف الحكم المذكور فى التعريف بخطاب الله تعالى مستلزم لاتحاد الدليل والمدلول إذا الكتاب من جملة الأدلة وهو أيضاً خطاب الله تعالى إلا على مذهب الأشاعرة حيث قالوا بالخطاب النفسى الذى هو مدلول الخطاب اللفظى وفيه أنه لم يعرف الحكم بالخطاب إلا من ذهب إلى الخطاب النفسى ولم يقل أحد إن الحكم عبارة عن الخطاب اللفظى حتى يرد عليه اتحاد الدليل والمدلول ثم إنه أجاب عن الإيراد بناء على عدم القول بالكلام النفسى بأن الأحكام عبارة عن الخطابات المعلومة بالإجمال والأدلة خطابات مفصلة فنحن نعلم أن لشرب الخمر قد ورد خطاب فى الشريعة ونعلم تفصيله بقوله تعالى فاجتنبوه مثلاً وفيه أنه لا يتم هذا الكلام فى الجواب إذ يكون معنى التعريف أن الفقه عبارة عن العلم بالخطابات المجملة عن الخطابات التفصيلية فإن أريد العلم الإجمالى بالخطابات المجملة فهو لم يحصل من الأدلة بل هو معلوم بالضرورة وإن أريد العلم التفصيلى بالخطابات المجملة فهو عين العلم بالخطابات المفصلة لا أنه حاصل منها فإن معنى العلم التفصيلى معرفة الشئ مفصلاً والخطابات المفصلة عين المجملة والفرق إنما هو بالإجمال والتفصيل فالعلم التفصيلى بالخطابات المجملة عين العلم بالأدلة المفصلة وهو يحصل بالنظر فإن من أراد أن يعلم شيئاً بالتفصيل ينظر فعلمه يحصل بالنظر لا بالعلم التفصيلى (فافهم) وأما على القول بالخطاب النفسى فيرد أمور منها ما ذكره الفاضل القمى رحمه الله من أن اللفظ كاشف عن المدعى لا أنه مثبت للدعوى ومعناه أن الخطاب اللفظى دال على مدلوله الذى هو الكلام النفسى لا أنه دليل عليه والفرق بين الدال والمدلول أن الأول يوجب تصوّر مدلوله والثانى موجب للتصديق بالمدعى ويظهر منه فى الحاشية وجه آخر وهو أن الدليل عبارة عما يتوصّل بصحيح النظر (فيه) إلى مطلوب خبرى فيجب أولاً تصوّر المطلوب الخبرى ثم ترتيب المعلومات لتحصيله كما هو طريقة النظر والكلام النفسى لا يتصور إلا بعد ذكر الكلام اللفظى فكيف يكون دليلاً - عليه وفيه أنه لا - يجوز أن يتصور أن فى شرب الخمر مثلاً - خطابات نفسية ثم يستنبط تفصيلها بالخطابات اللفظية فالأولى هو الوجه الأول إلا أنه قد أورد عليه بأن اللفظ وإن كان بالنسبة إلى نفس المعنى دالاً أنه بالنسبة إلى ثبوت المعنى فى ذهن المتكلم دليل بضميمة مقدمات آخر من كون المتكلم عاقلاً غير عابث واللفظ موضوع للمعنى ولم ينصب القرينة فيجب أن يكون المعنى

مراده فاللفظ بالنسبة إلى ثبوت المعنى في نفس المتكلم الذى قد يقال إنه الكلام النفسى دليل لا دال فتأمل (ومنها) أن الكلام النفسى غير معقول وبيان هذه الدعوى محتاج إلى بسط المقال فنقول قد ذكر الأشاعرة أن من جملة صفاته تعالى المتكلم ويشترط فى صدق المشتق على شىء قيام المبدأ بذلك الشىء ومبدأ المتكلم الكلام فيشترط فى صدق المتكلم عليه تعالى باعتبار إيجاده الصوت القائم بالهواء لما قلنا من اشتراط قيام المبدأ بالموصوف وإلا لجاز إطلاق المتحرك عليه باعتبار إيجاده الحركة فى الأفلاك وحينئذ فلا بد أن يكون معنى قائما بذاته تعالى ثم إن بعضهم قال إنه عبارة عن مدلول الألفاظ وهذا لا يدفع المحذور لأن مدلول الألفاظ حادث كحدوثها فإن مدلول قال الله (إِنِّي مُنَزَّلُهَا عَلَيْكُمْ) لا يمكن أن يكون قديما لأنه إخبار عن الماضى ولذا قال بعضهم إن الكلام معنى بسيط قديم قائم بذاته تعالى قابل للشئونات المختلفة من الأمر والنهى والإخبار وغير ذلك باعتبار المتعلقات والإضافات وقد يتمسك لمذهبهم بأن الكلام لغة موضوع لمعانى الألفاظ أو للألفاظ المتصورة الذهنية قبل النطق فإن النطق متأخر عن تصور الألفاظ والكلام اسم لذلك ولذا قال الشاعر إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فهو لغة اسم للنفس لا للفظى (ثم) إنهم بنوا على قولهم من اشتراط قيام مبدأ المشتق بموصوفه دعواهم أن صفاته تعالى مغايرة مع ذاته فإن صدق قيام شىء بشىء يستدعى تحقق المغايرة بينهما واستدل الرأى على هذا المطلب بوجوه لا بأس بذكرها لتعلقها بالمقام (منها) القياس بهذا الترتيب ذاته تعالى غير معلوم لنا وصفاته تعالى معلومة لنا وغير المعلوم غير المعلوم فذاته غير صفاته (ومنها) أنه لو لا المغايرة لكان قولنا الله عالم قادر بمنزلة الذات ذات فلم يكن للنزاع فى ثبوت الصفات له تعالى معنى لبدهة كون الذات ذاتا (ومنها) أنه لو لا المغايرة لكانت الصفات أيضا متحدة لأنها عين الذات وحينئذ فيكون إثبات إحدى الصفات مغنيا عن إثبات البواقي لاتحادها (ومنها) أن صفاتها الثبوتية موجودة لا سلوب وإضافات والموجودات لا يمتاز أحدها عن الآخر إلا بالمغايرة هذا ما ذكره فى المقام ولا بد أولا من ذكر معنى الصفة وأقسامها ليظهر ما هو الحق فى المقام فنقول من المعلوم أن الصفة غير الموصوف إذا الصفة عرض والموصوف معروض لكن المغايرة على قسمين حقيقى وهو أن يكون الصفة موجودة فى الخارج بوجود مشتمل غير وجود الموصوف كالبياض للجسم والكتابة للكاتب ويسمى الوصف الخارجى واعتبارى وهو أن لا يكون لها وجود مستقل فى الخارج غير وجود الموصوف بل لها منشأ انتزاع فى الخارج وهو إما

ذات الموصوف كالوجود للواجب فإن ذاته كاف في انتزاع الوجود منه وإما بواسطة ملاحظة حيثية من حيثيات الاعتبارية كالوجود للممكن فإنه ينزع منه بملاحظة حيثية الاستناد إلى العلة لا من نفس ذاته وهذه حيثية المذكورة قد تكون تقييدية وقد تكون تعليلية لثبوت الوصف كالاستناد إلى العلة فإنه علة لا تصاف الممكن بالوصف وهذا لا دخل له بما يكون فيه حيثية للحكم بالانصاف لا لنفس الانصاف فإنه لا يستلزم حيثية أخرى زائدة ولو اعتبارا بل يكون نفس ملاحظة الانصاف كافيا في الحكم به ومن هذا القسم صفاته تعالى الذاتية فإن حيثية انكشاف الأشياء له تعالى ليست علة لا تصافه بوصف العلم بل هي علة للحكم بالانصاف فالوصف فيه عين الموصوف وحينئذ فنقول لا كلام في الوصف الخارجى وأما الاعتبارى فلا شبهة في أن الذى ينتزع من نفس الذات هو عين الموصوف فإن معنى العينية أنهما ليسا موجودين بوجودين ومعنى الانتزاع أن العقل إذا لاحظ الشيء حكم بأنه متصف في الخارج بهذا الوصف الذهنى ولا ينافى ذلك عدم وجود الوصف في الخارج كالإمكان للشيء فإن العقل إذا لاحظ الإنسان حكم عليه بأنه ممكن والإمكان ليس وصفا خارجيا بل هو وصف ذهنى ومع ذلك حكم به على الأمر الخارجى ومن الاعتبارى المعقولات الثانية كالكلية والجزئية فإنها وصف ذهنى للأمر الذهنى بشرط الوجود الذهنى وبهذا يفترق عما ذكرنا إذ يمكن فيه كون الموضوع فيه موجودا خارجيا كالإمكان وقد يقال إن القسم الذى ينتزع فيه الوصف بواسطة حيثية التعليلية الوصف فيه أيضا عين الموصوف كما قال الأشاعرة إن وجود الإنسان عين ماهيته وفيه نظر فإن حيثية التقييدية أو التعليلية لا بد من اعتبارها مع الذات في انتزاع الصفة وهى علة لها في الواقع أيضا وواسطة في الثبوت فكيف يكون الوصف فيه عين الموصوف ولا دخل له بقول الأشاعرة فإن مرادهم من عينية الوجود والماهية أنهما ليسا بمنزلة السواد والجسم وهاهنا إشكال يرد على القول بعينية الأوصاف الاعتبارية مع موصوفها وهو الإشكال الذى ورد على القول بأن الإمكان وجودى وهو أن الإمكان ليس شيئا موجودا في الخارج بل هو موجود ذهنى على القول بوجوده والذهن مرآة الخارج وظل للموجودات الخارجية فإذا كان الشيء موجودا في الذهن دون الخارج كان جهلا مركبا ونظيره أورد في المقام فإن الوصف الاعتبارى الموجود في الذهن لو لم يكن موجودا في الخارج كان جهلا مركبا وإن كان موجودا في الخارج كان غير الموصوف ولذا قال جماعة إن صفاته تعالى يراد منها سلب الأضداد فالمراد بكونه عالما أنه ليس جاهلا وهكذا لأن الصفة

إن كانت موجودة في الخارج لزم التركيب في الخارج وإلا كان جهلا مركبا وأيدوه بقوله تعالى وكما توحيد نفي الصفات عنه والجواب أن الذهن إن كان حاكيا عن الخارج ولم يطابقه كان جهلا مركبا وأما إن لم يكن حاكيا عن الخارج فلا يلزم فيه المطابقة للخارج بل يكفي فيه المطابقة لنفس الأمر ومعنى عدم الحكاية عن الخارج أنه حكم عقلي الموجود الخارجي وصدقه إنما هو بالمطابقة لنفس الأمر فقولنا الإنسان ممكن معناه أن الإنسان محكوم بحكم العقل بالإمكان فصدقه مطابقتها لنفس الأمر ولا يكفي المطابقة للذهن لإمكان تصور الكواذب وبهذا نجيب عن الإشكال في المقام فإن ذاته تعالى بسيط من جميع الجهات لكن العقل يحكم باعتبار الحثيات بأحكام من كونه عالما قادرا بمعنى أن الذات الخارجي هو المنشأ لهذه الآثار بخلاف الممكنات فإن ذواتها ليست منشأ لهذه الصفات بل بواسطة قوة ذهنية موجودة معها في الخارج والصفة قد يراد منها المعنى المصدرى ويطلق عليه الأثر بهذا الاعتبار وقد يراد منها المبدأ للأثر فعلى المعنى الأول معنى كون الصفة عين الذات أن الذات هو المنشأ لهذه الآثار من دون حاجة إلى ضمّ ضميمة إليه وعلى المعنى الثاني معناه أن الذات يترتب عليه ما يترتب على هذه المبادئ فافهم فلا يلزم تركيب في الذات ويظهر وجه اتحاد الصفة والموصوف ولا يلزم الجهل المركب وهذا الجواب أحسن مما قيل إن صفة العلم والقدرة لا تتزع من نفس الذات حتى يلزم التركيب بل إنما تنزع منه بواسطة الحثيات وملاحظة ترتب الآثار وإن كان ترتب الآثار ناشئا من نفس الذات بلا واسطة لكن انتزاع مفهوم العالم مثلا إنما هو من الذات مع ملاحظة ترتب الآثار عليه فالعلم ينتزع باعتبار ملاحظة المعلوم والقدرة باعتبار المقدور فليس منتزعا من الذات حتى يلزم التركيب وفيه أنه يستلزم الفرق بين صفة الوجود والعلم مع أنهم لم يفرقوا بينهما من حيث كونهما من صفات الذات وإن فرقا بينهما من جهة أخرى وهي أن الوجود من صفات الذات غير ذات الإضافة والعلم من صفات الذات ذات الإضافة وبين الصفات الإضافية وهي صفات الفعل فإنها إضافية لا بد في اعتبارها من ملاحظة الطرف المقابل كالأخوة والأبوة مثلا بخلاف العلم أو القدرة فإن معنى العلم ما به ينكشف الأشياء وهو في الممكن أمر زائد وهو الصورة الحاصلة وفي الواجب هو الذات وكيف كان فهو شيء مستقل يلزمه تعلقه بشيء آخر فافهم والحاصل أنهما ينتزعا من الذات ومعنى الانتزاع حكم العقل بأن الذات منشأ لهذه الآثار ولا يلزم التركيب إذ لا يلزم أن يكون له وجود في الخارج كما عرفت ويؤيد ما ذكرنا من أن الوجود في الذهن لا يستلزم الوجود في الخارج ما ذكره الشيخ في الإشارات من أن أجزاء حدّ

البسيط أجزاء لحدّه لا لقوامه وهو شىء يفرضه وأما هو فى ذاته فلا جزء له وأما الحق فاعتقادنا فيه أنّه ليس مركبا من الأجزاء الخارجيّة وأما الأجزاء الذهنيّة فهى لم تثبت فى الماهيات المتأصّلة الممكنة فضلا عن الواجب إذ ما يعبرون به فى حدودها يحتمل أن يكون من قبيل إطلاق صفة العلم والقدرة ونحوهما على الواجب فكما أن تلك الصفات مع تكثرها لا توجب التركيب فى الذات فكذا ما يعبرون به فى الماهيات انتهى مع أدنى تغيير وجه التأييد أنّ معنى ما ذكر هو أنّ أجزاء حد البسيط ليست أجزاء خارجيّة بل إنّما هى أجزاء ذهنيّة فيمكن فرض الجنس والفصل للبسيط إذ لا يلزم التركيب الخارجى ويمكن أن يكون المراد أن ما يذكر فى حدود البسائط كالألوان مثلا إنّما هو من العوارض واللوازم كغير البسائط فإنّ النطق ليس من ذاتيات الإنسان بل هو كالصّحك وإنّما الدّاتى هو مبدؤه ومنشؤه وحاصل الكلام أن الصّفة إن كانت مطلقا بالمعنى المصدرى فمعنى كونها عين الدّات أنّ الدّات هو مبدؤها ومنشؤها وإن كانت بمعنى المبدأ والصورة الحاصلة فمعنى كونها عين الدّات أنّ الدّات وحده يترتب عليه ما يترتب على الدّات مع المبدأ فى الممكن وهو ظاهر لا إشكال فيه إنّما الإشكال فى الفرق بين صفات الذات كالعلم وصفات الفعل كالخلق إذ لو أريد مفهوم اللفظ فهو غير الذات مطلقا قطعا وإن أريد المصدق والمبدأ فهو نفس الدّات فى الجميع ويمكن الجواب بأنّ صفات الفعل معناها نفس الفعل كالخلق والرزق ونحوهما فإنّ فعل الشخص من صفاته هى لكونها أمرا اعتباريا منتزعا من تأثير العلة فى المعلول لا يمتنع كونها زائدة على الدّات والكمال هو كون العلة بحيث يترتب عليه الآثار لا أصل نفس الفعل فلا يقدح حدوثه إذ لا يلزم النقص فى الواجب حين انتفائه بخلاف العلم والقدرة فإنّ المراد بهما المبدأ وهو نفس الدّات وأما أنّ المراد بالعلم هو المبدأ وبالخالق الذات باعتبار الفعل فهو ناظر إلى الأمر العرفى فإنّه تعالى وصف نفسه بالعالم والخالق فيرجع إلى اصطلاح القوم وهم يفهمون من العالم من له قوة العلم ومن الخالق الخلق الفعلى ولا مشاحة فى الاصطلاح كذا أجاب بعضهم وما ذكرنا من عينيّة الصفات بالمعنى الذى تقدّم هو مذهب الإماميّة والمعتزلة وهناك أقوال آخر لا بأس بالإشارة إليها منها مذهب الأشاعرة وهو أن علمه تعالى زائد على ذاته وموجود مستقل وصور مرتسمة فى ذاته تعالى إلا أنّ العلم على قسمين أحدهما انتقاش صورة الشىء بعد رؤيته مثلا كالعلم بالشمس بعد رؤيتها والثانى تصوّر الشىء قبل وجوده كما يتصوّر الفخار وصورة الكوز ويسمى الأول بالعلم الانفعالى والثانى بالعلم الفعلى وعلمه تعالى من القسم الثانى ومنها أنّ علمه ليس بالصّورة

الحاصلة بل هو عبارة عن الأعيان الثابتة القائمة بذاتها الواسطة بين الموجودات والمقدمات وعلمه بها حضورها عنده تعالى لا بصورها كعلم الشخص بنفسه فإنه ليس بالصورة بل بحضوره عنده إذ ليس الشخص فاقدا لنفسه ومنها مذهب الحكماء وهو أنّ علمه تعالى إنما هو بالصورة الحاصلة في العقل الأوّل وعلمه بالعقل الأوّل حضوري لأنه حاضر عنده بغير صورة ومنها ما ذكره بعضهم من أنّ علمه بالأشياء زائد على ذاته ولا يلزم تركّب الواجب فإنه إنّما يلزم ذلك إذا كان علمه بالأشياء في مرتبة الذات وليس كذلك فإنه ثابت بواسطة علمه بذاته فإن علمه بذاته حضوري وذاته علة جميع الآثار فيستلزم علمه بذاته علمه بجميع آثار ذاته أيضا والكل فاسد أمّا إجمالا فبالإجماع وأمّا تفصيلا فبأنّهم قد ذكروا أنّ الواجب الوجود بالذات من جهة يجب أن يكون واجبا من جميع الجهات إذ لو كان فيه جهة ممكنة لكانت محتاجة إلى علة ينتهي إلى الواجب وقد ثبت ببرهان التوحيد أنّ الواجب لا يتعدّد فيجب أن يكون علة تلك الجهة نفس الواجب فيلزم أن يكون الواجب فاعلا- وقابلا- من جهة واحدة إذ المفروض أنّ تلك الجهة مأخوذة في الواجب وإن فرضت فيه الجهتين لزم التركيب في الواجب من جهة الفعل وجهة القبول وهو محال وبهذا يظهر أنّ كل صفة أمكن وجودها في الواجب بالإمكان العام وجب ثبوتها له وكونها عين الذات إذ لو كانت ممكنة بالإمكان الخاص لاحتاج ثبوتها للواجب إلى علة هي نفس الواجب فيلزم تركّب الواجب من جهتي الفعل والقبول وقد يقرر هكذا لو كان في الواجب جهة إمكان لاحتاج ثبوتها وعدم ثبوتها إلى علة إذ هو معنى الممكن فيجب أن يكون الواجب معلولا- في بعض جهاته إمّا لنفسه وهو مستلزم لتقدّم الشيء على النفس أو لغيره وهو يقتضى الخروج عن الوجوب وقد يقدر بأن جهة الإمكان إن كانت معتبرة في جهة الوجوب خرج جهة الوجوب إلى الإمكان وإلا فلا- معنى لجواز ثبوته للواجب إذ لا- يجوز التغيّر في الواجب وكيف كان ظهر لك بطلان الأقوال الأخر إذ الأوّل مستلزم للتركيب والثاني غير معقول إلى الواسطة بين الوجود والعدم والثالث مستلزم للنقص إذ لم يجعل العلم في مرتبة الذات مضافا إلى أنّ علم العقل الأوّل لا بدّ له من علة تنتهي إلى علم الواجب وكذا الرابع فإنه جعل العلم في غير مرتبة الذات فهو مستلزم لأن يكون في مرتبة الذات ناقصا وهو باطل بإجماع الأنبياء وأهل الملل والعقلاء وإقرار الخصم وعلم مما ذكرنا بطلان ما استدللّ به الرازي من الوجوه الأربعة أمّا الأوّل فبأنّ كنه الذات مجهول ومفهوم الصفات معلوم وكنه الذات غير مفهوم الصفات كما ذكرنا وأمّا الثاني فبأنّ النزاع يرجع إلى أنّ الذات هل ينتزع منها الصفة الفلانية أو لا وبه يعلم بطلان الثالث أيضا فإن مصاديق الصفات واحدة وأمّا المفاهيم فمتغايرة

والنزاع يرجع إلى جواز انتزاع هذا المفهوم من الذات وعدمه وأما الرَّابِع فبأنَّ مصداق الصفات موجود وأما مفهوماتها فأمر اعتبارية متغايرة وهو لا يوجب تغاير المصداق بقى الجواب عن استدلال الأشاعرة بالمسألة اللغوية فنقول الجواب الإجمالى أنه بعد ما قام الدليل العقلى على أن صفاته تعالى عين ذاته نقول إنَّ إطلاق المشتق عليه مجاز لغوى وأما الجواب التفصيلى فهو متوقف على فهم معنى المشتق والمبدأ وأنه هل يشترط المغايرة بينهما وهل يشترط قيام المبدأ به أو لا فنقول قيل إنَّ الذَّات غير مأخوذة فى المشتق بل المشتق عين المبدأ إلا أنَّ المبدأ مأخوذ بشرط لا والمشتق مأخوذ لا بشرط كالفرق بين الجنس والمادة فإنَّ الجسم إن لُوَظَّط بشرط أن لا يكون معه شيء آخر بل كل ما فرض معه يكون خارجا عنه يكون مادة وإن لُوَظَّط لا بشرط بحيث يجوز فرض شيء آخر معه داخل فيه فهو جنس ولهذا يجوز حمل الجنس على النوع ولا- يجوز حمل المادة عليه فكذا نقول فى المبدأ والمشتق وحينئذ يكون الفرق بينهما اعتباريًا كما ذكر المنطقيّون أنَّ الفرق بين النَّطق والناطق اعتبارى وحينئذ فنقول الحمل عبارة عن اتحاد الوجودين ووجود العلم عين وجود العالم إذ ليس المراد وجود ذات العالم بل المراد وجود العالم بعنوان أنَّه عالم فالوجودان متحدان فلا ضرر فى حمل أحدهما على الآخر فيقال العالم علم وبالعكس إذا لاحظ المبدأ لا بشرط ولو كان الذات مأخوذاً فى المشتق فإنَّما يكون المراد مفهوم الذات فيلزم أن يكون الفصل عرضيًا كالناطق فإنَّ مفهوم ذات ثبت له النطق ليس ذاتيًا للإنسان وإما أن يكون المراد مصداق الذات فيلزم انقلاب الممكنة ضروريّة فإنَّ قولنا زيد كاتب ممكنة ولو لُوَظَّط مصداق الذَّات لكانت ضرورية لضروريّة أنَّ الذات ذات انتهى وفيه نظر لأنَّ كلمات المنطقيين ليست بملاحظة اللغة وإنما هى لبيان ما يتعلّق به غرضهم من الأجناس والفصول فإنَّ كنه الفصول مما لا يدركه العقل وإنما يدرك ببعض الخواصّ النَّاشئة منه فالمراد بالنطق الّذى هو الفصل مبدؤه الّذى هو غير مدرك بكنهه وقولهم الناطق متّحد مع المبدأ وجودا ليس المراد به مبدأ الاشتقاق بل المراد به مبدأ النطق وهو القوّة فليس له تعلق بالاشتقاق وأما انقلاب الممكنة فباطل لأنَّ الذَّات مع أخذ الكتابة فيه ليست بضرورى الثبوت لزيد نعم الذات البحت ضرورى الثبوت وهو ليس معنى المشتقّ فالحق أنَّ الذَّات مأخوذة فى المشتق لغة ولكن المغايرة المفهوميّة كافية بين الذات والصّفة وهى المغايرة الذهنيّة كما سلف فافهم ولعلّك تسمع للمطلب زيادة توضيح فى المباحث الآتية إن شاء الله تعالى الثانى أنَّ المراد بالأحكام إمّا العموم فيلزم خروج أكثر الفقهاء بل كلهم وإن أريد البعض دخل المتجزى وأجيب أوّلا باختيار الشقّ الأوّل وهو أنَّ المراد جميع الأحكام ولكن بحمل العلم على الملكة وثانيا باختيار

الثانى وهو أنّ المراد بعض الأحكام والتجزى إن قلنا باستحالته فلا إشكال وإن قلنا بإمكانه فإن كان علمه حجة فلا ضرر فى دخوله وإلا فإن كان التعريف للفقهاء مطلقاً أعم من الصحيح والفساد فلا ضرر فى دخوله أيضاً وإن كان للفقهاء الصحيح ورد الإشكال ويمكن أن يجاب بخروجه بقيد العلم بالأحكام لما يأتى أنّ المراد الأحكام الظاهرية والمتجزى لا علم له بالحكم الظاهريّ إذ ليس حجة فى حقّه واعتراض على المجيب بوجوه أحدها أنّ جعل العلم بمعنى الملكة باطل لوجوه منها أنّ الملكة لا تتعدى بالياء فلا معنى لأن يقال الملكة بالأحكام ومنها أنّ ملكة الأحكام لا تحصل من الأدلة بل من الممارسة والمزاولة إلا أنّ يجعل الظرف متعلقاً بالأحكام ومنها أنّ أسماء العلوم ليست أسماء للملكات بل لنفس المسائل أو لإدراكها ومنها أنّ إرادة الملكة مستلزمة لسبب المجاز عن المجاز بضميمة ما يقال إن المراد من العلم هو الظن لأنّ أكثر الأحكام ظنيّة فيكون استعمال العلم فى ملكة الظنّ من قبيل سبب المجاز عن المجاز والثانى أنّ تسليم دخول المتجزى بناء على إرادة البعض لا- وجه له مطلقاً لأنّ المراد ليس البعض مطلقاً بل المراد القدر المعتدّ به فالمتجزى إن لم يعلم القدر المعتدّ به فقد خرج وإن علم به وكان حجة فلا وجه لإخراجه وإلا فليس بداخل لأنّ المراد الجزم بالحكم الظاهريّ ولكن يلزم على هذا خروج من ليس له العلم بالقدر المعتدّ به وإن كان له ملكة الكلّ وهذا غير بعيد بل هو كذلك وإن كان تحقق هذا الفرض بعيداً أقول أمّا قوله الملكة لا تتعدى بالياء فيمكن دفعه بأنّ المراد ملكة الظنّ وأمّا قوله إنّ الملكة تحصل بالممارسة فيدفع بتعلّق الجار بالأحكام وأمّا قوله إنّ أسماء العلوم ليست أسماء للملكات فهو محلّ إشكال وفيه أقوال ثلاثة أحدها أنّها أسماء للملكات والثانى أنّها أسماء لجميع المسائل والثالث أنّها أسماء للمسائل المعروفة وأمّا المتجدّدة فراجعة إليها ويشكل الأوّل بأنّه يلزم عليه صحّة إطلاق الفقيه على من لم يعرف مسألة من الفقه فعلاً ولكن كان له القوة والملكة وليس كذلك والثانى بأنّه يلزم عليه أن لا يطلق الفقيه على أحد إذ لا يعرف جميع المسائل إلاّ الله والثالث بأنّه إنّما يتمّ إرجاع المسائل المتجدّدة إلى المعروفة عند اتحاد موضوع المسألتين وأمّا عند اختلافهما فلا كما لو كان المعروف من مسائل النحو أنّ الفاعل مرفوع فلا يمكن إرجاع المفعول منصوب إليه إذ لا ربط بينهما فيلزم أن لا يكون من النحو ويمكن دفع الإيراد الثانى بالتسليم بأن يقال إنّ الفقه اسم للعلم بالجميع فلا أحد يعلم الفقه بل كلّ فقيه فهو عالم ببعض الفقه فيكون الفقه علم شخص للمسائل إذ لا جامع بين المسائل المختلفة حتى يكون اسم جنس أو علم جنس ولكن إذا تعقب بالعلم أو أطلق على إدراك المسائل كان المراد أعم من بعض

المسائل وكلها فلو علم بعض المسائل صدق عليه الفقيه بهذا المعنى كما لو علم الجميع وكيف كان فهذا الإشكال وجه وأما قوله إن إرادة الملكة مستلزمة لسبب المجاز عن المجاز فنقول عليه إن سبب المجاز عن المجاز أقسام أحدها ما هو المعروف من أن يستعمل اللفظ فى معنى مجازى ومنه فى مجاز آخر بالنسبة إلى ذلك المعنى المجازى والثانى أن يستعمل اللفظ فى معنى لمناسبة مع المعنى المجازى من دون أن يكون له مناسبة مع المعنى الحقيقى ولو بالواسطة ولا ريب فى فساد هذين القسمين والثالث أن يستعمل فى معنى مناسب للمعنى المجازى بحيث يحصل المناسبة بينه وبين المعنى الحقيقى بواسطة تلك المناسبة كاستعمال الأسد فى زيد لمناسبة مع الشجاع المناسب للأسد فى الشجاعة والرابع أن يستعمل فى المجاز المناسب ويراد المجاز الغير المناسب بادعاء أنه من الأفراد المناسبة كاستعمال العلم فى الظنّ الفعلى وإرادة الملكة منه بادعاء أنها من أقسام الظنّ الفعلى ويمكن ادعاء عدم الدليل على فساد هذين القسمين بل الدليل قائم على صحتها أما الأول فلاستعمال الأسد فى زيد فى العرف شائعا وأما الثانى فلحكم المحققين بإرادة ملكة الظنّ من العلم وهو كاف فى إثبات صحة الاستعمال ولكن التحقيق فسادهما أيضا لتوقيفية الاستعمال ولم يثبت أما الأول فلأن استعمال الشجاع فى زيد غير ثابت بل هو من قبيل إطلاق الكلى على الفرد وهو ليس بمجاز وأما الثانى فلمنع عدم مناسبة ملكة الظنّ للعلم بل المناسبة متحققة وهى المشابهة فى السببية للإدراك فهو مستعمل فيها ابتداء ولا يلزم سبب المجاز عن المجاز حتى يكون باطلا وأما الاعتراض الثانى وقوله بإرادة القدر المعتد به فقد عرفت أنه لا وجه له بل التحقيق أن يقال إن كان المراد بالأحكام الجميع وبالعلم العلم الفعلى لم يدخل أحد فى الفقيه ولكن كل فقيه يعرف بعض الفقه وأما علم المتجزى على فرض إمكانه فإن كان حجة صدق عليه العلم ببعض الفقه وإلا فلا وإن كان المراد بالأحكام البعض فإن أريد القدر المعتدّ به خرج غير العالم به مطلقا ودخل المتجزى العالم به وإن أريد البعض مطلقا دخل المتجزى وعلى التقديرين إن كان حجة فلا ضرر وإلا خرج بما بينا الثالث أن الفقه كله ظنيات فتعريفه بالعلم بالأحكام فاسد وأجيب عنه بوجوه منها أن المراد هو الظنّ بعلاقة وجوب العمل ومنها أن المراد الاعتقاد الراجح بعلاقة رجحان الحصول ويردّهما عدم وجود القرينة ومنها أن المراد من العلم هو معناه الحقيقى ولكن المراد من الأحكام الأعمّ من الأحكام الواقعية والظاهرية والحكم الظاهرى معلوم واعتراض عليه بأن الفقه هو العلم بخصوص الحكم الظاهرى لأنه الآدى يبنى عليه فى مقام العمل والفقه موضوعه عمل المكلف بالتعميم للظاهرى والواقعى لا وجه له وفيه

نظر لأنّ الحكم الواقعي قد يكون معلوما فيتعلّق بالعمل ولا يسمّى حينئذ حكماً ظاهرياً فالتعميم أولى ولكن فيه إشكالات أحدها أنّ الفقه ليس عبارة عن العلم بالحكم الظاهري لأنّ الفقه إنّما يبحث فيه عن ثبوت الأحكام الواقعية لموضوعاتها لأنّ الحكم الظاهري ليس قابلاً للتّقى والإثبات والتّزاع والجدال فلا يكون البحث عن المسائل المختلف فيها بحثاً عن الفقه وهو ظاهر البطلان لأنّ الفقه إمّا اسم للمسائل أو للعلم بها والثاني أنّ العلم بالحكم الظاهري ليس حاصلًا من الأدلّة التفصيليّة بل إنّما يحصل من دليل اعتبار تلك الأدلّة إذ المراد بالحكم الظاهري هو هذا لا مثل الوجوب الثّابت بالاستصحاب والطّهارة الثّابتة بالأصل فإنّه هنا داخل في الحكم الواقعي وإن أطلق عليه الحكم الظاهري باصطلاح آخر وأجيب عنه بوجوه منها أنّ الظرف متعلّق بالعلم باعتبار ما تضمّنه من معنى مطلق الاعتقاد فلا يجب أن يكون الجزم به أيضاً حاصلًا من تلك الأدلّة ولا ريب أنّ هذا بعيد جدًّا ومنها أنّ الظرف متعلّق بالمستنبطة المقدّرة لصفة للأحكام ويخرج علم الملائكة والأنبياء بقيد الحيثيّة ومنها أنّه متعلّق بالعلم والحكم مظنون فالمدرك مظنون وظنية المدرك لا يستلزم ظنية الإدراك وفيه أنّه إن كان المراد عدم التنافي بين ظنيّة المدرك وقطيّة الإدراك الذي أدرك به ذلك المدرك فهو ظاهر البطلان وإن أريد إدراك آخر متعلّق بذلك المدرك فهو ممكن لأنّ الحكم إذا صار مظنونًا بسبب الأدلّة أدرك النفس ظنيّتها قطعاً فينحصر الأحكام المظنونة عند النفس بسبب تلك الأدلّة والنفس عالم بمظنوناتها ولكن يلزم كون الفقه من قبيل التّصورات وهو فاسد فالأولى أن يقال إنّ الفقه هو العلم بالأحكام عن الأدلّة المعتمدة والعلم بالحكم الظاهري أيضاً حاصل من الأدلّة المعتمدة أمّا أصل الاعتقاد فمن ذات الدليل وأمّا الجزم فمن اعتبار ذلك الدليل لكن التحقيق ما عرفت أن الفقه عبارة عن الأحكام الواقعية لا الظاهرية فالإيراد وارد إلّا أن يراد من العلم مطلق الاعتقاد فيرد عليه ما سلف والثالث أنه كيف يكون الواقعي مظنونًا وطريقه قطعياً كما قيل إنّ ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وأجيب بأنّ الحكم الواقعي مظنون بمقتضى دليله ولكن مقتضى دليل حجّية ذلك الدليل أنّ ذلك المظنون يصير حكماً شرعيّاً فيكون مظنون الوجوب واجبا ومظنون الحرمة حراماً ولا تنافي بين كون ذات العمل مظنون الوجوب وكونه واجبا من حيث إنّ مظنون الوجوب وقيل ليس مقتضى دليل حجّية الأدلّة إلّا وجوب العمل بمقتضاها لا صيرورة مقتضاها حكماً شرعيّاً في الظاهر وتصوير الفرق بين القولين مشكل ومحله مسألة التخطئة والتصويب وسيأتي إن شاء الله هذا تمام الكلام في

بيان المضاف والمضاف إليه من أصول الفقه بقى معنى الإضافة ومقتضاها فنقول قيل إن الإضافة تفيد الاختصاص فإن كانت إضافة اسم المعنى أفادت الاختصاص فى الوصف العنوانى نحو هذا مملوك زيد فإنه يفيد الاختصاص فى الملك وإن كانت فى الأعيان أفادت الاختصاص لكن لا- يعلم جهة الاختصاص إذ ليس فيه الوصف العنوانى وعلى هذا فمعنى أصول الفقه المبانى المختصة بالفقه والاختصاص أعم من الاختصاص فى التدوين ليشتمل بعض مسائل الأصول الذى يستتبط منه غير الفقه أيضا ولكن تمهيد إنما هو لأجل الفقه فينحصر فى المعنى العلمى وهو علم الأصول فظهر المناسبة بين المعنى العلمى والإضافى فإن المراد بالأصول على ما سبق هو المعنى اللغوى لا الدليل والقاعدة لما سبق وفيه نظر إذ لا نسلم كون الإضافة مفيدة للاختصاص وإلا لزم إفادته فى مثل الله ربى ومحمد نبى ونحو ذلك وأما فى مثل هذا مملوك زيد فاستفادة الاختصاص إنما هو من عدم قابلية كون المال الواحد تامه ملكا لشخصين وتعميم الاختصاص يوجب شمول الأصول للرجال أيضا لأن تمهيد إنما هو لأجل الفقه وحينئذ فيشمل كلما بيتى عليه الفقه فيكون أعم من المعنى العلمى إلا أن يحمل الإضافة على العهد ولا دليل عليه

الأمر الرابع فى بيان موضوع علم الأصول

فنقول قد استشكل فى كون الأصول علما مستقلا حتى يكون له موضوع وذلك لاختلاف موضوعات مسائله لاختلافها فبعضها من علم العربية وبعضها من الحكمة وبعضها من غيرها فليس بعلم مستقل بل هو عبارة عن مجموع مسائل متفرقة من علوم متفرقة مختلفة فى الموضوع قد اجتمعت فى الأصول فيتكلمون فيها هنا لأن أكثر الطلبة لا يتقنونها فى محلها ولا يمكن إتقان الفقه بدون إتقانها وهذا هو مقتضى تعريفه بالعلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام فإنه موجب لعدم كون الأصول علما مستقلا إذ لا موضوع له حينئذ وتمايز العلوم إنما هو بتمايز الموضوعات وقيل إن موضوع الأصول هو أدلة الفقه يعنى الكتاب والسنة والإجماع والعقل بعد فرض حجيتها ونوقش فيه بأنه يبحث فى العلم عن عوارض الموضوع بعد إحرازه فلا يمكن التكلم فى علم الأصول فى حجية الكتاب والسنة والإجماع والعقل مع أن أكثر الأصول هو التكلم فى ذلك وفيه أنه إنما يتم بالنسبة إلى الكتاب والعقل وأما السنة والإجماع فلا لأنهم إنما يتكلمون فى حجية الحديث ومعنى حجيته أنه هل يثبت السنة أعنى قول المعصوم بالحديث أو لا فيكون بحثا عن عوارض السنة ولا يتكلمون عن حجية السنة وكذا الكلام فى حجية الإجماع أنه هل يثبت به رأى المعصوم أو لا وقيل إن الموضوع هو ذات تلك الأدلة أو كل ما يصلح أن يكون دليلا فى نظر العرف لا شرعا ليدخل القياس والبحث عن

دليليتها أيضا داخل في البحث عن عوارض الموضوع ولكن يشكل الأمر في بعض مسائل الأصول كمسائل الاجتهاد والتقليد ومقدمة الواجب وأمثال ذلك ويمكن إدخال الأول بأن يقال البحث عن حال الأدلة إما يكون عن دلالتها وإما يكون عن دليليتها وعلى الثاني إما أن يكون عن دليليتها في نفسها وإما يكون عن دليليتها على بعض الأشخاص دون بعض ولكن يخرج مسائل التقليد وتكون مذكورة بالتبع والاستطراد وأما المسائل الآخر فيجب في إدراجها في الأصول وتميز موضوعاتها وأنها داخلة في العلم أو في المبادئ اللغوية أو الأحكامية من إمعان نظر وإعمال فكر لأن بعضها مما لا يمكن إدراجها في الأصول إلا بتكلف وبعضها مما وقع الخلاف فيها كمسألة اجتماع الأمر والنهي حيث قيل بدخولها في المسائل الكلامية وقيل غير ذلك وليس هنا مقام تحقيق ذلك وسيأتي إن شاء الله تعالى فلنقتصر على ما ذكرنا فإن فيه كفاية

أصل في علائم الوضع

قد تداول بين الأصوليين ذكر جملة مما يثبت به الحقيقة والمجاز في كتبهم ويتكلمون على كيفية ثبوتها بها كنقل أئمة اللغة والاستقراء إذ لا فرق بين الوضع الهيئتي الثابت بالاستقراء والمادى الثابت بغيره وكالتبادر وصحة السلب والاطراد وغيرها حتى أن بعضهم استدل في إثبات أن للعلم صيغة تخصه بالعقل وإن مقتضى الحكمة في الوضع أن يوضع للعلم أيضا لفظ لكونه من المعانى المحتاج إليها في المخاطبات واقتصر الأغلب على بيان كيفية دلالتها على الحقيقية والمجازية ولم يتعرضوا لوجه حجية المذكورات على فرض الدلالة إلا القليل مع أنه أهم فلنقدم الكلام فيه فنقول اختلفوا في أن وجه حجية الأمور المذكورة هل هو أمر واحد هو المدار في الحجية إن وجد كان حجة وإلا فلا أو إن كلاً منها أمر مستقل ثبت حجتيته بالخصوص ذهب إلى كل فريق والأولون اختلفوا في أن المدار في الحجية هو حصول العلم بالوضع لانفتاح باب العلم في اللغة وتلك المذكورات أسباب لحصوله أو لا بل المدار هو الظن والمذكورات أسباب له ذهب إلى كل جماعة والقائلون بأن المدار على الظن اختلف كلماتهم في بيان وجه حجتيته في اللغة فتارة استدلوا بتقرير المعصومين أصحابهم على العمل بالظنون في مقام تمييز الحقيقة والمجاز بل أمر وهم بتدوين علم اللغة كما قرروهم على العمل بالظواهر في تعيين المراد في مقام المخاطبة بل ادعى بعضهم الإجماع على حجية الظن في اللغات وتارة استدلوا بانسداد باب العلم في الأحكام الشرعية واستلزام الاحتياط للعسر والخرج والبراءة للخروج عن الدين فيثبت حجية الظن بالحكم الشرعى ولازمه حجية كل ظن استلزم الظن بالحكم الشرعى كالظن في اللغات بقول

اللُّغَوِيِّينَ وَفِي الرَّجَالِ بِقَوْلِ أَصْحَابِ الرَّجَالِ فَإِنَّ قَوْلَ اللَّغَوِيِّ الصَّعِيدِ هُوَ التَّرَابُ مِثْلًا يَحْصُلُ مِنْهُ الظَّنُّ بِأَنَّهُ مَعْنَاهُ وَيَسْتَلْزِمُ ذَلِكَ الظَّنُّ بِأَنَّ
الوَاجِبَ فِي التَّيَمُّمِ هُوَ التَّرَابُ وَهُوَ حِجَّةٌ فَيَكُونُ مَا يَسْتَلْزِمُهُ أَيْضًا حِجَّةً وَحِينَئِذٍ لَا نَحْتَاجُ إِلَى الْقَوْلِ بِانْسِدَادِ بَابِ الْعِلْمِ فِي اللُّغَاتِ بَلْ يَثْبُتُ
حِجَّةُ الظَّنِّ فِيهَا بِالذَّلِيلِ الْمَذْكُورِ وَإِنْ كَانَ بَابُ الْعِلْمِ فِيهَا مَفْتُوحًا وَتَارَةً اسْتَدَلَّ بِانْسِدَادِ بَابِ الْعِلْمِ فِي نَفْسِ اللُّغَاتِ بِتَقْرِيرِ أَنَّ الْوَاجِبَ عَلَيْنَا
هُوَ الْعَمَلُ بِمَا فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ وَهُمَا مِنَ الْأَلْفَاظِ الَّتِي نَحْتَاجُ إِلَى فَهْمِ مَعَانِيهَا وَكَذَا جَمِيعِ مَبَاحِثِ اللُّغَاتِ مَحْتَاجٌ إِلَيْهَا وَبَابُ الْعِلْمِ فِي
ذَلِكَ مَنْسَدٌ فَإِمَّا نَقُولُ بِالْإِحْتِيَاظِ أَوْ الْبِرَاءَةِ أَوْ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ وَالْأَوْلَى أَنْ نَبْطُلَ بِإِبْطَالِ الْقَوْلِ
بِالانْفِتَاحِ فِي اللُّغَةِ وَإِبْطَالِ الْقَوْلِ بِحِجَّةِ الْمَذْكُورَاتِ بِخُصُوصِهَا إِذَا الظَّنُّ الْمَطْلُوقُ لَا يَصِيرُ حِجَّةً إِلَّا بَعْدَ عَدَمِ التَّمَكُّنِ مِنَ الدَّلِيلِ الْمَعْتَبَرِ عِلْمًا
أَوْ بِالظَّنِّ الْمَعْتَبَرِ الْخَاصِّ وَيُظْهِرُ الثَّمَرَةَ بَيْنَ الْاسْتِدْلَالِ الْآخِرِينَ فِي حِجَّةِ الظَّنِّ فِي الْمَوْضُوعَاتِ كَمَا لَوْ أَقْرَبَ بِالصَّعِيدِ أَوْ نَذَرَ أَوْ أَوْصَى
فَعَلَى الْأَوَّلِ لَا يُمْكِنُ الْعَمَلُ فِي تَعْيِينِ مَعْنَى الصَّعِيدِ بِالظَّنِّ الَّذِي كَانَ مَعْتَبَرًا فِي بَابِ التَّيَمُّمِ إِذْ لَا يَسْتَلْزِمُ هُنَا الظَّنُّ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْكَلِّيِّ
الَّذِي هُوَ الْمَنَاطُ فِي الْحِجَّةِ وَعَلَى الثَّانِي أَعْنَى إِجْرَاءِ دَلِيلِ الْانْسِدَادِ فِي نَفْسِ اللُّغَاتِ لَا يَتَفَاوَتُ الْأَمْرُ بَيْنَ الْأَحْكَامِ وَالْمَوْضُوعَاتِ وَنَظِيرُ ذَلِكَ
الظَّنُّ الْحَاصِلُ بَعْدَ الْعَدَالَةِ الرَّأْيِ بِتَعْدِيلِ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الرَّجَالِ فَإِنَّهُ حِجَّةٌ فِي قَبُولِ رَوَايَتِهِ أَمَّا فِي صِحَّةِ الْاِقْتِدَاءِ بِهِ فِي الصَّلَاةِ فَإِنْ أَجْرَيْنَا الْانْسِدَادَ
فِي الْأَحْكَامِ فَلَا يَكُونُ ذَلِكَ الظَّنُّ حِجَّةً بَلْ يَحْتَاجُ إِلَى الْمَعَاشِرَةِ وَإِنْ أَجْرَيْنَاهُ فِي نَفْسِ عِلْمِ الرَّجَالِ فَيَكُونُ حِجَّةً فِي صِحَّةِ الْاِقْتِدَاءِ أَيْضًا وَأَمَّا
الْقَائِلُونَ بِحِجَّةِ الْمَذْكُورَاتِ بِخُصُوصِهَا فَلَمْ يَتَعَرَّضُوا لِذَلِكَ إِلَّا فِي أُمُورٍ أَحَدُهَا نَقْلُ اللَّغَوِيِّينَ فَتَمَسَّكُوا فِي حِجَّتِهِ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى الْعَمَلِ بِهِ
وَتَقْرِيرِ الْمَعْصُومِينَ وَأَمْرِهِمْ أَصْحَابَهُمْ بِتَدْوِينِ اللُّغَاتِ مَعَ تَدْوِينِ غَالِبِ اللُّغَاتِ فِي زَمَانِهِمْ وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ فَائِدَةٌ فِي ضَبْطِ اللُّغَاتِ وَتَدْوِينِهَا
وَحِينَئِذٍ فَحِجَّتُهُ هَلْ هُوَ بِقَيْدِ شَرْعِيٍّ لَا يَعْتَبَرُ فِي النَّاقِلِ مَا يَحْصُلُ مِنْهُ الظَّنُّ نَوْعًا كَوْنَهُ صِدُوقًا ضَابِطًا أَوْ لَا بَلْ يَعْتَبَرُ ذَلِكَ أَوْ يَلْزِمُ الظَّنُّ فَعَلًا
أَمَّا الْأَوَّلُ فَبِاطِلٌ جَدًّا إِذْ مَا ادَّعَى مِنَ الْإِجْمَاعِ وَالسِّيَرَةِ قَائِمٌ عَلَى خِلَافِهِ فَإِنْ بَنَاءَهُمْ عَلَى عَدَمِ الْاِعْتِمَادِ عَلَى نَقْلِ الْكُذُوبِ أَوْ كَثِيرِ السَّهْوِ وَهُوَ
ظَاهِرٌ وَكَذَا الثَّلَاثُ إِذْ لَيْسَ بِنَاوَهُمْ عَلَى التَّوَقُّفِ فِي الْعَمَلِ عَلَى حُصُولِ الظَّنِّ فَعَلًا حَتَّى أَنَّهُ لَوْ زَالَ الظَّنُّ بِسَبَبِ مَعَارِضَةِ الْقِيَاسِ مِثْلًا لَمْ يَتْرَكُوا
الْعَمَلَ بِالنَّقْلِ وَلَوْ كَانَ الظَّنُّ مَعْتَبَرًا فَعَلًا وَجِبَ تَرْكُهُ مَثْبُتٌ حِجَّةً مِنْ بَابِ إِفَادَةِ الظَّنِّ نَوْعًا وَلَا يَعْتَبَرُ فِي النَّاقِلِ إِلَّا الصِّفَاتُ الَّتِي تُصَوِّرُ سَبَبًا
لِحُصُولِ الرَّجْحَانِ نَوْعًا وَالثَّانِي فِي أَصَالَةِ الْعَدَمِ وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنْ أَصَالَةِ عَدَمِ الْوَضْعِ وَأَصَالَةِ عَدَمِ الْقَرِينَةِ وَبِالْأَوَّلِ يَثْبُتُ الْمَجَازُ

وبالثاني الحقيقة فإنه إذا شك في أن تبادر ذلك المعنى من اللفظ هل كان مستندا إلى القرينة أو لا فينفيها بالأصل فيثبت أن التبادر وضعي لا إطلاقي ويرجع إلى أصالة عدم الوضع أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك وأصالة تأخر الوضع إذا الأول معناه أصالة عدم الوضع للمعنى الجديد وهجر المعنى الأول والثاني معناه أصالة عدم الوضع لهذا المعنى المشكوك والثالث معناه أصالة عدم الوضع في الزمان السابق على الزمان الذي علم تحقق الوضع فيه والكلام في حجّة المذكورات أيضا على النحو السابق هل هي تعبدى أو من باب الظن النوعى فلا يضر مخالفة القياس بحيث يرتفع الظن فعلا من المذكورات أو من باب الظن الشخصى فيضر ذلك والأول باطل كالسابق إذا التعبد المدعى هنا إما عقلى أو شرعى والأول ظاهر البطلان إذا العقل ناظر إلى الواقع فمتى لم يحصل الثبوت الوضع الواقعي رجحان في نظره لا معنى لأن يحكم به لاستحالة الترجيح بلا مرجح وكذا الثاني إذ ما يستدل به في المقام هو أدلة حجّة الاستصحاب فنقول أمّا أولا فقد قيل بعدم شموله للمباحث اللغوية وهو محل تأمل وأمّا ثانيا فنقول إجراء الاستصحاب في المقام باطل لكونه أصلا مثبتا وهو عبارة عما إذا ترتب على إثبات شيء بالاستصحاب لوازمه العادية أو العقلية وبواسطة ذلك يثبت الحكم الشرعى مثلا إذا شك في اشتراك لفظ واقع في الكتاب فبأصالة عدم الاشتراك يثبت اتحاد الموضوع له وبه يثبت أنه مراد في الكتاب فكونه مرادا ليس من لوازم عدم الاشتراك لأن عدم الاشتراك يجتمع مع كون اللفظ مهما بل هو من لوازم اتحاد المعنى وهو من لوازم عدم الاشتراك في خصوص المقام والأخبار الدالة على حجّة الاستصحاب لا يشمل هذا لظهورها في حجّة الاستصحاب بالنسبة إلى إثبات الأحكام الشرعية للمستصحب بلا واسطة لا الأحكام العادية ولا الشرعية بالواسطة فالحجّة من حيث التعبد لا دليل عليه وكذا من حيث الظن الفعلى إذ هو مخالف لطريق العرف لعدم توقّفهم على حصول الظن منها بل طريقهم الاعتماد عليها من حيث الرجحان النوعى حتى لو ارتفع الظن بها فعلا لم يتركوا العمل بها بل ذلك هو سيرة العقلاء إذ لم يتوقف أحد في حمل كلام المتقدمين على المعنى الثابت وليس ذلك إلا لأصالة عدم النقل ولم يتوقفوا على حصول الظن فعلا مضافا إلى تقرير المعصومين إذ ليس ذلك مختصا بزمان دون زمان بل هو جار من لدن آدم إلى زماننا هذا لم ينكره أحد مضافا إلى دعوى الإجماع عليه من غير واحد فثبت أن ذلك أيضا من باب الظن النوعى والثالث الاستقراء فقد ادّعوا الإجماع على حجّيته بخصوصه بل قالوا

برجوع الأصول العدمية إليه وهو أيضا حجة من باب الظنّ النوعي هذا حاصل ما ذكره القائلون بحجّة المذكورات بخصوصها وأما القائل بانفتاح باب العلم في اللغات فله مسلك آخر وهو أنّ حجّيته بعض ما ادّعوه من الظنون الخاصة مسلم لا كليّة والمسلم من حجّية نقل اللغويين هو النقل الذي كان مشتقًا على شرائط الشهادة من العدد والعدالة والإجماع فيما عدا ذلك ممنوع وما يوقع في الوهم هو أنهم كانوا يقولون على مطلق النقل في حل اللغات الواردة في الأشعار والخطب دون ما يتعلّق بالأحكام الشرعية ولا ريب في اعتبار الظنّ المطلق في أمثال ذلك لأنّ المدار في أمثاله يكون على المسامحة ولا يثمر في المقام وأما الأصول العدمية فحجّيتها بخصوصها مما لا يمكن إنكاره لكنّه لا يثمر غالبًا إذ لا يثبت بها وضع لشيء معين بل ينفي بها الوضع الجديد إمّا مطلقًا كأصالة عدم النقل والاشتراك أو في زمان خاص كأصالة التآخّر وأصالة عدم القرينة فرع التبادر بل الحق أنّ المدار في اللغات على العلم إذا اللّغة إمّا مادة أو هيئة والعلم بالأوّل قد يحصل بنقل أهل اللّغة وإرسالهم المسلم فإذا شاهدناهم يذكرون للفظ معنى بطريق التسليم من دون نقل المخالف يحصل العلم بذلك خصوصًا إذا تعدد الناقل وقد يحصل بالرجوع إلى لسان أهل العرف وما يفهمونه بلا قرينة وهو أيضا يفيد العلم وإذا شكّ في استناد فهمهم إلى القرينة دفع بأصالة عدم التي ثبت حجّيتها بخصوصها وإن احتاج إلى إثباته بالنسبة إلى الزمان السابق تمسك بأصالة عدم النقل وهو أيضا كذلك والثاني يعلم بالاستقراء القطعي وهو كثير وبالجملة المداد في اللّغة غالبًا على العلم وإن لم يتم بنفسه فبضميمة الظنون الخاصة وإذا لم يكون فالاحتياط أو البراءة لعدم استلزامهما العسر والخروج من الدين لأنّ المورد المحتاج إليها أقلّ قليل وإن لم يمكن إجراؤهما في مورد فحينئذ يعمل بالظنّ المطلوب كما لو اشتبه معنى الكلاله مثلا وتردد بين شخصين ولم يمكن تعيينه بالعلم والظنون بخاصة فحينئذ يعمل بالظنّ المطلوب إذ لا يمكن الاحتياط بإعطائهما معا المال الموروث ولا البراءة بمنعهما عنه والحاصل عدم حجّية الظنّ المطلوب في اللّغة إلاّ في أمثال هذه الموارد وهذا والحق حجّية الظنّ المطلوب في اللّغات وبطلان القولين الآخرين أمّا القول الأوّل فنقول الاستدلال بالإجماع المذكور فيه غير تمام إذ الإجماع إمّا هو على العمل بالمذكورات ووجه العمل غير معلوم فلعلّه لحجّية الظنّ المطلوب ولا تسلّم أنّهم كانوا يعملون بالمذكورات وإن لم تقد الظنّ فعلا ويؤيد ذلك أنّ بعض القائلين بحجّية نقل النقلة قد صرح في موضع آخر بتحقيق الإجماع على حجّية الظنّ في اللّغة أو حجّية الظنّ المطلوب فيها والأوّل أيضا ظاهر في الظنّ المطلوب لورود الحجّية على طبيعة الظنّ فيه مع أنّ نقل النقلة إذا كان ظنًا خاصًا فإما يكون من باب النبا أو الشهادة وليس كذلك لابتنائهما على العلم والحسّ

ونقل النقلة ليس مبنيا عليهما بل هو مبنى على اجتهاداتهم الظنّية واجتهاد شخص لا يكون حجة على آخر إلا إذا أفاد له الظنّ وحجّيته حينئذ من باب الظنّ المطلوب ويؤيده أنهم أوردوا على الاستدلال لحجّية مفهوم الوصف بفهم أبى عبيدة من قوله عليه السلام لى الواجد يحل عقوبته أن لى غير الواحد لا يحل عقوبته بأنّه كان عن اجتهاد وهو لا يكون حجة ونظيره ما ذكره من أنّ حجّية تعديل أرباب الرجال للزواى ليست لكونه من باب النبا والشهادة بل هى لكونه مفيدا للظنّ المطلق لأنّه مبنى على اجتهاداتهم لا على العلم والحس فإن قلت إنّ عملهم على نقل النقلة كاشف عن أنّ نقلهم مبنى على النقل القطعى من الواضع لا على الاجتهاد قلت إنّ هذا أمر وجدانى يظهر لمن شاهد الاستدلالات المذكورات فى تلك الكتب حيث يستدلّون بالوجوه الضّعيفة التى قد لا يحصل منها الظنّ المطلق فضلا عن كونها مفيدة للعلم ومن العيان أنّ كل مصنّفى اللّغة لم يكن تصنيفهم ونقلهم مبنيا على الاستقراء القطعى بل كل منهم يعتمد على ما يفيد له الظنّ وحينئذ فليجعل ذلك دليلا على أنّ وجه الإجماع على العمل بالمذكورات هو حجّية الظنّ مطلقا وأما التّقرير فلعلمه أيضا لحجّية الظنّ مطلقا بل لا يمكن أنّ يستدلّ به على الظنّ النوعى إذا التّقرير إنّما هو لاحق لعمل العامة بالمذكورات فلا بد أن يكون عملهم بها مستندا إلى حكم العقل وهو لا يتعبّد بالشك والوهم والظنّ النوعى إن لم يكن فعليا فهو عين الشكّ والوهم فظهر أنّ التّقرير إنّما هو على العمل بها من باب الظنّ الفعلى وهو عين القول بالظنّ المطلق إذ القائل بالظنّ الخاص قائل بكفاية الظنّ النوعى وهو غير ما قرره الإمام عليه السلام وأما الثّانى فيما ذكرنا ظهر ما فيه بالنسبة إلى جعله الأصول حجة بخصوصها وجعله نقل النقلة كذلك عند وجود شرائط الشهادة وأما ادعاؤه افتتاح باب العلم ففيه أنّ إرسال المسلم فى كتبهم ليس كاشفا عن الاتّفاق حتى يحصل منه القطع بل ذلك لعدم عثورهم على المخالف مع أنّ ذكرهم معنى اللّفظ ليس بطريق النقل عن الواضع بل كل منهم يعتمد على ما حصل له الظنّ به وربما كان اعتمادهم على الوجوه التى قد لا تقيّد الظنّ كما لا يخفى على من لاحظ استدلالهم على دلالة الأمر على الوجوب وغير ذلك من المباحث اللغوية ولو سلّم حصول القطع للنقلة فلا يكون موجبا لحصول القطع لنا لأنّ قطعهم على فرض تسليمه مبنى على حدسهم واجتهادهم إذ لا ينقلون ذلك معنعنا عن الواضع وحدس شخص ليس مورّثا لحصول القطع للآخر ولهذا شرطوا فى التّواتر أن يكون المنخبر به محسوسا ليسلم من احتمال الخطأ لكثرة الخطأ فى الحدسيات ويؤيده ما أوردوه على الأخباريين فى استدلالهم لقطعية الأخبار بشهادة المحمّدين الثلاثة بصحّة ما فى كتبهم ومعنى الصحّة قطعية الصدور مضافا إلى ما كان دأب القدماء من التّقد والانتخاب فى الأخبار وتمييز الأخبار الموضوعة عن غيرها فإذا

لوحظ هذه الأمور مع قرائن أخرى أيضا حصل القطع بصحة ما في الكتب الأربعة من أن حكمهم بالصحة لا يدل على القطعية لاحتمال أن يكون الاعتماد عليه لحجية الظن المطلوب عندهم مع أنه لو سلم حصول القطع بالصحة لهم فلا- يحصل لنا إذ كان ذلك مبنيا على حدسهم واجتهادهم في تنقيح الأخبار وحدس المجتهد ليس سببا لحصول القطع الآخر إذ الخطأ في الحدسيات كثير بل ربما يدعى واحد منهم الاجتماع في مورد والآخر الإجماع على خلافه وذلك ليس إلا لاختلاف الحدسيات أو جواز تطرق الخطأ إليها وأما الرجوع إلى العرف فنقول إنه لا يفيد العلم إذ لا أقل من احتمال أن فهمهم مبنى على قرائن حالية أو مقالية والقطع بعدمها مما يتعسر أو يتعذر وكيف يدعى ذلك مع ما نرى أن الألفاظ المتداولة كالأمر والنهي ونحوهما قد صار محل الاختلاف العظيم فإذا لم يحصل العلم من العرف بهذه الألفاظ المتداولة فكيف يحصل غيرها وإتمامه بضميمة أصالة عدم القرينة لا يثبت المطلوب وهو حجية الظن الخاص لما عرفت أن حجية الأصول ليست إلا من باب الظن المطلوب وهكذا إتمامه بالنسبة إلى الزمان السابق بضميمة أصالة عدم النقل إذ هي أيضا من باب الظن المطلوب على ما عرفت مضافا إلى تحقق العلم الإجمالي بثبوت النقل في الألفاظ الثابتة في الزمان السابق فيرتفع أصالة عدم النقل بثبوت العلم الإجمالي كما أن بالعلم بثبوت التكاليف الشرعية انقطع أصالة البراءة وترجيح أن هذا اللفظ ليس من ألفاظ المنقولة دون ذلك اللفظ إنما يصير بالظن المطلق فثبت حجية الظن المطلق في اللغات بالأدلة المذكورة سابقا من تقرير المعصوم أو من باب الاستلزام أو لإجراء دليل الانسداد في نفس اللغات إما بأن يقال إن باب العلم في أغلبها منسدة أو أنها منسدة في جملة منها لسريان الاحتياج إليها في غالب موارد الفقه كلفظ الصعيد مثلا- للاحتياج إليه في أبواب الصلاة والأقارير والوصايا والعهود وأمثال ذلك يستلزم إجراء أصل البراءة فيها للخروج عن الدين بسبب المخالفة القطعية والاحتياط للعسر والهرج هذا ويشكل الأمر في بعض الظنون التي اتفقوا على عدم حجيتها في اللغات كالقياس إذ لم يجوزها هنا من جوره في الأحكام والظنون اللمية كالذي استدلوا به في تعارض الأحوال على ترجيح الاشتراك على المجاز من أكثرية الفائدة استدلوا على العكس بالأوسعية وأمثال ذلك فإنهم ذكروا الاتفاق على عدم حجيتها أيضا فكيف يجتمع ذلك مع القول بحجية الظن مطلقا ويمكن الجواب بوجهين أحدهما أنهم لما اتفقوا على توقيفية اللغة ويلزمه عدم جواز إثباتها بالعقل وإلا لم تكن توقيفية وجب إجراء دليل الانسداد على الظنون بحيث لا ينافي التوقيفية بأن يكون مقتضاه حجية الظنون الإيتية دون اللمية ودون القياس ليجتمع مع الإجماع على التوقيفية وهذا الوجه ضعيف والثاني

أن نتيجة دليل الانسداد مهملة وهي حجّة الظنّ إمّا جميع الظنون أو البعض فهو من الخارج إذ من مقدّماته استلزام الاحتياط في جميع الموارد العسر والجرح والبراءة الخروج من الدّين فلا بد من حجّة جملة من الظنون لئلا يلزم المحذوران فإن ثبت هناك ظنون راجحة الاعتبار بحيث يكتفى بها في أغلب الموارد ويخرج به عن المحذورين فلا مانع من عدم حجّة سائر الظنون حينئذ وإلا وجب الحكم بحجّة الجميع لئلا يلزم التّرجيح بلا مرجح وحينئذ نقول إنّ لنا ظنونا راجحة ذاتا واعتبارا في أغلب الموارد وهو ما سوى ما علم أو ظنّ عدم اعتباره وبذلك نخرج عن المحذورين والقياس والظنون اللّميّة من الظنون المقطوعة بعدم الاعتبار للإجماع المذكور فلا يضر عدم حجّيتها بحجّة دليل الانسداد أقول الجواب الثّاني أصحّ إلا أنّ عدم حجّة الظنون اللّميّة كليّة ممنوع فإنّا نراهم يستدلّون بدليل الحكمة على إثبات وضع صيغة للعموم وباستقراء أرباب الحرف والصناعات الخاصة على ثبوت الحقيقة الشّرعيّة فالأولى القول بالتفصيل وأنّ العلة المستفادّة قد تكون من الأمور التي نعلم أنها معتبرة عند الواضع كالاحتياج إلى الإفادة والاستفادة في الموردین المذكورين فإنّ كون العام من المعاني المحتاج إليها علة لأن يوضع له لفظ والاحتياج معتبرة عند الواضع فهو لا يقصر عن سائر الظنون ذاتا واعتبارا حتى يرجح البواقي عليه بخلاف تكثّر الفائدة في ترجيح الاشتراك على المجاز وهو إذ لا نعلم اعتبار ذلك عند الواضع كما لا يمكن الحكم بمحض وجود مناسبة ذاتيّة بين اللفظ والمعنى بأنّه موضوع لذلك المعنى لعدم العلم بأنها معتبرة عند الواضع وبذلك علم وهن ما قيل في جواب القائلين بأنّ دلالة الألفاظ ذاتيّة من أنّها لو كانت بالمناسبات الذاتية لما فهم المعنى بدون العلم بالمناسبات بل فهم المعنى للجاهل بها إنّما هو بالوضع نعم لو علم أحد بالمناسبة الذاتيّة لم يحتج إلى العلم بالوضع بل نفس المناسبة حينئذ كاشفة عن الوضع بيان بطلانه أن كشف المناسبة عن الوضع مبنى على العلم بأنّ الواضع اعتبر المناسبات الذاتية وهو ممنوع إذ لا يمكن العلم بذلك فلعل المرجح له في الوضع لهذا المعنى دون غيره أمر آخر غير المناسبات الذاتية ثم اعلم أنّه لا يجوز العمل بالظنون الحاصلة قبل الفحص والاجتهاد للاتّفاق على عدم حجّيتها قبله ولذا ذكروا أنّ نقل النقلة ليس بحجّة إذا علم مستندهم بل يجب الاجتهاد في المستند إذ قبله يصير تقليدا إذ ليس النقل حينئذ مستندا لنا بل إنّما يكون النقل مستندا لنا إذا لم نعلم مستنده وبهذا اعتذر بعضهم عن تدوين الهيئات اللّغويّة في علم الأصول كالمشتق والأمر والنهي والعام والخاص وأمثال ذلك دون موادها لإمكان الاجتهاد في الأوّل بالرجوع

إلى العرف المترادف له لا تتحد المترادفات الهيويّة معني بالنسبة إلى اللغات فإن صيغة افعّل لو كان للوجوب لكان مترادفاتهما من سائر اللغات أيضا كذلك فإذا علم دلالة مترادفة مثلا على الوجوب ثبت دلالته أيضا بخلاف المواد لعدم العلم بالمستند وعدم إمكان الاجتهاد بالرجوع إلى المرادف إذ لا يعلم الترادف إلا بعد العلم بمعناه المادّي وبعده لا نحتاج إلى ملاحظة الترادف وفيه نظر سيأتي في نقل الثقله فافهم هذا الكلام في الحجّية بقى الكلام في بيان كشفها عن الوضع وهو موقوف على التفصيل فنقول إن منها نقل الثقله والمتواتر منه وكذا الآحاد المحفوظة بالقرائن القطعيّة وأمّا الآحاد المفيدة للظنّ فكشفها ظنّي وعلى أيّ تقدير فهو حجة على ما عرفت وخالف في ذلك بعضهم فقال إنّ المتواتر منه غير موجود وكذا الآحاد المحفوظة بالقرائن القطعية والآحاد الغير المحفوظة لا تفيد الظنّ واستدلّ على الأول بوجوه منها عدم تحقّق عدد التواتر في المدوّنين للغة من الصدر الأول بل نقل إنّ المدوّنين لا يزيدون عن ستة أو سبعة ومنها عدم تحقّق الشروط المعتمدة في التواتر في جميع الطبقات وهي أن يكون عدد كلّ منها عدد التواتر وينقل كلّ واحد من أهل الطبقة اللاحقة عن كلّ واحد من أهل الطبقة السّابقة وليس فيما نحن فيه كذلك وهو ظاهر فلم يوجد فيها التواتر وإلا لم يقع الاختلاف فكيف بالألفاظ الغير المتداولة وعلى الثالث بوجود الاختلالات العظيمة الواقعة في الناقلين كعمل بعضهم بالقياس فيها كالمازني حيث قال المقيس على لغة العرب لغة العرب وارتجال ناقلى أشعار العرب الألفاظ الموضوعية ونسبتها إليهم على ما نقل من أن الشعراء الذين يستشهد بأشعارهم قد انقرضوا في زمان النّبى لكثرة القتال الواقع في زمانه صلى الله عليه وآله والحافظون لأشعارهم قد كانوا ينسبون الألفاظ المجعولة إليهم لأغراض دعوتهم إلى ذلك ولذا قيل إن المنقول من لغة العرب أقل قليل وكذا وضع بعض التّاقليين للغات كالأصمعي فإنه كان جعلها بوضع اللغة وكذا حكاية تصديق العرب الكسائي في المسألة الزّنبوريّة حيث أوشوا على ذلك على ما قيل ويؤيده ما نقل عن ابن جني أنّه وضع في كتاب الخصائص بابا في تخطئة بعض الأكابر لبعض وبابا في غرائب اللغة وكتاب العين المنسوب إلى الخليل مشتمل على الأغاليط ولذا قيل إنّه ليس من الخليل وغير ذلك من وجوه الاختلالات التي بها يخرج النقل عن إفادة الظنّ نوعا فضلا عن إفادته فعلا وفي الجميع نظر أمّا الأول فلأن كلا- من الوجهين الأوّلين في منعه مبنى على اشتراط النقل المعنعن في حصول العلم وهو ممنوع إذ قد يحصل العلم بسبب التسامع والتظافر وإرسال المسلم بين ناقلى اللغة

بأن ذلك واصل إليهم من الواضع لكشفه عن تسالم الطبقة الثانية لبعد تسالم الأولى واختلاف الثانية وهكذا إلى أن يصل إلى الواضع وهذا يفيد العلم وإن لم يكن تواتر اصطلاحياً بل قد يحصل العلم من تعدد الطريق وإن لم يكن على شرائط التواتر والوجه الثالث أيضاً باطل إذا الاختلاف لا يضر بالتواتر إذ لعلّ المخالف كان مسبقاً بشبهة وقد اشترط في حصول العلم بالتواتر أن لا يكون السامع مسبقاً بشبهة وكيف يضر ذلك وقد وقع الاختلاف في الضروريات كوجود الصانع واحتياج الممكن إلى المؤثر وهو لا يضرّ بكون المسألة ضرورية نعم يمكن منع التواتر بأن يقال إنّ ضبطهم اللغة ليس مبنياً على النقل بل هو لاجتهادهم فيها وكلّ منهم عامل برأيه وحجية قولهم إنما هو لكونهم نظير أهل الخبرة كالمقوم والصيرفي لا لكونه نبأ أو شهادة حتى يرد عليه أنه ليس مبنياً على أمر محسوس (وأما الثالث) فنقول هذه الاختلافات لا يضرّ بحصول الظنّ من خبر من نثق بضبطه وتدقيقه في تميز اللغات ونقدها وانتخابها كالفيروزآبادي والجوهري وأمثالهما مع أن ما ذكر من الاختلافات يوجب ارتفاع الظنّ فيما إذا اختلفت النقلة أمّا إذا اتفقوا في مورد فلا مجال لإنكار حصول الظنّ بقولهم وبالجملة هذه من الوضوح بحيث يستغنى عن البيان إنّما الشأن في تميز الحقيقة والمجاز بالرجوع إلى نقل النقلة فنقول لا إشكال فيما إذا صرحوا بكونه حقيقة أو مجازاً أو ذكروا ما يشعر بذلك ولو ظنا كان يقال إنه يفيد كذا أو اسم لكذا في بيان الحقيقة وقد يستعمل في كذا وقد يفيد كذا ونحو ذلك في بيان المجاز وذكر معنى واحد للفظ ظاهر في الحقيقية لبعد عدم عثورهم على الحقيقة ونقلهم المجاز وكذا عدم وجود حقيقة له أو كونها مهجورة

وأما إذا اشتبه الأمر ولم يتميز فهل الأصل الحمل على إرادة ذكر الحقيقة أو المجاز أو يتوقف وجوه

واستدلّ على الأوّل بوجهين الأوّل أن المجاز مبنّى على العلائق المنضبطة والقواعد الكلية فلا حاجة فيه إلى نقل الجزئيات فيعلم أن مقصودهم نقل الحقائق لأنّ الوضع الحقيقي توقيفي يتوقف على نقل الجزئيات والثاني أن الغرض الأقصى من تدوين اللغة هو فهم الكتاب والسنة واللفظ المذكورة فيهما إن كان مقترناً بقرينة حمل على المجاز ولا حاجة إلى بيان اللغوي وإلا فيحمل على الحقيقة ولا بد من تعيينها بالرجوع إلى نقل اللغويين فيعلم أن غرضهم نقل الحقائق ليكون مضمراً في فهم الكتاب والسنة وفيه أمّا أولاً فبأن هذا يستلزم كثرة الاشتراك إذ قلما يذكر لفظ معنى أو معنيين فقط إلا يقال إنّ الكلام إنّما هو في موارد الاشتباه وهو قليل فلا يوجب حملها على الحقيقة كثرة الاشتراك لأننا نقول الموارد المعروفة إمّا حقائق أو مجازات فعلى الأوّل يلزم المحذور لو حمل موارد الاشتباه أيضاً على الحقيقة وعلى الثاني يجب حمل الموارد المشتبهة على المجاز حملاً للمشكوك على الأعمّ الأغلب وأمّا ثانياً فالوجهان

الذّان استدل بهما ليسا على وجههما إمّا الأوّل فلوجود الفوائد العظيمة في نقل موارد الاستعمالات ولا أقل من حصول العلم بالتواريخ والقصاص الواقعة في الزمان الماضي وأمّا الثّاني فلأنه قد يكون المذكور فيهما قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي للفظ دون المعيّنة لشياع اللفظ في معنى مجازي في ذلك الزّمان فلا بدّ من حصول العلم بمحازات زمان الشارع ومعرفة الشّائع منها في ذلك الزّمان حتّى نحمل اللفظ عليه ونحو ذلك من الفوائد فالأولى في مقام الاشتباه التوقف ثمّ إنه إذا اتّفق أهل اللّغة في الثّقل فلا إشكال وإن اختلفوا فيجب الجمع مهما أمكن والاختلاف المذكور يتصوّر بوجوه منها أن يكون المعنيان المنقولان للفظ متباينين كأن ينقل أحدهم أن العين هو الذهب والآخر أنه الميزان مثلا ومنها أن يكون أحدهما أقل والآخر أكثر أمّا استقلاليًا كأن ينقل أحدهم أن العين هو الذهب والآخر أنه الذهب والميزان أو ارتباطيًا كنقل أحدهم أن اليد هو الكفّ والآخر أنّها مجموع العضو من رءوس الأصابع إلى المنكب ومنها أن يكون بينهما عموم مطلق كنقل واحد أن الصّعيد وجه الأرض والآخر أنه التراب أو عموم من وجه كنقل واحد أن الغناء هو الصوت المطرب والآخر أنه الصوت مع الترجيع وقد ذكروا في وجه الجمع القول بالاشتراك في المتباينين أخذًا بما أثبتته كلّ منهما وطرحا لما نفاه فإن كلاً منهما يثبت ما ادعاه وينفي الآخر وتقديم المثبت على النّافي قاعدة مسلمة وبهذا أيضًا قد جمع في الوجه الأخير بحمل الخاصّ على العام إذ ناقل العموم لا ينفي الخاصّ وناقل الخاصّ ينفي العام فمقتضى طرح النفي الحمل على العام ومقتضاه في العامين مطلقا الأخذ بالعام وفي العامين من وجه الأخذ بالقدر المشترك وهو في المثال المذكور والصوت الأعمّ من المطرب وما فيه ترجيع ولازمه صدق الغناء على ما وجد فيه أحدهما وقيل في وجه الجمع هنا بحمل المطلق على المقيد إمّا لأنّه قاعدة اجتماعهما أو لأنّه القدر المتيقّن ومقتضاه في العام المطلق الحمل على الخاصّ وفي العامين من وجه الجمع بين الخصوصيين ففي المثال المذكور نحكم بأنّ الموضوع له للغناء هو الصوت المطرب المشتمل على الترجيع ويعلم بالمقايسة أن حكم الأقل والأكثر الاستقلالي حكم المتباينين والارتباطي حكم العامين من وجه فأما القول بالاشتراك أو الأخذ بالكلّ أو الجزء وتحقيق الحقّ في المقام يحتاج إلى بيان أمور الأوّل الحقّ أنّه لا تعارض بين قولي النقلة عند الاختلاف إذ غاية ما يتصوّر في توجيه التعارض أن يقال إنّ الظاهر من حال اللغوى حيث إنّ في مقام استيفاء موارد الاستعمال أنه حاكم بعدم ثبوت غير ما أثبتته فكل من الناقلين يثبت ما يدعيه وينفي الآخر فيبينهما تعارض وفيه أنّه على فرض التّصريح بالنفي أيضا لا تعارض بينهما فإنه إنما ينفيه بحسب وجدانه ولا ينفي الاستعمال واقعا وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود الثّاني

الظاهر من حال الناقل للمعنى إرادة أنه تمام الموضوع له لا الأعمّ بأن يكون مراده من نقل المعنى أنه مربوط بالوضع وله تعلّق به إمّا بكونه موضوعاً له أو جزءاً للموضوع له بأن يكون تفسيراً بالأعمّ فإنّ العام جزءٌ للخاصّ أو يكون الموضوع له جزءاً له بأن يكون تفسيراً بالأخصّ مثلاً إذا قال إن الصعيد وجه الأرض فالظاهر إرادة أنه تمام الموضوع له وإرادة أن يكون جزءاً للموضوع له وهو التراب بعيد وكذا إذا قال إنه التراب فاحتمال أن يريد أن الموضوع له جزء له وهو مطلق وجه الأرض بعيد بل الظاهر من ذكر كلّ منهما إرادة أنه تمام الموضوع له الثالث تقديم المثبت على النافي لا يتم كليّة بل فيه تفصيل والحاصل أن المتصور هناك ثلاث صور أحدها أن يقول المثبت أدرى ذلك ويقول النافي أدرى عدمه كأن يقول الجراح رأيتّه يزني في الساعة الفلانية ويقول الثاني كنت عنده في تلك الساعة وما رأيتّه منه والثانية أن يقول المثبت أدرى والثاني لا أدرى كأن يقول الثاني في المثال المذكور لا أدرى هل صدر منه الزنا أو لا والثالثة أن يقول المثبت لا أدرى والنافي أدرى كأن يقول الجراح للشاهد العادل الآذى علموا أنّه عصى ما أدرى توبته وقال النافي لفسقه رأيتّه تاب ولا إشكال في الصورتين الأخيرتين إذ لا تعارض قطعاً بل القائل أدرى مقدّم على نافية إذ ليس لمن لم يعلم حجّيته على من يعلم فيقدم المثبت في الأولى والثاني في الثانية إنما الإشكال في الصورة الأولى وقد قيل في تقديم المثبت فيها وجهان أحدهما قوّة الظنّ في جانب الإثبات لكثرة الخطأ في نفي الأفعال بخلاف إثباتها لاستناد الثاني إلى المشاهدة بالعيان والأول إلى نفي المشاهدة وثانيهما أن المثبت مدّع والنافي منكر وقول أهل اللغة لحجّيته يكون نظير البينة وعند تعارض البينتين يقدم بنية المدعى لأنّها وظيفته واليمين على من أنكر وهذا وجه استحسانى لا حجّية فيه الرّابع حمل المطلق على المقيّد إنما يكون إذا وقعاً في كلام من لا يجوز عليه التناقض كالكتاب والسنة وفيه أيضاً مشروط بحصول التعارض وحصول التعارض مشروط بشرطين أحدهما أن يتحد التكليف وكان عينا والثاني أن يكون الحكم إلزامياً لا وضعياً ولا استحبابياً فيحصل التّعارض فإن مقتضى إيجاب الطبيعة المطلقة حصول الامتثال لذلك التكليف بأيّ فرد كان فيتخيّر ومقتضى الأمر بالمقيّد عدم حصوله بسائر الأفراد بخلاف ما إذا تعدّد التكليف لجواز أن يحصل الامتثال لأحد التكليفين في ضمن أى فرد كان ولا يحصل الآخر إلا بالفرد الخاصّ وكذا إذا اتّحد وكان تخييرياً إذ لا ينافى وجوب الفرد الخاصّ تخييراً حصول الامتثال بسائر الأفراد وكذا إذا كان وضعياً أو استحبابياً لسريان الحكم فيها إذا تعلّقاً بالطبيعة إلى جميع الأفراد استغراقاً فلا ينافى خصوصيّة الحكم في الفرد فإنّ قوله أحلّ الله البيع يقتضى حليّته

جميع الأفراد فلا ينافى قوله أحل الله البيع المعاطاة كما لا ينافى قولنا أكرم العلماء مع قولنا بعده أكرم زيد العالم ولم يقل أحد بحمل العام على الخاص إذا كانا مثبتين والسرّ فيه ما ذكرنا من عدم التعارض حينئذ بخلاف التخيير بين الأفراد وتعيين فرد واحد بالنسبة إلى التكليف الواحد فإنه تناقض يجب دفعه بحمل المطلق على المقيّد الخامس التعارض بين قول الثقله قد يكون بضميمة مقدّمة خارجيّة فلا تعارض بالذات بين نقل أحدهم أن العين هو الذهب والآخر أنّه الفضة كما ذكرنا في الأمر الأوّل لكن بضميمة أصالة عدم الاشتراك يقع التعارض كما أنّه لا تعارض بالذات بين القول بنجاسة ماء القربة بالملاقاة والقول بعدم نجاسة ماء الإناء بها لكن بضميمة الإجماع المركّب وعدم القول بالفصل بين أقسام المياه القليلة يقع التعارض بينهما فإن قلت إن أصالة عدم الاشتراك لا يعارض بها الدليل وهو نقل الثقله أمّا على حجيتها من باب التعبد فظاهر إذ الاستصحاب مورد الشكّ ومع الدليل لا شكّ هناك وأمّا على حجيتها من باب الظنّ فلأنه ظنّ حاصل من الغلبة لندرة الاشتراك وهي من أضعف الظنون فلا يعارض بها الدليل فإن موردها هو فيما إذا كان بحيث لولاها لحصل الشكّ وفيما كان هناك أمانة معتبرة لا يحصل الشكّ لو لا أصالة عدم الاشتراك ولذا لا يقول السيّد المرتضى بأصالة الحقيقة في الاستعمال إذا عارضها دليل كقول الناقلين مثلاً قلنا قد علمت بطلان تعبدتها سابقاً مع أن جماعة ذهبوا إلى أنّ الاستصحاب كسائر الأدلّة يعارض به الدليل والظنّ الحاصل من الغلبة ليس بأضعف من سائر الظنون بل هو أقوى ولذا لو أخبر واحد بأمر يخالف الغلبة كوجود إنسان ذى قرن ونحو ذلك لم يحصل لنا الظنّ من قوله مضافاً إلى المفطورية على أصالة عدم الاشتراك فإنّ الطبع السليم إذا شاهد الثقلين المتخالفين يحكم بالتعارض ولا يلتفت إلى احتمال الاشتراك وأيضاً يؤيدها أنّ الظاهر من نقل كل واحد معنى غير ما ذكره الآخر أنه لم يجد ذلك المعنى وإلا لنقله لأنّه في مقام استيفاء المعاني ويحصل الظنّ نوعاً من عدم وجدان هذا الشخص المتفحص المتتبع لذلك المعنى عدم وجوده وكذا من الطرف الآخر فيقع التعارض ونظيره ما قيل من حجّة أصالة البراءة فيما إذا كان الموضوع المشكوك الحكم من الأمور العامة البلوى بحيث لو كان له حكم لاقتضى العادة نقله لكثرة الدواعى إليه واللغة أيضاً من الأمور العامة البلوى فمتى لم ينقل ذلك المعنى واحد منهما يحصل الظنّ بعدم وجدانه ومن ذلك يحصل الظنّ بعدم وجوده كما عرفت فالحاصل أن أصالة عدم الاشتراك بضميمة الظنّ الحاصل من عدم وجدان كل منهما للمعنى الذي ذكره الآخر سبب لإيقاع التعارض بين الثقلين المختلفين وإن لم يكن بينهما تعارض بالذات نعم لا

تضايق عن القول بأنه إذا كان نقل النقلة موجبا لحصول ظن أقوى من الأصل كان متبعا دون الأصل السادس إذا تردّد الحكم التكليفي الإلزامي بين المطلق والمقيّد أو بين العامين من وجه فحصول البراءة بفعل المقيّد في الأوّل ومورد الاجتماع في الثاني متيقّن إذ لو تعلق بالمطلق حصل الامتثال بالمقيّد وإن تعلق بالمقيّد فواضح وكذا مورد الاجتماع وأما إذا تردّد الوضع بينهما فليس المقيّد ومورد الاجتماع قدرا متيقنا لعدم تحقق الوضع للمقيّدان قلنا إن المطلق موضوع له لما عرفت أنّ الظاهر من كونه موضوعا له أنّه تمام الموضوع له وكذا مورد الاجتماع لا- يدخل في الوضع للعام لما ذكرنا إذا عرفت هذه الأ-مور فلنعد إلى ما كتّأ فيه ونقول إن الجمع بين النقلين بالحمل على الاشتراك باطل لما عرفت من أنّ أصالة عدم الاشتراك سبب لوقوع التعارض بين النقلين ومانع عن الحمل على الاشتراك والاستدلال بتقديم المثبت على النافي أيضا غير تمام لما عرفت في الأمر الثالث أنّه إنما يسلم في موردين أحدهما أن يقول المثبت أدرى الوجود وقال النافي أدرى العدم والثاني فيما إذا قال المثبت أدرى والنافي لا أدرى بخلاف ما إذا قال المثبت لا أدرى والنافي أدرى كما هو الغالب في موارد نقل اللّغة فإن المثبت للوضع يقول إني رأيت الاستعمال ولم أر القرينة فهو حقيقة والنافي يقول إني رأيت القرينة وقد علمت أنّه حينئذ يقدم النافي وعلم من ذلك بطلان إرجاع الخاصّ إلى العام في العام المطلق والأخذ بالقدر المشترك في العامين من وجه لأنّه مبنى على تقديم المثبت على النافي وقد عرفت خلافه في باب اللّغات وكذا الجمع بحمل المطلق على المقيّد لما عرفت في الأمر الرابع أن ذلك إنما هو إذا كانا في كلام من لا- يجوز عليه التناقض مع باقي الشروط والجميع فيما نحن فيه مفقود ولذا لا يحمل المطلق في كلام فقيه على المقيّد في كلام آخر بل الفقيه الواحد أيضا لجواز التناقض على غير المعصوم وكذا الحمل على المقيّد لكونه المتيقن لما عرفت في الأمر السادس أن الوضع إذا تردّد بين المطلق والمقيّد لا يكون المقيّد قدرا متيقنا وإذا عرفت بطلان هذه الوجوه التي ذكروها في الجميع فالأولى حينئذ بحسب القواعد أن يقال بثبوت التعارض والرجوع إلى المرجحات الخارجيّة ولو لوجود أحدهما في كلام فقيه أو الأخذ بالمطلق لقوة الاشتراك المعنوي وبالجمله كلما كان الظن في طرفه أقوى فيأخذ به وإن فقد المرجح فهل الحكم حينئذ التخخير أو الرجوع إلى الأصل المخالف لهما أو الأصل الموافق لأحدهما فنقول أمّا الأوّل فباطل إذا التخخير إمّا شرعيّ وإمّا عقليّ والتخخير الشرعيّ مورد الخبران المتعارضان لا ما نحن فيه والتخخير العقليّ إنما هو فيما إذا كان المصلحة الثابتة حين العلم باقيا حين الاشتباه كإنقاذ أحد الفريقين عند تعارضهما فإنّ المصلحة الكائنة في إنقاذ الغريق الواحد ثابتة حينئذ أيضا غاية الأمر مزاحمة الآخر وهي

لا يوجب رفع المصلحة الثابتة بخلاف ما نحن فيه للعلم بأن أحدهما ليس بموضوع له فالمصلحة الثابتة حال العلم وهو إدراك الواقع لا تبقى حال الاشتباه مثلا ذكر بعضهم أن الجذع هو الضأن الذي أتى عليه ستة أشهر وقيل ما أتى عليه ثمانية فنعلم أن أحدهما ليس بموضوع له فكيف يحكم بالتحخير وأما الرجوع إلى الأصل المخالف لهما بأن يقال في المثال إن الأصل البراءة من التعيين لتساوقهما فيكفى مطلق الغنم فهو مبنى على عدم حجية الظن الإجمالي الحاصل من النقلين المتعارضين بنفى الثالث بأن يقال إن نتيجة دليل الانسداد مهمة لا يقتضى إلا حجية الظنون المظنونة الاعتبار والظنّ التفصيلي أقوى من الظنون الإجمالية فنعمل به وتبقى الظنون الإجمالية تحت أصالة حرمة العمل بالظنّ والأولى أن يقال إن حصل القطع بنفى الثالث فلا إشكال وكذا لو حصل الظنّ بناء على تعميم النتيجة بحيث يشمل جميع الظنون وأما على إهمال النتيجة فالأولى أيضا حجية الظن الإجمالي إذ لا نسلم قصورها ذاتا واعتبارا عن الظنون التفصيلية بل ربما كان أقوى مضافا إلى أنه قد يستكشف من الأخبار حجيتّه بخصوصه حيث حكم في مقام تعارض الخبرين بالتخيير أو الترجيح بالمرجّحات ولم يتعرض للطرح فلو لم يكن الظن فنفي الثالث حجة لحكم بطرحهما والأخذ بالأصل للمخالف فثبت حجية الظنّ الإجمالي ومقتضاه الرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما وهو في المثال المذكور أصالة البراءة عن الزائد على ما اتفقا عليه وهو الستة فافهم تميم قد أشرنا سابقا إلى أن حجية نقل النقلة إنما إذا لم يعلم مستندهم وإلا وجب الرجوع إليه والاجتهاد فيه وبهذا اعتذر بعضهم عن تدوين الهيئات في علم الأصول دون المواد فإن مستند الأول هو العرف ونحن نتمكن من الرجوع إلى عرفنا واستعلام معنى الهيئة منه لترادف اللغات في الهيئات فنقول لهذا أعنى كلام المعتذر على إطلاقه غير تام بل لا بدّ من التفصيل بأن يقال إن المتصور في المقام صور خمسة (الأولى) أن نقطع بتغاير عرفنا مع اللغة في المعنى و (الثانية) أن نظن بالتغاير و (الثالثة) أن نعلم اتحادهما و (الرابعة) أن نظن بالاتحاد و (الخامسة) الشك في ذلك أما الصورة الأولى فيجب الرجوع فيها إلى قول النقلة إن لم نعلم مستندهم والاجتهاد في مستندهم من الأشعار والشواهد إن علمناه ولا يمكن تعيينه بالرجوع إلى عرفنا للعلم بالنقل وكذا في الصورة الثانية فإن حكم الظن في اللغات حكم العلم وأما الصورة الثالثة أعنى العلم باتحادهما فيجب الرجوع إليهما لوجوب الفحص إذ يمكن ارتفاع الظن من قول اللغوي بالرجوع إلى العرف وبالعكس والظنّ قبل الفحص ليس حجة فإن تعيّن المعنى بأحدهما حمل عليه الآخر للعلم بالاتحاد وإلا فالتوقف وإن اختلف نقل النقلة وفهم عرفنا فالمتبع هو ما كان مظنونا بالظنّ

الفعلی ولا يمكن حصول الظنّ منهما معا لمنافاته لفرض العلم بالاتحاد وكذا الصّورة الرابعة وأما الخامسة وهي صورة الشك فلا بد فيها أيضا من الرجوع إليها فإن تعيّن المعنى بأحدهما حمل عليه الآخر بضميمة أصالة عدم النقل وإلا فالتوقف وإن اختلفا وحصل الظنّ منهما فيتعارض مع أصالة عدم النقل فإن مقتضاها الاتحاد فينافي الظنّ بالاختلاف فإن رجحنا الثاني حكمنا بالاتحاد وارتفع الظنّ من اللّغة أو العرف والمتبع هو ما أفاد الظنّ فعلا- وإن ارتفع منهما وجب التوقف وإن رجحنا الأول حكمنا بالنقل وكان كالصورة الثانية من الصور الخمس فحكمه حكمها

ومنها التّبادر

وهو سبق المعنى إلى الذّهن بدون ملاحظة واسطة وبعبارة أخرى فهم المعنى من اللفظ بلا توسط شيء وكشفه عن الوضع عقلي إتي لأن السّبق إلى الذّهن يحتاج إلى مرجح ضرورة استحالة التّرجّح بلا مرجح وهو إمّا الوضع أو المناسبة الذاتية أو القرينة والثالثة مفروضة الانتفاء والثاني باطل لعدم العلم بالمناسبات للأغلب فتعين الأول وهو من قبيل الاستدلال بوجود اللازم على الملزوم ويكفي في ذلك عدم كونه أعمّ سواء كان مساويا للوضع أو أخصّ إذ لا يشترط في العلامة الانعكاس بل يكفي الاطراد نعم لو أريد الاستدلال بعدمه على عدم الوضع أيضا لزم إثبات كونه مساويا أيضا وقد نوقش في اطراده بوجوده في أمور بدون تحقق الوضع فيها منها المجاز المشهور ومنها المعنى اللازم للموضوع له إمّا بأن يكون قيّدا للموضوع له كالبصر للمعنى والمفهوم للشرط أو لا بل يكون عرفيا كالجود للخاتم ومنها جزء الموضوع له فإن التّبادر ثابت في المذكورات بدون الوضع فهو لازم أعمّ لا يمكن إثبات الوضع به ومما ذكرنا في تعريف التّبادر من قولنا بلا توسط شيء ارتفع النقض بما ذكر ضرورة توسّط الشهرة في الأول والموضوع له في الأخيرين وزاد بعضهم في التعريف لإخراج المذكورات قيودا لا حاجة إليها بل هي مخلة فإنه قال إن التّبادر وهو فهم المعنى من حاق اللفظ ابتداء استقلالاً وبالقيّد الأول أخرج المجاز المشهور وبالثاني اللازم وبالثالث الجزء وإنما لم يكتف بالقيّد الثاني عن الثالث توهمنا منه أن الجزء لا يخرج بقيّد الابتداء لتقدّمه على الكلّ فتبادره ابتدائي نعم هو ليس مستقلاً فيخرج بقيّد الاستقلال وفيه أمّا أولاً فإن مقتضى ذكر تلك القيود أنه يجب اجتماعها في التّبادر والوضعي وهو منتقض بالكلّ فإن تبادره ليس ابتداء على زعمه وأمّا ثانياً فإن الجزء ليس مقدّما على الكلّ في التّبادر نعم هو مقدّم عليه في الخارج فالتّبادر أولاً إنّما هو للكلّ وبتوسّطه يثبت للجزء فتبادر الكل واسطة في عروض التّبادر للجزء كما لو تعلّق الأمر بمركب كان المقصود بالذات هو المركب وبتبعيته يسرى ذلك الوجوب بعينه إلى الأجزاء كالحركة

للسفينة بالنسبة إلى الجالس فإنها أمر واحد يتعلّق بالسّفينة أوّلا ويعرض للجالس تبعا وبهذا يجب عما قيل من أنّه لا ينبغي النزاع في وجوب المقدّمة إذا كانت جزءا لذي المقدّمة لدلالة الكلّ عليه تضمينا وذلك لأنّ الوجوب المتعلّق بالجزء هو عين الوجوب المتعلّق بالكلّ لا- وجوب آخر لازم من وجوب الكلّ كما هو محلّ النزاع في وجوب المقدّمة هذا وإن كان ولا بدّ من ذكر تلك القيود فليقدم الاستقلال على الابتدائي ويلاحظ الابتدائية بالنسبة إلى الاستقلال بمعنى أن لا يكون شيء آخر في الابتداء مستقلا غيره فيخرج الجزء أيضا إذ لو سلم كونه ابتداء فليس استقلاله ابتداء وكذا اللازم لعدم استقلاله ويدخل الكل لابتنائية استقلاله والأولى الاقتصار على ما ذكرنا ثم إنه قد اعترض على الاستدلال بالتبادر باستلزامه الدّور لتوقف التبادر على العلم بالوضع فلو أثبت الوضع به لزم الدّور وأجيب عنه بوجوه أحدها أنّ تبادر العالمين بالوضع دليل على الوضع بالنسبة إلى الجاهل فالعلم بالوضع للجاهل موقوف على تبادر العالم بالوضع وهو غير متوقف على علم الجاهل بالوضع حتى يلزم الدّور فإن الجاهل بالوضع إذا رأى انسباق المعنى إلى ذهن العالمين بالوضع من أهل اللسان وعلم بانتفاء القرينة والمناسبات الذاتية على ما أشرنا إليه حصل له العلم بأنّه ناش عن الوضع والثاني أنه قد يكون الشخص عالما بالوضع لكن لاغتشاش ذهنه وتخليط الأمر عليه ربما غفل عن علمه فبعد التخلية التامة إذا رأى انسباق المعنى إلى ذهنه حصل له العلم التفصيلي بالوضع فالعلم التفصيلي بالوضع يثبت بالتبادر والتبادر متوقف على العلم الإجمالي لا التفصيلي والثالث منع توقف التبادر على العلم بالوضع في الأوضاع التعيينية وأكثر الأوضاع التعيينية لأن صيرورة اللفظ منقولاً ناش من كثرة الاستعمال إلى حدّ ينسب المعنى من اللفظ إلى الذهن بدون ملاحظة الاستعمال فإذا حصل الانسباق بهذا المعنى يعرف النقل بالتبادر كاشف عن النقل لا متوقف على العلم به وكذا في غالب الأوضاع التعيينية لأن انسباق المعنى فيها مستند إلى كثرة الاستعمال لا إلى الوضع بل لا يلتفت إلى الوضع أصلا واعتراض عليه بعض المحققين بأن الغلبة المذكورة إمّا يجب ملاحظتها حتى يحصل التبادر أو لا والأوّل ليس كاشفا عن الوضع بل اللفظ حينئذ مجاز مشهور وعلى الثاني فنقول التبادر الكاشف عن الوضع لا بد أن يكون مستندا إلى الوضع ولا يكفي محض الغلبة في حصول التبادر الكاشف لعدم كونها وضعاً ولا يمكن استناد التبادر الكاشف إليه وإلا لزم حصوله من أيّ سبب كان غير الوضع ولا يكفي نفس الوضع مع قطع النظر عن العلم به وإلا لزم العلم بجميع اللغات لكل أحد وإن قلت إن الغلبة سبب لحصول الوضع

وبملاحظته يحصل التبادر فهو قول بمسبوقية التبادر بالوضع ويرجع الدور ورد بأنه لا يقول باستناد التبادر إلى نفس الوضع ولا إلى ملاحظة الشهرة بل يقول إن الغلبة سبب لحصول ربط وألفة ذهنية بين اللفظ والمعنى بحيث صار سببا لتبادر المعنى من ذلك اللفظ فالسامع ملتفت إلى الربط المذكور والناشئ من كثرة الاستعمال التي هي مركوزة في خزانة الخيال وإن لم يلتفت إليها في التبادر لكن لا يعلم أن الربط المذكور هل هو وضع أم لا- فالتبادر الذي هو من لوازم الوضع يعلم أن ذلك الربط هو الوضع والحاصل أن العلم بالوضع حاصل له قبل التبادر إجمالاً لا بعنوان أنه وضع بل بعنوان أنه ربط وبالتبادر يحصل له العلم التفصيلي بأنه وضع نظير العلم بحدوث العالم بعنوان التغيير ثم يحصل العلم التفصيلي بسبب ترتيب المقدمات بحدوث العالم بعنوان أنه عالم كيف ولا حدّ للاستعمال الكثير حتى يعرف به النقل بل لا يعرف النقل بالتبادر والفرق بين الاشتهاد هنا وفي المجاز المشهور وجوب ملاحظة الشهرة في المجاز فيحصل العلم بالمعنى المجازي في ضمن ملاحظة الشهرة لا بملاحظة الشهرة كما توهم فإن معنى ملاحظة الشهرة أن يلاحظ كثرة استعمال اللفظ في هذا المعنى فقد قصور المعنى حينئذ في ضمن تلك الملاحظة ولا يحتاج إلى قصور آخر بخلاف المجاز المستعمل مع القرينة كأسد يرمى فإن تصوّر المعنى يحصل فيه بملاحظة القرينة لا في ضمن ملاحظتها وأما المنقول فلا يحتاج إلى ملاحظة الشهرة بل الشهرة بلغت إلى حدّ حصل بها الربط الذهني بين اللفظ والمعنى بحيث لو قطع النظر عن تلك الشهرة لا تنسب ذلك المعنى إلى الذهن وإن كانت الغلبة مخزونة في خزانة الخيال لكن لا يلتفت إليها في التبادر نظير ما ذكره بعض الأفاضل رداً على عصام الدين في ادعائه تبعية الدلالة للإرادة مستدلاً بأن شرط الدلالة العلم بالوضع للمعنى فلا يمكن أن يكون المترتب على الدلالة هو بالمعنى العام لحصوله قبله في ضمن العلم بالوضع فلا بدّ أن يكون الدلالة عبارة عن فهم المعنى بعنوان أنه مراد من أنه يجوز أن يكون الشخص عالماً بالمعنى لكن لم يكن ملتفتاً إلى علمه فبسماع اللفظ يلتفت إلى علمه فلم يلزم تحصيل الحاصل لو لم يكن الدلالة تابعة للإرادة وبما ذكرنا علم الفرق بين المنقول والمجاز المشهور وسائر المجازات لعدم ملاحظة الشهرة في الأول وحصول العلم بالمعنى في ضمن ملاحظة القرينة أي الشهرة في الثاني وبملاحظتها في الثالث هذا حاصل ما ذكر في الإيراد وفيه أن التبادر ليس محض الخطور بالبال كيف وهو حاصل في المجاز أيضاً فإن اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي إذا سمع خطر المعنى المجازي بالبال أيضاً فإنّ خطور أحد المتلاسين في الذهن بملاحظة الآخر مما لا يمكن إنكاره

فقد يسمع المركوب ويخطر الراكب بالبال لتلايسهما وغير ذلك وأيضا هو أمر قلبى لا يمكن الاطلاع عليه فكيف يمكن العلم بالوضع بالرجوع إلى تبادر أهل اللسان إذ لا نعلم أنه يخطر ببالهم أو لا ومحض الربط الذهنى ليس وضعا بل الحق أن التبادر وهو فهم المعنى بعنوان أنه مراد كما قاله العصام وهو الذى يعلم به بالرجوع إلى أهل اللسان حيث يحكمون بإرادة المعنى من اللفظ ويعلم ذلك من علمهم على طبقه وهو لا يحصل بمحض الربط الذهنى الحاصل بالاشتهاد فإن حكم السامع بأن هذا المعنى مراد للمتكلم مبنى على أن يعلم أن المتكلم استعمله مع القرينة فى ذلك المعنى أو بملاحظة الشهرة أو كان اللفظ علامة لهذا المعنى عنده وهذا معنى الوضع والأولان مفروض العدم والحاصل أن السامع قبل العلم بأن اللفظ صار علامة لهذا المعنى عند المتكلم لا يمكن له الحكم بإرادته وإن خطر المعنى بباله لأن محض الخطور لا يكفى فى الحكم بالإرادة ولذا قيل إن أصالة إرادة المعنى الحقيقى فى الاستعمال مبنى على مقدمات وهى أن اللفظ موضوع لهذا المعنى والمتكلم عالم به والغرض من الوضع استعمال اللفظ بدون قرينة والمتكلم لم ينصب قرينة فيعلم أنه أراد هذا المعنى أما المعرفة بالتقل فتحصل بالرجوع إلى أهل اللسان وأنهم هل يلاحظون مناسبة المعنى المشهور مع المعنى الحقيقى أو لا فإذا رأى أنهم لا يعتبرون تلك المناسبة يعلم أن الكثرة وصلت إلى حد النقل فالغاء المناسبة سبب للعلم بالنقل لا التبادر بل التبادر أعنى الفهم بعنوان المرادية لا- يحصل إلا بعد العلم بالنقل ويؤيد ما هو المعروف من أن الحقيقة هو استعمال اللفظ فى الموضوع له من حيث هو كذلك وكذا المجاز فمتى لم يعلم السامع أن المتكلم استعمله فى المعنى من حيث إنه موضوع له كيف يعلم أنه مراد وكذا فى المجاز إذا لم يعلم أنه استعمله فيه من حيث إنه غير موضوع له بمناسبة الموضوع له لا يمكن له الحكم بأنه مراد وبالجملة التبادر بالمعنى المذكور مسبق بالعلم بالتقل نعم بعد ثبوت التقل بما ذكرنا يكون تبادرهم كاشفا عن الوضع بالنسبة إلى الجاهل وهو حينئذ عين الجواب الأول وبالجملة الجواب الأخير لا يسمن ولا يغنى من جوع ولا يتم إلا بجعل التبادر عبارة عن محض الخطور وقد عرفت فساده والباعث على جعله بمعنى الخطور توهم عدم وجوده فى المشترك بالمعنى الذى ذكرنا والجواب أمّا أولا فبعدم وجوب انعكاس العلامة كما عرفت وأمّا ثانيا فبوجوده فى المشترك أيضا بالمعنى المذكور لتبادر جميع المعانى على أنه مراد لكن على سبيل البدلية فإن احتمال الإرادة كاف فى إثبات الوضع لعدم وجود الاحتمال المذكور فى المجاز بلا قرينة فإننا إذا رأينا أن السيد أمر عبده بإتيان العين فالعبد من باب الاحتياط أتى بالميزان والذهب والفضة نعلم أن احتمال الإرادة

مقصود على الثلاثة فيثبت الوضع فيها لما عرفت هذا على القول بعدم جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى وإلا فلا إشكال لتبادر الجميع بعنوان أنه مراد وبهذا علم أن هذه العلامة على ما ذكرنا أيضا لازم مساو للعلم بالوضع فعدمها علامة المجازية ولا نحتاج إلى القول بأنها أخص منه لعدم وجوده في المشترك فلا يكون عدمها علامة المجاز وإلا لزم كون المشترك مجازا بل تبادر الغير علامة المجاز لما حققنا من وجودها في المشترك كما ذكره بعضهم من المفاتيح للسيد من أن عدم التبادر علامة المجاز مع القول بوجوده في المشترك بتقريب أنه إذا لم نعلم فيما إذا رأينا عدم التبادر هل هو مشترك أو لا فبضميمة أصالة عدم الاشتراك وندرته ثبت أنه مجاز فعدم التبادر كلية علامة المجاز بضميمة أصالة عدم الاشتراك لأننا نقول إن في هذا المقام إن كان هناك معنى متبادر غير المشكوك فقد ثبتت المجازية بتبادر الغير ولا نحتاج إلى ضميمته الأصل وإلا فلا يمكن إثبات المجازية بعدم التبادر إذ يلزم وجود المجاز بلا حقيقة ضرورة تبادر الحقيقة لو وجدت

تتميم

لا إشكال فيما إذا علم استناد تبادر العرف إلى الوضع وكذا إذا علم استناده إلى القرينة وأما عند الشك أي عدم العلم بأحدهما فببطل يتصور حينئذ ثلاث صور الأولى أن يشك في أصل نصب القرينة والثانية أن يعلم ذلك ويشك في التفات السامع إليها في التبادر والثالثة أن يعلم ذلك ويشك في أن تلك القرينة هل كانت مؤكدة للموضوع له أو مؤسّسة وصارفة ففي الأولين يجري أصالة العدم فيثبت به الوضع وفي الثالث يجب التوقف لمعارضة إجراء الأصل في إحدى الحادتين بإجرائه في الآخر ويمكن أن يرجح المؤكدية بأن الأصل الاستناد إلى أقدم السببين وهو الوضع إذا القرينة متأخرة عن الوضع وبما ذكرنا سابقا من أن المدار في اللغات على الظن وأن حجية الأصل فيها أيضا من باب أنه ظن لا حاجة إلى هذه الشقوق بل العنوان حينئذ أنه إذا شك في استناد التبادر إلى الوضع أو القرينة فالمدار على قوة الظن الحاصل من الغلبة وأن الغالب هل هو الأول أو الثاني ويمكن ترجيح الأول بأن الغالب في المحاورات استعمال الحقيقة وأن كلا من المجاز والكناية وغيرهما نادر فيها وإن كثرت في الخطب والأشعار ونحوهما ويمكن منعه بأن الغالب في المحاورات تبادر بعض الأفراد من المطلق لشيوع ونحوه في ذلك الفرد دون سائر الأفراد فإنه إذا أمر المولى عبده بإتيان الماء فيأتي بالماء الحلو أو الخبز فيأتي بخبز الحنطة ونحو ذلك وجميع هذه التبادرات مستندة إلى القرينة وربما قيل في منع استناد التبادر غالبا إلى الوضع إن غالب الأفهام العرفية مستندة إلى الشهرة إما في ضمن ملاحظتها أو لا ولا يلتفت إلى الوضع غالبا بل الفارق بين المعنى

ص: 36

الموضوع له وغيره عدم ملاحظة الشهرة في الأول دون الثاني والملاحظة أمر مخفي لا يمكن الاطلاع عليها على ملاحظتها وعدمه غالبا ومع ذلك فكيف يقال باستناد التبادر إلى الوضع غالبا وأجيب بندرة المجاز المشهور الذي يلزم فيه ملاحظة الشهرة والغالب عدم ملاحظتها حتى أنه قيل بعدم وجود المجاز المشهور والظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب وفيه أن تبادر الفرد من الكلّ شائع في العرف وليس مستندا إلى الوضع فإن قلت إنه مجاز مشهور فقد بطل القول بندرته وإن قلت إنه مستند إلى غير الشهرة من القرائن فقد بطل القول باستناد التبادر إلى الوضع غالبا كما أشرنا إليه والحق أن المدار على الظن الفعلي في اللغات كما عرفت فبأيهما حصل فهو المتبع

ومنها صحة السلب وعدمها

والأول علامة المجاز كما أن الثاني علامة الحقيقة والمراد صحة سلب المعنى الحقيقي عن المشكوك فيه حقيقة وعدمها كذلك إلا سلب اللفظ عن اللفظ ولا عن المعنى لبدها صحة مطلقا ولا المعاني المجازية لأن صحة سلب المعنى المجازي ليس دليلا للمجازية ولا عدمها على الحقيقة بل بالعكس ولا الأعم من اللفظ والمعنى أو الحقيقي والمجازي لبطان العام من حيث إنه عام ببطان الخاص ولا السلب ادعاء لصحة عن المعنى الحقيقي أيضا كما يقال عمرو وليس بإنسان وعدمه عن المعنى المجازي كما يقال زيد ملك ونحو ذلك وكونها علامتين وكاشفين عن الحقيقية والمجازية واضح إنما الشأن في دفع ما أورد من استلزامهما الدور وقرّر بوجهين مرجعهما أمر واحد وبيانه أن صحة السلب ترجع إلى الشكل الثاني وعدمها ترجع إلى الشكل الأول أمّا الأول فلأن إثبات مجازية البليد بالنسبة إلى الحمار يتوقف على إثبات تغايره مع الحيوان التاهق الذي هو مقطوع الوضعية فإثبات تغايره معه صغرى وإثبات الوضع للحيوان التاهق كبرى وهو هكذا البليد ليس بحيوان تاهق والموضوع له للحمار هو الحيوان التاهق ينتج البليد ليس بموضوع له للحمار وأمّا الثاني فلأن إثبات حقيعية الإنسان في البليد يتوقف على إثبات اتحاده مع الحيوان الناطق الذي هو الموضوع له قطعاً فإثبات الاتحاد صغرى وإثبات الوضع للحيوان الناطق كبرى وهو هكذا البليد حيوان ناطق والحيوان الناطق هو الموضوع له للإنسان ينتج البليد موضوع له للإنسان وحينئذ فنقول التقرير الأول هو ما قيل إن الشك في النتيجة ناشئ من الشك في المقدمتين إذ مع العلم بهما ليس هناك شك في النتيجة فالشك في مجازية البليد للحمار أو حقيعية للإنسان ناشئ عن الشك في اتحاده مع الحيوان الناطق وتغايره مع الحيوان التاهق إذ العلم بالاتحاد والتغاير عين العلم بالحقيعية والمجازية فالعلم بالنتيجة يتوقف على العلم بالمقدمتين وهو متوقف على العلم بالنتيجة وهذا دور ظاهر وهذا الإشكال يجري في

جميع الإشكال ولا يختص بصحة السلب وعدمها إذا الشك في حدوث العالم لا بد أن يكون ناشئا عن الشك في المقدمتين إذ مع العلم بهما لا يتصور الشك في النتيجة والحاصل أنه إذا كان الشك في النتيجة منافيا مع قطعية المقدمتين فهو مستلزم للدور كليا على ما بينا والجواب ضع التنافي المذكور لجواز حصول العلم بشيء بعنوان مع الجهل به بعنوان آخر فنقول هناك ذاتان أحدهما مشكوك الوضعية وهو البليد والثاني مقطوع الوضعية وهو الحيوان التاطق والتأهق فإن كان الذات المشكوك عين الذات المعلوم ثبت له الوضع وإلا فلا فبصغرى المقدمتين ثبت اتحادهما ذاتا فيتحدان وصفا أو ثبتت تغيرهما ذاتا فيختلفان وصفا فالعلم بمجازية البليد للحمار يتوقف على تغير ذاته مع ذات الحيوان التأهق وهو ليس عين العلم بالمجازية ولا متوقف عليه بل هو مستلزم له لأنه إذا سلب ذاته عنه يلزم سلب وصفه عنه أيضا والحاصل أن الشخص عالم باختلاف الذاتين غافل عن اختلاف الوصفين فيجعل الذات المعلوم حد الوسط فسلبه عن المشكوك في الصغرى ويثبت له الوضع في الكبرى فيسلب عن المشكوك أيضا والتقرير الثاني هو ما ذكره المحقق القمي رحمه الله أما في صحة السلب فيبانه أنه لا يثبت مجازية البليد إلا بعد جعل كبرى الشكل كليا وهو قولنا الموضوع له للحمار هو الحيوان التأهق بأن يكون الوضع منحصر في الحيوان التأهق وإلا لم يلزم من إثبات الوضع للحيوان التأهق وسلبه عن البليد مجازية البليد للحمار لجواز أن يكون الحمار موضوعا له بوضع آخر وكلية الكبرى يتوقف العلم بها على العلم بعدم كون البليد موضوعا له للحمار وإلا فمع احتمال وضعه للبليد لا يحصل العلم بانحصار الوضع في الحيوان التأهق وبالجملة الشك في النتيجة مناف لقطعية المقدمتين وهو مناط الدور على ما أشرنا إليه والفرق بين التقريرين أن الشك في الأول كان يرجع إلى الشك في الصغرى أي الاتحاد والتغير وهنا يرجع إلى كلية الكبرى مع فرض القطع بتغيره مع الحيوان التأهق ومرجع التقريرين إلى منافية الشك في النتيجة مع قطعية المقدمتين فافهم وأما في عدم صحة السلب فقرره وإن لم يكن العلم بحقيقية البليد بالنسبة إلى الإنسان متوقفا على عدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه لكفاية عدم صحة سلب بعض الحقائق في إثبات الوضع لكن لا يثبت به إلا الوضع في الجملة وهو مستلزم لتفكيك العلامتين حيث جعل الأول علامة للمجاز مطلقا وهنا للحقيقية في الجملة وإذا ثبت أن المراد إثبات الحقيقية المطلقة لئلا يلزم التفكيك يلزم الدور ولأن كون البليد معنى حقيقيا للإنسان موقوف على العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية الثانية للإنسان عن البليد والعلم بعدم صحة سلب جميع المعاني

الحقيقيّة عنه موقوف على العلم بعدم معنى حقيقي للإنسان يجوز سلبه عن البليد والعلم بذلك موقوف على العلم بكون البليد معنى حقيقيًا للإنسان وهذا دور ظاهر هذا حاصل تقريره وأقول أمّا جعله السالبة كلية في صحّة السلب فصحيح إذ العلم بالمجازيّة وعدم كونه موضوعا له متوقّف على ذلك وأمّا جعل الموجبة كليّة في عدم صحّة السلب وإيراد الدّور عليه فغير واضح أمّا الأوّل فلعدم الاحتياج إليه إذ الفرض إثبات الوضع وعدمه والأوّل يحصل بمحض عدم صحّة سلب بعض الحقائق بخلاف الثاني وأمّا الثاني أعني إيراده الدّور فلأنّ عدم صحّة سلب جميع المعاني الحقيقيّة للإنسان عن البليد ليس موقوفا على عدم معنى حقيقي للإنسان يجوز سلبه عن البليد بل هو عينه إذ الفرض من جعل الموجبة كلية إثبات انحصار الموضوع له فيه إذ الحقيقيّة في الجملة للبليد تثبت بعدم سلب البعض أيضا وحينئذ فالمقصود نفى الغير والعلم بعدم صحّة سلب جميع الحقائق عنه عين العلم بأنه موضوع له لا-غيره وبعبارة أخرى إنا أثبتنا في الصغرى اتحاد الحيوان التّاطق مع البليد ذاتا ليثبت له الأوصاف الثابتة للحيوان التّاطق في الكبرى فإن كان الوصف الحقيقيّة في الجملة ثبت للبليد أيضا ذلك أو كليّة فكلية وإحراز أن الوصف الثابت للحيوان التّاطق هو الموضوع له المطلق أو في الجملة لا بد أن يرجع فيه إلى شيء آخر ولا يتوقّف على حقيقيّة البليد أصلا لا بواسطة ولا بلا واسطة بل الشكّ في ذلك وعين الشكّ في أن البليد مطلق الموضوع له أو في الجملة وبالجملة البليد حكمه حكم الحيوان التّاطق بحكم الصغرى فيثبت له الحكم الثابت له في الكبرى إن كان مطلقا فمطلقا وإن كان في الجملة ففي الجملة بخلاف صحّة السلب لأن إثبات نفس عدم الوضع متوقّف على كليّة الكبرى لا أنه تثبت في الجملة ويثبت إطلاقه بكلية الكبرى فالعلم بتغاير البليد مع الحيوان التّاهق الذي هو موضوع له للحمار لا يوجب نفى الوضع عن البليد إلّا إذا علم انحصار الموضوع له في الحيوان التّاهق وهو متوقّف على العلم بالنتيجة ولا يمكن إحراز الكلية بالرجوع إلى العرف إذ ليس في العرف إلّا قضية سالبة وهو قولهم البليد ليس بحمار وهو إنما يدلّ على مجازيته بالنسبة إلى بعض معاني الحمار بأن يكون المراد من الحمار المسلوب الحيوان التّاهق وبالجملة دفع الدور هنا مشكل جدّا ولا يمكن إلّا برفع منافاة الشكّ في النتيجة مع العلم بالمقدّمين وقد ذكر في رفع التنافي أجوبة أغلبها فاسدة فمنها ما ذكره الفاضل المذكور في منع كلية الكبرى وقد عرفت أن الإشكال كان ناشئا منه وقرره بأن المقصود إثبات المجازية في الجملة بالنسبة ويكفي فيه صحّة سلب بعض المعاني الحقيقيّة عنه كما في عدم صحّة السلب وفيه ما عرفت أن الفرض من هذه العلامات إثبات الوضع وعدمه

والأول يثبت بعدم صحة السلب في الجملة دون الثاني ومنها ما ذكره أيضا من أن المقصود تعيين فرد الموضوع له ومصادقه فبصحة سلب الماء عن الجلاب المسلوب الطعم والرائحة نعلم أنه ليس من مصاديق الماء وبعدمها عن ماء السيل المخلوط بالطين نعلم أنه من مصاديقه وبالجملة لا نشك في عدم وضع الماء للجلاب بخصوصه ولكن نشك في أنه داخل في مصاديقه أو لا فبصحة السلب نعلم عدم دخوله فيه وفيه أن الشك في الفردية إما ناش عن عوارض لاحقة لنفس الفرد كالبلل المشتبه بالبول وإما ناش عن الشك في أصل المعنى كالشك في ماء السيل فإنه ناش عن الشك في أن الماء موضوع للمطلق مطلقا أو للمطلق الصافي فإن أراد الأول قلنا إن تشخيص الموضوعات يجب أن يكون بالعلم وهذه الأمارات لا حجية فيها في الموضوعات بل الغرض منها إثبات الأوضاع اللغوية من الحقيقية والمجازية لا تشخيص الموضوعات العرفية وإن أراد الثاني بقي الدور بحاله لرجوع الشك حينئذ إلى الشك في أصل المعنى لا إلى الشك في الفردية ومنها ما ذكره بعضهم من أن كلية الكبرى في صحة السلب أعني صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المشكوك فيه يعلم بالرجوع إلى العرف فإنه إذا سلب الحمار عن البليد في العرف فلا يخلو إما أن يكون الحمار متحدا أو مشتركا وعلى أي تقدير يلزم سلب جميع الحقائق أما على الأول فظاهر وأما على الثاني فلأن المراد من سلب المشترك عن شيء سلب مفهوم المسمى عنه فإذا قيل هذا ليس بعين أريد به أنه ليس مسمى بالعين ولا زمه عدم كونه موضوعا له وإلا لم يجز سلب المسمى عنه قال وهذا الجواب لا يجري في عدم صحة السلب لأن معنى عدم السلب صحة الحمل ولا يمكن العلم بكلية الكبرى وهي أنه لا يصح سلب جميع الحقائق عنه بالرجوع إلى العرف لأن حمل شيء على شيء لا يمكن أن يكون بإرادة مفهوم المسمى من المحمول إذ يلزم حينئذ اتحاد المعنى الواحد مع المعاني المتعددة لو كان المحمول مشتركا وهو محال في غالب المشتركات حيث إن معانيها متباينة مفهوما ومصادقا نعم يصح ذلك فيما إذا كان المحمول معاني متعددة مفهوما متفقة مصادقا كحمل العالم والناطق والضاحك على الإنسان مثلا وليس الكلام مختصا بأمثال ذلك بل يعم المشترك بين المتباينين الذي لا يمكن حمله على شيء بإرادة مفهوم المسمى وفيه أن ادعاء أن سلب المشترك عن شيء يراد منه سلب مفهوم المسمى ممنوع لأن إرادة مفهوم المسمى عن المشترك مجاز لا يصار إليه بلا قرينة بل الظاهر من السلب عرفا هو سلب الماهيات والحقائق وحينئذ لا يمكن إرادة أكثر من واحد من المسلوب وإن كان في التقي لما قرّر في محله من عدم جواز استعمال المشترك في الأكثر من المعنى مطلقا والفرق بين المثبت والمنفى شموله لجميع أفراد المعنى الواحد في التقي دون الإثبات لا أنه يشمل جميع المعاني لوقوعه في سياق التقي وقوله إن ذلك لا يتم في عدم صحة السلب لأن حمل المسمى على شيء يستلزم اتحاد المعنى الواحد مع المعاني

المتعدّدة فاسد لأنّ حمل المسمى لا يقتضى إلاّ صدق المسمّى على الموضوع وكونه من مصاديق المسمى كما يقال الدّهب مسمّى العين فإنّه ليس معناه أنّه جميع مسميات العين إذ التّكرة لا تعم في سياق الإثبات اللهمّ إلاّ أن يقال إن مراده من إثبات الكلية بالرجوع إلى العرف لا- يمكن إلاّ بجعل الحمل الحاصل في العرف عبارة عن حمل المفهوم المسمّى بجميع أفرادها ليتم الكلية فإن حمل مفهوم المسمى في الجملة لا يثبت الكلية وحينئذ فيلزم المحذور فلا يتم الجواب لا أن محض حمل المسمّى يستلزم ذلك المحذور ومنها ما ذكر الفاضل البهبهاني قدس سره من أن كلىة الكبرى تعلم بالرجوع إلى العرف فإذا رأينا أنّهم سلبوا لفظا مجردا عن القرينة عن شىء نعلم مجازيّته لأن تجرّده عن القرينة قرينة على اتحاده معنى إذ لو كان مشتركا لم يصحّ تجرّده عن القرينة وإذا ثبت اتحاده معنى فبسلبه عنه يلزم سلب جميع الحقائق عنه إذ لا حقيقة له سوى المسلوب وعلى هذا لا يلزم أن نعلم المعنى الحقيقي أصلا بل محض تجرّده عن القرينة الصارفة والمعينة دليل على كونه حقيقة دون غيره وربما يناقش في ذلك بأن سلب اللفظ المجرد عن القرينة عن شىء إنما يدفع احتمال اشتراكه في غير المسلوب عنه فلم لا يجوز أن يكون للفظ موضوعا للمسلوب عنه أيضا ويكون السلب قرينة على إرادة المعنى الآخر من المسلوب لعدم جواز سلب الشىء عن نفسه فلم يلزم من التجرد عن القرينة سلب جميع الحقائق ونظير ذلك ما ربما يقال من أن قولهم عدم صحة السلب معناه صحة الحمل وحمل ذات الحقيقة على شىء يستلزم ثبوت وصف الحقيقية له باطل لأنّ حمل الشىء على شىء لو كان حقيقيا لتم ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون الحمل ادعائيا ويكون القرينة عليه علم المتسامعين بتغيرهما فإذا سمعنا أنه قال واحد من أهل العرف لآخر البليد حمار لا يمكن لنا إثبات الوضع له بذلك لجواز أن يكون الحمل ادعائيا ويكون القرينة علم المتكلّم والمخاطب بالتّغير والجواب أمّا عن الثانى فظاهر لأنّ الحمل حقيقة في الحمل الحقيقي مجاز في الادعائي إذ لا تفاوت بين المادة والهيئة فكما أن الأوّل موضوع فكذا الثانى والأصل في الاستعمال الحقيقة مضافا إلى ما هو متداول لأن في العرف من حمل الكلمات على ظواهرها وإن لم يكونوا مخاطبين بها ولو كانت هذه الاحتمالات لوجب التّوقّف لكل من لم يكن مخاطبا فيما كان هناك حمل لاحتمال ادعائية الحمل أو مجازية المحمول ويكون القرينة علم المتسامعين فلو سمع زيد ابنى وجب التّوقّف لاحتمال أن يكون زيد غير ابنه وعلمهما بهذا قرينة على ادعائية الحمل أو على مجازية الابن بإرادة التّربية منه مع أنا نشاهدهم لا يتوقّفون في ذلك أصلا وهو ظاهر وأمّا عن الأوّل فبأنه وإن صحّ ما قلت من احتمال الاشتراك بين المعنيين بأن يكون السلب قرينة على إرادة المعنى الآخر من المسلوب لكن أصالة عدم الاشتراك وندرته يدفع هذا الاحتمال أو يقال إن في غالب الموارد نعلم وحدة المعنى إنما الاشتباه في تعيينه فبصحة سلب اللفظ

المجرد عن القرينة عنه عرفا نعلم أنه ليس بموضوع له وبعدها نعلم أنه هو مضافا إلى ما عرفت من إثبات الحقيقية بعدم صحة سلب البعض ولا نحتاج إلى أخذه كلية فافهم تنبيهان الأول قد نوقش في كون صحة السلب علامة للمجاز بأن صحة السلب معنا صحة سلب حمل المعنى الحقيقي عن المشكوك والحمل المتداول في العرف هو حمل الكلّي على الفرد فمعنى صحة السلب سلب فرديته للمعنى الحقيقي لا سلب عينيته له وسلب الفردية له الاحتمالات أحدها أن يراد بالمسلوب مفهوم المسمّى وقد أثبتنا بطلانه لأنه مجاز بل الظاهر سلب الحقائق والذوات والثاني أن يكون المسلوب فرديته للمعنى الحقيقي بأن يكون عينه وذلك كأن يقال الذهب ليس بذهب أى ليس فردا له بل هو عينه والثالث أن يراد سلب فرديته له بأن يكون متباينا معه وإن كان موضوعا له بوضع آخر كما يقال الذهب ليس بفضة أى ليس فردا لها لكنّه موضوع له برأسه والرابع أن يراد بسلب الفردية كونه مجازا وسلب الفردية أعم من المذكورات فهو مجمل لا يمكن به إثبات المجازية ونظير ذلك أن يقال في عدم صحة السلب أن معناه عدم صحة سلب الحمل المتعارف في بمعنى صحة الحمل المتعارف في غاية ما يثبت منه كونه فردا للمعنى الحقيقي لا- أنه موضوع له إذ هو لا يثبت إلا بالحمل الذاتى وهو غير متداول في العرف والجواب أمّا عن الإيراد في عدم صحة السلب فبأنه ليس الغرض من هذه العلامة إلا إثبات أنه لو استعمل في المشكوك لكان على وجه الحقيقة وهو يحصل بالفردية أيضا إذ الفرد عين الكلّي الموجود غاية الأمر عدم ثبوت الوضوح له بخصوصه بذلك وهو يحصل بالفردية أيضا إذا الفرد عين الكلّي الموجود غاية الأمر عدم ثبوت الوضوح له بخصوصه بذلك وهو مسلم هذا إن قلنا بصحة سلب الكلّ عن الجزء عرفا وإلا بأن نقول لا يصحّ سلب الكل عن الجزء في العرف كما هو الظاهر فإنه لو رأى ورقا من المعالم مثلا فقال ليس هذا كتاب المعالم لخطئه في ذلك فنقول حينئذ يتردد عدم صحة السلب بين العينية للمعنى الحقيقي والفردية والجزئية له فيثبت أنه مربوط بالحقيقة لا أجنبي عنه ولا يثبت به الوضع وأمّا في صحة السلب فنقول الاحتمال الأول مدفوع بما عرفت وأمّا الثاني فظاهر البطلان لندرته عرفا بل هو غير مستعمل قطعا وأمّا الثالث فإنه وإن كان محتملا إلا أنه مدفوع بما عرفت من أصالة عدم الاشتراك وندرته والرابع هو المطلوب الثاني صحة السلب وعدمها إنما يجريان في المعانى المستقلة التي يمكن حمل شيء بخلاف المعانى الغير المستقلة كالمعانى الحرفية والفعلية إذ لا يصح حمل شيء عليهما وبهذا علم فساد قول من قال إن الاستفهام في قوله تعالى ما منعك أن لا تتسجد مستعمل في الاستفهام الحقيقي بجعله أعمّ مما كان المراد طلب الفهم لنفس المتكلم أو غيره والمراد في الآية الثاني والغير هو الملائكة مستدلاً بعدم صحة سلب الاستفهام عن الاستفهام الذى كان الغرض منه طلب الفهم للغير فلا يقال إنه لم يستفهم وذلك للفرق بين مادة الاستفهام وأداته فعدم صحة سلب الأول

لا يدلّ على حقيقة الثّاني كما هو المطلوب نعم لو علم أن المعنى الحرفي مترادف مع المعنى الاسمي في غير جهة الاستقلال وعدمه لصحّ ذلك كما لو علمنا أن معنى كلمة من هو معنى الابتداء إلاّ أنّه مستقلّ وهذا غير مستقلّ وحينئذ فلو شككنا في أن استعمال كلمة من في ابتداء الزمان حقيقة أو مجاز لصح الاستدلال بعدم صحة سلب الابتداء عن ابتداء الزمان فيعلم بانضمام المقدّمة الخارجيّة وهي التّرادف أن كلمة من أيضا حقيقة فيه فليتدبّر

ومنها الاطراد وعدمه

واختلف في ذلك على أقوال فقيل بأنّ الاطراد علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز ولازم هذا القول تساوى الاطراد مع الوضع وقيل بأنّ الاطراد أعمّ من الحقيقة لوجوده في المجاز وعدمه أعمّ من المجاز لوجوده في الحقيقة فليس شيء منها دليلا وقيل إنّ الاطراد أعمّ وعدم الاطراد غير موجود بل جميع المجازات مطردة وقيل الاطراد أعمّ وعدم الاطراد خاصّ بالمجاز فيثبت به المجازية ولا يثبت الوضع بالاطراد فهناك أقوال أربعة والحق هو الأخير وتحقيق الحقّ يتوقّف على تمهيد مقدّمة فنقول الاطراد عبارة عن عموم صحة استعمال اللفظ في المعنى وبعبارة أخرى أن يكون استعمال في المعنى غير مختص ببعض الموارد بأن لا يختلف باختلاف الموارد كما يصحّ استعمال زيد في مسماه في جميع الموارد إنشاء وإخبارا أمرا ونهيا وهكذا سواء كان اختلاف الموارد موجبا لتكثّر المعنى حقيقة أو لا فالأوّل كالنخلة في الطويل فإنّ اختلاف موارد استعماله يوجب اختلاف حقيقة الطويل فإنه قد يلاحظ بالتّسبة إلى الإنسان الطويل وقد يلاحظ بالتّسبة إلى الجبل والحائط الطويلين وحقيقة الطول الحاصل في الإنسان غير الحاصل في الجبل حيث يلاحظ فيه القطر والعرض الخاص والثّاني كالرقبة في الإنسان فإنّ اختلاف موارد استعماله إنما هو باختلاف الأحكام كما يقال أعتق الرّقبة أو اضرب الرّقبة أو جاء الرّقبة فإن الرّقبة واحدة وإنما المختلف أحكامه المتعلّقة بها والاطراد عبارة عن صحّة استعماله في جميع الموارد سواء كان اختلاف الموارد موجبا لتكثّر المعنى أو لا وعدمه عبارة عن عدم صحّة ذلك بأن كان استعماله في بعضها صحيحا دون بعض أعمّ من أن يكون الاختلاف سببا لتكثّر المعنى أو لا وهذا والفرق بين الاطراد والاستقراء ظاهر إذا الاستقراء عبارة عن الحكم على جملة بما وجد في جزئياتها وذلك يتصور بوجهين أحدهما أنا نرى لفظ ضارب مثلا مستعملا في من قام به الضّرب ونعلم أنّه موضوع له لكن نشكّ في أنّه لوحظ تفصيلا بمادته الخاصّة ووضع له اللفظ أو لا بل لوحظ إجمالا في ضمن قضية كليّة هي آلة لملاحظة الجزئيات أعني كلّ ما كان على زنة فاعل لكلّ من تلبس بالمبدأ فثبت بالاستقراء أن الملاحظ هو الكليّة لا خصوص المواد وحينئذ فالوضع عام والموضوع

له خاصّ والثاني أن نشكّ في كونه موضوعا بخصوصه تفصيلا وكونه موضوعا بالعرض بأن يكون الموضوع هيئة الفاعل لمن تلبس بالمبدأ فبالاستقراء ثبت أن الموضوع هو الهيئة لمن تلبس بالمبدأ فالوضع عام والموضوع له عام ويظهر الثمرة في صحّة قياس ما لم نجده من الأفراد على ما وجدناه لو أثبتنا أن الموضوع هو الهيئة أو أنّ المعتبر في الوضع هو القضية الكلّيّة وعدم صحته لو كان المعتبر هو خصوص كلّ واحد منها وبالجملة يعتبر في الاستقراء إحراز الوضع بالنسبة إلى الجزئيات ويكون الشكّ في أنّ الموضوع هل هو الهيئة أو لا فيثبت بالاستقراء بخلاف الاطراد فإن مورده الشكّ في الوضع كما إذا رأينا استعمال الإنسان في الحيوان الناطق وشككنا في أنّه حقيقة أو لا فباطراد استعماله فيه ثبت حقيقته فيه وبذلك ظهر أن تمثيل بعضهم للاطراد بوضع المشتقات ليس على وجهه إلا أن يقال إن في وضع المشتقات جهتين بالنسبة إلى الشكّ في الموضوع هل هو الخصوص أو الهيئة وبالنسبة إلى الموضوع له هل هو ما تلبس بالمبدأ مطلقا أو لا بل خصوص كلّ مادة فبالاستقراء يثبت الأول وبالاطراد الثاني إذا عرفت ذلك فنقول إنّه إذا لوحظ اللفظ والمعنى الخاصّ فإنّما أن يصحّ استعماله فيه في جميع الموارد أو يختصّ ببعض موارد ذلك المعنى فالأول هو الاطراد والثاني عدمه وعدم الاطراد مختصّ بالمجاز إذ لا معنى لعدم اطراد الحقيقة لأن فائدة وضع اللفظ للمعنى أن يصح استعماله فيه في أيّ مورد أريد ذلك حتى أنّه لا يجوز للواضع بعد الوضع أن يمنع عن الاستعمال لمنافاته لغرضه وبهذا رد كون وضع المبهمات عاما والموضوع له عاما فإنه قيل في تصحيحه إن الواضع بعد الوضع منع عن الاستعمال ولهذا لا يستعمل فيه فردّ بأنّه لا يجوز له أن يمنع عن الاستعمال بعد الوضع فإن معنى الوضع جعله علامة له فأى فائدة فيه إذا لم يجز استعماله فيه بخلاف المجاز فإنّ المدار فيه على العلائق والمناسبات الدوقية فيجوز أن يكون المناسبة الحاصلة بين المعنى المجازي والحقيقي التي هي منشأ صحّة استعماله منشأ في خصوص بعض الموارد دون بعض كما نشاهد في الرقبة حيث يصحّ استعمالها في الإنسان في مورد تعلق العتق الآذى هو مثل فكّ القيد المناسب للرقبة ولا يصحّ في مثل جلس الرقبة أو نامت ونحوهما نعم لو كان محض المناسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي معتبرا مع قطع النظر عن مورد دون مورد الاطراد استعماله في جميع الموارد كالأسد في الشجاع حيث لم يلاحظ فيه غير المناسبة في الشجاعة فيصحّ استعماله فيه في جميع الموارد وبهذا صار الاطراد أعم من الحقيقة لوجوده في هذا القسم من المجاز والحاصل أنا إذا رأينا استعمال اللفظ في معنى وشككنا في وضعه له فنلاحظ سائر الموارد فإن رأينا صحّة استعماله في ذلك في الجميع لم نعرف وضعه لاحتمال كونه مجازا على القسم الثاني وإن رأينا اختصاص

الصحة بذلك المورد دون سائر الموارد علمنا أنه مجاز في المورد المستعمل فيه فإذا رأينا اختصاص استعمال الرقبة بالإنسان بمورد العتق علمنا أنه مجاز فيه في ذلك المورد لا في سائر الموارد الغير المستعملة فلا يرد ما ذكره بعضهم أن المجاز لا يمكن أن يكون غير مطرد فإنه فيما يصح استعماله فيه مطرد وفيما لا يصح استعماله فيه غلط إلا أنه مجاز وغير مطرد وذلك لأننا لا نقول المجاز بعنوان أنه مجاز غير مطرد بل نقول إن استعمال اللفظ في المعنى إذا لم يطرد في جميع الموارد فعدم صحة استعماله في بعض الموارد كاشف عن كونه مجازاً في الموارد التي يصح الاستعمال فيها وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل إن نكتة عدم الاطراد في المجاز هو أن المعتبر فيه هو نوع العلاقة والعلاقة ليست بعلة تامة بخلاف الوضع وذلك لما علمت أن النكتة أن العلاقة قد تلاحظ بخصوصية المقام لا أن نوع العلاقة كافية وقد توجد ولا يصح الاستعمال لأن النوع ليس كافياً كما أن الشخص ليس بلازم بل المدار هو المناسبة الدوقية وعدم الاستعمال عرفاً فعلم أن الاطراد أعم من الحقيقة وعدم الاطراد خاصة المجاز والجواب عن عدم اطراد بعض الحقائق كالقارورة والسخى والفاضل واضح نعم ربما أمكن الاستدلال بالاطراد على الحقيقة بضميمة ندرة الاطراد في المجاز ولزومه في الحقيقة إلحاقاً للمشكوك بالأعم الأغلب فإن قلت هلا جعلت الاطراد بلا قرينة علامة للحقيقة حتى لا يكون أعم كما جعلت التبادر وعدم صحة السلب كذلك قلت لأن الاطراد حينئذ معناه عموم الاستعمال بلا قرينة ونفس الاستعمال بلا قرينة علامة للوضع فلا نحتاج إلى عمومه فيكون الاطراد لغواً بل المراد من الاطراد عموم الاستعمال من حيث هو مطلقاً

تذنيب

قد عرفت أن إجراء الاطراد في نفس المعنى ليس علامة للحقيقة لوجوده في المجاز فاعلم أنه يمكن إجراؤه في القيود اللاحقة ويستكشف به عن الوضع وذلك ما قيل إن صحة الاستثناء من اللفظ دليل على وضعه للعموم فإن معنى الاعتناء حقيقة هو إخراج ما لولاه لدخل إذ هو مجاز في المنقطع وحينئذ فذكر الاستثناء دليل على شمول المستثنى منه للمستثنى وإلا لم يتحقق الإخراج واعتراض عليه بأن غاية ما يدل عليه الاستثناء دخوله في الإرادة لولاه أما دخوله في الوضع فلا وأجيب بأن محض صحة الاستثناء وإن احتمل ذلك لكن اطراد الصحة بالنسبة إلى جميع الاستعمالات حتى فيما لم يكن قرينة دليل على العموم لوجهين (أحدهما) أنه حينئذ كاشف عن استعمال اللفظ في العموم بلا قرينة وهو معنى الوضع لا يقال فحينئذ محض الاستعمال بلا قرينة كاف ولا يحتاج إلى الاطراد قلنا الاطراد كاشف عن استعماله بلا قرينة لا أننا نعلم الاستعمال بلا قرينة جزماً ويعلم الاطراد بالرجوع إلى العرف فيمكن تحصيل العلم به إجمالاً باطراد الاستعمال ويعلم منه استعماله فيه بلا قرينة أيضاً في بعض الموارد لأنه معنى الاطراد وهو كاشف عن الوضع (والثاني) أن الاطراد

ص: 45

كاشف عن استعماله في العموم في جميع الموارد فيدلّ على وحدة المستعمل فيه والأصل في الاستعمال الواحد الحقيقة وإلا لزم ثبوت المجاز بلا حقيقة واعترض على الثاني بأنه حينئذ مثبت لموضوع علامة أخرى وليس علامة مستقلة وعلى الأول بأنه لم لا يجوز أن لا يكون المستثنى منه موضوعا للعموم واستعمل فيه مجازا بقرينة الاستثناء والجواب عن الثاني أما أولا فبأن الاستثناء الفعلي لو سلم إمكان كونه قرينة فلا يضرّ بما نحن فيه لأننا نقول قابلية اللفظ للاستثناء مطردا وعدم تنافره مع الاستثناء كلية دليل على أنه موضوع لمعنى يقبله وهو العموم الاستثناء الفعلي وبهذا علم أنه لا نحتاج إلى الدليل الثاني حتى يرد عليه الاعتراض بأنه مثبت لموضوع علامة أخرى وأما ثانيا فبأن كون الاستثناء الفعلي قرينة على إرادة المجاز في العام من المستثنى منه أول الكلام لأنه مبني على إجراء أصالة الحقيقة في الاستثناء وأنه موضوع لإخراج ما لولاه لدخل ولا يمكن ذلك إلا بإرادة العموم من المستثنى منه فنقول لو كان المستثنى منه موضوعا للخصوص لكان مقتضى أصالة الحقيقة إرادة الخصوص فيعارض إجراء أصالة الحقيقة في الاستثناء لاستلزامه صيرورته منقطعا وترجيح الثاني على الأول محل كلام كما ذكروا فيما لو أقر بأن له على دراهم إلا ثوبا فالأمر دائر بين إضمار المقدر حتى يكون الاستثناء متصلا وبين إرادة الانقطاع وترجيح الأول محلّ نظر نعم يمكن ذلك أعني إجراء أصالة الحقيقة فيه وصيرورته قرينة فيما إذا لم يعارضه معارض وذلك في موضعين أحدهما ما إذا حذف مميز المستثنى منه أو نفسه كقولنا له عشرة إلا درهما أو ما جاءني إلا زيد فهو قرينة على كون المستثنى منه شاملا للمستثنى وعلى كونه من جنسه والثاني فيما لو كان المستثنى منه مشتركا بين الخاص والعام فذكر الاستثناء قرينة على إرادة العموم بضميمة أصالة الحقيقة فإمكان كون الاستثناء قرينة لمجازية المستثنى منه مطلقا محل كلام فعلم بذلك أن اطراد صحّة الاستثناء وقابلية اللفظ له كلية دليل على وضعه للعموم والمناقشة في ذلك باطلة

ومنها صحة التقسيم

وهو إمّا بالأداة كالتقسيم بكلمة إمّا أو وإمّا بالمادة كقولنا ينقسم الكلمة إلى الاسم والفعل والحرف وعلى أيّ تقدير فهو كاشف عن استعمال اللفظ في القدر الجامع بين الأقسام وأنه الموضوع له فهنا مقامان الأول في دلالة على الاستعمال في القدر المشترك الذي هو كلي والثاني في إثبات أنه موضوع له إمّا المقام الأول فنقول استدللّ على ذلك بالدليل العقلي وهو أن المقسم لا يخلو إمّا أن يكون أحد الأقسام أو مباينا لها أو قدرا مشتركا بينها والأولان باطلان فتعيّن الثالث واستدلّ بعضهم على ذلك في خصوص المادة مضافا إلى ما ذكر بأن لفظ القسمة موضوع للدلالة على كون المقسم قدرا مشتركا بين الأقسام ويشكل ذلك بأن معنى القسمة التبعية والتجزئة

فهى تصدق بكون المقسم مركبا والأقسام أجزاءه لا قدرا مشتركا بينهما بل القسمة موضوعة لذلك فإن قلت إنها تستعمل فى تقسيم الكلى إلى الأفراد أيضا مع أنه ليس مركبا ذا أجزاء قلت استعمال القسمة فى ذلك إنما هو بالنظر إلى أن الكلى بحسب تعدد وجوده بالنسبة إلى الأفراد معروض للكثرة التى تنقسم إلى أفراد الكلى فالأفراد بهذا الاعتبار أجزاء فيصح استعمال القسمة فيه بهذه الجهة ولذا قيل إن الأمر البسيط من جميع الجهات ليس قابلا للقسمة وذلك لاشتراط الكثرة فى المقسم ولا تعلق لما ذكر بالبحث إذ لا كلام لنا فى خصوص المادة إنما الكلام فى القسمة مطلقا وقد عرفت دلالة على كون المقسم أمرا عاما بالدليل العقلى أو غيره وهو ظاهر وأما المقام الثانى وهو إثبات أن القدر المشترك هو الموضوع له فقد استدلل له بوجوه ثلاثة (أحدها) أن معنى تقسيم شىء إلى أمور كونه موضوعا للعام الشامل لتلك الأمور فإن معنى القسمة ضم القيود إلى الكلى لتحصيل الأقسام و(الثانى) أن مقتضى القسمة حمل المقسم على الأقسام فإن قولنا الكلمة اسم أو فعل يستلزم حمل الكلمة على الاسم والفعل بطريق العكس المستوى وهو قولنا الاسم كلمة وظاهر الحمل كون الموضوع من الأفراد الحقيقية للمحمول وبعبارة أخرى التقسيم يستلزم صدق عنوان المقسم على مصداق الأفراد حقيقة لأن المقسم محمول فى العكس والأفراد موضوع والمحمول يراد به العنوان كما أن المراد بالموضوع المصداق ومقتضاه صدق الكلمة عنوانا على مصداق الاسم والفعل والحرف حقيقة والثالث أن الغالب فى التقاسيم تقسيم المعنى الحقيقى وتقسيم المجازات نادرا واعتراض على الأول بأن التقسيم إنما يدل على الاستعمال فى العام لا على كونه موضوعا له والقول بأصالة الحقيقة فى الاستعمال باطل لما سيجىء وعلى الثانى بأن قوله إن الظاهر من الحمل كون الموضوع من الأفراد الحقيقية للمحمول إن أراد من الحقيقية فيه الواقعى مقابل الادعائى فلا يستلزم المطلوب وهو الوضع وإن أراد به مقابل المجازى فغير مسلم لوجود الحمل بالنسبة إلى المعنى المجازى أيضا ويشهد لذلك أنهم أعرضوا عن صحة الحمل إلى عدم صحة السلب فى علامة الحقيقة وأيضا لو كان صحة الحمل علامة الحقيقة لكان مقتضاه أن الأصل فى الاستعمال الحقيقة كما يقوله السيد المرتضى لوجود الحمل فى المجازات أيضا فإن قولنا رأيت أسدا يرمى معناه رأيت من هو من أفراد الرجل الشجاع الذى هو الحيوان المفترس على ما بين فى محله فهو أيضا متضمن لحمل الأسد على زيد مثلا ولو ضمنا ومقتضى ما ذكر أن يكون حقيقة وإن قيل أن الكلام فى الحمل المجرد عن القرينة والحمل فى المجازات مستند إلى القرينة قلنا القرينة الخارجية يمكن تجرد الحمل عنها لكن لم لا يجوز أن يكون علم السامع والمتكلم بالتغاير قرينة على المجازية كما يقال البليد حمار بدون نصب قرينة وذلك

لأن علمهم بالتغاير قرينة المجازية والحاصل أن الحمل بلا قرينة أيضا موجود في المجازات فلو قيل بأنه دليل الحقيقة لزم القول بأن الأصل في الاستعمال الحقيقة مع أنه باطل وعلى الثالث بمعنى الغلبة المفيدة للظن وعدم كفاية مجرد الغلبة بدون إفادتها الظن هذا حاصل ما قيل في الاعتراض وأقول أمّا الاعتراض الأول فصحيح وأمّا الثاني والثالث فباطلان أمّا الثاني فلأنّ مبناه أنّ العلم بالتغاير يمكن أن يكون قرينة على مجازية المحمول وهو باطل لأنّ الكلام إنما هو في أن حمل المعنى الحقيقي على شيء دليل فردية له وهذا مما لا يرد عليه شيء لا أن القضية الحملية دليل عليه مع أنّ لنا أن نقول بالثاني أيضا لأن احتمال كون العلم بالتغاير قرينة المجازية غير معتبر في العرف لما عرفت سابقا من أنه يستلزم أن لا يجوز لغير المخاطب حمل كلام المتكلم على ظاهره مضافا إلى أن العلم بالتغاير لا يعين مجازية المحمول بل إنما يقتضى صرف الكلام عن ظاهره إمّا بمجازية المحمول أو ادعائية الحمل فيصير مجملا فقول المتكلم الفقاع خمر يحتمل أنه لما كان عالما بتباينهما فعلمه بذلك قرينة على إرادة خلاف الظاهر إمّا بمجازية الخمر بعلاقة الشبّهة في الإسكار فيثبت بالحمل أن الفقاع أيضا مسكر أو بادعائية الحمل بأن يكون المراد حقيقة الخمر ويكون حملة على الفقاع ادعائية لوجود جميع أحكامه فيه فعلى الأول لا يثبت حكم الخمر للفقاع بخلاف الثاني فيصير مجملا وكذا لو قال زيد ابني يحتمل أنه عالم بالتغاير وهو قرينة على مجازية الابن في الابن التعليمي مثلا وادعائية الحمل فلا يكون إقرارا مع أنا نراهم يجعلون ذلك إقرارا ولا يعتبرون هذه الاحتمالات مع أنّ الاحتمال المذكور ثابت في عدم صحة السلب وكذا في صحة السلب على ما سبق وليس وجه إعراضهم عن صحة الحمل إلى عدم صحة السلب ما ذكر بل الوجه جعله مقابلا لصحة السلب مع أن بعضهم ذكر صحة الحمل دون عدم صحة السلب فافهم وأمّا الثالث فلأنّ الإنصاف أنّ الغالب في التقاسيم تقسيم المعنى الحقيقي وتقسيم المجازي لا يمكن إلا بإرادة مفهوم المسمّى وهو نادر جدّا فلو قيل العين على أقسام ذهب وفضة وغيرهما لكان قبيحا من القول كما إذا قيل زيد على أقسام زيد بن عمرو وزيد بن بكر وغيرهما

تنبيهان

الأول المقسم قد يكون ذاتيا للأقسام كقولهم الحيوان إمّا إنسان أو بقر وقد يكون عرضيا كقولهم الحيوان إمّا أبيض أو أسود لعدم مأخوذية مفهوم المقسم في الأقسام في هذا القسم ولا ينافي ذلك ما سبق أن المقسم معتبر في الأقسام لأن المراد بالأبيض في التقسيم الحيوان الأبيض لكن ليس الحيوان معتبرا في مفهوم الأبيض من حيث هو وإذا شك في أن المقسم ذاتي أو عرضي فهل الأصل الأول أو الثاني محل نظر مبني على أن الغالب أيهما وتعيّنه مشكل ويظهر الثمرة في تعيين معنى القسم أيضا بصحة التقسيم على الأول دون الثاني فلو قيل الغراب على قسمين أبيض وأسود وشك في أنّ الأبيض أي شيء فعلى الأول

ص: 48

يختصّ الأبيض بنوع الغراب لأنّ الغراب حينئذ ذاتي له فلو ورد حكم على عنوان الأبيض اختصّ بالغراب الأبيض بخلاف الثاني لاحتمال وجود الأبيض في غير الغراب أيضا لكن الأبيض من الغراب هو القدر المتيقن فيتعلّق به الحكم قطعا وأما تعديه إلى الغير أيضا فهو موقف على دليل خارجي يعيّن وجوده في شيء آخر أو انحصاره في الغراب مثلا ومع الشكّ يرجع إلى الأصول العملية

الثاني هل الظاهر من التّقسيم انحصار المقسم في الأقسام المذكورة الظاهر نعم لو كان في كلام جماعة من أهل اللّغة المتصفحين المتتبعين لأن عدم ذكرهم له دليل على عدم وجدانهم ويحصل منه الظنّ بعدم الوجود أما لو وقع في كلام غيرهم فلا يظهر الثّمرة في موضعين أحدهما في التّعارض فإنه لو أفاد الحصر تعارض مع كلام من أثبت قسما آخر والثاني فيما إذا ورد الحكم على المقسم فلو أفاد الحصر لم يحصل الامتثال إلا بالأقسام المذكورة دون المشكوكة وإلا فما أمكن الامتثال بالمعلومة تعيّن وإلا وجب الإتيان بالمشكوكة لقاعدة الاشتغال نظير ما قيل إنه إذا أمر بعق الرّقبة وشكّ في إرادة المؤمنة أو الأعم فما أمكن عتق المؤمنة تعيّن وإلا وجب عتق الكافرة للقاعدة المذكورة

ومنها الاستقراء

وعرفه المحقق بأنّه الحكم على جملة بحكم وجد فيما اعتبر من جزئيات تلك الجملة وهو تعريف بالغاية إذ الاستقراء هو تصفح الجزئيات لإثبات حكم كلي وهو باصطلاح الأصوليين يطلق على قاعدة الغلبة أيضا وهي عبارة عن إثبات الحكم للكلي بوجوده في أغلب الأفراد وإن كان هناك فرد لم يثبت الحكم فيه قطعا لكن يستثنى الأفراد المنتفية الحكم عن الكلي كما يقال كل حيوان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ إلا التمساح ويلحق الأفراد المشكوكة بالغالب فيدخل تحت الكلي والحاصل أنه أعمّ مما إذا ثبت الحكم في جميع الجزئيات فيحكم على الكلي بالحكم المذكور كما إذا وجد جميع جزئيات هيئة فاعل موضوعا لمن تلبس بالمبدل فيحكم بأن الهيئة موضوعة لذلك وكذا إن الرّفعة علامة الفاعلية إذ الاستقراء كما يثبت وضع اللفظ كذا يثبت وضع صفاته من الإعراب والبناء ونحوهما وهذا هو الاستقراء المنطقي ومما إذا ثبت الحكم في الغالب وانتفى في النادر فتلحق المشكوكة بالغالب فيحكم على جملة المشكوكة والمعلومة بحكم الجزئيات المعلومة وهذا هو القاعدة الغلبة والغالب في الاستقراء المذكور في الأصول هو هذا القسم ويمكن دخوله في التّعريف المذكور بأن يراد من الجملة أعمّ من الكليّ الشّامل لجميع الأفراد ومن جملة الجزئيات المعلومة والمشكوكة ثم إن بعضهم منع عن العمل بالقسم الثاني أعنى قاعدة الغلبة نظر إلى أنه قياس وهو منهى عنه وللاتفاق على عدم حجّيته في اللّغات وذلك لأن القياس هو مشاركة جزئيّ لجزئيّ في علّة الحكم ليثبت فيه وهنا أيضا كذلك

حيث الحق الأفراد المشكوكة بالمعلومة في الحكم الجامع دخولها تحت الكلّي وأجاب بعضهم بأنّ الإلحاق في القياس إنّما هو الجامع بخلاف الاستقراء فإنه عبارة عن تساوي الشّيين في الحكم لا الجامع وفيه أنّه لا معنى لذلك فإنّ إلحاق شيء بشيء بدون أن يكون بينهما مناسبة لا معنى له ويؤيد الاحتياج إلى الجامع تقسيم الاستقراء إلى الجنسى والتّوعى والصّنفى وإنّ الصّنفى مقدّم على التّوعى وهو على الجنسى فالواحد من أفراد الجنسى يحكم بسواده إلحاقاً له بصنفه لا ببياضه إلحاقاً له بنوعه وليس ذلك إلّا للاحتياج إلى الجامع وإن كان من محض الاتفاق لم يكن لتقديم الصّنفى على التّوعى وجه وكذا تقديم التّوعى على الجنسى والأولى في الجواب أن يقال إنّ الجامع في الاستقراء يعلم بنفس الغلبة ولا يحتاج إلى استنباط واجتهاد فهو كالقضايا التي قياساتها معها نظير التّجربيات والحاصل أن الغلبة لازم الوضع للكلّي وجدانا بعد اتحاد الوضع بالنسبة إلى الجزئيات المتباينة وحينئذ فإثبات الوضع به من باب طريق الإنّ استدلالاً باللازم على وجود الملزوم وإثبات الملازمة من الوجدان كالتّجربيات بخلاف القياس فإن ثبوت ملازمة الحرمة مع الإسكار ليس وجدانياً بل يحتاج إلى الاستنباط والاجتهاد في تعيين العلة فهو الدليل اللّمي الغير المعتمد في اللّغات بخلاف الاستقراء ولعل مراد من قال بعدم احتياج الاستقراء إلى جامع أنّه لا يحتاج إلى الاستنباط والاجتهاد في تعيينه بل هو واضح بنفس الغلبة فهو كالقياس المنصوص العلة مضافاً إلى أنّ تعيين الجامع بالغلبة لا يسمى قياساً في الاصطلاح والتّهي وبالاتفاق إنّما تعلّقاً بعنوان القياس فافهم ثم إن الغالب في الاستقراء أنّه يثبت الوضع الشّخصى كما ذكروا في إثبات الحقيقة الشّرعية من استقراء أرباب الحرف والصّنائع فإن كلّ لفظ كان لهم فيه اصطلاح جديد فهو مستعمل في ذلك بطريق الحقيقة لا المجاز فكذا الألفاظ المستعملة في المعاني الشّرعية فهذا الاستقراء وإن أثبت القاعدة الكلية وهي أن كلّ لفظ استعمل في معنى جديد في اصطلاح الشّارع فهو موضوع له لكن الغرض منه وضع مثل الصّلاة والزكاة ونحوهما والوضع فيها شخصى لا نوعى والفرق ظاهر بين الوضع التّوعى وبين القضية الكلية المذكورة وهي أن كلّ لفظ إلى آخره فإنّ الوضع التّوعى عبارة عن كون الموضوع نوعاً والقضية المذكورة ليس معناها أن التّوعى موضوع بل هي آلة لملاحظة الأوضاع الثّابتة في الألفاظ نوعياً كان أو شخصياً كما يقال إنّ جميع الألفاظ موضوع لمعنى فهذا غير الوضع التّوعى المتداول في الألسنة والكتب والحاصل أن الثّابت بالاستقراء هو القاعدة الكلية سواء كان في الوضع التّوعى أو الشّخصى أو في طريقة استعمال اللفظ في المعنى كعدم جواز استعمال المشترك في المعنيين واللفظ في المعنى الحقيقي والمجازى أو في طريقة التّجوز وأن المدار فيه على الدّوق

وعدم الاستهجان ولا يلزم فيه نقل الأحاد ولا نقل أنواع العلاقة كما صرح به بعض المحققين فكل ذلك يعلم من الاستقراء بل المدار في أغلب موارد اللغة عليه هو حجة قطعا لما مر في محله لا يعتريه شك وريبة ولذا أرجع بعضهم دليل الحكمة إليه بنيانه أنهم استدلوا على إثبات أن للعام صيغة تخصه بدليل الحكمة وأن وجه الحكمة في الوضع هو الاحتياج والعام من المعاني المحتاج إليها فلا بد أن يكون له صيغة موضوعة واعترض عليه بأنه قياس ولا حجية فيه وقرره بعض المحققين بإرجاعه إلى الاستقراء بأن يقال إنا نجد أغلب المعاني التي يشتد إليها الحاجة قد وضع بإزائها لفظ فإذا شككنا في معنى من المعاني المحتاج إليها هل وضع بإزائها لفظ فالظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب ثم أورد عليه أننا نجد غالب المعاني المحتاج إليها لم يوضع بإزائها لفظ كأنواع الزواجر كرائحة المسك والعنبر والورد وأمثالها وكذا المياه المضافة كماء الورد وماء الرمان ونحوهما فانقض الغلبة المذكورة وأجاب بأن من المعاني ما يكون هي مستقلة غير مرتبطة بغيرها ولا يمكن حصولها بالإضافة ونحوها كالماء والأرض والتَّمر والحنطة وأمثالها فهذا مما يجب أن يوضع بإزائها لفظ ومنها ما يكون مرتبطا بالغير بحيث يتميز بانضمامه إليه فهناك قد وضع قانون الإضافة ووضع لفظ المضاف والمضاف إليه وبعد ذلك لا يحتاج إلى وضع لفظ خاص بإزائها فإن أراد المورد أنه لم يوضع بإزاء المذكورات لفظ أصلا ولو بأوضاع عديدة فممنوع أو عدم لفظ مفرد فقد عرفت أنه لا حاجة إليه ثم أورد التقص بالجزئيات الحقيقية فإنها مما يشتد إليه الحاجة مع أن الواضع لم يضع بإزائها لفظا وإنما وضع للمعاني الكلية التي تندرج فيها تلك الجزئيات ولو قيل إنه اكتفى في ذلك بوضع الكلي وإفهام الخصوصيات بانضمام القرائن قلنا فلا حاجة حينئذ إلى وضع الكليات أيضا وإن اشتد إليه الحاجة بل يكفي وضع اللفظ لجنس الأجناس ويفهم الأنواع والخصوصيات بالقرائن حينئذ فلا يمكن إجراء القاعدة المذكورة في الموارد المفروضة إذ هناك ألفاظ موضوعة لمعاني كلية يندرج فيها أكثر المعاني المتداولة وأجاب عنه بالفرق الظاهر بين الجزئيات والكليات إذ لا نهاية للجزئيات بل ليس الجزئي مطلوبا بخصوصه بل هو مطلوب من حيث دخوله تحت كلي نعم قد يحصل في بعضها مزية لكثرة الدوران فيحتاج إذن إلى وضع شخصي كما في الأعلام الشخصية ولا ربط له بوضع الواضع بل يتصدى له من يحتاج إلى التعبير عنه بخلاف المعاني الكلية كالتَّمر فإن مطلوبته إنما هو بعنوان التمرية لا لدخوله تحت الجسم مثلا فلو اكتفى بوضع اللفظ لجنس الأجناس وفهم الخصوصية بالقرينة أو الإشارة كأن يقول جئني بهذا الجسم مشيرا إلى التمر لفات ما هو المطلوب وتوهم

مراد بعنوان أنه جسم ولم يكن الكليات أمورا غير متناهية حتى لا يمكن للواضع أن يضع لها لفظا فالمقتضى موجود والمانع مفقود بخلاف الجزئيات هذا ولا يخفى عدم الاحتياج إلى الاستدلال بالاستقراء فيما نحن فيه لما مرّت الإشارة إليه من أن أمثال هذه الأقيسة حجة حيث نعلم أن العلة المستنبطة شيء اعتبرها الواضع كالاحتياج فيما نحن فيه بخلاف ما إذا كانت بحيث لا يعلم اعتبار الواضع لها كأثرية الفائدة ونحوها مما تمسكوا به في تعارض الأحوال

تتميم

وقد يجرى الاستقراء بالنسبة إلى ظهور اللفظ في المعنى ولو كان مجازا كظهور الأمر الواقع عقيب الخطر في الإباحة لغلبة استعماله فيه وظهور قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ في تحريم الوطى ونحو ذلك ثم إن ثبت بالاستقراء الوضع بالنوع العرفي ثبت في زمان الشارع أيضا بأصالة عدم التقل إنما الإشكال فيما إذا ثبت به الظهور فإنه لا يمكن إثباته في زمان الشارع لأنه مستند إلى الغلبة ومع الشك في ثبوت الغلبة في زمان الشارع يجرى أصالة تأخر الحادث وحينئذ فيثبت عدم الظهور في زمان الشارع مع أننا نراهم يكتفون بمحض الظهور عرفا في حمل اللفظ الواقع في السمة على المعنى الظاهر وهذا الإشكال لا يختص بما ثبت فيه الظهور بالاستقراء بل يجرى في المطلق الشائع في الفرد عرفا وغلبة التخصيص التي يستدلون بها على تقديمه على المجاز ونحو ذلك مما ثبت فيه الظهور في عرفنا وقد عرفت عدم اطراده في زمان الشارع وأجاب بعضهم عن الإشكال بما يرجع إلى تسليمه وحاصله أن فيما يثبت الظهور في العرف ثلاثة صور أحدها أن نعلم ظهور اللفظ في ذلك المعنى في زمان الشارع أيضا وحينئذ فلا إشكال والثاني إن نشك في أصل ثبوت الغلبة في زمان الشارع وحينئذ فيجرى أصالة التأخر ولا يمكن اطراد الظهور إلى زمان الشارع والثالث أن يعلم بثبوت الغلبة في الزمانين ويشك في اتحاد المستعمل فيه وحينئذ فيحكم بالاتحاد لأصالة عدم تعدد الغلبة هذا كلامه وفيه نظر إذ لا معنى لأصالة عدم تعدد الغلبة للقطع بتعددتها فإن تعدد الغلبة ليس إلا بتعدد الاستعمال الغالب لا بتعدد المستعمل فيه فالشروع الثابت في زمان الشارع غير الشروع في هذا الزمان وإن كان المعنى الشائع واحدا فوحدة المستعمل فيه لا يجعل الغلبة واحدا وإجراء أصالة عدم تعدد المستعمل فيه أيضا باطل لعدم الحجية فيها وإلا لوجب الحكم بأن مراد زيد وعمرو لو استعمل كل منهما لفظا مشتركا بلا قرينة متحد لأصالة عدم تعدد المستعمل فيه ولا يخفى بطلانه والأولى أن يستدل في ذلك بأصالة عدم التقل لأنها لا تخصص بإثبات تقدم الوضع بل الضابط في إثباتها أن يشك في نقل اللفظ من الصفة الثابتة له سابقا إلى صفة أخرى سواء كان الصفة الثابتة سابقا

هي الوضع أو الظهور وفيما نحن فيه نعلم بظهور اللفظ في زمان الشارع في معنى ونشك في نقله من ذلك الظهور إلى ظهور آخر فالأصل عدمه والحاصل أن مجرى أصالة عدم التقل هو فيما يكون بحيث لو لم يجر الأصل المذكور لزم حدوث حادث ثم هجره عنه وحدث حادث آخر فالأصل عدم تعدد الحوادث كما فيما نحن فيه بخلاف ما إذا يلزم ذلك ولذا لا يمكن التمسك لوجود الحقيقة الشرعية بأصالة عدم التقل إلى المعنى الشرعي في زمان المتشعبة إذ لا يلزم من عدم إجرائه حدوث حادث في زمان الشارع ثم هجره وحدث آخر لكفاية الوضع اللغوي في استعماله في زمان الشارع ولا يلزم حدوث حادث إذا عرفت ذلك علمت وجه الاطراد في الصورة الثالثة وبهذا التفسير علم أنه لا يمكن التمسك بالأصل في الصورة الثانية إذ لا نعلم الغلبة أصلا في زمان الشارع حتى يلزم الهجر عنه على تقدير عدم إجراء الأصل المذكور لجواز كون اللفظ مجملا في زمانه أو ظاهرا في الموضوع له فإنه حينئذ لا يلزم حدوث حادث والهجر عنه حتى يجب إجراء الأصل مع أننا نراهم لا يفرقون بين الصور الثلاث في طرد الظهور إلى زمان الشارع أيضا ولعل ذلك لأصالة تشابه الأزمان فإن مدار العقلاء والعلماء على إجرائها من دون توقف نظير السامع والتظافر في وجود حاتم ورستم إذ لا نقل معنعن في البين وإنما حصل العلم بذلك بمحض تسالم أهل العصر ومنه علم تسالم الطبقة الثانية أيضا وهكذا لتشابه الأزمان فإذا رأينا ظهور الأمر عقيب الحظر في الإباحة في زماننا حصل لنا الظن بثبوته في الزمان السابق أيضا مضافا إلى ما نرى من ادعائه في الكتب المدونة في الزمن السابق أيضا ونحو ذلك من القرائن المفيدة للظن الذي عليه المدار في باب اللغات على ما عرفت سابقا

ومنها الاستعمال

واختلفوا فيه على أقوال الأول أنه دليل الحقيقة مطلقا وهو المعروف عن المرتضى والثاني أنه دليل المجازية مطلقا ويعزى إلى ابن جنى والثالث أنه دليل الحقيقية إذا كان المستعمل فيه واحدا دون المتعدد فيحكم حينئذ بحقيقية واحد ومجازية غيره والزابع التوقف ونسب إلى المشهور واعتراض عليه بأن المشهور هو الثالث للإجماع على الحكم بالحقيقية في المتحد المعنى والحق أنهما واحد ومن عبر بالتوقف أراد به التوقف من حيث الاستعمال مع قطع النظر عن الخارج ومن ذكر التفصيل لم يرد أن نفس الاستعمال يستلزمه بل هو لأمر خارجة كما سيظهر واعلم أن المراد بمتحد المعنى أن يكون المعنى المحتمل الحقيقية واحدا وإن كان المستعمل فيه متعددا أو قطع بمجازية غير واحد منها وكذا المراد من متعدد المعنى تعدد المعاني المحتملة الحقيقية ثم إن محل النزاع في متعدد المعنى هو ما إذا كان بين المعاني مناسبة مصححة للتجاوز وإلا لم يكن القول بالمجازية لأن

ص: 53

المجاز فرع المناسبة وأيضاً يجب أن يكون للفظ موضوع له في غير ما علم من المستعمالات وإلاّ بأن قطعنا بعدم خروج الموضوع له عنها لم يجر قول ابن جنّي بمجازية الجميع لاستلزامه ثبوت المجاز بلا وضع وهو باطل إذا المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له لمناسبة الموضوع له إذا عرفت ذلك فالحقّ هو التوقّف من حيث الاستعمال لأنّه جنس الحقيقة والمجاز إذ قد عرفوا كلا منهما بالكلمة المستعملة والعام لا دلالة له على الخاصّ ثم إن اتّحد المعنى كان حقيقة إذ لو قلنا بكونه مجازاً لزم ثبوت المجاز بلا حقيقة ظاهرة وهو نادر جدّاً حتى قيل بامتناعه من جهة أن المجاز فرع الوضع وإذا ثبت الوضع لزم الاستعمال لأن فائدة الوضع هو الاستعمال والمستعمل فيما وضع له هو الحقيقة وفيه نظر لأنّه غاية الوضع ولا يجب ترتبه عليه نعم هو نادر جدّاً لا ممتنع وأما في صورة التعدّد فيحكم بحقيقتة واحد ومجازيّة البواقي فإن لم يعلم حقيقتة معنى خاصّ حكم بحقيقتة واحد غير معيّن فيصير اللفظ مجملاً كالمشترك وإن علم أنّه حقيقة في البعض وشكّ في الباقي حكم بالمجازيّة في الباقي وحمل اللفظ على ذلك المعنى لو استعمل ولو يعلم المراد أمّا الحكم بحقيقتة واحد غير معين في الأوّل فلأن لا يلزم المجاز بلا حقيقة وأما الحكم بمجازية البواقي مطلقاً فلندرة الاشتراك والمجاز خير منه واستدلّ له بأصالة عدم الاشتراك وفيه أنها إن أفادت الظنّ فهو لندرة الاشتراك على ما ذكرنا لأنّ مستند الظنّ هو الغلبة وإلاّ فلا حجّية فيها لما عرفت من أن حجّية الأصول ليست من باب التّعبد بل لإفادتها الظنّ لا يقال إن الظنّ إنما يحتاج إليه في إثبات اللغات أما نفيها فيكفي فيه عدم الظنّ بالوجود وما نحن فيه من هذا القبيل لأن المقصود نفي الوضع لأننا نقول لو كان المقصود محض نفي اللّغة لم يحتجّ إلى الظنّ لكن الغرض نفيه ليتفرع عليه اتحاد الموضوع له وكونه مراداً مجرداً عن القرينة وغير ذلك من الأمور الوجوديّة التي لا يمكن تفرّعها بدون حصول الظنّ بالنفي المذكور وربما قيل في ردّ الأصل المذكور بأنّه معارض بأصالة عدم الوضع المجازي وفيه أن وضع المجازات نوعي ثابت ولو مع القطع بالاشتراك لجواز استعمال المشترك باعتبار بعض معانيه في بعض بخلاف الحقيقة للزوم الوضع الخاصّ فيها ومع الشكّ فالأصل عدمه واعتراض عليه أيضاً بمعارضته بأصالة عدم اعتبار المتكلم المناسبة المعتبرة في المجاز وعدم ملاحظة القرينة الصارفة والمعينة وفيه أن أصالة عدم الوضع وارد على ذلك إذ الشكّ في اعتبار المناسبات والقرائن مسبّب عن الشكّ في أنه موضوع له أو لا وبعد إجراء أصالة عدم الاشتراك يثبت عدم الوضع ويترتب عليه لوازمه من اعتبار المناسبة وغير ذلك لا يقال إنّه حينئذ أصل مثبت لأن اعتبار المناسبة ليس من الأحكام الشرعيّة للمجازيّة لأننا نقول الأصل المثبت عبارة عما إذا أريد إثبات صحّة

الغسل مثلا- بأصالة عدم المانع من وصول الماء فإنه ليس من لوازم ذلك بل هو من لوازم وصول الماء وهو لازم عادي لعدم المانع في خصوص المقام وهو فرض حصول الارتماس في الماء مثلا وإلا فيمكن عدم وجود المانع وعدم وصول الماء كتارك عن الغسل مع عدم مانع في بدنه بخلاف ما نحن فيه لأن لزوم اعتبار المناسبة والقربنة حين الاستعمال من لوازم عدم الوضع وليس منفكاً عنه نعم لو أريد تفرغ وحدة المعنى الحقيقي وكونه مراداً في مقام الإطلاق ونحو ذلك وعليه لم يمكن لكونه أصلاً مثبتاً لا حجياً فيه إلا من باب الظن دون التّعبّد وهو عين ما ذكرنا فتأمل. واستدلّ ابن جنّي بأنّ أغلب لغة العرب مجازات وفيه أنّ ذلك لأنّ أغلب الألفاظ متعدّد المعنى وأغلب تلك المعاني مجازات وهو لا يثبت ما ادعاه من المجازيّة في صورة وحدة المعنى ومجازيّة الجميع في صورة التّعدّد وإنما يثبت ذلك إذا كان أغلب الألفاظ مجازاً في جميع المعاني وهو نادر جداً مع أنّ ما ذكره على فرض تسليمه معارض بغلبة الاستعمال في المعنى الحقيقي حتى قيل إنّ نفس غلبة الاستعمال في المعنى علامة الحقيقة واستدلّ السيّد بوجهين أحدهما أنّ سجيّة العرف وأهل اللسان الحكم بالحقيّة بمحض الاستعمال كما نقل عن الأصمعي حيث قال ما كنت أعرف الدّهاق حتى سمعت أعرابياً يقول اسقني دهاقاً وكذا ما نقل عن بعضهم حيث فهم معنى الفاطر بقول الأعرابي هذا برّ فطرها أبي ولا زال ذلك سجيّتهم وطريقتهم في تمييز معنى اللفظ كما يعرفه من تتبّع في العرف والثاني أنّ قولنا الأصل في الاستعمال الحقيقة متّفق عليه عند الشكّ في المراد مع تميز الحقيقة والمجاز وليس ذلك إلاّ ظهور الاستعمال في المعنى الحقيقي لغلبة الاستعمال فيه وإذا كانت الغلبة موجبا للحكم بأنّ المراد المعنى الحقيقي فلا يتفاوت الأمر بين أن نعلم المعنى الحقيقي ونشكّ في إرادته أو نعلم المراد ونشكّ في كونه حقيقة وأجيب عن الأول بأنّ ذلك إنما هو فيما كان المعنى واحداً إمّا بالقطع أو بالظنّ بضميمة أصالة عدم التّعدّد فيصير متّحد المعنى والحكم بالحقيّة فيه مسلم ولا يثبت ذلك في متعدّد المعنى وفيه أنّ الأصل المذكور لا يجري هنا لما عرفت أنّ حجّية الأصل في اللغات إنّما هو لإفادة الظنّ والظنّ هنا على خلافه لغلبة التّعدّد ولو فرض حجّيته تعبداً فإنّما هو بعد الفحص مع أنّ حكم العرف بالحقيّة إنّما هو بمحض الاستعمال بدون التّفحص عن المعنى هل هو متحد أو لا والحق في الجواب عدم تسليمه كليّة بل إنّما يسلم فيما إذا كان الاستعمال مقروناً بلوازم الوضع كعدم القربنة أو كونه غالباً ونحو ذلك لا مطلقاً كما هو مراد السيّد والجواب عن الثاني بالفرق الظاهر بين المقامين إذ المعنى الغالب في الأول معلوم والشكّ في أنّ المعنى

المراد هل هو أو غيره فالظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب بخلاف المقام الثاني للعلم بغلبة المعنى الحقيقي المررد بين المعانى المستعمل فيها اللفظ والشك إنما هو فى ثبوت وصف الغلبة للمعنى المراد أى وصف الحقيقية فترديد إثبات محل الغلبة بنفس الغلبة وهو باطل إذ كما يحتمل أن يكون هذا المستعمل فيه هو الغالب يحتمل أن يكون المستعمل فيه الآخر هو الغالب ولو قيل يحكم بأن كليهما حقيقة بالغلبة قلنا أولا يلزم الاشتراك المرجوح وثانيا أن المفروض أن الغالب شىء واحد سواء كان جميع المعانى حقيقة فى الواقع أو لا لأن الغالب فى الحقائق أيضا معنى واحد ونظير ما ذكرنا أننا إذا علمنا أن الغالب فى الإنسان لون البياض وشككنا فى فرد منه ألحقناه بالغالب وإذا علمنا أن الغالب عليه هو لون ما مرردا بين البياض والسواد فإذا رأينا فردا أبيض لم يمكن لنا القول بأن الغالب هو البياض إلحاقا للفرد بالغالب إذ كما يحتمل إلحاق الأبيض بالغالب فيحكم بغلبة البياض كذا يحتمل أن يكون الفرد الأسود ملحقا بالغالب فيحكم بغلبة السواد فافهم

مسائل الأولى

يثبت اتحاد المعنى بالعلم أو بالظن أما اعتبار الأول فظاهر وأما الثانى فلما عرفت من أن مدار اللغات على الظنون إلا أنه معارض بغلبة التعدد والمعتبر أقوى الظنين والظاهر أن بعد الفحص وعدم وجدان معنى آخر يحصل الظن بطرف الاتحاد لأن الغالب أنه لو كان له معنى آخر لعثر المتفحص عليه وربما قيل بجريان أصالة عدم التعدد وفيه ما عرفت من أن مرجعه إلى الظن نعم لو قيل بحجته تعبدا فلا بد من الفحص وبعده وعدم وجدان معنى آخر يحصل الظن بعدمه غالبا فيكون كالسابق وإن لم يحصل الظن به ولا بالتعدد حكم بالاتحاد على هذا القول بخلاف ما اخترناه فيجب التوقف حينئذ بناء عليه وإن حصل الظن بالتعدد بسبب غلبته فعلى جعل الأصل حجة من باب الظن يعتبر أقوى الظنين وعلى التعدد لا عبرة به فى مقابلة الغلبة لأنه حينئذ دليل حيث لا دليل الثانية إذا لم يكن بين المعانى المتعددة مناسبة حكم بالاشتراك اللفظى إلا بحقيقتة واحد ومجازية البواقي لعدم إمكان مجازية البواقي بالنسبة إلى ذلك المعنى الحقيقى لعدم المناسبة ولا بالنسبة إلى معنى آخر محتمل الوضع لأنه مع أن الأصل عدمه يستلزم الاشتراك للحكم بأن أحد تلك المعانى حقيقة كما عرفت فإن كان المعنى المحتمل أيضا موضوعا له حتى يكون سائر المعانى مجازا بالنسبة إليه لزم الاشتراك مضافا إلى ندرة ذلك وهو استعمال اللفظ فى مناسب الموضوع له وعدم استعماله فيه فالأولى القول بالاشتراك اللفظى بين تلك المعانى للزوم الاشتراك لو قلنا بمجازية البواقي أيضا مع ما عرفت من ندرة ذلك الثالثة إذا كان بين المعانى قدر مشترك قيل يحكم بالاشتراك المعنوى حذرا من المجاز والاشتراك اللفظى واعترض عليه بأنه لازم فى الاشتراك المعنوى أيضا

بالنسبة إلى الخصوصيّتين وأجيب بأنّه يمكن استعماله فيهما بطريق الحقيقة بإرادة الخصوصيّة من الخارج فليس فيه التزام بالمجازيّة بخلاف ما إذا قلنا بحقيقيّة واحد ومجازيّة الآخر إذ لا يمكن حينئذ استعماله في الآخر بطريق الحقيقيّة وفيه أنّ ذلك إثبات اللّغة بالترجيح الغير المعبر إذ لا نعلم أنّ عدم التزام المجاز معتبر في التّرجيح عند الواضع والحق أنّ المتصوّر في المقام صور ستة الأول أن يكون الاستعمال في الكلّي والخصوصيّتين معلوما والثّاني أن يكون الاستعمال في الكلّي معلوما وفي الخصوصيّة مشكوكا والثّالث بالعكس والرّابع أن يكون الاستعمال في الكلّي معلوما وفي الخصوصيّة معلوم العدم والخامس بالعكس والسادس أن يكون الاستعمال فيهما مشكوكا بأنّ نعلم استعماله في الفرد ولا- نعلم أنّ الخصوصيّة أيضا مراد من اللفظ أو مفهوم بالقرينة والمراد هو الضّابط في الجميع أنّ المدار على الظّن الحاصل بالغلبة وقد يجري عليه أصالة عدم الاشتراك أيضا فإن وافق الغلبة فهو وإلا فإن أفاد الظّن فالمعتبر أقواهما وإلا فلا يعارض الغلبة مطلقا سواء كان حجّة من باب الظّن أو التّعبد وإن لم يحصل الظّن من شيء وجب التّوقّف إلاّ أن نقول بحجّة الأصل تعبد فيجرب حينئذ وأما التّفصيل في الأقسام فنقول فيه (أما القسم الأول) فيحكم فيه بالاشتراك المعنوي إلاّ إذا كان الاستعمال في الخصوصيتين غالبا فيحكم بالحقيقيّة والمجاز إن كان بينهما مناسبة وإلاّ فبالاشتراك اللفظي أمّا الحكم بالاشتراك المعنوي في الأول فلأنّ الغالب في العرف أنّ اللفظ المستعمل في الكلّي والفرد موضوع للكلّي دون الفرد مضافا إلى أصالة عدم الاشتراك وأمّا الحكم بعدمه في الثّاني فلأنّ غلبة الاستعمال علامة الحقيقة ثم الحكم بالحقيقيّة والمجازيّة في صورة وجود المناسبة ظاهر رأسا الحكم بالاشتراك اللفظي في صورة عدم وجودها فلأنّ الاشتراك اللفظي وإن كان نادرا إلاّ أنّه في خصوص المقام يقدم على الاشتراك المعنوي لما ذكرنا من أنّ غلبة الاستعمال أمانة الحقيقة وبهذه الغلبة يترجّح الاشتراك اللفظي ويضعف الظّن الحاصل من أصالة عدم الجارى في هذه الصّورة (وأما القسم الثّاني) فيحكم فيه بالاشتراك المعنوي للغلبة المذكورة مضافا إلى لزوم المجاز بلا حقيقة لوقيل بالوضع للخصوصيّة إذا الكلّي الذي علم استعماله فيه مجاز حينئذ والخصوصيّة التي يشكّ في استعماله فيها المنفى بأصالة العدم موضوع له فيلزم تحقق المجاز بلا حقيقة لا يقال إنّ كليهما حقيقة لندرة الاشتراك فإن قلت إنّ أصالة عدم تعدّد الاستعمال لا يجري في المقام إذا الغالب التّعدّد كما مر فلا يفيد الظّن وقد قلت إنّ حجّة الظّن وقد قلت إنّ حجّة الأصل في اللّغات إنما هي لإفادة الظّن فلا يلزم المجاز بلا حقيقة لجواز ثبوت الاستعمال في الخصوصيّة

وإن لم يوجد قلت تعدد استعمال الكلى يتصور بوجهين أحدهما أن يستعمل فى الماهية مرة وفى الخصوصية أخرى بأن يراد الخصوصية من اللفظ والثانى أن يستعمل فى الماهية مرة ويطلق على الفرد أخرى وما ذكرنا سابقا من غلبة التعدد المراد به مطلق الاستعمال الشامل لإطلاق الكلى على الفرد وما ذكرنا هنا من أصالة عدم التعدد المراد به الاستعمال بالوجه الأول والتعدد بالوجه الثانى موجود فى الكلى فلا يضر عدم التعدد بالوجه الأول بما ذكرنا من غلبة التعدد لثبوتها فى الكلى بالوجه الثانى فافهم ومما ذكرنا علم حكم القسم الرابع أيضا (وأما القسم الثالث) فيحكم فيه بعدم الاشتراك المعنوى حذرا من المجاز بلا حقيقة للزوم كونه مجازا فى الخصوصية وموضوعا للكلى مع عدم استعماله فيه بحكم الأصل وحينئذ فإن كان بين الخصوصيةين مناسبة حكم بأن أحدهما حقيقة والأخرى مجاز وإلا فبالاشتراك اللفظى ومنه يعلم حكم القسم الخامس أيضا وأما القسم السادس فحكمه التوقف لعدم تحقق غلبة فى المقام مع ندرة هذا القسم فى نفسه

تذييل

ربما يتوهم التناقض بين قولهم الأصل فى الاستعمال الحقيقة وقولهم الاستعمال أعم من الحقيقة وجمع بينهما بعض الأفاضل بحمل الأول على مقام الشك فى المراد بعد تميز الحقيقة والمجاز وعلى بعض أقسام الشك فى الحقيقة والمجاز بعد تميز المراد وهو الأقسام التى حكم بالحقيقة فيها أعنى المتحد المعنى والمتعدد مع عدم المناسبة حيث حكم فيه بالاشتراك اللفظى والمتعدد مع وجود جامع بينهما حيث حكم بالاشتراك المعنوى وحمل الثانى على غير ما ذكر وبعض المحققين جمعتهما بحمل الأول على مقام الشك فى المراد والشك فى الحقيقة فى بعض أقسامه وهو خصوص متحد المعنى سواء قيل فيه بالوضع للمعنى الخاص أو للقدر المشترك وحمل الثانى على غيرهما والأولى أن يقال باختصاص الأول بالشك فى المراد والثانى بالشك فى الوضع ولو فى متحد المعنى حكم فيه بالحقيقة أو بالاشتراك المعنوى أو لا إذ المراد أن الاستعمال من حيث هو لا يدل على شىء وإثبات الحقيقة فى الموارد المذكورة ليس بالاستعمال بل بالأمور الخارجية على ما عرفت مفصلا والغالب فى استعمال هذه القاعدة هو فى مقام الشك فى الوضع للقدر المشترك بطريق الاشتراك المعنوى فيقولون الاستعمال أعم يريدون منه أنه إذا قطع النظر عن غير الاستعمال فلا يدل الاستعمال على شىء فتأمل واستبصر

ومنها

اختلاف الجمع والمراد به اختلاف جمع اللفظ بالنسبة إلى المعنيين مع القطع بحقيقة أحدهما إجمالا والشك فى الآخر فهو دليل على مجازيته فى الآخر كالأمر يستعمل فى القول وجمعه أوامر وهو حقيقة فيه قطعا إما بالوضع له بخصوصه أو للقدر المشترك الذى هو فردة وفى الفعل وجمعه أمور وهو مشكوك الوضع والاختلاف

ص: 58

المذكور دليل على مجازيته فيه وينفى الاشتراك المعنوي واللفظي معا أو هو ينفي الاشتراك المعنوي وبضميمة أصالة عدم الاشتراك اللفظي يثبت أن المجازية على الاختلاف في تقريره ويمكن الاستدلال للطريق الأول بوجهين أحدهما أن الاختلاف المذكور موجود في المجاز غالبا والظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب أو غير موجود في الحقيقة فيدل على عدم كونه حقيقة وفيه آثا لم نجد الاختلاف بالنسبة إلى المعنى المجازى أصلا فكيف بأن يكون غالبا فإن المجاز في الجمع تابع للمفرد فكما يقال أسد للرجل الشجاع والحيوان المفترس فكذا يقال أسود وأسود لهما بخلاف المشترك لوجود الاختلاف به كعود فإنه يجمع على أعواد بالنسبة إلى أحد معانيه وهو الخشب وعلى عيدان لمعناه الآخر وهو آلة اللهو وكذا العين بالعيون والأعيان بالنسبة إلى الباصرة والذات وغير ذلك بل لا يبعد أن يقال إن الغالب في الاختلاف الوجود في المشترك اللفظي فوجوده يحصل الظن بالاشتراك ويعارض أصالة عدمه التي تمسك بها في الطريق الثاني لأن حجيتها في اللغات لإفادتها الظن وهو غير حاصل في المقام الغلبة الاشتراك في مثله كما أشرنا إليه مضافا إلى حكمة الوضع لإغناؤه عن القرينة المعينة في المشترك نعم يمكن به نفي الاشتراك المعنوي لأن الجمع للقدر المشترك يصح إطلاقه على ما يطلق عليه مفردة فلا معنى للاختلاف فيه والثاني أن اختلاف الجمع دليل على اختلاف حال اللفظ بالنسبة إلى المعنيين وليس ذلك في المشترك المعنوي واللفظي وفيه أنه إن أراد منه اختلاف حال اللفظ بالنسبة إليهما وصفا بأن يكون موضوعا لأحدهما دون الآخر فكون اختلاف الجمع دليلا على هذا أول الكلام وإن أراد منه اختلاف حاله بالنسبة إليهما مطلقا فهو غير مسلم مطلقا أولا لوجود طلب وطلاب وطلبة جمعا لطالب وموجود في المشترك ثانيا لأن كلاً من المعنيين فيه موضوع موضع مستقل وقولنا في العنوان مع القطع بحقيقتيه أحدهما إنما هو لتبعية القوم والإفمقتضى ما ذكره الحكم بحقيقتيه أحد المعنيين المختلفي الجمع ومجازية الآخر لا على التعيين في صورة عدم القطع بحقيقتيه المعين أيضا

ومنها

امتناع الاشتقاق من اللفظ المستعمل في المعنى لمن قام به ذلك المعنى كالأمر فإنه يستعمل في الفعل ولا يشتق منه بالنسبة إلى من قام به الفعل فلا يقال أمر أي فعل ولا أمر أي فاعل وهو دليل مجازيته فيه على ما قيل ولا بد في إتمامه من القول بعدم وجود الامتناع المذكور في الحقيقة أصلا أو وجوده في المجاز غالبا وهما ممنوعان أما الأول كأسماء العلوم والملكات فلا يشتق من مادة النحو شيء لمن قام به ولا من الصّرف وأما الثاني فالاستعارة التبعية المشهورة في الأفعال بالنسبة إلى مصادر ما المذكورة في علم البيان يغنيانا عن البيان ونطق الحال ناطق بذلك بألف لسان حيث

اشتق من النطق المستعار للدلالة نطق لمن قام به وغير ذلك ثم لا معنى أصلا لكون الامتناع المذكور دليلا على المجازية إذ المراد به إما امتناع الاشتقاق فعلا فلا دلالة فيه مع جواز الاشتقاق شأنًا وقابلية وإن أراد به أنه ليس قابلا للاشتقاق لمنع أهل اللغة عنه فعدمه لا يضر بالحقيية لتوقيفية اللغات فيجوز وضع اللفظ للمعنى وعدم الإذن في الاشتقاق منه

ومنها أصالة العدم

ويثبت بها الوضع سابقا ولاحقا فالأول كما إذا ثبت الوضع للمعنى عرفا ونشك في وضعه له لغة فنشبهه بأصالة عدم النقل والثاني كعكسه وينفى به الوضع أيضا فيما ذكر بالنسبة إلى معنى آخر واختلف في أنها استصحاب أو لا بل قاعدة برأسها مستفادة من الغلبة وعمل العقلاء وعلى أى حال فلا كلام في حجيتها أو لا لانسداد باب العمل بظواهر الكتاب والسنة ونحوهما مما لا يثبت فيه معنى اللفظ إلا بأصالة عدم النقل ويترتب على القولين وجوب إخراج الاستصحاب العدمي من محل النزاع في حجية الاستصحاب لو جعلت الأصل المذكور استصحابا للإجماع على حجيتها وعدم إخراجها عنه لو لم يجعل استصحابا وأورد على جعلها استصحابا أنه حينئذ لا يمكن إثبات الوضع سابقا بها لأنها حينئذ هي الاستصحاب القهقري لإثباته الشيء الثابت لاحقا في السابق ولا دليل على حجية هذا القسم من الاستصحاب وفيه أنه حينئذ تثبت عدم النقل المعلوم سابقا في الزمان اللاحق ولازمه اتحاد المعنى السابق واللاحق فهو الاستصحاب المعروف لا القهقري وأورد بأنه حينئذ أصل مثبت لأن الاتحاد لازم لعدم النقل في خصوص المقام وفيه أنه لما كان المدار في اللغات على الظن فالأصل المثبت فيها حجة الاستلزام الظن بالملزوم الظن باللازم ويظهر الثمرة بين القولين في لزوم ملاحظة الحالة السابقة وإبقائها لو كانت من باب الاستصحاب وعدم لزوم ذلك لو كانت قاعدة برأسها لكن لما عرفت أن حجية الاستصحاب في اللغات أيضا من باب الظن المطلق لا تعبدا فمستنده أيضا الغلبة والظهور فلا ثمرة بينهما إلا بالاعتبار وهل يثبت بها ماهية الموضوع له لو شك في جزئية شيء لها أو لا الحق عدمه لكون أصالة عدم الوضع للزائد معارضا بأصالة عدم الوضع للناقص وليس هناك قدر متيقن في الوضع فإن الزائد إما يكون معتبرا في الوضع فالناقص ليس موضوعا له وإلا فلا يكون الزائد بموضوع له فالأمر دائر بين الوضع للأقل بشرط شيء وبشرط لا والمراد من قولنا بشرط لا عدم اعتبار شيء آخر في الوضع ولازمه خروجه عن الموضوع له وإن كان حاصلًا مع الموضوع له في الوجود في الأمر الدائر بين الأخذ بشرط شيء وبشرط لا ليس في البين قدر متيقن يؤخذ به وينفى الزائد بالأصل ولا يمكن الوضع للأقل لا بشرط لأن اللابشرطية إما يلاحظ بالنسبة إلى الوجود بمعنى جواز انضمام شيء آخر إليه في الوجود فهو لا ينافي ما قلنا من كون الزائد حينئذ خارجا

عن الموضوع له وإما يلاحظ بالنسبة الاعتبار وفيما وضع له فهو باطل لأن الزائد إما يعتبر مع الأقل فالأقل حينئذ جزء الموضوع له أو لا يعتبر فهو تمام الموضوع له والزائد خارج ولا-نعنى من قولنا بشرط لا- إلا هذا وليس بين النفي والإثبات شق ثالث وبالجملة الأمر في الموضوع له دائر بين متباينين ولا-قدر متيقن في البين نعم يمكن ذلك فيما إذا كان اللفظ المشكوك موردا للتكليف فيمكن حينئذ نفي التكليف بالزائد بأصالة البراءة لأن الأقل قدر متيقن اشتغال الذمة به والزائد مشكوك لكن فيه إشكال أيضا ولكن لا يمكن ذلك في اللغات لما عرفت فإن قلت إنا نراهم يتمسكون بذلك في تعيين المنهية في بعض الموارد كالأمر يقولون إنه موضوع لطلب الماهية لأصالة عدم التقييد بالمرّة والتكرار وكالجمع المحلى باللام يقولون أنه موضوع لاستغراق الجماعات لا الأفراد لأصالة العدم وكذا يستدلون في وضع المشترك للمعنى في حال الوحدة دون غيره بأنه القدر المتيقن والأصل عدم وضعه في غير حال الوحدة لأنه مشكوك وكذا إذا استعمل في النفي لثبوته في الإثبات ويشك في وضعه حينئذ لمعنى آخر غير ما يفيد الإثبات والأصل عدمه فكيف يجتمع ذلك مع ما حققه من عدم إمكان ذلك أما التمسك به في وضع المشترك للمعنى في حال الوحدة دون غيره فباطل إذ لا قدر متيقن في البين لدوران الأمر بين أن يكون الموضوع له هو المعنى بدون اعتبار قيد الوحدة وأن يكون هو مع الوحدة وعلى الثاني يكون المعنى غير موضوع له بل هو جزؤه بخلاف الأول وحينئذ فليس المعنى يقيني الوضع حال الوحدة حتى يقال إنه القدر المتيقن وينفي في غيره بالأصل نعم وجود الموضوع له حال الوحدة معلوم لكن لا-يعلم معينا وليس هناك قدر متيقن فلا-يمكن إجراء الأصل وأما التمسك به في المشترك المنفى والجمع المحلى فلا ينافي في ما ذكرنا إذ يرجع الشكّ فيهما إلى الشكّ في حدوث وضع جديد فإن معنى النفي معلوم ومعنى المشترك معلوم وهو المعنى الواحد ومقتضاه دلالة المركب على نفي أفراد المعنى الواحد وإنما الشكّ في أن المجموع منهما هل وضع بوضع آخر لنفي جميع المعاني أو لا فالأصل عدمه وكذا الجمع المحلى فإن معنى اللام هو الاستغراق ومعنى الجمع هو الجماعة ومقتضاه استغراق الجماعات لا الأفراد وإنما الشكّ في حدوث وضع جديد للمجموع المركب فالأصل عدمه وهذا ليس من تعيين الماهية بالأصل في شيء وأما التمسك به في مبحث الأمر فيمكن تصحيحه بما ذكرنا بناء على القول بأنّ في المشتقات وضعين وضع الهيئة ووضع للمادة وأن المصدر أيضا كسائر المشتقات وإنما المبدأ الموضوع هو مادة المصدر لا هي مع هيئته لوجوب سراية بلفظه ومعناه في المشتقات ولفظ المصدر ليس ساريا في المشتقات لاعتبار الهيئة الخاصة في لفظه وهي مفقودة في المشتقات فمادة ض ر ب بالترتيب الخاص موضوعة للمعنى الخاص وهو الجنس والماهية وهيئة الأمر وضعت للطلب ومقتضى ذلك إفادتها طلب الماهية

ويشكّ حينئذ في حدوث وضع آخر للمجموع المركب للمرة أو التكرار فالأصل عدمه وفيه أيضا إشكال لعدم تسليم وضع الهيئة للطلب مطلقا لم لا يجوز أن تكون موضوعة للطلب مع تقييد المطلوب بالمرة أو التكرار مثلا فيرجع الشكّ إلى ماهيته الموضوع له وقد عرفت عدم إجراء الأصل فيها وأما على القول بأن المبدأ هو المصدر وهو موضوع بوضع واحد لا اثنين باعتبار مادّته وهيئته بل المادّة ليست موضوعة أصلا وأنّ معنى الاشتقاق تبديل صورة المصدر مع بقاء مادّته إلى صورة أخرى ليفيد ذلك المعنى مع زيادة فليس في المشتقات إلاّ وضع واحد للمجموع لما عرفت من عدم كون المادّة موضوعة بوضع آخر وحينئذ فيشكّ في أن الموضوع له للمجموع في الأمر هل هو طلب المادّة مطلقا أو طلبها مرة أو مكرّرة فيرجع الشكّ إلى تعيين الموضوع له لا إلى حدوث وضع جديد فتأمل

فرع

إذا علم تحقق التقل ولم يعلم المنقول إليه بخصوصه بل كان مردّدا بين شيئين لم يجر أصالة عدم النقل بالنسبة إلى أحدهما إذ يلزم الترجيح بلا مرجح بل يجب التوقّف والرجوع في العمل إلى الأصول العمليّة إلاّ أن يحصل الظن بأحدهما فالمدار عليه فليس له ضابط ينضبط وذكر بعضهم في المقام تفصيلا وهو أن الأمرين المردد بينهما ما يكون أحدهما أقرب إلى المنقول عنه ذاتا أو لا وعلى الثاني يجب التوقّف وعلى الأوّل إما يكون النقل تعيينيّاً وعلى الأوّل يجب التوقّف وعلى الثاني يحكم بأنّ الأقرب هو المنقول إليه كالدّابة كانت موضوعة من يدب على الأرض وقد نقلت إمّا إلى مطلق ذات القوائم الأربع أو خصوص الفرس فيحكم بأنّ الأقرب هو المنقول إليه لأنه أقرب إلى المنقول عنه ذاتا لأنّ النوع أقرب إلى الجنس من الشّخص وذلك لأنّ التقلّ التعيّن مسبوق بغلبة الاستعمال المجازى وقد ذكروا أنّ أقرب المجازات معتبر عرفا في حمل اللفظ عليه وفيه أنّ المراد بتقديم أقرب المجازات الأقرب عرفا وهو المعنى المجازى الذى شاع استعمال اللفظ فيه لا الأقرب إلى الحقيقة ذاتا وشيوع الاستعمال فيما نحن فيه غير معلوم وإلاّ لم يبق شكّ في النقل نعم لو علم نقله إلى أحدهما بخصوصه حكم بأنّه كان أقرب المجازات قبل التقلّ لكشف النقل عن غلبته الاستعمال كما ذكروا أنّه إذا ثبت الحقيقة المتشعبة في الأعمّ مثلا أو الصّحيح وجب حمل كلام الشّارع عليه إذا قام قرينة على عدم إرادة المعنى اللغوى لكشف النقل عن كونه غالب الاستعمال في زمان الشّارع وبغلبة الاستعمال يكون أقرب المجازات وأمّا الأقرب ذاتا فلا دليل على اعتباره مضافا إلى أنّه لو كان المراد بقولهم أقرب المجازات معتبر عند الشكّ الأقرب ذاتا وجب أن لا يكون خلاف في أنّ الصّلاة مثلا موضوعة للأعمّ لأنّه أقرب إلى المعنى اللغوى وهو الدعاء ذاتا من الصّحيح إذ لا خلاف في تقديم أقرب المجازات مع أنّ الأكثر ذهبوا إلى الصّحّة وبالجملة الأقربيّة الذاتية من التخريجات العقلية لا يصحّ الاستناد إليها في باب اللّغات نعم لو كانت الأقربيّة

ص: 62

الدَّائِيَّة كاشفا عن كونه شائع الاستعمال صح ذلك لكنه غير مسلم لأنَّ شيوع الاستعمال في المجاز مستند إلى الاحتياج وهو غير منحصر في الأقرب ذاتا كما لا يخفى وقيل لو دار الأمر في نقل الكلّي بين النقل إلى فرد والنقل إلى مباين قدم الأول لغلبة نقل الكلّي إلى الفرد دون المباين وفيه إشكال لشيوع النقل إلى المباين أيضا كالصلاة والحجّ والصوم وغيرها فإن المعنى اللغوي ليس ملاحظا في المذكورات حتّى يقال إنّ الصلّة نقلت إلى الدعاء الخاصّ وكذا في غيرها نعم لو ثبت الغلبة المذكورة صح ذلك إذ المدار على الظنّ

ومنها توقف استعمال اللفظ في المعنى على استعماله في غيره في كلام واحد

وهو دليل مجازيته فيه ومثل لذلك بقوله تعالى وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهِ فَإِنَّ اسْتِعْمَالَ الْمَكْرِ فِيمَا يَصِحُّ اسْتِنَادُهُ إِلَيْهِ تَعَالَى مَتَوَقَّفٌ عَلَى إِسْنَادِهِ إِلَى الْعَبْدِ أَوْ لَا وَنَوْشٌ فِي ذَلِكَ بِأَنَّهُ قَدْ نَسَبَ إِلَيْهِ تَعَالَى فِي آيَةٍ أُخْرَى مَعَ عَدَمِ نَسْبَتِهِ فِيهَا إِلَى الْعَبْدِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ وَبِأَنَّ الْمَجَازَ لَا يَتَوَقَّفُ إِلَّا عَلَى الْعَلَامَةِ وَالْمُنَاسِبَةِ دُونَ شَيْءٍ آخَرَ وَفِيهِ نَظَرٌ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَأَنَّهُ مَنَاقِشَةٌ فِي الْمَثَالِ وَلَا يَجْرِي فِي نَحْوِ قَوْلِهِ قَالُوا اقْتَرَحَ شَيْئًا نَجِدُ لَكَ طَبْخَهُ قَلْتَ اطْبَخُوا إِلَى جِبَةِ وَقَمِيصًا فَإِنَّ اسْتِعْمَالَ الطَّبْخِ فِي الْخِيَاطَةِ يَتَوَقَّفُ عَلَى اسْتِعْمَالِهِ فِي الْمَوْضُوعِ لَهُ أَوَّلًا وَأَمَّا الثَّانِي فَلَجَوَازُ أَنْ يَكُونَ مَحْضُ الْمَجَاوِرَةِ وَالْمَصَاحِبَةِ اللَّفْظِيَّةِ مُوجِبًا لِحُصُولِ الْمُنَاسِبَةِ كَمَا نَشَاهِدُ ذَلِكَ فِي الطَّبْخِ فَإِنَّهُ لَيْسَ مُنَاسِبًا مَعَ الْخِيَاطَةِ بِوَجْهِ وَمَعَ ذَلِكَ نَرَى لَهُ فِي الشَّعْرِ الْمَذْكُورِ حَسَنًا وَسَلَاسَةً يَقْبَلُهَا الدُّوقُ وَيَمِيلُ إِلَيْهَا الطَّبْعُ وَالْأَمْرُ فِي الْمَجَازَاتِ دَائِرُ مَدَارِ قَبُولِ الدُّوقِ فَيَعْلَمُ أَنَّ مَحْضَ الْمَجَاوِرَةِ سَبَبٌ لِحُصُولِ الْمُنَاسِبَةِ لَكِنْ هَذِهِ الْعَلَامَةُ يَرْجِعُ إِلَى عَدَمِ الْأَطْرَادِ نَظِيرِ قَوْلِنَا أَعْتَقَ رَقَبَةً حَيْثُ يَصِحُّ ذَلِكَ وَلَا يَصِحُّ جَاءَتِ الرَقَبَةُ وَنَحْوَهُ

ومنها التزام التقييد

وهو علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة لظهور الالتزام في أنّ اللفظ لا يفيد بنفسه كقولهم نار الحرب جناح الدّل فإنه لا يستعمل التّار في اشتداد الحرب إلاّ مقيدا بالحرب وكذا الجناح ونوقش فيه بوجهين أحدهما بوجود التقييد في بعض الحقائق كماء البحر والبئر ونحوهما والثاني بالتزامه في الأسماء اللازمة الإضافة مثل ذى بمعنى صاحب وفيهما نظر أمّا الأوّل فبعدم وجود الالتزام فيه وأمّا الثاني فلأنّ محلّ الكلام ما تقطع فيه بعدم احتياج أصل المعنى إلى التقييد كالتّار والجناح فيخرج ذو وأمثاله لتوقف إفادة

المعنى فيها على التقييد وليس الكلام فيه وبعد ما عرفت من كفاية الظنّ في اللغات فالأمر واضح

ومنها تقييده بقيدين مختلفين

فهو دليل وضعه للقدر المشترك كالأمر يقيّد بالمرّة والتكرار حذرا من لزوم التناقض إذ لو كان موضوعا لأحدهما دون الآخر كان تقييده به تأكيدا وبالآخر تناقضا وفيه نظر لعدم لزوم التناقض للمراد وعدم ضرر التناقض مع الموضوع له وإلاّ لأنسدّ باب المجازات وعدم بأس في صيرورة تأكيدا

والأولى تقريره بأننا نرى أنه يقيد بقيدين ولا يلزم التأكيد والتناقض عرفا بل يفيد التأسيس عرفا ولو كان مجازا في أحدهما لزم التناقض ابتداء وإن زال بعد الالتفات إلى المعنى المجازى مع أننا نرى عدم لزومه عرفا إلا أنه يرجع إلى المنافرة وعدمها والأول علامة المجاز كما نشاهد من منافرة أسد مع يرمى ابتداء والثاني علامة الحقيقة ومرجعها إلى التبادر وعدمه ويمكن تصحيح التقرير الأول بأن يقال إن المراد أنه لو قيل بمجازية أحدهما لزم التأكيد في أحدهما وهو الموضوع له والتأسيس في الآخر ولو قيل بالوضع للقدر المشترك كان في كل منهما تأسيسا والتأسيس أولى من التأكيد لغلبته عرفا لكن يحتاج حينئذ إلى إثبات غلبة التأسيس والمدار على الظن

ومنها حسن الاستفهام

استدلّ به السيّد على اشتراك الأمر بين الفور والتراخي بتقريب أنّ الاستفهام ملازم مع الاحتمال الملازم وللإجمال الحاصل في المشترك وفيه أنه لو أريد من الاحتمال خصوص الاحتمال الحاصل في المشترك منعنا ملازمته مع الاستفهام مع الاحتمال الضعيف الحاصل بالنسبة إلى إرادة المعنى المجازى وإن أراد منه الأعم لم يتم ما ادعاه فافهم

خاتمة

تتضمن بعض القواعد المحتاج إليها في الباب

أحدها كل لفظ لم يثبت للشارع فيه اصطلاح خاص إذا وقع في كلامه رجح فيه إلى ما يرجع إليه في كلام غيره كالألفاظ اللغوية فإذا أجمع الأصحاب على مجيء اللفظ لمعنى فهو ليس كاشفا عن رأى المعصوم إذ ليس شأنه بيانه والأصحاب ليسوا بالعين لهم في ذلك بل يتعولون فيه على اجتهادهم فلو أفاد العلم بالواقع أو الظنّ به فهو حجة لذلك لا للكشف ويقع التعارض بينه وبين نقل النقلة لو لم يفد العلم نعم لو ثبت كشفه عن قول المعصوم كان حجة ومقدّما على غيره إنما الكلام في كونه كاشفا ومقتضى ما ذكرنا عدم كشفه عنه كما لا يخفى

الثاني قد عرفت أنّ الحمل إمّا ذاتي يقصد به اتحاد الموضوع والمحمول ذاتا وإمّا متعارفي يقصد به اتحادهما وجود كحمل الكلى على الفرد وإمّا ادعائي يقصد به مشاركة الموضوع للمحمول في الأحكام فاعلم أنّ الحمل بجميع المعاني موجود في كلام الشارع فالأول كقوله الوضوء غسلتان ومسحتان والثاني نحو الارتماس في الماء غسل والثالث نحو الطواف بالبيت صلاة ويشترط في وقوع المذكورات في كلامه كون الموضوع في الأول والمحمول في الثاني من مخترعاته إذ ليس شأنه بيان ماهيات العرفية أو اللغوية وأن يكون للمحمول حكم معروف في الثالث حتى يلحق به الموضوع فيه كالأمثلة وحينئذ فيشكل الأمر في نحو الحيض دم أسود ونحوه فإنه ليس من قبيل الأولين لعدم كون المحمول ولا الموضوع من مخترعات الشارع ولا من الثالث إذ ليس للدم الأسود حكم معروف في الشريعة ويمكن أن يقال إنّ المقصود به بيان الضابط والمعرف الغالبى ليرجع إليه عند الشكّ فيكون من قبيل الأول لكن في خصوص حال الشكّ

فإن الموضوعات التي يتعلّق بها الأحكام الشرعيّة يجوز للشارع بيان ضابط في تشخيصها ليرجع إليه عند الشكّ وهو ليس بعدام النظر كما في اليد والسوق والفرش وأوصاف المذكورة للمعنى وذلك لعدم انضباط العرف في أمثال هذه الأمور

الثالث قد عرفت أنّ العرف محكم في باب اللغات ونقول هنا إنّ في المقام تفصيلا وذلك لأنّ الشكّ إمّا يكون في نفس مفهوم اللفظ ولا شكّ في حجّيّة حكم العرف بأنّ المفهوم ذلك ولا يعتنى باحتمال خطئهم لما ذكرنا أنّ الظنّ في اللغة حجة وإمّا يكون في تحقق المفهوم في الشّيء الخاصّ أعنى الشكّ في المصداق أو هذا يتصور بوجهين (أحدهما) أن يكون المفهوم معلوما وإنما عرض الشكّ بسبب العوارض الحاصلة في المصداق كالبلبل المشتبهة بالبول ولا شكّ في عدم اعتبار الحكم العرف بكونه مصداقا لذلك المفهوم وذلك ما قيل إنّ الظنّ ليس بحجة في الموضوعات الصرفة ولذلك لعدم تعلّق ذلك باللغات ولا بمفهوم اللفظ ولا دليل على حجّيّة الظنّ المطلق هنا بل يجب تحصيل العلم أو الرجوع إلى الأسباب الخاصّة كالبيّنة ونحوها حتى أنه لو قال المتكلّم أكرم العلماء ثم قال زيد عالم لم يجب على المخاطب إكرامه إذا علم جهله لأنّ الرجوع إلى المتكلم إنّما هو فيما يكون كلامه بصدد الكشف عنه وليس كلامه ذلك مسوقا لبيان مصاديق العلماء حتى يرجع إليه في تعيينه بل تمييز ذلك شأن المخاطب والمتكلم أيضا لو اعتبر بقوله فإنّما هو من باب البيّنة (الثاني) أن يكون الشكّ في المصداق بواسطة عدم تشخيص المعنى فبحكم العرف بوجود المفهوم في ذلك المصداق يعلم أنّ المعنى شيء يشمله وبهذا الاعتبار يدخل في القسم الأول وأيضا يعلم تحققه في ضمن ذلك المصداق وبهذا الاعتبار يدخل في القسم الثاني وهل حكم العرف حجة في هذا القسم محل الإشكال فليل بعدم حجّيّته وذلك لأنّ احتمال خطئهم في تشخيص المعنى أي الاعتبار الأول وإن كان لا يعتنى به لكن خطؤهم في تشخيص الموضوعات ليس بعيدا وهو يوجب عدم حصول الظنّ بقولهم وعلى فرض حصول الظنّ أيضا لا دليل على حجّيّته إذ هو باعتبار الثاني ظنّ في الموضوعات الصرفة وإن كان بالاعتبار الأوّل ظنا في اللغات ولا دليل على حجّيّة الظنّ في اللغات إذا حصل بتوسّط الظنّ الحاصل في الموضوعات وقيل بحجّيّته لأصالة عدم الخطاء لندرته ولحمل فعل المسلم على الصحة أقول أمّا حمل فعل المسلم على الصحة فلا دخل له بهذه المواضع وأمّا الأصل المذكور ففيه تفصيل وذلك أنه إن كان هناك احتمال السهو والنسيان ونحوهما للصرف فالأصل عدمه لعدم اعتبار العقلاء لهذه الاحتمالات وإن كان احتمال غفلتهم عن صفة كائنة في ذلك المصداق بحيث لو تفتنوا بوجوده لم يحكموا بدخوله تحت المفهوم فلا- يجرى الأصل إذ لا نسلم ندرته بل هو كثير ربما أوجب عدم حصول الظنّ بقولهم وذلك كما لو حكموا في

شخص مقيم في البلد دون ستة أشهر بأنه غير مستوطن فيحتمل أنهم غفلوا عن أن نية ذلك الشخص الإقامة دائما فلذا حكموا عليه بعدم الاستيطان ولو علموا نية لم يحكموا عليه بذلك وهذا لا يمكن دفعه بأصالة العدم لغلبة عدم العثور على النيات مضافا إلى أن الأصل عدم العلم فلا يمكن الحكم بسبب ذلك بأن ناوى الإقامة دائما ليس بمستوطن قبل ستة أشهر نعم إذا فرض حصول الظن بقولهم لا يمكن نفى حجيتهم بما ذكر لأن الظاهر من إجماعهم على حجيتهم في اللغات عدم التفاوت بين الحاصل بلا واسطة أو بواسطة فافهم

الرابع إذا علق الحكم في الشرع على عنوان وكان متفاهم العرف في ذلك العنوان مخالفا للواقع كأن جعلوا منه فردا ليس منه أو أخرجوا عنه فردا كان منه تعلق الحكم بما يفهمه العرف إن لم يبين الشارع خطأهم وإلا لزم الإغراء بالجهل مثل أنه علق النجاسة على عنوان الدّم وهو ليس في العرف شاملا للون المختلف عنه بعد غسله وإن كان شاملا له عقلا إذ هو من أجزائه الصغار الباقي في المحل لعدم جواز انتقال العرض من موضوع إلى موضوع وحينئذ فيجب أن يكون مراد الشارع هو ما يفهمه العرف فلا يشمل اللون المختلف إن لم ينصب قرينة على إرادة جميع الأفراد الواقعة وبنه العرف على خطئهم هذا إن قلنا بأن لفظ الدّم موضوع لما يشمل اللون وإلا بأن قلنا بأن الألفاظ اللغوية موضوعة لمعاني الظاهرة عند العرف دون الخفية لأن الحكمة في الوضع أن يستعمل في مقام التّهميم والتّهم وهو يحصل بالنسبة إلى الأمور الظاهرة المحتاج إليها عند العرف دون الخفية التي لا يلتفت إليها إلا الأذكيا فلا حاجة إلى ما ذكرنا لوجوب حمل اللفظ على الموضوع له وليس إلا ما فهمه العرف والحاصل أن كلام الشارع ينزل على مقتضى متفاهم العرف إلا إذا نصب قرينة على إرادة المعنى الواقعي رادعة للعرف عما فهموه مخالفا للواقع هذا إذا لم يلزم محذور آخر في الحمل على متفاهم العرف وإلا كان متفاهمهم شيئا لا يمكن تعلق الحكم به فلا يجوز الحمل عليه وحينئذ يظهر فساد ما ذكره بعضهم عند الاستدلال لتعلق الأمر بالطباع من أنه لو قيل بوجود الكلى الطبيعي فلا إشكال وإن قيل بعدم وجوده فلا بد من حمل اللفظ على إرادة طلب الماهية أيضا لأنها حينئذ وإن كانت غير موجودة في النظر الفلسفي لكنها موجودة عند العرف وكلمات الشارع ينزل على مقتضى العرف والعادة وجه فساد أن الحمل على متفاهم العرف حينئذ مستلزم للتكليف بالمجال أعنى إيجاد الماهية لأنه غير ممكن على هذا القول لكن هذا خارج عما نحن فيه إذ ليس خطأ العرف في معنى العنوان إذ لا شبهة في أن ظاهر الأمر طلب الماهية والقائلون بتعلقه بالفرد يستدلون بوجود القرينة الصارفة عن الظاهر وهي عدم وجود الماهية وخطأ العرف حينئذ إنما هو في نفيهم القرينة المذكورة حيث جعلوها موجودة لا في العنوان ويمكن أن يقال إن ظهوره

فى طلب الماهية غير مسلم بل هو ظاهر فى طلب الأفراد فخطأ العرف إنّما هو فى فهم العنوان حيث فهموا منه طلب الماهية فىدخل فىما نحن فىه فهذا البعض يجعل الخطاب منزّلاً عليه ونحن نقول إنه غير ممكن إذ لا معنى لطلب الماهية أصلاً بل المطلوب هو إيجاد الماهية ومعنى ذلك إحداث وجودها ووجودها عين الفرد إذ ليس الفرد إلا الكلىّ الموجود لما عرفت أن تشخص الكلىّ إنّما هو بنفس الوجود لا بغيره فالظاهر من الأمر هو طلب الأفراد ولا معنى لطلب الماهية حتى ينزل عليه كلام الشّارع

أصل

إذا تميز المعنى الحقيقى عن المجازى وشكّ فى أن المراد أيهما هو فهل يحمل على الحقيقة أو المجاز وفيه مقامان (الأول) فى أن المدار فى الحمل على الحقيقة على أى شىء فنقول اختلفوا فىه على أقوال أحدها أنّه إذا تجرّد اللفظ عن قرينة صارفة معتبرة عرفاً وجب الحمل على الحقيقة تعبّداً مطلقاً سواء كان إرادة الحقيقة مظنونة أو مشكوكة أو مظنونة العدم والثانى أنّه يلاحظ الكلام بمجموعه وخصوصيته المقام فإن كان ظاهراً بنوعه فى إرادة الحقيقة حمل عليها وإلا فلا ويظهر الثمرة بينه وبين القول الأول فيما إذا ارتفع الظنّ النوعى بسبب خصوصيات المقام مثلاً أو بكونه مقروناً بما يحتمل كونه قرينة كالأمر عقيب الحظر فإن وقوعه عقيب الحظر دافع للظنّ النوعى بإرادة الحقيقة أى الوجوب وكالعام الأول فى العامين المتعقّبين بالاستثناء فإنّ صلاحيته الاستثناء لرجوعه إلى الجميع يرفع الظنّ النوعى بإرادة العموم من العام الأول كما قيل فلا يجوز حمل الأمر على الوجوب والعام على العموم فى الموضوعين على القول الثانى بخلافه على القول الأول ويجمعان فيما إذا كان ما يحتمل أن يكون قرينة شيئاً غير مقترن بالكلام كما لو قال أكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا وكان زيد مشتركاً بين العالم والجاهل فمحض احتمال إرادة العالم من زيد فىخصص العام غير رافع للظنّ النوعى بإرادة العموم وحينئذ فىحمل على العموم على القولين الثالث أنّ المدار على حصول الظنّ الفعلى بإرادة الحقيقة ويظهر ذلك من الفاضل الخوانسارى حيث اعترض على صاحب المعالم فى حمله العام الأول فى العامين المتعقّبين بالاستثناء على العموم بأنّه ليس المظنون إرادة العموم ولا دليل على وجوب الحمل على الحقيقة وإن لم يقد الظنّ وكلامه كالتّصّ فى إرادة الظنّ الفعلى وإن احتمل إرادة الظنّ النوعى لما عرفت من ارتفاعه أيضاً فى المحل المفروض على قول الرابع أنّه إذا ارتفع الظنّ الفعلى بالأمر الخارجية الغير المعتمدة كقيام الشهرة على خلافه لا يعتنى به بل يحمل على الحقيقة تعبّداً وإلا بأن ارتفع بسبب اقتران الأمور الخارجية المعتمدة أو الدّاخلية مطلقاً وجب التّوقّف الخامس أنّه إن كان مقترناً بما يحتمل أن يكون قرينة مطلقاً لم يجز الحمل على الحقيقة لارتفاع الظنّ النوعى حينئذ وإلا بأن كان الأمر المحتمل كونه قرينة شيئاً خارجاً عن الكلام معتبراً كان أو لا فلا يعتنى به بل يحمل على الحقيقة لعدم ارتفاع

الظَّنَّ النوعى وهذا القول يرجع إلى القول الثانى وتفصيله إنَّما هو فى موارد حصول الظَّنَّ النوعى وعدمه ثم إنَّ محل الكلام إنَّما هو فيما إذا لم يكن دافع الظهور فى إرادة الحقيقة ظهور آخر وإلا خرج عما نحن فيه ودخل فى مسألة تعارض الظاهرين وسيأتى إن شاء الله بل الكلام إنَّما هو فيما إذا كان الرافع للظهور مجملا كزيد المشترك بين الجاهل والعالم والاستثناء عقيب العمومات لعدم ظهوره فى شىء ونحو ذلك وحينئذ فنقول فى تحقيق الحق فى المقام إنَّ الحكم فى المقام هو العرف والأمور الخارجية التى يحتمل كونها قرينة لا يعتنى بها عرفا فى رفع اليد عن ظاهر اللفظ ولو كان معتبرا بل يجعلون ظاهر اللفظ قرينة مبيَّنة لإجمال الأمر الخارجى مثلا إذا قيل أكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا وكان زيد مشتركا بين العالم والجاهل يحكم بأنَّ المراد منه زيد الجاهل أخذنا بظاهر عموم أكرم العلماء ولا يصير احتمال كون المراد منه العالم موجبا لتوقُّفهم فى عموم العلماء وإن لم يحصل الظَّنَّ الفعلى بعمومه وهو مطابق لعمل الفقهاء أيضا كما استدلُّوا على طهارة الغسالة فى التَّطهير بالماء القليل بعموم قوله التَّجسس لا يطهر مع الإجماع على مطهريَّة الماء القليل فيحكمون بعدم تنجسه حينئذ بالملافة ولا يتوقِّفون فى عموم اللفظ لاحتمال كون الإجماع على مطهريَّته مخصصا لعموم قوله التَّجسس لا يطهر وكذا يتمسكون فى إفادة المعاطاة الملك بقوله لا- عتق إلا- فى ملك مع الإجماع على جواز عتق المأخوذ بالمعاطاة أخذنا بعموم اللفظ ولا يعتنون باحتمال كون الإجماع مخصصا له مضافا إلى أنَّ ذلك مقتضى قاعدة عكس التقيُّض فإنَّ قوله أكرم العلماء بمنزلة كل عالم يجب إكرامه وينعكس تقيُّضه بقولنا من لم يجب إكرامه فليس بعالم وزيد لم يجب إكرامه لقوله لا تكرم زيدا ينتج أنَّ زيد المنهَى عن إكرامه ليس بعالم وهو المطلوب وكذا فى نظائره لا- يقال إنَّهم لا يعملون بالخبر إذا قامت الشهرة على خلافه وهى من الأمور الخارجة لأنَّنا نقول ليس ذلك من جهة رفع ظهور الخبر فى المعنى الحقيقى بواسطة الشهرة بل لأنَّ الشهرة موهنة له من حيث السند ولذا لا يطرح عام الكتاب أو الخبر المتواتر بمحض قيام الشهرة على خلافه عند القائلين بالظنون الخاصة وبالجملة هل العرف لا يتوقِّفون فى حمل اللفظ على ظاهره بمحض احتمال كون الأمر الخارجى قرينة على مجازيَّته معتبرا كان كالخطاب المنفصل أو غير معتبر كالشَّهرة مثلا وإن لم يحصل لهم الظَّنَّ فعلا بإرادة الحقيقة بل يكتفون فيه بالظهور نوعا وحينئذ فعلم بطلان القول الثالث لعدم لزوم الظَّنَّ الفعلى عرفا والقول الرافع لعدم اعتناء العرف بالأمر الخارجى مطلقا معتبرا كان أو لا بقى الكلام فيما إذا اقترن باللفظ ما يحتمل أن يكون قرينة فنقول ليس فى ذلك ضابط كلى بل لا بد أن يرجع فى خصوص الألفاظ إلى العرف ويمكن أن يقال لو كان اللفظ مجازا مشهورا فى معنى بمعنى أن يكون الأمر المحتمل كونه قرينة

غلبة الاستعمال كالأمر حيث يستعمل في التدب شائعا فيتوقف العرف لعدم الظهور عرفا في إرادة الحقيقة وبهذا يظهر فساد القول الأول إذ لو كان بناؤهم على التّعبد لم يكن للتوقف في ذلك وجه وأما لو كان مثل العامين المتعقبين بالاستثناء فيمكن ادعاء عدم ارتفاع ظهور العام الأول باحتمال رجوع الاستثناء إلى الجميع وبه يبطل القول الخامس حيث حكم بارتفاع الظنّ التّوعى بسبب الأمور المقترنة مطلقا وذلك لعدم الفرق بينه وبين الكلام المنفصل المجمل كقوله لا تكرم زيدا مع اشتراكه بين الجاهل والعالم كما مر حيث يحكم العرف فيه بإرادة الجاهل بقرينة ظهور العام في العموم فليحكم هنا أيضا بعموم اللفظ لأصالة الحقيقة ويجعل ذلك قرينة على اختصاص الاستثناء بالأخير وهذا مقتضى القاعدة أيضا فإنه إذا دار الأمر بين حمل اللفظ المجمل على معنى يلزم منه مجازية لفظ آخر وبين حمله على غيره مما لا يلزم منه ذلك تعيّن الثاني أخذا بظهور اللفظ في الحقيقة كما ذكروا أنه لو قال له على عشرة إلا ثوبا كان المراد عشرة أثواب لأصالة الحقيقة في الاستثناء أي الاتصال ولهذا فرق صاحب المعالم بين الاستثناء عقيب الجمل وبين الأمر حيث توقف في حمل الأمر على الوجوب لغلبة الاستعمال في التدب وحكم برجوع الاستثناء إلى الأخيرة خاصة أخذا بأصالة الحقيقة في الباقي والحاصل أن الاستثناء بحسب الوضع صالح للرجوع إلى الأخيرة وإلى الجميع فحمله على معنى لا يلزم منه مجاز في سائر العمومات غير الأخيرة متعين لما عرفت من بناء الفقهاء وعمل العرف وغاية ما يمكن أن يقال في الفرق بين المتصل والمنفصل هو ما ذكره الفاضل القمي رحمه الله في مبحث وقوع الاستثناء عقيب الجمل من أن الاستثناء مشترك بين رجوعه إلى الأخيرة وإلى الجميع والعمومات المتعقبة بالاستثناء مشتركة بالوضع التركيبي بين أن يراد منها العموم بأن يراد من الاستثناء المعنى الأول وأن يراد منها الخصوص بأن يراد من الاستثناء المعنى الثاني وحينئذ فلا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة في العام في اختصاص الاستثناء بالأخيرة أقول إذا سلم ما ذكره من الاشتراك في الوضع التركيبي فلا شبهة في عدم جواز التمسك بالأصل لكن لا نسلم الوضع التركيبي أصلا بل الاستثناء موضوع لمطلق الإخراج والعام موضوع للعموم نعم قد وضع الهيئة التركيبية لربط أحدهما بالآخر كربط زيد بقائم في زيد قائم ولا يستلزم ذلك اشتراك الاستثناء ولا اشتراك العام وحينئذ فيجوز التمسك بأصالة الحقيقة في حمل الاستثناء على ما لا يستلزم مجازية سائر العمومات ولا ضمير فيه وإذن فالحق هو القول الثاني ولا بد في تمييز الصغريات من الرجوع إلى العرف وقد عرفت عدم اعتنائهم بالأمور الخارجة مطلقا وأما الدّاخلية فليس له حد منضبط بل لا بد من عرض الألفاظ على العرف وقد عرفت أنهم قد يتوقفون في مثل ما لو كان الأمر المحتمل القرينية هو الغلبة فبطل القول الأول وإنه يمكن منع توقّفهم

في مثل ما أمكن جعل ظهور الحقيقة قرينة مبيّنة لمجمل آخر كما في الاستثناء فيبطل القول الخامس فافهم ثم إن بعضهم مثل لما اقترن باللفظ ما يحتمل أن يكون قرينة بالعام الذي يرجع الضمير إلى بعض أفراده لاحتمال كون الضمير مخصصا له والحق أنه داخل في مسألة تعارض الظاهرين إذ العام ظاهر في العموم ولو قلنا بكونه حقيقة بعد التخصيص إذ لا بعد في كون الحقيقة مخالفا للظاهر والضمير ظاهر في المطابقة مع المرجع فالاستخدام خلاف الظاهر وإن كان حقيقة كما هو الحق إذا الضمير الغالب وضع ليكون كناية عما تقدم ذكره مطلقا ولو حكما كما لو فهم بقرينة المقام ونحو ذلك وبالجملة لا مجازية في الضمير إذا لم يرجع إلى المتقدم صريحا لكن ظاهره الرجوع إلى المتقدم صريحا فالاستخدام خلاف الظاهر وإن كان حقيقة وقيل إنه مجاز بعلاقة العموم والخصوص فيما نحن فيه لأنه إذا رجع إلى العام كان حقيقة في العموم مع أنه أريد منه بعض الأفراد فيكون مجازا بالعلاقة المذكورة وهو باطل أما أولا فبما عرفت من عدم المجازية أصلا وأما ثانيا فلأن العلاقة المذكورة لا تجرى في قوله إذا نزل السماء بأرض قوم دعيناه وإن كانوا غضابا حيث أريد من الضمير معنى مباين للمراد بالمرجع فالأولى جعل العلاقة الشبهاة ويقال شبه الأمر المراد من الضمير بالأمر المتقدم صريحا فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لأن يراد منه المتقدم الصريح ليتحد العلاقة في جميع أنواع الاستخدام وكيف كان فالأمر دائر بين ارتكاب خلاف الظاهر في العام وارتكابه في الضمير فهو خارج عما نحن فيه والحق فيه تقديم الاستخدام على ارتكاب التخصيص إذا المراد بالضمير هو بعض الأفراد على أي تقدير غاية الأمر أنه إذا حمل العام على العموم صار استعمال الضمير استخداما وإلا فلا فالاستخدام وعدمه في الضمير تابع لتعيين المراد من العام وبعد تعيينه بظهوره في العموم يتفرع عليه لوازمه من الاستخدام وغيره ولا يمكن المعارضة بكون الاستخدام خلاف الظاهر لأنه من التوابع وبعد تعيين معنى المتبوع يترتب عليه قهرا وهو واضح ومع قطع النظر عن هذا الكلام فإن قلنا بكون التخصيص حقيقة كالاستخدام وجب التوقف كما إذا قلنا بكونهما مجازين وإن قلنا بكون التخصيص مجازا دون الاستخدام فيتعين الحمل على الاستخدام عند من يجرى أصالة الحقيقة تعبدا دون من يقول بحجيتها للظهور النوعي لإمكان نفي الظهور النوعي بملاحظة الضمير وإن قلنا بمجازية الاستخدام دون التخصيص قدم التخصيص بناء على التبعّد دون القول الآخر ولا يمكن التمسك في حمل العام على العموم بأصالة عدم القرينة إذا المراد بها إما استصحاب عدم كون الضمير قرينة وإما القاعدة العقلانية أي الحكم بعدم في كل ما شكّ فيه وإما استصحاب عدم وجود القرينة أو عدم تعويل المتكلم عليها والأولان باطلان إذ ليس عدم القرينة للضمير حالة سابقة حتى يستصحب والكلية في بناء العقلاء ممنوعة وأما الآخرا فمسلمان لكن حجيتهما ليس إلا من باب الظن كما عرفت

سابقا والمفروض عدمه فيما نحن فيه كما عرفت ثم إنَّ الظهور التّوعى الحاصل بإرادة الحقيقة حجة من باب الظّنون الخاصّة لا المطلقة من غير فرق بين المخاطب وغير المخاطب الإجماع العلماء من متقدميهم ومتأخريهم وإطباق أهل اللّسان والعرف مضافا إلى تقرير المعصومين عليه ولم يناقش في ذلك أحد من العلماء سوى الفاضل القمي ره حيث فرق بين المخاطب وغيره فجعل حجّية ظاهر اللفظ بالنسبة إلى الأوّل من باب حجّية الظّنون الخاصّة دون الثّاني فجعله من باب حجّيته الظّنون المطلقة وهو غير سديد لأنّ كل دليل دلّ على حجّيته للمخاطب فهو دالّ على حجّيته لغيره أيضا وهو الإجماع والتّقرير فإنّنا نراهم يحكمون عند شهادة الشهود بأنّ فلانا أقرّ لفلان بأن قال له على كذا بأنه لزمه ذلك ولا يتوقفون في ذلك مع أنهم لم يكونوا مخاطبين بكلام المقرّ لا يقال إنهم يحكمون بذلك لحصول الظّنّ لهم به وقد سلمنا حجّية الظّنّ مطلقا لغير المخاطب أيضا لأنّنا نقول لا وجه لحجّية الظّنّ مطلقا في أمثال هذه المقامات لأنّها من قبيل الموضوعات الصّرفة التي ليس مدارها إلّا على العلم أو الأسباب الخاصّة ولا انسداد لباب العلم فيها لإمكان الاحتياط أو العمل بالبراءة فيها غالبا أو بالجملة لا- خلاف لأحد في حجّية الظواهر بالنسبة إلى المخاطب وغيره وما يرى من منع الأخباريين حجّية الكتاب ليس لعدم حجّية الظواهر بل إنّما هو لزعمهم وقوع التّحريف فيه المانع عن حجّيته أو لصدوره بسبب خاص لخصوص بعض الأشخاص فلم يرد منه إلّا فهمهم بخصوصهم وفهم سائر المكلفين ببيانهم فافهم

فرع

ما ذكرنا من حجّية الظهور التّوعى في إرادة الحقيقة إنّما هو في قبال المجاز وأمّا تعيين المراد فهو مقام آخر وبيانه أنّه قد يتحد المعنى الحقيقي وقد يتعدد أمّا في الأوّل فيتعين الحمل عليه وأمّا في الثّاني فإمّا أن يكون التّعدّد في اصطلاح واحد وزمان واحد فهو المشترك ويأتي الكلام فيه إن شاء الله وإمّا أن يكون التّعدّد بالنسبة إلى زمانين أي اللّغة والعرف وهو على ضربين أحدهما أن يكون له في اللّغة معنى وفي عرف المتشرعة معنى ولم نعلم أنّه كان في زمان الشارع حقيقة في أيّهما وهذا هو النزاع في الحقيقة الشرعية وسيأتي إن شاء الله والثّاني أن يكون له في اللّغة معنى وفي العرف العام معنى ولم نعلم والموضوع له في زمان الشارع وإمّا أن يكون التّعدّد في زمان واحد بالنسبة إلى اصطلاحين كلفظ رطل له بالعراق معنى وبالمدينة معنى فلو وقع في تخاطب المدني والعراقي يقع الإشكال في حمله على أحد الاصطلاحين ونتكلم هنا في القسمين الآخرين أحدهما في تعارض العرف العام مع اللّغة والثّاني في تعارض عرف المتكلم والمخاطب أمّا الأوّل فاختلّفوا فيه على أقوال الأوّل الحمل على اللّغة لأنّ الثّقيل إلى العرف ثابت والشكّ إنّما هو في ثبوته في زمان الشارع وتأخّره عنه فالأصل تأخّره والثّاني الحمل على العرف لغلبة اتحاد الشرع والعرف والثالث التّوقف لتعارض الأدلة الرّابع التّفصيل

ص: 71

بين أن يكون المراد من اللّغة ما ذكره في الكتب المصنفة مثل الصحاح والقاموس وغيرهما من الكتب المؤلفة بعد زمان الشارع فيحمل على اللّغة ويبين أن يكون المراد اللّغة السابقة على زمان الشارع فيحمل على العرف أمّا في الأول فلاحترازه عن تعدد النّقل إذ لو حمل على المعنى العرفي وجب التزام نقله منه إلى المعنى اللّغوي لتأخّره ثم إلى المعنى العرفي وأمّا في الثاني فلغلبة اتحاد الشرع والعرف الخامس التّفصيل بين ما لو علم تاريخ الصدور والنّقل فيحمل بمقتضى العلم وما لو جهل تاريخهما معا فيحكم بالمقارنة لأصالة عدم التّقدم في كل من الصدور والنّقل لكونهما حادثين وحينئذ يجب الحمل على المعنى اللّغوي إذا كان النّقل تخصيصيا إذ النّقل يحصل مقارنا للخطاب ويجب في الاستعمال تقدم الوضع وأمّا لو كان تخصيصيا فلا يحمل على اللّغوي جز ما إذ النّقل لو كان مقارنا للصدور كان الصدور مسبوقا بمجازيته في المعنى العرفي مجازا مشهورا وتقديم الحقيقة على المجاز المشهور محل إشكال وما لو علم تاريخ الصدور فقط فيحمل على المعنى اللّغوي لأصالة تأخّر النّقل وما لو علم تاريخ النّقل فقط فيحمل على العرفي لأصالة تأخّر الصدور وفي الجميع نظر لما عرفت سابقا من أنّ المدار في اللّغات على الظنّ المطلق الفعلي وهو لا يحصل بأصالة تأخّر النّقل إذ لا يفيد الاستصحاب الظنّ بنفسه ولا غلبة لتأخّر النّقل حتى يحصل الظنّ بسببها إذ النّقل في نفسه قليل وفيما ثبت النّقل أيضا ليس الغالب تأخّره والمدار في أمثال ذلك على الغلبة الصنفيّة لا-الجنسيّة فلا يرد أنّ الغالب في جنس الحادث هو التّأخّر إذ لا نعلم أنّ المناط هو الحدوث أو غيره والغلبة المعتبرة هي الصنفيّة وغلبة اتحاد العرف والشرع إنّما هي في الألفاظ التي يتحد فيها اللّغة مع العرف وأمّا في ما اختلفا فيه كما هو محل النزاع فلا نسلمها فإنّ مواده في نفسه قليل لا- يوجد فيه إلا- مثال واحد أو أكثر فادعاء غلبة الاتحاد في مثله غير مسموع وبهذا علم بطلان القول الأول والثاني والرّابع والخامس لأنّ متمسكهم هو أصالة التّأخر وغلبة الاتحاد وقد عرفت بطلانهما مضافا إلى أنّ ما ذكره الرّابع باطل في نفسه فإنّ المراد باللّغة في المقام هو العرف السابق على زمان الشارع كما هو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعيّة وليس الكلام في عرف صاحب الصحاح والقاموس وهو واضح فالحق في المقام أنّ المدار على الظنّ الشخصي لرجوعه إلى الشكّ في الموضوع له لا المراد بعد تمييز الموضوع له فإن لم يحصل فالتوقف

تنبیه

أشرنا إلى عدم حجية أصالة التّأخر في المقام ولا بأس بتطويل الكلام لتوضيح المراد فنقول إنّ أصالة التّأخر ليس معناها استصحاب التّأخر إذ ليس التّأخر محرزا في الزّمان السّابق حتى يستصحب بل المعنى القاعدة التي مفادها التّأخر وهي إبقاء الشئ على عدمه السابق إلى زمان تيقن وجوده فهناك شيان الوجود في الزّمان السابق وهو مشكوك والوجود في الزّمان اللاحق وهو

مقطوع فبأصالة التّأخّر يثبت العدم فى الزّمان السّابق فلو كان للعدم السّابق حكم ترتّب عليه وكذا الأحكام المترتبة على نفس الوجود اللاحق وهذا لا إشكال فيه إنّما الكلام فى أن الوجود اللاحق حدوث وابتداء وجود لا بقاء وجود بعد وجود فإنّه إذا ثبت الوجود فى اللاحق والعدم فى السّابق يستلزم أن يكون ذلك الوجود حدوثا لا بقاء فهل يثبت بها ذلك ويترتب عليه إمكان كونه حدوثا أو لا وكذا إذا كان لتأخّر ذلك الوجود عن وجود شىء آخر سابق حكم فهل يثبت بها تأخّره عنه ويترتب عليه الحكم أو لا مثل أنه نذر شخص أنه لو قدم زيد بعد عمر و تصدق بدرهم ولو قدم زيد يوم الأحد تصدق بدرهمين ونذر أنه يتصدق بثلاثة دراهم فى كل يوم كان زيد فى البلد فرأى زيدا فى يوم الأحد وشك فى أنّه قدم ذلك اليوم أو فى يوم السبت وعمر و قد قدم يوم السبت فأصالة التّأخّر يحكم بأنه قد قدم زيد يوم الأحد ويترتب عليه لوازم وجود يوم الأحد من التّصدق بثلاثة دراهم وكذا لوازم عدم وجوده فى السّابق من عدم التّصدق فيه بثلاثة وحينئذ فهل يحكم بسببها بأن القدوم تحقق فى يوم الأحد فيجب عليه التّصدق بدرهمين أو لا وهل يحكم بتأخّره عن عمر و فيجب التّصدق بدرهم أو لا محل إشكال وكما إذا شك فى أن المبيع كان معيّا قبل البيع حتى يثبت الخيار أو بعده فلئن كان العيب ثابتا فى يوم السبت فأصالة التّأخّر يحكم بثبوت البيع يوم الأحد وهل يثبت بها تأخّره عن العيب ليتربّ ثبوت الخيار أو لا إشكال وبما ذكرنا من أن موردها ما لو كان للمشى حالتان السّابق المشكوك واللاحق المتيقّن علم أنها لا تجرى فى الأمور الآتية الغير القابلة للبقاء كولاية زيد إذ الشك فى تحققها يوم السبت أو الأحد فإن ثبوتها فى يوم الأحد ليس متيقّنا بل أصالة عدمها يوم السبت معارضة بأصالة عدمها يوم الأحد كالشبهة المحصورة ولذا ذكروا أنّه إذا صلى الصّلاة الخمس بخمس وضوءات ثم تيقّن بطلان أحدها وجب عليه قضاء الجميع إذ البطلان أمر إتي ليس له قدر متيقّن يؤخذ به فإن أصالة عدم بطلان الصبح يعارضها أصالة عدم بطلان الأخرى وهكذا وكذا فى مسألة خيار الحيوان حيث اختلفوا فى أن ابتداءه عند العقد أو بعد الافتراق فلا يمكن التمسك بأصالة التّأخّر لإثبات كونه بعد الافتراق لأن كون الخيار ثلاثة أيام متيقّن أمّا كونه من حين العقد أو الافتراق فمشكوك وأصالة العدم فى كلّ منهما معارض منهما بالآخر وهو ظاهر لا إشكال فيه إنّما الشّأن فى بيان ثبوت كون الوجود اللاحق حدوثا ومتأخرا عن شىء آخر بها وعدمه فنقول إن تنقيح المطلب موقوف على بيان مقدّمات الأولى معنى الاستصحاب إبقاء الشىء ليتربّ الحكم عليه وهو على ضربين أحدهما أن يكون الحكم ثابتا لأمر كليّ أعمّ من الموضوع الواقعى والموضوع الظاهرى الثّابت بالاستصحاب كوجوب الإطاعة

فإنه حكم عقلي موضوعه مطلق التكاليف الشرعية أعم من التكليف الواقعي والتكليف الظاهري الثابت بالاستصحاب كما إذا شك في بقاء حرمة وطى الحائض بعد الانقطاع فتثبت بالاستصحاب حرمة الظاهرية فيحكم العقل بوجوب إطاعته وفي هذا القسم يثبت بالاستصحاب الصغرى وهي أن ذلك تكليف وأما الكبرى فدليله العقل وثانيها أن يكون الحكم ثابتا للموضوع الواقعي كحرمة التصرف في المال فإنها من أحكام الحياة الواقعية فباستصحاب حياة زيد يراد جعل الأحكام الثابتة للحياة الواقعية للموضوع المشكوك وفي هذا القسم يثبت الكبرى بالاستصحاب وهو أن كل حى يحرم التصرف في ماله حتى الحى بالاستصحاب وأما الصغرى فليس المراد إثباتها بالاستصحاب إذ ليس الحياة أمرا قابلا للجعل بل المقصود جعلها مفروض الوقوع ليرتب عليه الآثار والحاصل أن الغرض في هذا القسم ليس إثبات الصغرى بل المراد فرضه واقعا ولا يكفي فرض الصغرى في إثبات الحكم كالقسم الأول لأن الدليل الدال على ثبوته مختص بالموضوع الواقعي وهو لا يثبت بالاستصحاب وإنما يثبت الموضوع الظاهري فالغرض من الاستصحاب حينئذ جعل الأحكام للموضوع المستصحب فيتحقق في هذا القسم جعلان أحدهما جعل الأحكام للموضوع الواقعي وهو ثابت بالدليل الدال عليه والثاني جعل الحكم للموضوع المستصحب وهو ثابت بالاستصحاب وحينئذ فلا بد أن يكون الآثار التي يراد إثباتها أمرا قابلا لجعل الشارع كعدم جواز التصرف في المال في المثال المفروض وأما اللوازم العادية كبياض اللحية في المثال فلا يجعل بالجعل الحقيقي وهل يجعل بالفرضي ليرتب عليه الآثار أو لا فلو نذر التصدق بدرهم عند بياض لحية زيد فبعد استصحاب حياته يترتب عليه عدم جواز التصرف في ماله بلا إشكال وهل يحكم بانجعال بياض لحيته بمعنى ترتب الآثار عليه وهو وجوب التصدق بدرهم في المثال المذكور أو لا هذا هو الأصل المثبت الذي يتنازع في حجتيه وحاصله أن يثبت باستصحاب شيء الآثار المترتبة على لوازمه العادية أو العقلية الثانية إذا كان للشيء الواحد عنوانان وكان له حكم بعنوان فلا يسرى إلى العنوان الآخر ويظهر الثمرة عند انفكاك العنوانين إما واقعا أو ظاهرا فالأول كالنبت فإنها موضوع ذات عنوانين البنّية وأخت الولدية والحرمة إنما هي لعنوان البنّية فلا يسرى إلى أخت الولد فيجوز نكاح أب المرتضع في أولاد صاحب اللبن لو لا النص فإن أولاده أخت للولد لا بنت والثاني كالماء الكر المتحقق في الحوض فهناك عنوانان أحدهما وجود الكر في الحوض والثاني كرية الماء الموجود في الحوض وصيرورة المغسول طاهرا إنما هو من لوازم العنوان الثاني وهو كرية الماء الموجود فلا يسرى إلى الأول ويظهر الثمرة فيما إذا نقص الماء قليلا وشك في كريته ثم غسل الثوب

النجس به وحينئذ لا- يمكن استصحاب كرية الماء الموجود في الحوض لتغيّر الموضوع ولم يكن الكرية لهذا الماء الموجود محرزا في السابق فلا يترتب عليه الحكم بطهارة المغسول به نعم يمكن استصحاب وجود الكر في الحوض أعنى العنوان الأول لكن الحكم لا يترتب عليه لما عرفت ولا يبعد استصحاب وجود الكر في الحوض مع عدم الحكم بكرية الماء الموجود لجواز الانفكاك بين اللوازم في الظاهر كالزوجة المقررة والزوج المنكر فيحكم بأنها زوجة له وإته ليس زوجها لها والحاصل أن إثبات طهارة المغسول باستصحاب وجود الكر في الحوض أصل مثبت لأنه لا يمكن إلاّ بضميمة إثبات لوازمه العقلية أعنى كون الماء الموجود كرا وقد عرفت جواز انفكاكهما ظاهرا الثالثة الأصل المثبت هو استصحاب شيء يترتب على وجوده الواقعي في خصوص المقام موضوع حكم يراد ترتيبه على الاستصحاب كاستصحاب عدم المانع فإنه استصحاب شيء لو كان واقعا لترتب عليه وصول الماء إلى البشرة في خصوص المقام للعلم بتحقق الارتماس ووصول الماء إلى البشرة هو موضوع لحكم الذي يراد ترتيبه على استصحاب عدم المانع وهو رفع الجنابة مثلا وكذا في مسألة الكر فإنه يترتب على وجود الكر في الحوض في الخارج موضوع الحكم وهو كرية الماء الموجود وكذا في تأخر الحادث يراد استصحاب عدم الشيء في السابق الذي يلزمه في خصوص المقام حيث علم تحقق الوجود موضوع حكم وهو الحدوث أو تأخره عن شيء آخر وبالجملة الأصل المثبت استصحاب موضوع لترتيب أحكام موضوع آخر وهل هو حجة أو لا الحق عدمه إذ المثبت يتمسك في وجه حجتيه بأحد أمور ثلاثة أحدها أنه إذا كان الحكم لأحد العنوانين الحاصلين لمصدق واحد يسرى إلى الآخر فإذا ثبت أحد العنوانين بالاستصحاب ثبت الحكم أيضا ولا- نحتاج إلى إثبات العنوان الآخر فإذا ثبت وجود الكر في الحوض ترتب عليه طهارة المغسول به ولا نحتاج إلى إثبات كرية الماء الموجود والثاني أن يقول إن الملزوم لا ينفك عن اللازم فإذا وجب التّعبد بالملزوم بحكم الاستصحاب ثبت لازمه أيضا بالملازمة فإذا ثبت وجود الكر في الحوض ثبت كرية الماء الموجود أيضا بالملازمة والثالث أن التّعبد بالملزوم متلازم مع التّعبد باللازم فإذا وجب الأول بحكم الاستصحاب وجب الثاني أيضا للملازمة بين التّعبدين والكل باطل أمّا الأول فلما مر في المقدمة الثانية من أن حكم أحد العنوانين لا يسرى إلى الآخر وأمّا الثاني فلما عرفت فيها أيضا من جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم في الظاهر كما في مسألة الزوج والزوجة وأمّا الثالث فإتمامه مبني على ادعاء أن الظاهر من أدلة الاستصحاب جعل مطلق الآثار فالآثار الشرعية يجعل جزما والآثار الغير الشرعية يجعل بجعل آخر نظير جعل نفس المستصحب بمعنى أن جعله عبارة عن جعل آثاره وهو خلاف الحق إذ الظاهر منها ليس إلاّ جعل واحد لنفس الشيء المستصحب غاية الأمر أنه عبارة عن جعل الآثار فيجعل منها ما كان قابلا للجعل وأمّا جعل الآثار العادية أيضا بمعنى جعل

آثار الآثار فلا يتبادر من الأدلة وأما الآثار الشرعية فهو لا يثبت بالاستصحاب بل إنما يترتب للكليّة الكبرى الثابتة بدليل آخر فاستصحاب حياة زيد معناه جعل آثار الحياة من وجوب الاتفاق على زوجته مثلا وأما جواز إجباره عليه لو امتنع الذى هو من لوازم وجوب الإنفاق فهو لا- يترتب على الاستصحاب بل ثابت بدليل آخر وهو أن كل من وجب عليه الإنفاق جاز إجباره لو امتنع ولو بالوجوب الظاهري والاستصحاب إنما يثبت موضوعه وقد عرفته فى المقدمة الأولى ولا يمكن ذلك فيما نحن فيه إذ موضوع الآثار الغير الشرعية ليس قابلا للجعل حتى يجعل بالاستصحاب ويترتب عليه الحكم بدليل آخر بل المراد بالاستصحاب فيه جعل أحكام تلك الآثار وقد عرفت أنه محتاج إلى جعل آخر غير جعل الآثار الشرعية وهو غير متبادرة من الأدلة فإن قلت إنا نقول إن المتبادر منها جعل الآثار الشرعية مطلقا سواء كان بالواسطة أو بدونها فليس إلا- جعل واحد فمعنى لا تنقض اليقين بالشك أن فى كل مقام شككت فى شىء فافرض اليقين فى موضع الشك فكل حكم شرعى كان يلزمك بسبب اليقين فأبقه عند الشك فإذا ارتمس فى الماء وشك فى وجود المانع فلو فرض فى موضعه اليقين لكان حكمه رفع الجنابة فيجب ترتيبه على الاستصحاب عند الشك قلنا لا نسلم تبادر ذلك بل المتبادر جعل أحكام المتيقن السابق باقيا لا- أحكام مورد اليقين والمتيقن هو عدم المانع وليس من أحكامه رفع الجنابة وبعبارة أخرى الظاهر من الروايات كقوله عليه السلام فإنه على يقين من وضوئه ولا- ينقض اليقين بالشك إبقاء الحكم الذى كان مترتبا على نفس اليقين السابق وفى المقام ليس ارتفاع الجنابة من أحكام اليقين بعدم المانع بل يجب فيه انضمام يقين آخر أعنى حصول الإتمام وهذا القسم ليس متبادرا من الروايات فإن قلت إنه لو كان كما ذكرت لم يجز إلا ترتب الأحكام الثابتة لليقين السابق فعلا وأما الأحكام المترتبة عليه تعليقا فلا مع أن غالب الموارد من هذا القبيل فإن استصحاب نجاسة الشىء يراد منه ترتيب أحكام النجس عليه من نجاسة شىء الذى لاقى معه ونحو ذلك وهذا ليس من الأحكام المترتبة على اليقين السابق بل هو من أحكام اليقين السابق مع اليقين بتحقق الملاقة فى خصوص المقام فيكون أصلا مثبتا إذ لا يكفى اليقين السابق فى ترتب الحكم بل يلزم فيه من يقين آخر فى خصوص المقام وكذا فى كل استصحاب تعليقى وهو فى كل مورد كان الحكم للشىء معلقا على شرط غير حاصل فى حال اليقين وإنما يحصل فى حال الشك فى بقاء ذلك الشىء فبعد استصحابه يراد إثبات الحكم مع أنه ليس حكما لنفس ذلك الشىء بل لا بد فيه من اليقين بتحقق الشرط أيضا كالعصير العنبى فإنه إذا غلا واشتد ينجس على قول فإذا تحقق الغليان وشككنا فى تغيير حالة العنب قبل الغليان

فباستصحابه يحكم ببقاء العنبيّة ويحكم بالنجاسة مع أنّ النجاسة ليست من الأحكام المترتبة على العنب الذى كان متعلّق اليقين السّابق بل هو مترتب على ذلك مع اليقين بتحقق الغليان وهكذا فى سائر الموارد فبناء على ما قررت يلزم عدم حجّية الاستصحاب فى هذه الموارد مع أنّك قائل بحجّيتها فيها قلت فرق بين ما ذكرت وما ذكرت إذا الأصل المثبت على ما عرفت من تعريفه عبارة عن إثبات حكم ثابت لموضوع آخر على الشّيء المستصحب كعدم المانع فإنّه يراد من استصحابه إثبات ارتفاع الجنابة الذى هو من أحكام وصول الماء إلى البشرة لا عدم المانع إذ ليس فى شيء من أدلة الشّرع أنّ ارتفاع الجنابة من أحكام عدم المانع والحاصل أنّ الذى يثبت بالاستصحاب هو الأحكام المحمولة على اليقين السّابق شرعا ولو بالحمل التعلّيقى فالنجس ينجس لكن بشرط الملاقاة فالنتجيس من أحكام النجس شرعا وإن كان مشروطا بالملاقاة والعصير ينجس إذا غلا وهكذا بخلاف عدم المانع إذ ليس الحكم مترتبا عليه لا تعلّيقا ولا تنجيزا هذا فى المانع العقلى أمّا المانع الشّرعى كالجنابة مثلا فيمكن استصحاب عدمه وترتيب الحكم عليه من صحّة الصّلاة وغيرها لأنّ عدم المانع الشّرعى شرط شرعىّ الحكم ومحمول عليه شرعا وقد ذكرنا أنّ أحكام نفس عدم المانع يترتب عليه وكذا إذا كان موضوع الحكم شرعا مركبا من جزءين فثبت أحدهما بالحس والآخر بالاستصحاب ترتب الحكم لأنّ المركب إذا صار عنوانا للحكم صار كل جزء أيضا عنوانا بشرط انضمام الآخر فيصح ترتيب وجوب الحجّ على استصحاب عدم الدّين مع وجود المال حسا لأنّه مشروط بالاستطاعة التى هى مركبة من وجود المال وعدم الدّين فيكون عدم الدّين أيضا عنوانا وشروطا بضميمة وجود المال وبالعكس فلا تغفل فإن موارد الاشتباه كثيرة وقد خلط على بعضهم حيث زعم أنّ الاستصحاب فى الأمثلة المذكورة فى الإيراد من الاستصحاب التعلّيقى وغيره لا حجّية فيه لأنّه أصل مثبت وقد عرفت الفرق فتلخّص بما ذكرنا أنّ الأصل المثبت عبارة عن ترتيب الحكم على غير موضوعه الشّرعى فإثبات أحكام تأخّر شيء عن شيء بأصالة التأخّر أصل مثبت لأنك قد عرفت أنّ أصالة التأخّر معناها استصحاب العدم السّابق وليس من أحكامه تأخّر الشّيء عن الشّيء الآخر بل هو من لوازم وجوده الواقعى فى خصوص المقام حيث علم تقدم ذلك الشّيء وحينئذ فلا يمكن إجراء أحكام تأخّر الشّيء عن الشّيء بأصالة التأخّر فإن قلت قد ذكروا أنّه إذا شكّ فى تأخّر موت الأب عن إسلام الابن مع معلومية تاريخ الإسلام حكم بتأخّر الموت وأن الابن يرث أباه مع وجود الابن المسلم فى حياة أبيه بالحياة اليقينية فهل هذا إلاّ إثبات تأخّر شيء عن شيء بالأصل وإثبات أحكامه قلت لا بل الأحكام المترتبة فى المقام إنّما يترتب على استصحاب حياة الأب

إلى زمان إسلام الابن فمحص حياة الأب موضوع الحكم إلا أنه مشروط بشرط هو إسلام الابن فالحاصل أن العنوان الشرعى له مدخلية فى صيرورة الأصل مثبتا وعدمه ولذا ذكروا أنه إذا غسل اليد النجسة بالماء ثم علم بأنه كرسك فى أن الكرية كانت متقدمة على غسل اليد به أو بالعكس فإن كان تاريخ الغسل معلوما وتاريخ الكرية مشكوكا حكم بتأخرها ونجاسة الماء واليد لأن استصحاب عدم الكرية حين الغسل يكفى فى ترتيب النجاسة لأن من أحكام الماء القليل أن ينجس بالملاقاة وإن كان تاريخ الكرية معلوما وتاريخ الغسل مشكوكا لا يحكم بتأخره وطهارة اليد لأن طهارة اليد ليست من أحكام عدم الغسل الذى هو مستصحب بل يلزم فيه إثبات تأخر الغسل عن الكرية حتى يترتب الطهارة وقد عرفت أنه لا يجوز إثبات تأخر شىء عن شىء بها وإجراء أحكام ذلك عليها إذا عرفت هذه المقدمات علمت عدم جواز إجراء أحكام تأخر الشىء عن الشىء بأصالة التأخر وأما إثبات الحدوث فإن قلنا إن الحدوث أمر لازم للعدم السابق والوجود اللاحق لم يجز ترتيب أحكامه لأن عدم السابق الذى هو مستصحب ليس موضوعا للأحكام وإنما يرد من استصحابه ترتيب أحكام موضوع آخر مترتب عليه فى خصوص المقام وهو الحدوث حيث علم بتحقق الوجود وإلا فالعدم السابق يمكن تحققه بدون الحدوث وإن قلنا إن الحدوث مركب من عدم السابق والوجود اللاحق أمكن إثبات أحكامه لأن عدم المستصحب يكون عنوانا لأحكام الحدوث لما عرفت من أن الحكم إذا تعلق بمركب كان كل جزء من أجزائه أيضا عنوانا بضميمة الآخر وبما ذكرنا من تنقيح المطلب علم فساد التفصيل الخامس وكذا كل استدلال بأصالة التأخر لما عرفت من أن إثبات أحكام تأخر شىء عن شىء بالأصل غير جائز لكونه أصلا مثبتا وكذا ما ذكر من الحكم بالتقارن عند الجهل بكلا التاريخين لأن التقارن ليس من لوازم عدم السابق إلا فى خصوص المقام حيث علم تحقق الوجودين فإذا لم يكن أحدهما مقدما على الآخر بحكم الأصل ثبت التقارن وهل هذا إلا أصل مثبت لا حجة فيه كما بينا

تتميم

نظير ما ذكرنا من عدم جواز إثبات الآثار العادية وأحكام تلك الآثار بالاستصحاب ما ذكره بعضهم فى رد من تمسك بحديث رفع عن أمتى تسعة على أن الأصل فى الشرطية والجزئية أن يكون فى حال العمد والعلم أو الاختيار أيضا بتقريب أن ليس المراد رفع نفس الأمور التسعة لكثرة وجود الخطأ فى الأمة وكذا السهو وأمثاله ولا رفع المؤاخذه بل المراد رفع جميع الأحكام وليس المراد الأحكام المحمولة على نفس الأمور المذكور كوجوب السجدة على من سها فى الصلاة مثلا إذ لا معنى لرفعه ولا الأحكام المقيدة بحال مخالف الأمور المذكورة كالعمد والعلم كوجوب الكفارة على من أفطر فى رمضان عامدا إذ لا معنى لرفعه إذ هو يرتفع بارتفاع موضوعه بل المراد الأحكام المطلقة القابلة للتقييد فجزئية السورة

لصلاة من أحكامها وجوب الإعادة بتركها فيرتفع ذلك في حال السهو والجهل ومقتضاه كون السورة جزء في حال العلم والذكر ونحو ذلك وكذا في الشروط فأورد عليه البعض بأن المراد رفع الأحكام الثابتة لنفس ذلك الشيء لا الأحكام الثابتة بتوسط الوسائط العقلية إذ كما أن ذلك لا يجوز إثباتها كذا لا يجوز رفعها ووجوب الإعادة ليس من أحكام ترك السورة حتى يرتفع حال السهو بل هو حكمه بضميمة الوسائط من أن ترك السورة مستلزم لترك الصلاة المأمور بها فيبقى الأمر بحاله فيجب امتثاله نعم لو قال الشارع من ترك السورة وجب عليه الإعادة صح ما ذكر من ارتفاعه حال السهو بالحديث المذكور هذا ثم إنه يشكل الفرق بين الاستصحاب والحديث المذكور ونحوهما من الأصول التبعيدية وبين البيئنة وخبر الواحد وغيرهما من الأمارات التبعيدية حيث أثبتوا بهما أحكام اللوازم العقلية والعادية حتى أنه لو شهد الشاهدان بوقوع البيع يوم الأحد مع ثبوت العيب يوم السبت يحكمون بتأخره عنه وثبوت الخيار مع أننا ذكرنا أنه لا يجوز إثباته بالاستصحاب وكذا ذكر بعضهم أنه إذا نقل واحد من العلماء فتوى من جماعة الأصحاب فهو خبر واحد وحجة تعبدية يثبت به قولهم فإذا انضم إليه قول جماعة أخرى مما رأيناه في كتبهم مثلا صار كاشفا عن قول المعصوم ويثبت بذلك حكم الله تعالى في الواقعة مع أن حكم الله تعالى ليس من لوازم ذلك الثقل حتى يترتب عليه تعبدية وإنما هو من لوازمه في خصوص المقام حيث ضم إليه أقوال البواقى وصار سببا للكشف عن قول المعصوم عليه السلام فيكون نظير الأصل المثبت فكيف يجتمع ذلك مع تقيهم الحجية الأصل المثبت ويمكن الفرق بأن وجه منع ذلك في الاستصحاب إنما هو لأن المتبادر من أخباره جعل واحد متعلق بالآثار الشرعية لنفس المستصحب لا جعل متعدّد وهذا الوجه مفقود في البيئنة إذا الأدلة الدالة على حجيتها دالة على حجيتها كل ما كان مدلولاً لقول البيئنة حتى المدلول الالتزامى لعدم الدليل على اختصاص الحجية بالمدلول المطابقى لدلالة الأدلة على أنه يجب تصديق البيئنة في كل ما أخبر به بمعنى أنه فيجعل في حقنا جميع الأحكام الشرعية الثابتة لما أخبر به البيئنة ومن جملته المدلول الالتزامى فيجعل أحكامه الشرعية وبالجملة أحكام المدلول المطابقى والالتزامى في عرض واحد لا أن نقول إن الذى يجعله أولاً هو آثار المدلول المطابقى ومن جملة تلك الآثار المدلول الالتزامى ومعنى جعله جعل أحكامه حتى يقال إنّه لا يفترق مع الأصل المثبت فافهم لكن هذا إنما يتم في المدلول الالتزامى الذى قصده المتكلم بكلامه وإلا فلا- إذ لا يصدق حينئذ أنه مما أخبر به البيئنة حتى يجعل أحكامه بل لو ترتب الحكم عليه فإنما هو للملازمة فيكون نظير الأصل المثبت ولا حجية فيه ولهذا لم يقولوا

بكفر الأشاعرة مع أنهم يجوزون الرؤية وهي ملازمة للجسمية والقول بها كفر وبهذا يشكل ما ذكره البعض من إثبات حكم الله بنقل واحد من العلماء فتوى جماعة من العلماء مع ضم قرائن أخر فإن حكم الله ليس مترتبا على المدلول المطابق لما أخبر به الناقل ولا للمدلول الالتزامى له بل هو يثبت به بضميمة المقدمات الخارجية فيكون نظير الأصل ثبوت المثبت وحجيته فى المقام مشكل فافهم

تنبيه

لا بد أن يعلم أن جميع ما ذكر من عدم ترتيب آثار اللوازم العادية والعقلية إنما هو مبنى على القول بحجية الاستصحاب تعبدا وأما على القول بحجيته لإفادته الظن فيترتب عليه لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم فإذا ظن بعدم المانع ظن بوصول الماء إلى البشرة أيضا لكن حجية الظن تابع لكون اللازم مما يكفى فيه الظن ولا يلزم فيه العلم وإلا فلا لجواز حجية الظن فى الملزوم وعدم حجيته فى اللازم كالظن بالقبلة المستلزم للظن بدخول الوقت فإن الأول حجة دون الثانى وعلى فرض حجية الظن فى اللازم لا بد فى حجيته من اتحاده مع الظن الحاصل بالملزوم نوعا وفعلا فلو كان اللازم مما يلزم فى إثباته الظن الفعلى لا يكفى فى حجيته حصول الظن النوعى باستصحاب الملزوم وهكذا فلا بد من تمييز الموارد فإن قلت إذا حصل الظن باللازم فترتب أحكامه عليه إنما هو لحصول الظن به لا الاستصحاب الملزوم فلا دخل له بما نحن فيه قلت نعم لكن الظن الحاصل باللازم إنما هو بتبعية الظن بالملزوم ففى الحقيقة يترتب على الظن بالملزوم أحكام اللازم لكونه سببا لحصول الظن به ولو قطع النظر عن استصحاب الملزوم لكان المظنون عدم تحقق اللازم كوصول الماء فإن الأصل عدمه مع قطع النظر عن استصحاب عدم المانع لكن بعد استصحاب عدم المانع وحصول الظن به يرتفع الظن بعدم الوصول ولا يعارضه استصحاب عدم الوصول لأنه تابع والاستصحاب فى المتبوع وارد على استصحاب عدم التابع وهو ظاهر ثم إن الثمرة لا تنحصر فى ترتب آثار اللوازم العادية والعقلية بل يظهر فى ترتب الملزوم لو كان للمستصحب ملزوم سواء كان شرعيا أو غيره وكذا فى اللازم والمقارنات الاتفاقية فعلى التبعيد لا يثبت شىء مما ذكر لما عرفت لكن على الظن يمكن إثبات بعضه وفيه تفصيل فنقول أما الملزوم فلا شبهة فى أن الظن باللازم يستلزم الظن به كاستصحاب طهارة المائع الكر المردد بين المطلق والمضاف مع وقوع نجاسته فيه فإن الظن بطهارته يستلزم الظن بكونه مطلقا وأما الملازم فيمكن فى بعض موارد ففى المثال المذكور يمكن حصول الظن برفع الحدث بالوضوء بالمائع المذكور إذ الظن بالطهارة يوجب الظن بكونه مطلقا وهو يوجب الظن برفع الحدث ورفع الحدث والطهارة لازمان لإطلاق الماء وقد لا يمكن بأن لا يكون الملزوم علة تامة لهما بل كان مقتضيا فلا يلزم من حصول الظن بأحدهما الظن

بالآخر لجواز انفكاكهما بعدم المانع في أحدهما فيؤثر المقتضى ووجوده في الآخر وأما المقارن كطهارة أحد الإناءين المشتبهين فإنها مقارنة لنجاسة الآخر للعلم الإجمالي بنجاسة أحدهما فلا يحصل الظن في أحد من الجانبين لمعارضته بالجانب الآخر نعم يمكن ذلك لو لم يكن الحالة السابقة في أحدهما معلومة كالإناءين الذين علم مائيّة أحدهما وشكّ في الآخر هل هو بول أو ماء ووقع النجاسة في أحدهما فيستصحب طهارة المعلومة المائيّة ويظن بنجاسة الآخر لعدم كونه معارضا بالمثل وكذا إذا كان بحالة السابقة في أحدهما موافقا للعلم الإجمالي كما لو علم وجود زيد أو عمرو على سبيل منع الجمع والخلو في يوم الأحد وعلم وجود زيد وعدم عمرو يوم السبت فيستصحب وجود زيد ويحكم بعدم عمرو يوم الأحد ولا يعارضه شيء هذا كله بالنسبة إلى حصول الظن ما حجّيته وكيفيته من الفعل والنوعى فهو تابع لمورده على ما عرفت والحق أن الأصل في اللغات حجة من باب الظن لا التّعبّد فيكون الأصل المثبت حجة فيها مضافا إلى أنّ جميع الأصول الجارية في اللغات أصول مثبتة كأصالة عدم الوضع وعدم القرينة ونحوهما فلو لم يكن حجة لانسداد باب إثبات اللغات هذا ولتقتصر من الكلام في المقام على ما بينا ولنرجع إلى ما كنا فيه فنقول قد ثبت ممّا ذكرنا عدم إثبات التّقارن بأصالة التأخر لعدم إفادة أصالة عدم التّقدّم الظن لعدم غلبة في البين كما بينا هذا الكلام في تعارض العرف واللغة وأما الكلام الثانى أعنى تعارض عرف المتكلم والمخاطب ومع عرف البلد أيضا فليل على عرف المتكلم لأنّه موضوع له عنده فلو حمل على عرف المخاطب لكان مجازا وقيل يحمل على عرف المخاطب لأنّه ظاهر عنده والخطاب بما له ظاهر وإرادة غيره إغراء بالجهل وكلاهما باطلان أمّا الأول فلعدم كونه مجازا لو حمل على مصطلح المخاطب إذ ليس استعماله فيه استعمالا فى غير ما وضع له عند المتكلم من حيث إنه غير ما وضع له بل هو استعمال فيما وضع له عند المخاطب من حيث إنّه موضوع له فيكون حقيقة وأما الثانى فلأنّنا نفرض المخاطب عالما باصطلاح المتكلم فلا يكون إرادة الموضوع له فى عرف المخاطب ظاهرا عند المخاطب ولهذا قيل إن قام قرينة عقلية على الحمل على أحدهما فهو كما إذا كان المتكلم جاهلا فعرف المخاطب فحينئذ لا يمكن الحمل على عرف المخاطب كما إذا كان المخاطب جاهلا بعرف المتكلم مع علم المتكلم بجهله فإنّه يجب الحمل على عرف المخاطب للزوم الإغراء بالجهل وإلا وجب التّوقّف والرجوع إلى الأصول العمليّة فلو قال الإمام وهو مدنى الكر ألف وماتا رطل والمخاطب عراقى فمقتضى الأصل طهارة مقدار ذلك من الرطل العراقى وعدم نجاسته بالملاقة لأصالة الطهارة وأما فى مسألة الزكاة فمقتضى الأصل عدم وجوبه إذا وصل إلى مقدار التّصاب بالرطل العراقى لأصالة البراءة وهكذا وقيل إنّ فى صورة عدم القرينة

يحمل على عرف المتكلم لأنه عاداته في التكلم ومقتضى الغالب تكلمه بمقتضى عاداته نعم لو انتقل إلى بلد مخالف له في الاصطلاح وكان اللفظ من ألفاظ الأوزان والمقادير الكثيرة الاستعمال في ذلك البلد مع طول مكثه فيه حمل على عرف البلد للغلبة أيضا وهو حسن والمدار في ذلك على الظن فإن حصل وإلا فالتوقف

فرع

إذا تعدد المخاطبون ولكل اصطلاح لم يجز حمله بالنسبة إلى كل مخاطب على عرف بل دار الأمر حينئذ بين حمله على عرف المتكلم وأحد المخاطبين ومقتضى ما ذكرنا أن المدار على الظن والتوقف فيما لم يحصل وقال العلامة رحمه الله إنه يجب حمله بالنسبة إلى كل مخاطب على عرفه مستدلا بدليلين أحدهما لزوم الإغراء بالجهل لو لم نقل بذلك لظهوره عند كل منهم في عرفه فإرادة غيره منه إغراء بالجهل والثاني أنه لو لم يكن ذلك فإما يراد منه بالنسبة إلى كل مخاطب جميع المعاني أو يراد من الجميع معنى معين منها أو يراد معنى خارج عن عرف الجميع والأول باطل للقطع بأنه ليس المراد من كل واحد إلا معنى واحد وكذا الثاني للزوم الترجيح بلا مرجح وكذا الثالث للزوم ترجيح المرجوح وهو فاسد بكلام الدليلين أمّا الأول فلما عرفت من أنه لا يلزم ذلك عند علم المخاطب وإلا لزم حمل كل كلام صدر من كل متكلم على مصطلح المخاطب ولو كان المتكلم هو الشارع مع أنه خلاف ما هو معروف عند القوم كما سنشير إليه وأمّا الثاني فيعلم بطلانه من إبطال أصل المدعى بثلاثة وجوه الأول أنه استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وهو فاسد والثاني أنه ينافي أدلة اشتراك التكليف إذ مقتضاها اتحاد جميع أفراد عنوان كان موضوعا لحكم في ذلك الحكم كأفراد المسافر والحاضر بل اتحاد جميع المكلفين في الحكم فالمسافر حكمه الحكم الحاضر لكن لو صار حاضرا وبالعكس وهكذا واختلاف العرف ليس موجبا لاختلاف العنوان فمقتضى الأدلة أن يكون حكم جميع المخاطبين متحدين في الحكم ولو سلم اختلاف العنوان أيضا غاية الأمر أن أحد الأحكام فعلى والباقي مشروط بحصول العنوان فيه وحينئذ فلو حمله كل مخاطب على عرفه ثبت ذلك المعنى في حق الباقي أيضا ولو مشروطا فيراد من كل مخاطب جميع المعاني وقد حكمت بطلان ذلك لا- يقال إن اختلاف الأحكام باختلاف الأسماء غير عزيز حتى أنه قيل الأحكام تدور مدار الأسماء لأننا نقول إن ذلك إنما هو في اختلاف المسمى بدخوله تحت مسمى آخر كالعدرة تصير رمادا والخمر خلا والمكيل معدودا والمعدود مكيلا لا بمحض اختلاف الاصطلاح ولهذا قيل الأحكام لا تتغير بتغير الأسماء وإلا فلو صار الحنطة مسمى باسم الخمر وجب أن يصير حراما وبالعكس وهكذا ولا يخفى وضوح بطلانه الثالث أن غير المخاطب حكمه أي معنى من المعاني فالجميع مع أنه غير مراد قطعاً لو لم تقل به في المخاطبين

ص: 82

واحد المعانى ترجيح بلا مرجح والقول بأن العراقيين حكمهم حكم المخاطب العراقي والمدنيين حكم المدني مع أنه لا دليل عليه لا يثبت حكم من لم يكن له عرف من سائر المكلفين ويمكن حمل كلام العلامة على صورة تعدد الخطاب أيضا كالمخاطب إلا أنه مع عدم موافقة أدلته عليه ينافى أدلة الاشتراك بل مقتضاها أن يكون المراد من الجميع معنى واحد

تتميم

ربما يفهم التناقض بين قول المعروف بالتوقف في تعارض عرف المتكلم والمخاطب وبين ما ذكره في الحقيقة الشرعية من أنه إن ثبت الوضع للمعنى الشرعى حمل اللفظ عليه وإلا فعلى اللغوى حيث يفهم منه وجوب الحمل على المعنى الشرعى على فرض الثبوت حتى لو كان المخاطب له عرف غير عرف الشارع ويمكن دفعه بوجهين أحدهما أن الكلام ثمة إنما هو في بيان الثمرة على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمها وأنه لو ثبت وجب حمل اللفظ عليها لو خلى وطبعه لأنها الموضوع له مع قطع النظر عن شيء آخر مما يكون صارفا عن جملة عليها فلا ينافى التوقف بالنسبة إلى ملاحظة أن للمخاطب عرفا آخر ويؤيده ما ذكره أنه إذا لم يثبت الحقيقة الشرعية حمل على اللغوى مع أنه قد يكون المعنى الشرعى مجازا مشهورا وقد ذهبت جماعة إلى التوقف وعدم ترجيح الحقيقة عليه ومع ذلك فكيف يحمل على المعنى اللغوى فالغرض بيان فائدة الوضع مع قطع النظر عن الصارف والثانى أنه لا دخل له بتعارض العرفين لأن الوضع الشرعى على القول بثبوته طارد ناسخ للعرف السابق فليس هناك لا عرف الشارع فيحمل عليه أما طريانه فظاهر وأما كونه ناسخا فلأن الوضع إما تعينى أو تعيينى فعلى الأول لا بد فيه من كثرة الاستعمال عند الشارع وتابعيه وكلما ازداد المعنى الشرعى قريبا ازداد المعنى العرفى بعدا وإذا وصل الأول إلى حد الوضع خرج الثانى عن حده وعلى الثانى فحكمة الوضع تقتضى أن يكون الشارع الواضع وضع اللفظ للمعنى الشرعى بحيث لا يكون الغير موضوعا له لأن الغرض من الوضع تسهيل أمر التفهيم والتفهم بعدم الحاجة إلى نصب القرينة مضافا إلى أن القرائن ربما تخفى بمرور الدهور فيحمل على غير المراد فلو كان مع المعنى الشرعى معنى غيره أيضا بحيث كان اللفظ مشتركا لكان الاحتياج إلى القرينة أكثر لوجوب نصبها فى كل من المعنيين وهى مناف لحكمة الوضع كذا قيل وأورد على الأول بأنه إنما يدل على التسخ بالنسبة إلى من كثر استعمال اللفظ عنده أما غيرهم كالتانيين عن بلد الشارع ونحوهم فلا يفرض الكلام فيما إذا وقع التخاطب معهم وعلى الثانى بأن لا نسلم كون ذلك حكمة الموضوع فلعلها شيء آخر وأقول الإيراد الأول حسن لكن الثانى ظاهر البطلان لما يظهر من استقراء أرباب الحرف والصنائع وغيرهم حيث إن غرضهم من أوضاع الألفاظ المستعملة عندهم فى المعانى الخاصة ليس إلا تقليل المثونة والاحتياج إلى القرينة والأولى فى تقرير الدفع الثانى للتناقض أن يقال إن كون

الوضع الشرعي ناسخا للعرفي يمكن بوجهين أحدهما أن يكون الغرض أن لا يكون المعنى العرفي معنى لللفظ أصلا والثاني أن يكون الغرض أن لا يكون للفظ في مقام بيان الشريعة إلا المعنى الخاص والمراد هو الثاني فإن كل من يوضع اللفظ للمعنى في اصطلاح غرضه أن لا يستعمل في ذلك الاصطلاح إلا في ذلك المعنى فالفعل إذا استعمل في اصطلاح النحو لا يراد منه إلا المعنى الاصطلاحي فالمعنى اللغوي منسوخ بالنسبة إلى الاصطلاح الخاص فكذا اصطلاح الشارع فإذا استعمل الشارع اللفظ في مقام الشريعة لا يريد منه إلا المعنى الشرعي لحكمة الوضع وكل من يكون مخاطبا له في ذلك يكون تابعا له نعم لو تكلم في غير مقام الشريعة حمل على المعنى العرفي كما أن يتخاطب مع النحو في صناعة النحو يكون تابعا في اصطلاحه وإن تكلم معه في غيره حمل على مقتضى العرف فالحاصل أن اللفظ الذي له حقيقة شرعية إن استعمله الشارع في مقام بيان الشريعة حمل على المعنى الشرعي ولم يكن له معنى سوى ذلك كما في كل أهل اصطلاح إذا تكلم فيما يتعلق باصطلاحه وإن استعمله في غير ذلك حمل على العرفي ولا توقف في شيء من المقامين فالمسألة خارجة من محل النزاع في تعارض عرف المتكلم والمخاطب وأما حكاية الرطل إذا تكلم به الإمام فلا دخل له بذلك إذا الإمام ليس له فيه اصطلاح خاص وصناعة خاصة بحيث لا يكون للفظ في ذلك الصناعة إلا المعنى الواحد إذ ليس الرطل مما ثبت فيه الحقيقة الشرعية بل الوضعان كلاهما ثابتان عند الإمام غاية الأمر أن أحدهما لسانه وعرفه والآخر ليس عرفه فلا دخل له بالحقيقة الشرعية فافهم ثم إن ما ذكره بعضهم من الفرق بين ما إذا وقع اللفظ الذي له معنى شرعي بعد النهي فيحمل على المعنى اللغوي أو العرفي دون الشرعي وبين ما لو وقع في مقام آخر فيحمل على المعنى الشرعي إذ المعنى الشرعي هو الصحيح والصحيح عبارة عن ما يطابق الأمر فلا يمكن تعلق النهي للزوم اجتماع الأمر والنهي ففساده أظهر من أن يحتاج إلى البيان إذ لا نسلم أن المعنى الشرعي هو الصحيح ومع التسليم يمكن إرادة الأعم مجازا ومع التسليم لا نسلم كون الصحيح عبارة عما يطابق الأمر كما سيظهر فيما سيذكر إن شاء الله

المقام الثاني في بيان أن الضابط في الحمل على المجاز ما ذا

فنقول لا شبهة في أن المدار في الحمل على المجاز قبالا للحقيقة وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والقرينة إما حالية أو مقالية لا تتعداهما والقرينة العقلية والغلبة ونحوهما راجعة إلى الحالية فإنه إذا شاع استعمال اللفظ في المعنى المجازي فحال المتكلم يقتضى إرادته من اللفظ جريا على عادته وكذا العقلية وإن احتاج إرجاعها إلى الحالية إلى نوع تحمل واختلف في أنه يجب أن يكون الكلام مع ما يلحقه من القرائن ظاهرا بالظهور الفعلي في إرادة المجاز حتى يحمل عليه أو يكفي كونه ظاهرا

فيه نوعا كاختلافهم في الحمل على الحقيقة والمختار في المقامين واحد وهو أن المدار ظهور الكلام نوعا مع ملاحظة القرائن المكتنفة في إرادة المجاز ولا يضر ارتفاع الظنّ الفعلي بسبب ملاحظة الأمور الخارجة كظهور الأمر الواقع عقيب الحظر في رفع الحظر نوعا فيحمل عليه حتى لو ارتفع الظنّ فعلا- بسبب قياس أو شهرة أو غيرها مما لا يحتمل استناد المتكلم إليه في إفهام مراده وعلى ذلك جرى عادة العرف وسيرتهم وهو من الظنون الخاصة المعلوم حجّيته بالإجماع والتقرير على ما عرفت سابقا في بيان ضابط الحمل على الحقيقة فإنّ الإجماع المدعى ثمة إنّما هو على الحمل على المعنى الذي يكون الكلام ظاهرا فيه حقيقة كان أو مجازا ثم إنّ ذلك إنّما هو في مقام الحمل على المجاز قبلا للحقيقة وأمّا تعيين المراد فهو مقام آخر فنقول إن اتحد المجاز فلا إشكال وإن تعدّد فهو على قسمين إذ المراد بالمجاز فيما نحن فيه ما يحتاج فهمه من اللفظ إلى القرينة فيشمل المجاز والتخصيص والتقييد والإضمار والنسخ فإما يدور الأمر بين نوعين منها أو بين شخصين من نوع واحد ولكل مقام يجب المتكلم فيه وهذا هو الذي يسميه الأصوليون بتعارض الأحوال يريدون به دوران الأمر في المراد بين واحد من الأمور المذكورة وأمّا مثل الاشتراك والتقل فهو خارج عن محلّ الكلام إذا الكلام إنّما هو في تمييز المراد لا في تمييز الحقيقة عن المجاز فإنّ ذلك قد مضى الكلام فيه مفصّلا فما ذكره بعضهم من دخولهما في تعارض الأحوال لا وجه له وقبل الخوض في المبحث لا بأس بتحقيق القول في أن المدار في القرينة على أيّ شيء دفعا لما توهم من المنافاة بين كلماتهم في المقام فنقول قد ذكرنا أنّ المدار في الحمل على المجاز ظهور الكلام مع ما يلحقه من القرائن المكتنفة عرفا في إرادة المجاز فلا عبرة بالأمور الخارجة إذا ارتفع بسبب الظنّ الفعلي ولهذا ذكر بعض المحقّقين أنّ الأمور الغير المعتمدة كالشّهرة والقياس على القول بعدم حجّيتهما وكذا فهم الأصحاب لا ينجبر بهما ضعف سند الخبر ودلالته إذا المدار هو ظهور الكلام في المراد بنفسه أو بالقرائن المكتنفة فالشّهرة القائمة في المسألة أو فهم الأصحاب من الخبر معنى لا يجعل الخبر ظاهرا في المعنى أمّا الأوّل فظاهر وأمّا الثّاني فلأنّ فهم الأصحاب لا يمكن أن يكون قرينة في نظر المتكلم لتأخّره عنه بمدة وأورد عليه بأنّهم قد ذكروا أنّ المدار في القرينة أن يكشف عن المراد ولو ظلّا لحجّية الظنّ في المقام وقسموا القرينة إلى متّصلة ومنفصلة ومقتضى مجموع ذلك أنّ كلّ ما يكشف عن المراد ولو ظلّا فهو قرينة متّصلة كان أو منفصلا وفهم الأصحاب يكشف عن المراد ظلّا فيكون قرينة ولا يضر انفصاليه ولو سلم فنقول إنّّه يكشف عن وجود القرينة حين التّكلم ولو ظلّا والظنّ بوجود القرينة حجة لرجوعه

إلى الظنّ بالظهور اللفظي إذا الظهور إمّا مستند إلى الوضع أو إلى القرينة والأوّل يكفي في ثبوته الظنّ والثّاني إمّا أن يكون نفس القرينة معلوما وكشفها ظني وإمّا أن يكون كشفها على فرض الوجود معلوما ووجودها مظنون أو يكون كلاهما مظنونا والظنّ في الجميع حجة لأنّه ظنّ بالظهور اللفظي وقد أطبقوا على حجّيته وكذا الكلام في الشّهرة والقياس أقول المراد بما ذكره في تقسيم القرينة إلى المتّصلة والمنفصلة الاتّصال بمعنى عدم الاستقلال كالاستثناء والوقوع عقيب الحظر والانفصال بمعنى الاستقلال كقوله لا تكرم زيدا بعد أكرم العلماء لكن يشترط أن يكون موجودا حين التكلّم حاضرا في ذهنه بحيث لو أراد لذكره لا ما يوجد بعد مدة كالشّهرة في المسألة ونحو ذلك فإنّه فما لا يتصور استناد المتكلّم إليه في الإفهام والظنّ بوجود القرينة لا نسلم حجّيته ولا يرجع إلى الظنّ بالظهور إذا المراد به الظنّ بدلالة اللفظ بعد تحقّق الدالّ علما وأمّا إثبات نفس الدالّ بالظنّ فلا دليل عليه ودليل الانسداد لا يجري في المقام لأنّه إنّما يجري لو علم أنّ بعض الخطابات مما اقترن به القرينة إجمالا ولم يتميّز إلا بالظنّ وليس كذلك وحينئذ فأصالة الحقيقة المحكمة لما عرفت من أنّ المدار في الحمل على الحقيقة الظهور التوعى ولا عبارة بالأمر الخارجة الغير المعتمدة مما يوجب ارتفاع الظنّ فعلا بإرادة الحقيقة ونظير ما ذكرنا ما ذكره من أنّه إذا حصل الظنّ بالحكم بسبب الظنّ بالموضوع فيه الخارجى لا حجّية فيه كما إذا حصل الظنّ بالحرمة بسبب الظنّ بأنّ المانع الموجود بول وكذا ما ذكره من أنّه إذا نقل العادل رواية فهو حجة أمّا إذا حصل الظنّ بسبب الشّهرة الغير المعتمدة بأنّ العادل نقل الخبر فلا حجّية فيه لاشتراط العلم بالنقل في حجّية خبر العادل فإذا نرجع ما كان فيه ونقول إنّّه إذا قام قرينة على عدم إرادة الحقيقة ودار الأمر بين الأمور المذكورة فاختلفوا على أقوال الأوّل التوقّف لعدم وجود المرجح والثّاني جواز التّرجيح بأى شىء كان ولو اعتباريا فالخصيص مقدّم على المجاز لكونه أتمّ فائدة والإضمار على المجاز لأنّه أوجز ونحو ذلك وأرجعوا ذلك إلى القرائن الحالّية فإن حال الشّخص العاقل الحكيم يشهد بأنّه في مقام إظهار مراده يلاحظ الأكمل والراجح ولا يرجح المرجوح خصوصا إذا وقع في كلام الشّارع والثّالث أنّه يجوز التّرجيح بخصوص الغلبة دون الأمور الاعتباريّة وهو الحق لما عرفت سابقا من عدم جواز إثبات الوضع بالظنون اللميّة وكذا نقول مثله في تمييز المراد إذ لا نعلم أنّ المتكلّم اعتبر هذه الأمور إذا المقصود في المتكلّم عرفا هو بيان مطالبهم وأمّا ملاحظة هذه النكات فلا والشّارع أيضا طريقه في التكلّم طريق العرف مضافا إلى أن مقتضى الفصاحة عدم ملاحظة هذه الأمور لعدم تقطّن المخاطبين لها والتكلّم مع الغبى على نحو المتكلّم مع الرّكبيّ خلاف البلاغة ولهذا

قيل إن هذه الوجوه الاعتبارية مظنة الترجيح والمعتبر هو ما كان مائة للترجيح والمراد بالأول شأنية الترجيح والثاني فعليته كالعلة فبالجملة المدار في الترجيح هو الغلبة وأما تفصيل أقسام التعارض بين النوعين منها فالأول تعارض النسخ مع الأربعة الباقية وقد ذكروا وجوب تقديم غيره عليه لوجوه أحدها ندرة النسخ وغلبة غيره والثاني أنه إذا عارض مع التخصيص دار الأمر بين رفع اليد عن ظهور العام في العموم ورفع اليد عن ظهور الحكم في التأييد أقوى من ظهور العام في العموم كذا قيل وفيه نظر لأن ظهور العام في العموم وضعي وظهور الحكم في التأييد إنما هو لإطلاقه وظهور المطلق في جميع الأفراد إنما هو لحكم العقل بأنه متى لم يبين القيد كان المراد لجميع والظهور الوضعي أقوى وهو كالبیان للقيد فإذا قال لا تكرم زيدا بعد قوله أكرم العلماء واحتمل التخصيص والنسخ فإن حملناه على التخصيص لم يقيد الإطلاق بالنسبة إلى الأزمان وإن حملناه على النسخ لم يخصص العام ولما كان ظهور العام في العموم وضعياً يحمل عليه بمقتضى وضعه ويقيد الإطلاق ولا يعارضه حكم العقل بالإطلاق لأنه مشروط بعدم القيد فإذا ثبت القيد بالدليل لم يبق حكم للعقل كما قيل بتقديم التهي في مسألة اجتماع الأمر والتأييد لأن دلالة على العموم وضعي ودلالة الأمر عليه إطلاقي الثالث الأخبار الدالة على عدم وقوع النسخ في الشريعة نحو حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة إلخ ونحو حكم الله على الأولين والآخرين سواء فمتى ثبت النسخ بالدليل فهو وإلا بقي تحت الأخبار المذكورة كذا قيل وفيه أن المراد في الأخبار إنما نفى النسخ الشريعة نوعاً بشرية أخرى أو نفى نسخ الأحكام الثابتة للموضوعات وعلى الأول لا دخل له بالاستدلال هو ظاهر وعلى الثاني أيضاً كذلك إذ المراد أن الحكم الثابت لموضوع لا يتغير بتغير الأزمنة بأن يكون حكم الغائبين مخالفاً مع حكم الحاضرين من حيث كونهم غير الحاضرين وأما عدم تغييره بتغير المصلحة والمفسدة المغيرة للموضوع واقعا فلا دلالة فيها عليه فالأحسن هو التمسك بندرة النسخ لما عرفت من أن المدار في الترجيح في المقام على الغلبة ثم إنهم فصّلوا في تعارض النسخ والتخصيص تفصيلاً وهو أنه إن كان الخاص مقدماً على العام وجب القول بكون العام ناسخاً له ولا يمكن جعل الخاص مخصّصاً للعام لعدم جواز تقديم البيان على المبين وأورد عليه بجواز تقديم ذات البيان وتأخير وصف المبيّنة وإن كان الخاص متأخراً فإن كان قبل حضور وقت العمل بالعام وجب جعله مخصّصاً لعدم جواز النسخ قبل وقت العمل وإن كان بعده وجب جعله ناسخاً لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن وقع العام في كلام النبي صلى الله عليه وآله والخاص في كلام الإمام ففيه إشكال إذ لا يمكن جعله ناسخاً لعدم جواز النسخ بعد انقطاع الوحي إجماعاً ولا مخصّصاً لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا

يمكن جعله كاشفا عن سبق البيان إذ من البعيد أن النبي صلى الله عليه وآله بيّنه وخفى على الجميع إذ المفروض عدم ذكر الخاص في غير كلام الإمام وذكر بعضهم أنه يجوز جعله مخصّصا وملتزم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة لحكمة اقتضت إخفاء المخصّص عليهم وجعل العموم حكما ظاهريّا لهم إذ لم يكن الفرد المنخرج مرادا من العام أوّلا لكن أخفى الخروج لمانع عن إظهاره أو حكمة في ذلك وفيه إشكال الثّاني تعارض التّخصيص والتّقييد وبما ذكرنا من أن ظهور العام وضعى وظهور التّقييد إطلاقي وأنّ الأوّل يقدّم على الثّاني عرفت لزوم تقديم التّقييد على التّخصيص ومثلوا لذلك بقوله تعالى أو فوا بالعقود فإنّ ثبوت الخيار للغبن في الجملة لا إشكال فيه إنّما الخلاف في أنّه فورى أو متراخ فقيّل بالثّاني لاستصحاب الخيار وقيل بالأوّل لدوران الأمر بين جعل الخيار متراخيا وإخراج البيع المغبون فيه عن عموم العقود الواجب الوفاء بها وبين جعله فوريا وتقييد إطلاق لزوم الوفاء بغير الحالة الآنية المتعقبة بالعلم بالغبن والتّقييد مقدم على التّخصيص فيثبت الفورية وبعده لا يجرى الاستصحاب لأنّه مناف مع عموم الآية كما عرفت ورده بعض المحققين بأنّ الآية ليست موردا لتعارض التّقييد والتّخصيص لأنّ إطلاق اللّزوم المستفاد من الآية يفيد العموم بالنسبة إلى جميع الأزمان فإن كان العموم المستفاد منه عموميا مجموعيا يكون المعنى يجب الوفاء الدائم بكلّ عقد فيكون لكل عقد حكم واحد هو وجوب الوفاء المستمر فإذا ثبت الخيار لبيع المغبون في الجملة فقد ارتفع الحكم المذكور عن هذا العقد إذ لا يجب فيه الوفاء المستمر فيخصّص به عموم العقود سواء ثبت التراخي أو الفور وحينئذ فيجوز التمسك للتراخي باستصحاب الخيار وإن كان العموم المستفاد منه عموما أفراديا يكون المعنى يجب الوفاء بكل عقد في كل زمان فيكون لكل عقد أحكام متعدّدة بحسب تعدّد أجزاء الزّمان فوجوب الوفاء في الزّمان الأوّل غيره في الزّمان الثّاني فإن قلنا بثبوت الخيار فورا خصّص العموم المذكور بالنسبة إلى الزّمان الأوّل وإن قلنا بكونه متراخيا خصّص العموم بالنسبة إلى جميع الأزمان وخصّص عموم العقود أيضا ولا يمكن التمسك للتراخي باستصحابه إذ إثبات الخيار في الزّمان الثّاني تخصيص آخر يحتاج إلى دليل والحكم الثّابت فيه غير الثّابت في الأوّل فبارتفاع أحدهما لا يرتفع الآخر وبالجملة الأمر في الآية إمّا منحصر في التّخصيص وذلك إذا قلنا بإفادة العموم المجموعى أو دائر بين تخصيص واحد وأكثر وذلك إذا قلنا بإفادة العموم الأفرادى وعلى الأوّل يمكن استصحاب الخيار دون الثّاني فالمثال الأصحّ لمورد تعارض التّقييد والتّخصيص هو ما إذا تعلق حكم بمطلق وآخر بعام وكان بينهما تناف كما لو قال أكرم العلماء وإن ضربك رجل فلا تكرمه فلا بد إمّا من تقييد الرّجل بغير العالم أو تخصيص العلماء بغير الضّارب لا إذا تعلق حكم مطلق بعام كالأية هذا

حاصل ما أفاده والحق أنّ الآية ليست موردا لتعارضهما لا لما ذكره وأن التمسك بالاستصحاب باطل مطلقا وذلك لأن مقتضى الأمر في الآية هو وجوب الوفاء في الجملة وأما الإطلاق المقتضى للعموم فإنّما هو لحكم العقل بأنّه متى لم يذكر القيد فالمراد هو الجميع وأدلة إثبات الخيار أيضا دالة على ثبوته في الجملة فلا تعارض بينهما وبين الآية مع قطع النظر عن الإطلاق إذ لا تعارض بين المهملتين كما يقال الحيوان ناطق والحيوان غير ناطق والإنسان ضاحك والإنسان غير ضاحك فعموم العقود سالم عن المعارض ولا وجه لتخصيصه إنّما التعارض بين إطلاق الآية وأدلة ثبوت الخيار فيقيد الإطلاق بما ثبت التقييد فيه وهو الآن الأوّل ويبقى الباقي تحت الإطلاق وبعد ثبوت الإطلاق لا وجه للاستصحاب لأنّه دليل حيث لا دليل وما ذكره الفاضل المذكور من أنه إذا كان المستفاد هو العموم المجموعى جاز الاستصحاب لا وجه له لما عرفت أن العموم هو مفاد الإطلاق بحكم العقل لا بمقتضى اللفظ فإنّه لا يدلّ إلا على نفس الماهية وحينئذ إذا ارتفع العموم المجموعى بأدلة الخيار ارتفع الإطلاق المقتضى له لكن بقي مقتضى اللفظ وهو وجوب الوفاء في الجملة بعد الآن الأوّل الذي هو المتيقن في القيد فيقتضى العقل الإطلاق بعد الآن الأوّل لعدم المقيد وبعد وجود الإطلاق لا معنى للاستصحاب نعم لو قلنا إن يرتفع الإطلاق بسبب وجود قيد يرتفع مقتضى اللفظ كلية لأن مقتضاه هو الإطلاق صح ما ذكر لكن ليس كذلك إذ الإطلاق شيء ونفس الماهية شيء آخر لا يرتفع بارتفاعه فافهم الثالث تعارض التخصيص والمجاز والتخصيص مقدّم على المجاز سواء كان المجاز في العام أو في غيره إلا في الأمر باحتمال إرادة التدب منه إذ المدار على الغلبة والتخصيص أغلب من المجاز نوعا إلا من استعمال الأمر في التدب فإنه أيضا لا يقصر عن التخصيص في الشّيعي ومثال تعارضهما في العام قولك أكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم لاحتمال إرادة الجهلاء من العلماء مجازا فلا تخصيص وتعارضهما مع كون المجاز في شيء آخر المقال المذكور إذا احتتمل إرادة ولد زيد مجازا وتعارضهما مع كون المجاز في الأمر قوله تعالى فاستبقوا الخيرات لعدم وجوب الاستباق إلى جميع الخيرات فإما يراد بعض الخيرات أو يراد التدب من الأمر هذا بالنظر إلى ملاحظة المجاز والتخصيص في نفسه ومع قطع النظر عن خصوص المقامات وإلا فقد يوجد مرجح للمجاز وموهن للتخصيص فيجب تقديم المجاز كما في الآية لضعف التخصيص فيه بكونه تخصيص الأكثر الرابع تعارض التخصيص والإضمار ولا شبهة في تقديم التخصيص لغلبته وما قيل من أنّه لا يخلو كلام عن إضمار لعدم خلوّ النسبة عن زمان ومكان وهما لا يذكران في الكلام غالبا ففى مثل ضربت زيدا أو قام زيد أضمر في الدار يوم الجمعة مثلا ففيه أن الكلام في الإضمار الذي يكون مقصودا للمتكلّم وهو نادر جدّا

الخامس تعارض التقييد والمجاز ولا شبهة في تقديم التقييد إن قلنا بأنه لا يوجب تجاوزا في اللفظ لوجود أصالة الحقيقة قرينة على إرادة التقييد مضافا إلى شيوعه وغلبته وإن قلنا بأنه موجب للتجاوز فالمرجع هو الغلبة وفهم العرف ويمكن ترجيح التقييد لغلبته كما ذكرنا وبالجملة حكمه حكم التخصيص إلا أن لزوم تقييد الأ- أكثر ليس موهنا هنا لجوازه قطعاً وعدم ندرته بل هو أشيع من غيره بخلاف التخصيص السادس تعارض التقييد والإضمار والسابع تعارض المجاز والإضمار ومؤخر في القسمين لندرته كما عرفت من أن المراد هو الإضمار المقصود فافهم ثم إن في المقام أمرين يمكن فرض التعارض بينهما وبين الخمسة المذكورة أحدهما الاستخدام فإذا تعارض مع التخصيص قدم عليه كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ويعولتهن أحق بردهن لاخصاص استحقاق الرد بخصوص الرجعيات فالضمير يرجع إلى بعض المطلقات إما بإرادة الرجعيات من المطلقات فيكون تخصيصاً أو إرادة العموم فيكون استخداماً وقد عرفت فيما مضى وجه تقديم لاستخدام لكونه تابعا لا يختلف به المراد من الضمير بخلاف التخصيص وكذا إذا تعارض مع التقييد كما لو كان المطلقة بدل المطلقات في الآية لما عرفت من التبعية هذا لو قلنا بمجازية التقييد والأقدم على الاستخدام لأن الإطلاق حكم عقلي ناش من عدم ما يصلح قيذا وحمل الضمير على ظاهره وهو عدم الاستخدام يصلح قرينة للتقييد مضافا إلى غلبة التقييد وكذا لو تعارض مع النسخ كالأية لاحتمال ثبوت حكم الرد لجميع المطلقات بأن يكون ناسخا للحكم بعدم استحقاق الرد لغير الرجعيات لأن النسخ إما تخصيص في الأزمان وذلك إذا كان الدليل الدال على ثبوت الحكم المنسوخ عاما بالنسبة إلى الأزمان وإما تقييد فيها وذلك إذا كان مطلقا وقد عرفت وجوب تقديم الاستخدام على التخصيص مطلقا وعلى التقييد إن قيل بمجازيته وكذا إن قيل بحقيقته لكن في خصوص هذا القسم من التقييد أعنى النسخ لندرته وفيه إشكال لندرة الاستخدام أيضا والأمر سهل وهكذا إذا تعارض مع المجاز إما في الإسناد كالأية لاحتمال إرجاع الضمير إلى جميع المطلقات وإسناد الحكم إلى الجميع باعتبار ثبوته للبعض وإما في الكلمة كقوله إذا نزل السماء بأرض قوم دعينا وإن كانوا غضابا لاحتمال إرادة شربنا من دعينا وذلك لأصالة الحقيقة إن قلنا بمجازية الإسناد إلى المجموع باعتبار ثبوت الحكم للبعض وإلا فالمدار على الغالب وكذا إذا تعارض مع الإضمار كما في الآية لاحتمال كون التقدير وبعولة بعضهن لما عرفت من تقديمه على المجاز المقدم على الإضمار الثاني التضمين ومثال تعارضه مع المجاز قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره حيث عدى الفعل بعن فإما يقال باستعماله في يعرضون مجازا أو يقال بتضمينه معنى يعرضون وعلى الأول

لا يدلّ الآية على دلالة الأمر على الوجوب لحرمة الإعراض عن المستحبات أيضا وعلى الثاني تدلّ على ذلك وبيان ذلك يحتاج إلى بيان حقيقة التّضمين فنقول ذكر بعضهم أنه عبارة عن إرادة المعنى الحقيقي من الفعل مع حذف حال مأخوذ من الفعل الآخر فقولنا أحمد إليك الله معناه أحمده منها حمده إليك وقيل إنّه عبارة عن إرادة المعنى المجازى بتبعيّة المعنى الحقيقي من اللفظ وجعله نظير الكناية والحقّ أنه عبارة عن ملاحظة عنوان مقارن مع مدلول اللفظ في الخارج وإجراء أحكامه على مدلول اللفظ فإن ترك الامتثال شيء ينتزع منه عنوانان أحدهما المخالفة والثاني الإعراض والأول يتعدى بنفسه والثاني بعن والتضمين عبارة عن إجراء أحكام الإعراض على المخالفة لمحض تقارنهما في الخارج ولو في بعض الأحيان فمعنى الإعراض ليس مقدرًا ولا مستعملًا فيه اللفظ بل هو ملحوظ لمحض أمر صناعي هو جواز تعديته بعن كما في قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد فإن المانع عن الشيء قد يكون مقتضيا لترك ذلك الشيء كالاستكبار في إبليس وقد لا يكون كذلك كما لو كان الشخص مريدا للفعل فمنعه عنه مانع فإتيان لا في الآية للإشعار بأن المانع في إبليس كان مقارنا مع عنوان الداعي إلى الترك فأجرى على المانع أحكام الداعي على الترك ولو ترك لا لتوهم أنه كان مريدا للسّجود لكن منعه عنه مانع فافهم فإنّه دقيق حينئذ فالتّضمين حقيقة وليس كناية ولا مجازا في الحذف وحينئذ فيقدم على المجاز عملا بأصالة الحقيقة ولما لم يكن لباقي صور التعارض مورد على الظاهر لم يكن للتعرض لها وجه ولذا أعرضنا عنها وأمّا تفصيل التعارض بين الشخصين من نوع واحد أعمّ من أن يكون التعارض في كلمة واحدة أو في كلمتين كأن يكون الأمر دائر بين القول بإرادة المجاز من هذه الكلمة أو الكلمة الأخرى كما في تعارض مفهوم الغاية في قراءة التخفيف في قوله تعالى ولا تقربوهنّ حتّى يطهرن لدلالته على حليّة الوطى قبل الغسل مع منطوق الآية في قراءة التّشديد حيث يدلّ على حرمة قبله فإمّا يقال بعدم إرادة الغاية من كلمة حتّى مجازا في قراءة التخفيف أو باستعمال النّهي في مطلق المرجوحية مجازا في قراءة التّشديد ولنفرض الكلام أولا في تعارض المجازين فنقول ذكر بعضهم أنّ الضّابط في ترجيح بعض المجازات على بعض واحد من ثلاثة أمور أحدها تبادل أحد المجازات بعد وجود القرينة الصّارفة عن إرادة الحقيقة وذلك إذا كان المجاز المتبادر واحدا وإذا كان متعدّدا احتاج تعيينه إلى وجود القرينة الصارفة عن المجاز الآخر أيضا والأول كقولنا رأيت أسدا في الحمام فإن الكون في الحمام قرينة صارفة عن إرادة الحيوان المفترس وأمّا تعيين أن المراد هو الرّجل الشجاع دون البحر فهو لتبادر الشجاع من الأسد بعد القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والثاني كقولهم لزيد يد عند أوليائه فإن اليد مجاز في التّعمة والقدرة وغيرهما لكنهما المتبادران بعد المعنى الحقيقي من بين

المجازات وقولهم عند أولياته كما يكون صارفا عن إرادة المعنى الحقيقي وهو الجارحة فكذا يكون صارفا عن إرادة القدرة أيضا إذ لا معنى لكون قدرته عند أولياته فتعيين النعمة مستند إلى التبادر بعد القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي وعن المعنى المجازى الآخر المتبادر وهو القدرة ثانيا غلبة استعمال اللفظ في بعض المجازات عند وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة إما لكشفها عن تبادر ذلك المعنى أو لأنها مورثة لحصول الظن بالإرادة وهو حجة ويظهر الثمرة فيما إذا علم بعدم التبادر فلو قيل بحجيتها من باب الكشف عن التبادر لم تكن حجة حينئذ للقطع بعدم التبادر بخلاف ما إذا قيل بحجيتها لإيراثها الظن بالإرادة لإمكان حصول الظن بها مع القطع بعدم التبادر ثالثا الأقرنية الاعتبارية كنفى الصحة في التراكيب الموضوعية لنفى الذات فإنها أقرب إلى نفى الذات من نفى الكمال قال وهذا أيضا حجة لكشفه عن غلبة الاستعمال فإن الأقرنية مظنة الغلبة لانتقال الذهن بعد عدم إرادة الحقيقة إلى أقرب المجازات غالبا فحجية الأقرنية إنما هي لكشفها عن الغلبة لأنها سبب للتبادر كما قيل نظرا إلى أن الأقرنية سبب لعدم الانفكاك في التصور وهو معنى التبادر وذلك لأنه لو كان محض عدم الانفكاك في التصور كافيا وجب حمل اللفظ الموضوع لأحد المتضائفين على الآخر عند العلم بعدم إرادة الموضوع له فيحمل الأبوّة على البنوة والعلوية على المعلولة لعدم الانفكاك في التصور مع ظهور بطلانه انتهى ملخص مراده أقول الأولى أن يقال إن المعنى للمجاز هو التبادر أعنى ظهور اللفظ في المعنى المجازى عرفا بعد القرينة الصارفة وهو مسبب عن غلبة استعمال اللفظ في ذلك المجاز من بين المجازات وأما عن أقرنية ذلك المجاز إلى الحقيقة فالتبادر ليس شيئا مقابلا للوجهين الآخرين وجعل غلبة الاستعمال حجة لإيراثه الظن بالمراد لا وجه له إذ لا حجية للظن بالإرادة إذا لم يكن ناشئا عن ظهور اللفظ الذي هو معنى التبادر كما عرفت سابقا أن فهم الأصحاب ليس جابرا لضعف الدلالة وجعل الأقرنية كاشفة عن الغلبة دون أن تجعل مستقلة باطل لما عرفت أنها من أسباب التبادر في نظر العرف ولذا يحكمون بإرادة نفى الصحة عند وجود القرينة الدالة على عدم إرادة نفى الذات في التراكيب الموضوعية له لأنه أقرب إليه من نفى الكمال والنقض بالمتضائفين فاسد إذ المتضائفان متكافئان وليس أحدهما لازما للآخر والانتقال في المجاز من قبيل الانتقال من الملزوم إلى اللازم فإن الأبوّة لا تتصور إلا مقارنا لتصور البنوة نعم ذات الأب مقدم على ذات الابن وهو غير مفيد والحاصل أن المعين للمجاز ظهور اللفظ فيه عرفا ظهورا ناشئا عن الغلبة أو عن الأقرنية ولا يكفي محض الظن بالإرادة إذ لا حجية فيه إذا لم يكن سببا للظهور كما مرّ مرارا أو لا ينافي ذلك ما ذكرنا سابقا من أن أقرنية المعنى إلى المنقول عنه لا يوجب

كونه منقولاً إليه إذا كان النقل تعيّنًا وذلك لأنّ النقل مسبق بغلبة الاستعمال ولو مع القرينة وهي تابعة للحاجة لا للأقربيّة وحاصل الفرق أنّ الكلام هنا أن بدون القرينة يحمل على الأقرب وهناك إنّما هو في جعل المعنى الغالب الاستعمال ولو مع القرينة هو المعنى الأقرب وهو ممنوع والفرق أنّ الأقربيّة يمكن الاستناد إليها في التّعيين عند عدم ذكر القرينة وأما كثرة الاستعمال ولو مع القرينة فهي تابعة لشدّة الحاجة وهي حاصلة في غير الأقرب أيضًا ثم إن ذلك في تعارض المجازين في كلمة واحدة ظاهر وأما في تعارضهما في كلمتين فلا يثمر أقربيّة أحد المجازين إلى حقيقته دون الآخر في ترجيحه وكذا شيوخ استعمال أحدهما في ذلك المجاز بعد القرينة الصارفة عن الحقيقة دون الآخر وذلك لأنّهما يجريان فيما إذا قطع بوجود الصارف عن الحقيقة فيحمل على الأقرب أو الأشيع وهنا ليس كذلك للشكّ في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي في كلّ من اللفظين والقرينة الصارفة إنّما دلت على عدم إرادة الحقيقة في كليهما نعم إذا كان نوع التّجوز في أحد اللفظين شائعاً بالنّسبة إلى التّجوز في الآخر غلبة معتدا بها قدم على الآخر إذ يمكن للمتكلّم التعويل عليها في التّعيين فافهم وذكر بعضهم مرجحاً آخر في تعارض المجازين وهو ترجيح المشهور أحدهما على الآخر وقد عرفت ضعفه فإن ترجيح المشهور لا يجعل اللفظ ظاهراً نعم لو حكموا كليّة بترجيح القسم الخاصّ من المجاز على الآخر كقولهم إن التّخصيص مقدّم على المجاز كان معتبراً لكشفه عن الظهور المعتبر في مقام تمييز المراد

فائدة

ومن المرجّحات لزوم مخالفة أصل من الأصول اللفظيّة عند تقديم مجاز بخلاف ما لو قدم الآخر فإنه يقدم الآخر إجراء للأصل المذكور مثل قوله صلى الله عليه وآله رفع عن أمّتي تسعة فإن نفي الذات غير مراد حقيقة فإما يراد نفي خصوص المؤاخذه مجازاً أو نفي جميع الآثار وعلى الأوّل لا يلزم مخالفة أصل بخلافه على الثّاني لأنّه حينئذ يثبت أن الشرط والجزء شرط وجزء حال العلم والذكر فيخصّص الأدلّة الدالّة بعمومها على شرطية الشرط حال الجهل والنسيان أيضاً فيجب القول بتقديم الأوّل عملاً بأصالة الحقيقة في تلك العمومات وهذا من باب المثال تقريباً فلا يناقش فيه وهذا نظير ما أسبقنا أن المتشابه يرد إلى المحكم فقوله أكرم العلماء مبين لإرادة الجاهل من قوله لا تكرم زيدا إذا كان مشتركاً بين العالم والجاهل وهذا لا يتفاوت سواء كان المجازان في كلمة واحدة أو في كلمتين فهل يكون الترجيح للأقلّ مخالفة أو لا وهل يفرق بين ما إذا كانا في كلمة واحدة وما إذا كانا في كلمتين أو لا محلّ إشكال وهذا الكلام جار في تعارض الأصول أيضاً إذا كان التّعارض بين أصل وأصلين وقد ذكر بعضهم أنه منشأ للتّرجيح وجعل ذلك وجهاً لترجيح الأكثر

ص: 93

في تعارض الأخبار فإنه إذا كان في جانب خبر وفي جانب آخر خبران قدم الآخر حيث قال ووجهه أن تقديم الخبر على الخبرين موجب لزيادة التخصيص لأدلة حجية الخبر إذ يخرج عنه خبران بخلاف ما إذا رجح الخبران فيلزم خروج خبر واحد والتحقق في المقام يتوقف على بسط الكلام فنقول الذي يتوهم في بادي النظر الفرق بين ما إذا دار الأمر بين أحد المجازين اللذين يلزم من أحدهما مخالفة الأصل ومن الآخر مخالفة الأصلين وبين ما إذا دار الأمر بين ارتكاب المجاز في كلمة والمجازين في كلمتين آخرين بأن يقال بترجيح الأقل في الأول لأنه القدر المتيقن بخلاف الثاني مثال الأول قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا إذ ليس المراد الفاسق الحقيقي أعني الخارج عن الطاعة مطلقا لو قلنا بأن ذلك معناه الحقيقي والأمر دائر بين إرادة فاعل الكبائر منه وفاعل مطلق المعصية وعلى الأول يكون العادل تارك الكبائر وإن كان فاعلا الصغيرة مثلا وعلى الثاني يكون العادل تارك مطلق المعاصي فإن رجحنا الأول لزم تخصيص الأدلة الناهية عن العمل بالظن أكثر مما لو رجحنا الثاني فإن فاعل الصغيرة يكون قوله حجة على الأول دون الثاني فالقدر المتيقن هو خروج تارك جميع المعاصي وأما تارك الكبيرة فقط فمشكوك والأصل عدمه بخلاف ما ليس فيه قدر متيقن هذا والأولى في المقام تأسيس الأصل الكلي وبيان الضابط وهو أنه فيما إذا دار الأمر في الخروج عن ظاهر اللفظ بين قلة الخروج وكثرته فهل يكون القلة مرجحا أو لا ولنفرض الكلام في خصوص التخصيص بأن كان المخصّص مجملا لا يعلم إخراج له فرد أو أكثر ليظهر حكم الباقي بالقياس إليه فنقول إن في مسألة العام المخصّص بالمجمل يتصور اثنا عشرقسما لأنّ المخصّص إمّا مستقلّ أو غير مستقلّ وعليهما فإمّا أن يكون الإجمال في المراد من المخصّص أو في مصاديقه وعلى التقادير الأربعة إمّا أن يكون الأمر دائرا بين المتباينين أو الأقل والأكثر المتداخلين بأن يكون الأقل داخلا في الأكثر أو غير المتداخلين والحق في جميع أقسام المخصّص ص غير المستقلّ وهي الأقسام الستة إجمال العام وعدم جواز التمسك بعمومه في مورد الشكّ فإنّ قوله أكرم العلماء إلاّ الفاسق إذا شكّ في المراد من الفاسق مثلا لا يكفي صدق عنوان العالم على زيد مثلا في وجوب إكرامه مع الشكّ في عدالته لأنّ المخصّص ص غير المستقلّ يوجب انحلال الكلام إلى حكّمين على عنوانين واقعيين إذ الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمريّة فينحلّ الكلام المذكور إلى قضيتين إحداهما يجب إكرام العالم العادل والثانية لا يجب إكرام العالم الفاسق فإذا شكّ في زيد أنّه عادل أو فاسق فإجراء أحد الحكمين عليه دون الآخر ترجيح بلا مرجح نعم لو ثبت عدالته أو فسقه بأصل من الأصول الشرعيّة

جاز إجراء حكمه عليه لكن الكلام في التمسك بنفس العموم مع قطع النظر عن شيء آخر هذا هو الحقّ الحقيقي بالتصديق وقد وقع عن جماعة ما ينافي ذلك فمنه ما قيل إنّ العام ظاهر في كل فرد من الأفراد بإخراج كل واحد محتاج إلى مخصّص فإذا كان المخصّص مجملا فبالنسبة إلى ما علم تخصيصه له نأخذ به لا- بالنسبة إلى ما لا يعلم وذلك نظير خطابين عامين ومخصّص مجمل علم كونه مخصّصا لأحدهما دون الآخر فذلك لا- يوجب إجمال الآخر وفيه أنّ ذلك إنما يتمّ لو قلنا بأن العام ظاهر في كل فرد ظهورا غير ظهوره في الفرد الآخر وليس كذلك بل العام ظاهر بظهور واحد في الجميع فإذا خصّص ارتفع هذا الظهور وصار ظاهرا في تمام الباقي فإذا كان المخصّص مجملا كان الباقي غير معلوم فلا معنى للتمسك بالظهور والقياس بالخطابات المتعدّدة قياس مع الفارق لتعدد الظهور هناك بخلاف العام بالنسبة إلى الأفراد ومنه ما يظهر من بعضهم من أنّ عنوان العام مقتض للحكم وعنوان الخاصّ مانع فإذا أحرز المقتضى وشكّ في المانع نفى بالأصل فإذا علم علم زيد وشكّ في فسقه ارتفع بالأصل ويظهر ذلك من الشّهيد الثّاني رحمه الله حيث حكم بقتل الخنثى لو ارتد عملا بعموم قوله من ارتد عن دينه فاقتلوه للشكّ في وجود المانع أي الأوثية ومن المحقّق الكركي حيث حكم بلزوم العقد المشتبه المرّد بين العقد الجائز واللّازم عملا بعموم قوله أوفوا بالعقود وفيه أولا أن عنوان العام لا دليل على كونه مقتضيا لجواز أن يكون المقتضى مختلفا بالنسبة إلى كلّ فرد ولكن لما كان العنوان العام جامعا لتلك الأفراد جعله موضوعا للحكم كما لو قال أكرم من في الدار فإنّ الكون في الدار ليس مقتضيا للإكرام بل المقتضى كونهم ضيفه أو صديقه أو كليهما وغير ذلك ولذا ذكروا أن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية وليس إلى حدّ الدلالة المعترية وثانيا أنّ كون الخاصّ مانعا ممنوع إذ لعلّ العنوان المناقض لعنوان الخاصّ كالعدالة في المثال المذكور يكون شرطا لاقتضاء المقتضى فقبل إحرار وجوده لا معنى للتمسك بوجود المقتضى وثالثا أنه على فرض تسليم جميع ذلك لا نسلم جواز نفي المانع بالأصل كلية إذ قد لا يكون المانع مسبقا بالعدم ورابعا أنّ موضع الكلام هو إذا لم يمكن تعيين عنوان الخاصّ أو عدمه بالأصل والنزاع إنّما هو في جواز التمسك بالعام نفسه وقد علم عدم جوازه فالتمسك بأصالة عدم المانع خروج عن موضع النزاع فتأمل ومنه ما ذكره شريف العلماء بيانا للثّمة بين القول بأنّ العام المخصّص حقيقة بأن يكون مستعملا في العموم ويكون الإخراج من الحكم والقول بأنه مجاز بأن يكون مستعملا في الباقي وحاصله أنه لو كان حقيقة أمكن التمسك بأصالة عدم إخراج الأكثر إذا كان المخصّص مجملا مرّدا بين الأقل والأكثر فيحكم بشمول الحكم للفرد المشكوك إذ العام مستعمل في العموم ومقتضى نسبة الحكم إليه نسبه إلى جميع أفرادة حقيقة فإذا تحقّق المخرج

حكم بخروجه عن متعلق الحكم وإذا شك في إخراج فرد فالأصل عدمه فيبقى تحت متعلق الحكم ولا يعارض بأصالة عدم تعلق الحكم به لأن أصالة عدم الإخراج وارد على الأصل المذكور وبعد ثبوت عدم الإخراج يترتب عليه تعلق الحكم به ولو كان مجازا لم يمكن ذلك لأن العام حينئذ مستعمل في الباقي وهو مشكوك لإجمال المخرج لا يقال إن الإخراج مقطوع به إنما الشك في تعدد المخرج ووحده وتعدد المخرج لا يوجب تعدد الإخراج فلا معنى لإجراء أصالة عدم الإخراج على فرض كونه حقيقة لأننا نقول ليس المراد إجراء أصالة عدم في نفس الإخراج بل نجريها في لوازم تعدد المخرج فإن لازم ذلك ارتفاع الحكم الوارد على العام عن الفرد الزائد والأصل عدمه كما إذا شك في وقوع الصّربة الواحدة على زيد أو عليه وعلى عمرو فلا يمكن إجراء أصالة عدم تعدد الضرب لأن وحدته متيقنة ولا يتعدد بتعدد المضروب لكن يتمسك في إثبات وحدة المضروب باستصحاب حياة عمرو وهذا وفيه أن أصالة عدم ارتفاع حكم العام لا معنى له هنا لما عرفت أن المدار في الحمل على المعنى هو الظهور عرفا والعام المتعقب بالمجمل مجمل عرفا لا ظهور له ولو سلم فالفرق بين القول بالحقيّة والمجازيّة لا وجه له إذ على فرض المجازيّة أيضا قد استعمل كلمة إلا مثلا في الإخراج الصوري كما في صورة الحقيّة إذ ليست مهملة قطعاً غاية الأمر أنه ليس إخراجاً عن المراد بل هو إخراج عن المدلول اللغوي للفظ العام ومراد المتكلم هو ما بقي تحت المدلول بعده الإخراج وحينئذ فإذا شك في تعدد المخرج وقتله فليتمسك بأصالة عدم التعدد ويحكم بأن الباقي هو الأكثر كما في صورة كونه حقيقة ومستعملاً في العموم نعم لو قيل إن كلمة الأقربيّة على التخصيص ولم تستعمل في معنى أصلا كان لما ذكره وجه لكن ليس كذلك هذا الكلام في أقسام المخصّص المتصلّ أمّا أقسام المنفصل فالحكم الحكم أي الإجمال في خمسة منها وهي ما عدا ما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر المتداخلين عند الشكّ في المفهوم أما في التباينين مصداقاً ومفهوماً وكذا الأقل والأكثر المتباينان مطلقاً فالقول بأن ترجيح الخبرين على الخبر الواحد إنما هو من هذا الباب لا وجه له بل هو بقوة الظنّ في جانب الكثرة وأما المتداخلان في الشبهة المصداقيّة فلأن العام قد خصّص بعنوان معلوم إنما الشكّ في المصداق وظاهر أنّ عنوان العام أو الخاص لا يعين المصداق نعم لو عيّن بأصل من الأصول عمل به فإنّ قوله أكرم العلماء ولا تكرم الفساق لا يدلّ على وجوب إكرام زيد العالم إذا شكّ في فسقه نعم لو ثبت عدم فسقه بالأصل مثلاً وجب إكرامه وأما المتداخلان في الشبهة المفهوميّة فذكر بعضهم أنه يمكن نفي الزائد بالأصل أخذاً بظاهر العام فإنّ العام حينئذ له ظهور في الجميع لتمام الكلام فإذا تعارض معه المخصّص رفع اليد عن الظهور بقدر ما ثبت المعارضة فيه وهو القدر المتيقن وأورد عليه بوجهين أحدهما أنه

لا فرق في ذلك بين المتّصل والمنفصل فإن رفع اليد عن ظهور العام في المتّصل إنّما هو لمعارضة القرينة فليأخذ بقدر ما ثبت المعارضة فيه وفيه أن المدار في الفرق هو فهم العرف حيث يحكمون بالإجمال وعدم المعارضة في المتّصل دون المنفصل فالعام لا ظهور له عرفا عند تعقبه بالمجمل بخلاف ما إذا لم يتعقب به بل ذكر منفصلا والحاصل أنّ العام وإن كان ظاهرا في العموم إلا أن تعقبه بالمجمل يوجب رفع الظهور لا أنه ليس ظاهرا قبل تمام الكلام بل هو ظاهر قبله ولذا إذا مات الموصى في أثناء الوصية اتبع ما أوصى به ولم يعتبر باحتمال أنّه لو لم يمت لعقبه بمخصّص ص مثلا ولقائل أن يمنع فرق العرف وادعاء أنهم يعدّون العام المخصّص ص بالمجمل في عداد المجملات مطلقا والثاني أنّ المخصّصات المنفصلة كاشفة عن سبق المخصّص المتّصل إذ لو لم يقترن المخصّص بالعام استلزم الإغراء بالجهل غالبا لفرق المخاطبين ولا يمكن استماعهم بخطاب واحد فلا بدّ من التّقلّ لهم فربما نقل لبعضهم العام بدون المخصّص وهو إغراء بالجهل بخلاف ما لو اقترن بالعام إذ من ينقل العام حينئذ ينقل المخصّص ص أيضا لتقارنه معه وفيه أولا أنّه يكفي في رفع الإغراء بالجهل اقتران المخصّص ص بالعام وأما كونه هو المخصّص ص المجمل فلا فاعله هو القدر المتيقّن فإذا قال أكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق فهو يكشف عن سبق المخصّص ص ويكفي فيه أن يقترن بالعام قول إلاّ فاعل الكبيرة وأما كونه هو المخصّص المجمل فلا وثانيا أنه إنّما يكشف عن سبق المخصّص المقترن وهو يصدق باقتران العام بالمخصّص ص المنفصل إذ المراد بالمنفصل هو المستقل لا المتأخر زمانا فلم يدل على سبق المخصّص المتصل بمعنى غير المستقل والثمرّة بين القول بإجمال العام بسبب المخصّص ص المنفصل وعدمه يظهر في أمور منها إذا ذكر عامان عقب أحدهما بمخصّص ص مجمل وكان ذلك المخصّص بالنسبة إلى الآخر منفصلا كما إذا قال حينئذ لا يجوز الصّلاة في النّجس ثم قال لا يجوز الصّلاة في الدّم إلاّ إذا كان دون درهم والدّرهم مجمل المقدار فإن قلنا بعدم إجمال العام نحكم بأن الدّرهم هو المقدار الأقل عملا بعموم قوله لا- يجوز الصّلاة في النّجس وإن قلنا بإجماله فلا إذا عرفت ذلك علمت أن كون أحد المجازين أقلّ مخالفة للأصل من الآخر ليس مرجحا نعم لو كان أحدهما مخالفا للأصل والآخر غير مخالف أصلا كان التّرجيح لغير المخالف وكذا إذا دار الأمر بين المجاز والمجازين إذ لا قدر متيقّن في البين فعدم التّرجيح فيه أولى إلاّ أن يكون التّرجيح للأقل في نظر العرف فيتبع هذا وإن لم يمكن ترجيح أحد المجازين بالأمور المذكورة وجب التّوقّف والرّجوع إلى الأصول العملية على حسب مقتضى المقامات وبالجملة المدار في الحمل على المجاز هو الظّهور بسبب التّباعد أو موافقة الأصل وإن لم يكن فالتّوقّف والرّجوع إلى الأصل العملي ولك أن تقول إنّ المرجح هو التّباعد فإن لم يكن فالتّوقّف والرّجوع إلى الأصل

اللفظي إن وجد وإلا فالأصل العملي والفرق أن الأصل اللفظي يكون مرجحا على الأول ويكون مرجعا على الثاني وكذا في سائر أقسام التعارض بين الوجوه المذكورة المرجح هو الظهور ويعلم التفصيل بالقياس إلى المجاز فإن لم يكن فالرجوع إلى الأصل فما قيل إنه عند عدم الترجيح يجب تأويل أحدهما ليجمع مع الآخر ومقتضاه التخيير إن لم يكن لتأويل أحدهما مرجح لا وجه له فإن حمل الخطاب على ما ليس ظاهرا فيه عرفا فاسد منهى عنه فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله فإن كلام الشارع نازل على طريق العرف وليس بناؤهم في مقام إفهام المقاصد بالألفاظ إلا على ما كان ظاهرا في المراد فالحمل على خلاف الظاهر من دون قرينة خلاف القاعدة

خاتمة

ما ذكر في المبحث إنما هو في تعارض الأحوال التي يختلف بها المراد بدون اختلاف حال اللفظ بها وهناك يختلف بها حال اللفظ يقع التعارض بينها وهي المجاز والاشتراك والنقل فقد تقع التعارض بينها بنفسها وقد يقع التعارض بين واحد منها وبين واحد من الوجوه التي تختلف بها حال المراد ولكل مقام يجب التكلم فيها الأول في تعارض واحد من هذه الوجوه مع تلك الوجوه كتعارض النقل والإضمار في قوله تعالى وحرم الربا إذ لو كان الربا منقولا إلى العقد لم يحتج إلى إضمار وإلا بأن كان باقيا على معناه اللغوي وهو الزيادة احتاج إلى إضمار الأخذ كتعارض الاشتراك والتسخ فيما إذا قال ليكن ثوبك جونا ثم قال لا يكن ثوبك أسود فإن كان جونا مشتركا بين الأسود والأبيض لا يكون الخطاب الثاني نسخا وإن كان مختصا بالأسود كان نسخا وهكذا ولا يخفى أن الشك في تحقق الإضمار والتسخ وغيرهما سبب في المقام عن الشك في حال اللفظ من الاشتراك والنقل مثلا فلا تعارض بينهما بل يجب أولا استعلام حال اللفظ من الأدلة فإن ثبت عدم الاشتراك وعدم الفعل بالأصل مثلا ترتب عليه التسخ والإضمار قهرا ولا يعارضه أصالة عدمهما لتبعيتهما وهو ظاهر الثاني في تعارض بعض هذه الوجوه مع بعض أما المجاز والاشتراك فقد مضى البحث فيه سابقا وأما الاشتراك والنقل فيتصور التعارض بينهما بوجوه منها أن يعلم اللفظ معنى في اللغة ومعنى في العرف ويشك في أن المعنى العرفي كان في اللغة حتى يكون اللفظ مشتركا في اللغة أو لا بل هو حادث حتى يكون منقولا ولا شبهة في تقديم النقل هنا لأصالة عدم الاشتراك وتأخر الحادث ولا يعارض بأصالة عدم النقل لأنه إنما يجري فيما إذا وجد المعنى في العرف وشك في اتحاده مع المعنى اللغوي فيحكم بالاتحاد حذرا من تعدد الحادث وأما فيما نحن فيه فلا للقطع بتعدد المعنى إنما الشك في سبق التعدد وعدمه فالأصل عدمه ومنها عكس هذه الصورة وهو أن يشك في بقاء المعنى اللغوي في العرف حتى يكون مشتركا

فى العرف وهجره حتى يكون منقولاً- وىجب هنا تقديم الاشتراك استصحاباً للمعنى اللغوى إلاّ أن يدعى أن الغالب فى الأوضاع المستحدثة هجر المعنى السابق فإن أفادت الغلبة ظناً فهو وإلاّ فلا حجته فىها ومنها أن يكون فى العرف له معنيان وشك فى كونهما معنى اللفظ فى اللغة وعدمه بأن كان فى اللغة له معنى غير هذين المعنيين ونقل إليهما والاشتراك مقدم هنا لأصالة عدم الوضع للمعنى الثالث ولأصالة عدم التقل ولا يعارض بأصالة تأخر الحادث وهو الوضع للمعنيين لأنها إنّما تجرى فيما إذا لزم من عدم إجرائها تعدد الحادث وهنا يلزم من إجرائها تعدد الحادث أعنى الوضع للمعنى الثالث والهجر عنه والوضع للمعنيين بخلاف ما إذا لم تجر إذا لا- يلزم إلاّ الوضع للمعنيين ومنها عكس ذلك بأن يشك فى بقاء المعنيين الثابتين فى اللغة فى العرف وهجرهما وحدوث الثالث ولا شبهة فى استصحاب المعنيين وإجراء أصالة عدم الوضع للمعنى الجديد ويمكن فرض التعارض فى صور آخر يعلم حكمها مما ذكرنا وأما المجاز والتقل فىقدم المجاز لغلبته وندرة التقل

فرع

قد يقع التعارض بين شخصين من نوع واحد من هذه الأنواع كالنقلين والاشتراكين والمجازين وقد علم حكم تعارض المجازين وأما تعارض النقلين فقد مضى أنه إذا دار الأمر فى المنقول إليه بين شيئين وكان أحدهما أقرب إلى المنقول منه كان مقدماً على ما قيل لكن فيه تفصيل إذ التقل إما تعينى أو تعينى فإن كان تعينياً فلا ترجيح وإن كان تعينياً فذكر بعضهم أنه يرجح الأقرب لأن التقل التعينى مسبوق بغلبة الاستعمال فى المعنى المجازى وأقرب المجازات معتبر فى الحمل عليه والحق أن يقال إن الأقرب إن كان بحسب الاعتبار والذات فليس مرجحاً وإن كان من حيث كثرة الاستعمال فحق لما ذكر أن التقل مسبوق بغلبة الاستعمال فيحصل الظنّ بأن المعنى الغالب الاستعمال هو المنقول إليه لبعدهم التقل إلى المعنى الذى يندر الاستعمال فيه وهجر المعنى الذى شاع الاستعمال فيه والتقل مسبوق بغلبة ولذا قيل إن الصّالة مثلاً لو كانت حقيقة فى الصّحیح أو الأعم فى عرف المشرعة حمل عليه كلام الشّارع عند وجود القرينة الصّارفة عن المعنى اللغوى لكشف التقل عن غلبة الاستعمال السابق وأما الأقربية الاعتبارية فلا تكفى فى التقل لاحتياج التقل إلى كثرة الاستعمال المسببة عن الاحتياج إلى بيان المقصود وقيل إنه إذا دار الأمر بين التقل من الكلى إلى الفرد والتقل من المباين إلى المباين قدّم الأوّل لغلبته وقد مر أنه لا يخلو عن إشكال وإذا دار الأمر بين نقل المادة ونقل الهيئة وكذا مطلق التصرف فى أحدهما بارتكاب خلاف الظاهر قدّم التصرف فى المادة للاستقراء إلاّ فى الأمر بالتصرف فى هيئته أكثر وهذا أيضاً لا يخلو عن إشكال وإذا دار الأمر بين التقل إلى العام والتقل إلى الخاص فلا ترجيح إلاّ للغالب كالربّما إن علم نقله إلى العقد وشكّ فى أن المنقول

إليه هو مطلق العقد أو خصوص عقد البيع وبالجمللة المدار في الجميع على الظنّ الحاصل من الغلبة ولا ضابط كلى سواها وأما تعارض الاشتراكين فيظهر المدار فيه بملاحظة ما سبق

خاتمة تتضمن مطالب

الأول في تعارض الحقيقة مع المجاز المشهور

ف قيل بتقديم المجاز وقيل بتقديم الحقيقة وقيل بالتوقف ونسب إلى المعروف وربما ظهر من بعضهم منع إمكان تحقق المجاز المشهور نظرا إلى أنهم عرفوا المجاز المشهور بأنه المجاز الذي يتبادر من اللفظ بملاحظة الشهرة وهذا غير معقول إذ التبادر عبارة عن خطور المعنى بالبال وهو مقارن مع ملاحظة الشهرة لا أنه يحصل بها إذ المراد بملاحظة الشهرة ملاحظة غلبة استعمال اللفظ في المعنى لا مطلق الشهرة فملاحظة الشهرة عين ملاحظة المعنى فالمجاز الذي يتبادر بسبب ملاحظة الشهرة غير معقول فإن ملاحظة الشهرة مقارن مع خطور المعنى فلا- يتصور خطور مسبب عن ملاحظة الشهرة وإلا- لزم تحصيل الحاصل وفيه أولا أن التبادر عبارة عن خطور المعنى بعنوان أنه مراد لا محض الخطور كما عرفت وحينئذ فيمكن كون التبادر مسببا عن ملاحظة الاشتهار وثانيا أنه على فرض تسليمه لا يضر بما نحن فيه إذ النزاع هنا إنما هو في أن غلبة الاستعمال في المجاز تكون قرينة على إرادة المجاز أو لا وإن لم يكن هناك تبادر وقد عرفت أن فيه أقوالا واستدل الأولون بالاستقراء فإنه إذا كان الغالب استعمال اللفظ في المعنى المجازي وجب إلحاق الاستعمال المشكوك بالغالب ورده الآخرون بأن المشكوك ليس من صنف المستقر! فيها فإن الموارد التي استعمل فيها اللفظ في المعنى المجازي كانت مقترنة بالقرينة فإلحاق الاستعمال المجرد عن القرينة بتلك الموارد لا وجه له يجب إلحاقه بصنفه المجرد عن القرينة والغالب فيه الاستعمال في الحقيقة إما في نفس ذلك اللفظ إذا كان له استعمال متعدد مجرد عن القرينة وإما في نوع اللفظ الموضوع فإن الغالب في الألفاظ الموضوعية المجردة عن القرينة إرادة الحقيقة وأيضا لو كان غلبة الاستعمال موجبا لصرف اللفظ عن الحقيقة لوجب حمل اللفظ الموضوع للعموم على الخصوص لكون العام مجازا راجحا فيه حتى أنه قيل ما من عام إلا وقد خص ولا ريب أن استعمال كل فرد من العمومات في الخصوص أكثر مع أننا نراهم أطبقوا على وجوب عمل ألفاظ العموم على العموم إلا عند قرينة التخصيص ومما يوضح ذلك أنهم قد ذكروا أن أغلب لغة العرب مجازات ومع ذلك لا يحملون اللفظ المجرد عن القرينة على المعنى المجازي للغلبة المذكورة وليس ذلك إلا لأن حجبية أصالة الحقيقة على الغلبة المذكورة ثم إنهم استدلوا على تقديم الحقيقة بالاستصحاب وهو يقرر بوجوه أحدها استصحاب وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي الثابت ذلك الوجوب قبل الوصول إلى

إلى حد الاشتهار الثانى استصحاب ظهور اللفظ فى المعنى الحقيقى والثالث استصحاب عدم وجود القرينة لا عدم كون الشهرة قرينة إذ ليس لها حالة سابقة حتى يستصحب الرابع استصحاب عدم التفات المتكلم إلى الشهرة إذ فى إرادة المجاز يجب الالتفات إلى القرينة لعدم إمكان إرادة المجاز بدون الالتفات إلى القرينة وهو مشكوك فيستصحب عدمه وتحقيق المرام يحتاج إلى تطويل الكلام فنقول يتصور النزاع فى مقامات ثلاثة أحدها فى أن الشهرة هل تكون قرينة للمجاز أو لا والثانى فى أنه إذا لم يمكن تعيين كونها قرينة ولا عدمه بأن شك فى ذلك فالمرجع ما ذا والثالث أنه إذا علم أن المرتبة الفلانية من الشهرة تكون قرينة وشك فى بلوغ الاستعمال الخاص إلى تلك المرتبة فالعمل على أى شىء ويظهر من أدلة النافين وبعض أدلة المثبتين كالاستقراء والتقص بالعام وهو الظاهر من كلامهم أن النزاع فى المقام الأول وحينئذ فلا وجه للتمسك بالاستصحاب لأنه مرجع عند الشك ويرجع الكلام فيه إلى المقام الثانى فلنقدم الكلام فيه ونقول الحق فيه وجوب التوقف لما مر مرارا أن المدار فى دلالة الألفاظ وتعيين المراد على الظهور بمعنى كون الكلام مع ما يكتنفه من اللواحق والأحوال ظاهرا فى المعنى وهو مفقود فى المقام فلا- مجرى لأصالة الحقيقة فيه لما عرفت أن المدار على الظهور وبهذا أظهر الجواب عن وجوه الاستصحاب المدعى فى المقام لعدم إفادتها الظن مضافا إلى أن الاستصحاب بين الأولين لا معنى لهما أصلا أعنى استصحاب وجوب الحمل على الحقيقة واستصحاب الظهور لأن الموضوع فيهما هو اللفظ المستعمل المجرد عن القرينة ومع الشك فى كون الشهرة قرينة لا يعلم باتحاد الموضوع الذى هو شرط فى الاستصحاب وأما المقام الأول فالحق فيه التفصيل وذلك أن المجاز يحتاج فى بدو الاستعمال إلى قرينتين صارفة ومعينة ثم قد يكثُر الاستعمال فيه إلى أن ينتقل الذهن إلى المعنى المجازى فى الجملة لكن انتقالا ضعيفا لا يصلح صارفا عن الحقيقة فيحتاج أيضا إلى القرينتين ثم قد يبلغ الكثرة إلى حد لو وجد القرينة الصارفة عن الحقيقة لتعين ذلك المجاز من بين المجازات فيحتاج إلى القرينة الصارفة دون المعينة وقد تبلغ إلى حد يتردد الذهن بينه وبين الحقيقة فيصير اللفظ مجملا كالمشترك فيحتاج إلى إرادة كل منهما إلى القرينة المعينة وقد يقوى الكثرة إلى حد يترجح المجاز وتكون الشهرة بنفسها صارفة معينة والحكم فى هذه المراتب ظاهر وليس هناك مثال واقع فى الخارج للمجاز المشهور حتى ينظر فيه أنه فى أى مرتبة من المراتب هذا هو الذى يقتضيه التحقيق ويجب تنزيل الخلاف فى المقام والجمع بينها يجعل اختلافهم ناظرا إلى المراتب المذكورة وأما ما استدل به القائلون بترجيح الحقيقة من رد الاستقراء بأن المشكوك ليس من جنس المستقرا فيه فقد ظهر فسادُه لأنَّ الشهرة أمر مفيد للظن بالإرادة فتكون قرينة فيكون من جنس المستقرا فيه

إذا لا يجب وجود شخص القرينة الموجودة في أفراد المستقر في لا اختلافها بالنسبة إلى كل واحد ففي بعضها حالية وفي بعضها مقالية ونحو ذلك وكذا التَّقْضُ بعدم حمل الألفاظ على المجاز مع قولهم إن أغلب لغة العرب مجازات إذ لا نسلم أن الاستعمال في المجاز أغلب بل المراد من تلك العبارة أن المعاني المجازية أكثر من المعاني الحقيقية ذاتا لا استعمالا وكذا التَّقْضُ بعدم حمل العام على الخصوص مع قولهم ما من عام إلا وقد خص إذ هو أي عدم حملهم على الخصوص ممنوع في العمومات الواردة في الشَّرْع الذي ورد العبارة المذكورة فيها وذلك أنه لم يوجد في الشَّرْع عام مشكوك التَّخْصِصِ حتى يتمسك بأنهم حملوه على العموم نعم هو مسلم في العمومات العرفية ولكن العبارة المذكورة لم يرد فيها فإن أكثر العمومات العرفية غير مخصصة مثل كل إنسان حيوان وأشباهه وربما يجب أيضا بأن الحمل على العموم إنما هو لأن التَّخْصِصِ الغالب هو نوع التَّخْصِصِ لا مرتبة معينة منه فلذا لم يعبئوا بهذه الغلبة وهو فاسد إذ لا فرق بين الغلبة التَّوَعِيَّةِ والشَّخْصِيَّةِ في وجوب الأخذ بها فيقال بأن اللَّفْظِ قد استعمل في الخصوص ويكون كالمخصَّص بالمجمل بالنسبة إلى مراتب التَّخْصِصِ حينئذ ومما بينا ظهر الحكم في المقام الثالث إذ يمكن فيه إجراء الاستصحاب إن أفاد الظَّنَّ ولا فائدة في البحث فيه لما ذكر من عدم وجود مثال مخصوص في المقام

المطلب الثاني قد ذكروا أنه إذا تعلق الحكم بمطلق انصرف إلى الفرد الشائع منه

وأنه إجماع ولا خلاف فيه نعم قد نسب إلى السيّد المخالفة فيه وليس كذلك لما سيتضح لك إن شاء الله في مقامه أنه مقام آخر وأن السيّد يقول إذا قام الإجماع على اتحاد حكم الفرد النادر مع الشائع كان ذلك قرينة على إرادة الطَّبيعَةِ اللابشرِط من المطلق وقال غيره إنه إنما يثبت به اتحادهما في الحكم لا في الإرادة ويظهر الثمرة في إلحاق الفرد النادر الذي لم يقد عليه الإجماع بما قام عليه الإجماع عند السيّد لإرادة الطَّبيعَةِ اللابشرِط الشاملة للجميع وعدم الإلحاق عند غيره لعدم إرادة غير الفرد الشائع وبنى السيّد على ذلك جواز التَّطْهِيرِ بالمضاف تمسكا بإطلاق الغسل الذي أقيم الإجماع على جوازه بماء النَّفْطِ والكبريت الذي هو فرد نادر كالغسل بالمضاف ثم إنه ربما يدعى التناقض بين الإجماع المدعى في المقام والخلاف في المجاز المشهورة نظرا إلى أن المناط هو صيرورة الشَّهْرَةِ معينة للمراد وعدمه فإن كانت معينة فلا تفاوت في المقامين وإلا فلا فيهما فما وجه الفرق وليس الفرق كون المطلق حقيقة في الفرد لما ذكرنا أن المناط واحد وهو كون الشَّهْرَةِ قرينة ولا بد لتحقيق المقام من ذكر وجه الانصراف المذكور حتى يظهر المرام فنقول قد ذكر في وجهه وجوه منها ما ذكره الشَّريف ره وهو أن المطلق موضوع للطبيعة وسراية الحكم إلى جميع الأفراد متوقِّف على التفات المتكلِّم إلى الجميع فإذا كان بعض الأفراد نادرا فإما يعلم عدم التفات المتكلم إليه أو يشك فيه فيحمل على القدر

المتيقن يعنى الأفراد الشائعة وعلى أى تقدير يتعلّق بالأفراد الشائعة دون النادرة لعدم التفاتة إليه أو للشكّ فيه أخذاً بالمتيقن والحاصل أنّ المراد معلوم وهو الطّبيعة والسّرّاية إلى الأفراد مرددة بين الجميع والأفراد الشائعة فتحمل على المتيقن عند الشكّ قال ويدل على أنّ المراد منه معلوم لا مجمل أنّه لو كان مجملاً بأن كان الشكّ فى أنّ المراد هو الطّبيعة أو الأفراد الشائعة وكان الحمل على الأفراد لكونه قدراً متيقناً لكان فى كلامهم التناقض حيث اختلفوا فى جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة واتفقوا على عدم وجود البيان فى المطلق الذى كان له فرد شائع فلو كان مجملاً لنقض الخلاف فى ذلك الإجماع هنا لا يقال إنّ الخلاف فى وجوب البيان إنّما هو فى المجمل الذى لم يكن له قدر متيقن لأنّنا نقول إن أريد القدر المتيقن من حيث الإرادة فهو فى المقام مفقود إذ الطّبيعة غير الأفراد المخصوصة وإن أريد المتيقن فى العمل فهو موجود فى جميع المقامات كالمشترك مثلاً- فإنه يقطع فيه بالامثال بإتيان جميع المحتملات وباب الاحتياط واسع ومنها ما ذكره الشّريف أيضاً وهو أنّ الشّيعى إما استعمالى أو وجودى وعلى الأول فشيوع الاستعمال إمّا يجعل الفرد ظاهراً فينصرف إليه إذ المدار فى مباحث الألفاظ على الظهور وإمّا يكون مجملاً فيؤخذ بالشائع أخذاً بالمتيقن وعلى الثانى فشيوع وجود فرد سبب لحضوره فى الذّهن فينصرف إليه فيكون الفرد النادر نازلاً منزلة المعدوم فى عدم سريّة الحكم إليه والمطلق إنّما يسرى حكمه إلى أفراد لا إلى غير فردة فإذا نزل النادر منزلة غير الفرد لم يكن للشّريان إليه معنى هذا حاصل ما أفاده رحمه الله وكلا الوجهين محل نظر وذلك لأنّ الطّبيعة التى هى المقسم لا يتصوّر جعلها موضوع الحكم لأنّها أعم من اللابشرط والمشروط بل لا يكون الموضوع إلاّ الطّبيعة اللابشرط أو المشروط ومتى لم تقيد وجب كونها مطلقة وهى موجودة فى جميع الأفراد فيسرى إلى الجميع كما اعترف به فى مبحث العام والخاص والحاصل أنّ الالتفات لا مدخل له فى السّرّاية وأمّا ما ذكره من أنّ الفرد النادر بمنزلة المعدوم ففاسد من وجهين أحدهما أنّ الفرد المعدوم أيضاً يكون متعلّق الحكم قطعاً لعدم اختصاص الأحكام بالأفراد الموجودة غاية الأمر أنّها محكومة بالأحكام الثّانية والثّانى وجود الفرق بين النادر والمعدوم لوجوده وصحة تعلّق الحكم به فعلاً- فالتحقيق أنّ وجه الانصراف منحصر فى أن يكون هناك قرينة مقيدة إمّا صارفة إن كان استعمال الكلى فى الفرد بطريق التّجوز أو مفهومة إن كان بطريق الحقيقة لما ذكرنا من أنّها ما لم تقيد لم يكن لاختصاصها ببعض الأفراد معنى فالشّأن إنّما هو فى إثبات أنّ شيوع الاستعمال فى فرد هل يصلح للتّقييد بالنّسبة الغير المقرونة بالقرينة أو لا وأن شيوع وجود فرد هل يكون قرينة لإرادته من اللفظ أو لا فيقع الكلام فى مقامين أحدهما أنّ الشّيعى الوجودى هل يكون قرينة ولا فنقول إنّ لا تلازم

بين شيوع الوجود وكونه قرينة إذ غاية ما يقال في وجهه إن الفرد الشائع لحضوره في الذهن ينصرف الذهن إليه وهذا لا يكفي في إرادة الفرد بخصوصه لما نرى في العرف غالبا من إرادة الطبيعة المطلقة مع وجود الفرد الشائع وإنما يقصد الفرد الشائع لا لخصوصية فيه بل لاتحاده مع الطبيعة ويكون المقصود هو الطبيعة نعم يمكن أن يقال إن هذا إنما يتم إذا قلنا إن العموم المستفاد من المطلق المتواطى إنما هو للسراية فإنه حينئذ لا بد من السراية إلى جميع الأفراد وليس كذلك بل هو ثابت بدليل الحكمة وبيانه أن الطبيعة لا تكون موضوعا للأحكام الشرعية التابعة للمصالح والمفاسد لأن وجود المصلحة في الطبيعة ليس ملازما لوجودها في فرد من الأفراد فضلا عن جميع الأفراد غاية الأمر أن الطبيعة تكون مقتضية لتلك المصلحة وفعاليتها في الأفراد متوقفة على عدم وجود المعارض والمانع ولذا قيل إن نحو الرجل خير من المرأة لا- ينافی مع خيرية كل فرد من أفراد المرأة من كل فرد من الرجل ومن المذكور في الكتب أن القضايا الطبيعية لا يبحث عنها في العلوم لأنها لا فعلية لها وإنما يبحث في العلم عما كان له فعلية مضافا إلى أن الأحكام الشرعية لم تتعلق بالطبائع قطعا وإلا لم تنفك عنها في الوجود الذهني أيضا فيجب أن يكون تصور الزنا حراما وتصور الصلاة واجبا مثلا وليس كذلك وإنما الأحكام متعلقة بالوجودات الخارجية وحينئذ فإما يكون المتعلق الجمیع فهو المراد أو البعض الغير المعین وهو موجب للإجمال الغير الواقع في كلام الحكيم أو البعض المعین وهو موجب للتجميع بلا مرجح ومقتضى هذا الدليل أنه متى كان لبعض الأفراد مرجح لم يكن وجه للحمل على العموم والشیوع الوجودی يصلح مرجحا لإرادة الشائع لكونه محل الحاجة غالبا وأنه قدر متیقن مثلا- لكن مقتضى التحقيق أن يقال إن المطلوب وإن كان هو الوجودات الخارجية لا الطبيعية وتلك الوجودات متشخصة بذاتها لكن لما كان لا يمكن تعقل تلك الوجودات بنفسها لأنها خارجة لا يمكن مجيئها في الذهن فما يتعقل منها في الذهن هو مفهوم الوجود الذي هو عام بالنسبة إلى الجميع وبالجملة لا بد في الحكم على تلك الوجودات من ملاحظة عنوان منتزع منها فإن كان الحكم متعلقا بجميع الوجودات وجب جعل العنوان أمرا شاملا للجميع أو البعض فالبعض وحينئذ فإذا جعل الطبيعة متعلقا للطلب وعنوانا للحكم على أفرادها تعلق الحكم بالأفراد التي يشملها عنوان الطبيعة قضية وجوب مطابقة العنوان أو المعنون فإذا أريد تخصص الحكم ببعض تلك الوجودات وجب انضمام لازم من لوازم ذلك البعض إلى الطبيعة حتى لا تشمل فاقدته مثل قولك أعتق رقبة مؤمنة ولا يكفي محض تباین تلك الوجودات في الخارج حتى يقال إن المحكوم به هو الوجودات وهي متباينة فيدور الأمر بين إرادة الجميع ولبعض الخاص فيؤخذ بالقدر المتیقن وذلك لما عرفت من عدم إمكان

تعقلها بدون الإحساس إلا بعنوان عام متى لم ينظم إليه لوازم بعض تلك الوجودات لم يكن لاختصاص الحكم به معنى بل هو مستلزم للإغراء بالجهل وحينئذ فنقول إن جعل الطبيعة عنوانا ظاهر عرفا في العموم بضميمة المقدمة العقلية وشيوع وجود فرد منها لا يصلح مقيدا للعنوان لما مر من أن الحضور الذهني لا يوجب إرادة الفرد بخصوصه بل قد يجعله مرادا من حيث اتحاده مع الطبيعة هذا مضافا إلى أن الشيوع الوجودي لو صلح للتقييد لزم وجوب تقديمه على شيوع الاستعمال في الفرد النادر مع أنه خلاف الاتفاق بيان الملازمة أنه ربما يكون اللفظ قبل شيوع وجود الفرد شائع الاستعمال في الطبيعة وحينئذ يكون ظاهرا في إرادة الطبيعة فإذا قدم عليه الشيوع الوجودي وجب تقديمه على شيوع الاستعمال في الفرد النادر أيضا لعدم مزية له على شيوعه في الطبيعة لأن مدار الحمل في الجميع على الظهور العرفي فالحق أن الشيوع الوجودي لا يوجب حمل المطلق على الفرد الشائع المقام الثاني في الشيوع الاستعمالي ولا شبهة في أنه سبب للحمل على الشائع لأنه موجب لظهور اللفظ فيه والمدار في الحمل في باب الألفاظ على الظهور لكن يجب الاقتصار في الحمل على الشائع على المقام الذي تحقق الشيوع فيه فإنه يختلف حال اللفظ بالنسبة إلى المقامات كما أن العبد في باب البيع مثلا يحمل على العبد الصّحيح السليم فلوقال اشترى لي عبدا حمل على السليم لشيوع استعماله فيه في مقام البيع بخلاف ما لوقال لله على أن أعتق عبدا فإنه يحمل على الطبيعة المطلقة فلا تغفل ثم إن الشيوع في ذلك له مراتب كما عرفت تفصيله في المجاز المشهور طبق النعل بالتعل إذا المناط في الجميع واحد وهو إمكان تعيين المراد بالشّهرة وعدمه ولا فرق في ذلك بين كون المطلق مجازا في الفرد شائعا أو حقيقة فالحق عدم الفرق بين المقامين والقائلون بالفرق قد غفلوا عن التحقيق في المقام وربما يذكر للفرق وجوه منها أن وجه حمل المطلق على العموم هو عدم ترجيح بعض الأفراد فلو كان هناك مرجح لم يكن مقتضى الحمل على العموم وبالجملة ليس اللفظ مقتضيا للعموم حتى يكون الشّهرة معارضا له بخلاف المسألة السابقة لمعارضة الشّهرة مع أصالة الحقيقة وفيه أولا مع عدم المقتضى لما عرفت أن المقتضى هو جعل العنوان للطبيعة ووجوب مطابقته للمعنون وثانيا منع معارضة الشّهرة لأصالة الحقيقة لأن مقتضى أصالة الحقيقة الحمل عليها إذا لم يكن قرينة وإذا كان الشّهرة قرينة لم يبق موضوع لأصالة الحقيقة ومنها أن الحمل على الفرد الشائع إنما هو لكونه قدرا متيقنا بالحمل عليه مقتضى الفقه لا الاجتهاد وليس في المسألة السابقة قدر متيقن وفيه أنه مخالف لظاهر كلماتهم لظهورها في كون الشيوع هنا قرينة فيكون الحمل عليه مقتضى الاجتهاد ومنها أن الحمل على الفرد الشائع إنما هو لكونه منقولاً عرفياً إليه أو مشتركا والفرد هو القدر المتيقن وفيه أن القول بذلك نادر ودون إثباته

خرط القتاد فكيف اتفقوا على لازمه ومنها أن الشهرة في المجاز لو كانت قرينة لكانت صارفة لمخالفتها لأصالة الحقيقة بخلاف المطلق فإنها فيه قرينة مفهومة لا معارض لها وهذا يرجع إلى الأول والجواب ما عرفت والتحقق ما ذكرنا من عدم الفرق فتأمل

المطلب الثالث المشترك إذا اشتهر وغلب استعماله في بعض المعاني أو غلب وجود بعض معانيه فحكمه حكم المجاز المشهور

من أن الغلبة المفيدة للظنّ معتبرة فيه للاعتبار في باب الدلالات

أصل في الحقيقة الشرعية

عرف الحقيقة بالكلمة المستعملة فيما وضعت له من حيث إنّه موضوع له واعتبار الحيثيّة إنّما هو عوض عن قولهم في اصطلاح به التّخاطب وأحسن منه لشموله للمشترك المستعمل في بعض معانيه بمناسبة الآخر أن يصدق عليه الاستعمال فيما وضع له في الاصطلاح الذي به وقع التّخاطب لفرض اللفظ موضوعا للمعنيين في اصطلاح واحد مع أنه مجاز فلا يكون مانعا لكن ليس استعماله في المعنى من حيث إنه موضوع له بل من حيث إنّه مناسب للموضوع له وبعضهم أبدل الكلمة باللفظ ليشمل المركبات وهو باطل لأنّ وضع المركب يتصور بوجهين أحدهما أن يكون المفردات موضوعة لمعانيها والمجموع موضوعا للمعنى المجموعى بالوضع التّوعى بمعنى أنّ الواضع لاحظ هيئة الجملة الخبريّة مثلا مع نوع المادة ووضعها لمعنى الإخبار عن المعانى المخصوصة فالموضوع هو كل واحد من المواد المنضمة إلى الهيئة وإن لوحظ إجمالا والثاني أن يكون المفردات موضوعة لمعانيها والهيئة التّركيبية موضوعة لمعناها وهو التّسبة والرّبط وقد قيل بكلا الوجهين في المشتقات والثاني هو الحق في المقام إذ يرد على الأول أولا- أنّه مستلزم لتكرار فهم المعنى من اللفظ مرة تفصيلا لكونه موضوعا له بالاستقلال ومرة إجمالا- لكونه موضوعا له في ضمن التّركيب وثانيا أنّه مستلزم لإرادة المعنيين من اللفظ المعنى التّفصيلي والمعنى الإجمالي والفرق بين هذا والسابق اعتباري وثالثا أنّه يستلزم كون المركب من حيث الوضع التّركيبى مفردا إذ لا يقصد دلالة جزء لفظه على جزء معناه بهذا الوضع التّركيبى بل إنّما يقصد دلالة المجموع على المجموع فيكون كلمة لكونه لفظا مفردا وحينئذ فنقول أمّا على القول بالوضع بالطريق الأوّل فقد عرفت أنّ المركب لا يكون مركبا بناء عليه فيصدق عليه الكلمة فلا يحتاج إلى إبدالها باللفظ وأمّا على القول بالوضع بالنحو الثاني فلا شك أنّ الموضوع في المركب هو الهيئة وهي ليست بكلام فإن كانت لفظا كانت كلمة وإلا فلا فائدة في الإبدال وأمّا كون الهيئة لفظا فيتوقّف على أمرين أحدهما كونها عبارة عن الحركات والسّكنات لا عن الكيفية الحاصلة للفظ بواسطتها والثانية كون السّكون أمرا وجوديّا يستلزم الأمر العدمي لا أن يكون أمرا عدميا إذ لا يكون حينئذ لفظا ولا إذا كانت عبارة عن الكيفية ولا ينافي

ذلك كونها جزءاً من اللفظ كما أنّ الواحد جزء العدد وليس من العدد فتأمل فإن قلت قد ذكر البيانيون أنّ التمثيل عبارة عن المجاز في المركب كقولهم في الصّيف ضيّعت اللّبن وقولهم للمتخير أراك تقدم رجلاً- وتؤخر أخرى وذكروا أنّ التّجوز في المذكورات ليس في المفردات ولا في الهيئة بل إنّما هو في المجموع المركب حيث شبه تردد القلب في شيء بتقدم رجل وتأخر أخرى واستعمل المركب في ذلك المعنى وعلى هذا يكون استعارة أو أن تقدم رجل وتأخر أخرى لازم لتردد القلب غالباً فاستعمل اللازم وأريد به الملزوم وعلى هذا يكون مجازاً مرسلًا وكيف كان إذا لم يكن لمجموع المركب معنى موضوع له فكيف يوصف بالمجاز وليس المجاز إلاّ الكلمة المستعملة في غير الموضوع له لمناسبة الموضوع له قلت الظاهر أنّهم تسامحوا في تعريف المجاز وأنّه يجب تعريفه بحيث يشمل ما اصطالحوا عليه من المجاز في المركب وهو استعمال المركب في معنى يناسب مجموع معاني مفرداته على التّطبيق وهذا اصطلاح لا يستلزم كون المركب بمجموعه موضوعاً للمجموع لما عرفت من فساده جدا ثم الحقيقة بحسب اختلاف الواضعين تنقسم إلى لغوية وعرفية وشرعية فاللغوية ما كان واضعه واضح اللّغة والعرفية ما كان واضعه أهل العرف عموماً فعام أو خصوصاً فخاص والشرعية ما كان واضعه الشّارع كذا قيل ويشكل بأنّ الوضع الشّرعى إن كان تعيينياً فقد دخل الشّرعية في اللّغوية بناء على أن واضع اللّغات هو الله سبحانه كما أنه هو الشّارع وإن كان تعيينياً فقد دخل في العرفية إذ صار حقيقة بسبب كثرة الاستعمال في العرف ويمكن الجواب بأنّ اللّغوية ليست عبارة عما كان واضعه واضح اللّغات بل هذا مع زيادة حصوله في الصّدر الأوّل والعرفية العامة عبارة عما لم يكن وضعه مختصاً بطائفة مخصوصة أو صناعة خاصة وإلاّ فعرفية خاصة وحينئذ فإن قلنا بأنّ الوضع في الحقائق الشّرعية تعيينى كانت قسيماً برأسها لعدم دخولها في اللّغوية وإن قلنا بأنه تعيينى صارت قسماً من العرفية الخاصة وتخصيصها بالذكر لمزية شرفها والظّاهر الأوّل لأنّ ثمرة النزاع إنّما يظهر بناء عليه إذا الوضع التّعيني لا يثمر في الحمل عليه بلا قرينة مع جهل تاريخ الاشتهار بخلاف التّعيني فإنه يحمل عليه وسيجىء تحقيقه إن شاء الله ثم إنّ هل يشترط في اللّغوية الأوليّة وعدم المهجورية الأظهر لا فالمنقول منه والمنقول كلاهما حقيقة لغوية وكذا المشترك اللّغوى وإن ترتب وضعه للمعاني فالمتأخر أيضاً حقيقة لغوية لأنّ غالب الألفاظ اللّغوية مشتركة فلو لم يكن الحقيقة إلاّ الأولى لم يكن جميع المعاني حقيقة لثبوت التّرتب غالباً وليس كذلك بل المشترك حقيقة في جميع معانيه وهل يشترط في العرفية تحقق اللفظ في اللّغة وحدوث الوضع عرفاً أو لا يضر حدوث اللفظ أيضاً في العرف والظّاهر أنّه ليس في الألفاظ

التي لها حقائق عرفية لفظ حادث ومحل النزاع هو هذه الألفاظ الموجودة لا ما يفرض وجودها وقد يطلق العرفية ويراد بها ما كان مستعملا في المعنى عند العرف بطريق الحقيقة وإن كان في اللغة أيضا كذلك فيقال إن اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني لغة للتبادر عرفا فيثبت الحقيقية عرفا وبضميمة أصالة عدم النقل يثبت لغة ثم الحقيقة الشرعية لها مصداق ومفهوم أما المصداق فهو عبارة عن الألفاظ المخصوصة التي علم لها معنى في اللغة وعلم لها معنى في اصطلاح المشرعة مباين مع المعنى اللغوي أو كان الفرق بينها بالإطلاق والتقييد والكلية والفردية والنزاع إنما هو في صيرورتها حقيقة في ذلك المعنى الجديد في زمان الشارع إما بالوضع التعيني أو التعيني أو في زمان الصادقين عليه السلام وعدمه وأما المفهوم فهو أمر ينزع من هذه المصداق ولا يجوز تعريف مفهوم الحقيقة الشرعية إذ ليس النزاع في أن ذلك المفهوم يصدق على أي لفظ إنما النزاع في أن الألفاظ المخصوصة الموجودة هل هي حقائق في زمان الشارع أو الصادقين أولا لا في مفهوم الحقيقة الشرعية لكن القوم قد تعرضوا لتعريف مفهومها ولا بأس بذكر ما ذكره والتنظر فيه فمنها ما ذكره الشريف ره وهو أنها كل لفظ استعمله الشارع في معنى شرعي بطريق الحقيقة تعيينا أو تعينا ويرد عليه أمور الأول أن التعريف للماهية فذكر لفظ كل مستدرك والثاني أنه يشمل ما لو استعمل الشارع في لفظ الركن الذي هو من مصطلح المشرعة في معناه الشرعي أي الجزء المخصوص من العمل مع أنه ليس بحقيقة شرعية والثالث أنه يخرج عنه ما وضعه الشارع للمعنى الشرعي ولم يستعمله فيه بل استعمله فيه غيره من متابعيه مع أنه حقيقة شرعية لكفاية الوضع في الاستناد إليه كما يقال اللغوية لما وضعه الواضع اللغة وإن لم يستعمله فيه والزابع أن الظاهر منه أن اللفظ المستعمل للشارع حين استعمال الشارع له حقيقة شرعية فلو استعمله غيره لم يكن حقيقة شرعية وهو باطل وهذا مما يفهمه الذوق السليم من هذه العبارة الخامس أن التقييد بالوضع أولى من الحقيقة لأن الحقيقة بعد ذكر الاستعمال كالتكرار لأنها مشتملة على الاستعمال ومنها ما ذكره بعضهم وهو أنها الكلمة المستعملة في المعنى الشرعي بوضع شرعي قال وقيل المعنى بالشرعي ليخرج المعنى الغير الشرعي وإن كان الوضع شرعيا كإبراهيم لولده صلى الله عليه وآله والقيد الأخير لإخراج المستعملة في المعنى الشرعي بالوضع الغير الشرعي كلفظ الركن مثلا قال والحديثة ملحوظة في التعريف ليخرج مثل لفظ الحسن والحسين فإن الوضع فيهما شرعي والمعنى أيضا شرعي لأن له تعلقا بالشرع لوجوب إطاعتها شرعا لكن الاستعمال لهما ليس من حيث إنه شرعي وفيه أولا أنه لا فرق بين إبراهيم والحسن والحسين إذ لو أريد من المعنى الشرعي ما له تعلق بالشرع بأن كان موضوعا

لحكم من الأحكام فلا- ريب أن إبراهيم أيضا يحرم قتله وإيذاؤه وأكل ماله وغير ذلك وعلى هذا لا يوجد معنى غير شرعى أو كاد أن لا يوجد وإن أريد منه ما كان من مخترعات الشارع تشريعا لا تكوينيا فكلاهما خارجان وثانيا أن قيد الحيثية يغنى عن المعنى الشرعى إذ الكلمة المستعملة فى أى معنى كان بوضع شرعى من حيث إنه شرعى حقيقة شرعية كالصراط والميزان والجنّة والحساب ونحو ذلك وكيف كان قد علمت أنه لا فائدة فى التعرض للمفهوم إذ النزاع إنما هو فى المصاديق المخصوصة وإنها هل صارت حقيقة فى زمان الشارع تعيينا أو تعيينا أو إلى زمان الصادقين عليه السلام أو لا وتسميتها بالشرعية بناء على الوضع التعيينى ظاهر وأما على الوضع التعيينى فقليل فى وجهه إنه وإن حصل النقل بسبب استعمال الشارع فهى فى الحقيقة منتسبة إلى الشارع لكون استعماله سببا له فى الحقيقة وفيه أن ذلك يقتضى كون الألفاظ التى صارت حقائق فى معانيها المجعولة شرعا فى زماننا هذا حقائق شرعية لأن الاستعمال فيها تابع لاستعمال الشارع وليس كذلك قطعا فالأولى فى وجه التسمية أن يقال إن المراد بالحقيقة الشرعية الحقيقة المنسوبة إلى الشرع من حيث هو شرع فيجب حدوثها فى زمان صاحب الشرع كالأحكام الشرعية وأما ما صارت حقيقة فى زمان الصادقين عليه السلام وما بعدها فهى حقيقة متشعبة أو شارعية ويكفى فى نسبتها إلى الشارع كونه سببا للنقل كما ذكره ثم إن مقتضى ما ذكرنا من محل النزاع أنه لا بد من كون اللفظ مستعملا شرعا فى المعانى الجديدة ومن صيرورته حقيقة فيها فى زماننا وكان الشك فى بدء حدوث الوضع وفيه أقوال فقليل بالثبوت وقيل بالنفى واختلف القائلون بالثبوت فقال بعضهم بالوضع التعيينى وظاهره الإطلاق وقال بعضهم بالتعيينى وظاهره التفصيل بين الألفاظ ونسب إلى القاضى الباقلاى القول بنفى الاستعمال رأسا فهنا مقامات أحدها فى بيان الاستعمال شرعا فى المعانى المتجددة والثانى فى ثبوت الوضع التعيينى ونفيه والثالث بعد عدم ثبوت الوضع التعيينى فى أنه تعينى أو لا أما المقام الأول فنقول فيه قد يتوهم فى بادى النظر عدم معقولية ما قاله القاضى إذ لا شبهة فى إرادة الماهية الخاصة من لفظ الصلاة مثلا إذ هو أيضا قائل بأنه لم يرد محض الدعاء بل زاد عليه القيود واللواحق وقد ذكرنا أنه قد يكون بين المعنى اللغوى والشرعى الفرق بالإطلاق والتقييد فقد سلم القاضى الاستعمال فى المعانى المستحدثة لكن بعد إمعان النظر يعلم أن مراد القاضى أن لفظ الصلاة مستعمل فى الدعاء بعنوان أنه دعاء والقيود خارجة فالخاص وإن كان مرادا من اللفظ إلا أنه مراد بعنوان كونه فردا من الكلى لا بعنوان الخصوصية وإنما يكون مستعملا فى معنى جديد إذا أريد منه الخاص بعنوان الخصوصية وهو المراد مما ذكرنا سابقا وبما ذكرنا ظهر الثمرة بين قوله

وقول المشهور فإنه يقول عنوان المطلوب هو الدّعاء فكل ما علم تقيده به من الخارج فهو وإلا فالأصل عدمه والمشهور لا يقدر على إجراء الأصل كلية كما سيظهر لك إن شاء الله ثم إن قول القاضى باطل من وجوه أحدها أنه مستلزم لعدم جواز نية مجموع العمل المعين امتثالا للأمر بالصلاة بل يجب نية الدّعاء امتثالا للأمر بها ونية البواقي امتثالا للأوامر المتعلقة بها فإن التّكليف المتعلّق بالصلاة إن أريد بها الدّعاء لا يجوز نية امتثالها بمجموع الدّعاء وغيره كما لا يجوز نية الامتثال للأمر بالصلاة بمجموع الصلاة والوضوء مع أن صحة النية المذكورة مما لا خلاف فيه والثاني أنه مستلزم لعدم اشتراط السّتر مثلا في الرّكوع ونحوه لأنه من شرائط الصلاة والرّكوع ليس صلاة ولا من أجزائه والثالث أنه مستلزم لخروج الأخرس المنفرد المصلى عن كونه مصليا لأنّ الصلاة في اللّغة إمّا بمعنى الدّعاء أو المتابعة وكلاهما مفقود في الأخرس المنفرد وتعميم الدّعاء بحيث يشمل الطّلب القلبي أو المتابعة بحيث يشمل متابعة صاحب الشّرع فإن المصلى تابع لأمر الشّارع وإن كان منفردا بخلاف الظاهر المتبادر فالحق تحقق الاستعمال في المعاني الجديدة ويدلّ عليه مضافا إلى ما ذكر نقل الإجماعات المنقولة والأخبار المذكورة في بيان ماهيات كقوله الوضوء غسلتان ومسحتان وتكبيرها تحريمها وتسليمها تحليلها ونحوه مما هو ظاهر في عدم إرادة المعنى اللّغوي ويعلم أيضا بالرجوع إلى العرف والحكم باتحاده مع زمان الشّارع في المستعمل فيه وبالجملة هذا مما لا يعتريه شبهة ولا ريب وأمّا المقام الثاني فنقول فيه الحق هو الثبوت لوجوه أحدها أن الوضع تخصيص شيء بشيء بحيث متى أطلق أو أحس الشيء الأول فهم الشيء الثاني ولا يلزم طريق خاص بأن يقال وضعت اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني بل يكفي فيه جعل اللفظ لفظا للمعنى الخاص وعلامة له ولا شبهة في أنّ الشّارع لم يستعمل لفظ الصلاة مثلا في الماهية الخاصة لأجل إفادتها مرة واحدة أو مرتين مثلا لأجل المناسبة بينها وبين المعنى اللّغوي بل أراد جعل هذه اللفظ لفظا لما اخترعه وعلامة بحيث إذا أطلقه يفهم منه المراد ولذا لم يستعمل لفظ آخر في الشّرع بحيث يعبر به عن ماهية الصلاة ولو كانت الصلاة مجازا في المعنى المستحدث لوقع هناك إطلاق لفظ آخر أيضا كما يعلم ذلك من التعبير عن معنى واحد في المجازات بألفاظ مختلفة فقد يقال هو أسد وقد يقال لقيني منه أسد وقد يقال شاكي السلاح ويعبرون عن الجواد بكثير الرّماد ومهزول الفصيل وجبان الكلب وذلك لأنّ الغرض من الأمور المذكورة يحصل باستعمال واحد لأنّه قلما يحتاج إليه وأمّا ما كان محتاجا إليه في كل يوم وليلة ويريد الشّارع بيان ماهية لهم فلا ريب أن الظاهر أنّه يجعل اللفظ علامة له في لسانه وهو معنى الوضع والثاني أنه مقتضى اللّطف لأنّ الغرض المقصود وهو بيان الماهية حصوله بالوضع أقرب فيجب في الحكمة وضع

لفظ وقد مر أنّ دليل الحكمة قد يعتبر في الأوضاع لأجل كون العلة شيئاً يعتبره الواضع في الأوضاع ولا-ريب في أن الاحتياج إلى الاستعمال منها والثالث حمل الماهية على اللفظ وقد ذكرنا أنّ صحة الحمل من علامات الوضع كقوله عليه السلام الوضوء غسلتان ومسحتان ونحوه والرابع الاستقراء بالرجوع إلى أبواب الصّنائع فإنه يعلم به أن من كان له اصطلاحات خاصة فقد وضع في إفادتها ألفاظاً مخصوصة فيظنّ من ذلك أنّ الشّارع أيضاً قد وضع الألفاظ للمعاني المستحدثة والظنّ الحاصل بالاستقراء حجة في باب الأوضاع لغوية كانت أو شرعية والخامس الإجماعات المنقولة في المقام فقد نقل السيّد المرتضى الإجماع على وجوب حمل الألفاظ المستعملة في كلام الشّارع على المعاني المستحدثة سواء كانت مقترنة بالقرائن أو لا فإنه يدلّ على الوضع التّعيني إذ لولاه لم يمكن الحمل أما على القول بالوضع التّعيني فلأن الحمل عليه فرع العلم بالتاريخ وقد حكموا بوجوب الحمل كلية وأما على القول بالمجازية فلأن غاية الأمر أن يكون مجازاً مشهوراً وتقديم المجاز المشهور على الحقيقة محل الكلام فكيف يدعى الإجماع عليه في المقام والعجب من الفاضل الشّريف حيث سلم وجوب الحمل على المعاني المستحدثة للإجماع المذكور دون الوضع وذكر في وجهه أنّه إذا نظرت في كتاب ورأيت لفظاً مستعملاً في مواضع منه في معنى مخصوص تحمله في سائر مواضعه أيضاً على ذلك المعنى بدون القرينة وإن لم يكن هناك وضع وبهذا أبطل الثّمرة التي ذكروها بين القول بثبوت الحقيقة الشّرعية ونفيها وأنّه يجب الحمل على المعنى الجديد بناء على الأول عند عدم القرينة والحمل على المعنى اللّغوي بناء على الثّاني وحاصل الرّد أنّه يجب الحمل على المعنى الشرعي إجماعاً وفيه أنّ مشاهدة استعماله في موارد عديدة من الكتاب توجب حصول الظنّ بأنّ بناء مصنفه في ذلك الكتاب على جعل ذلك اللفظ علامة لذلك المعنى وهذا هو الوضع مع أنّ الشّريف رحمه الله يقول بتقديم المجاز المشهور على الحقيقة فيقال له إنّ غاية الأمر كون اللفظ مجازاً مشهوراً إن لم يكن حقيقة فلم يفرق فيه بين الثّابت في الكتاب وبين المنطوق به حيث يحمل على المجاز في الأوّل دون الثّاني فتأمل وأما المقام الثّالث فنقول مع الغصّ عن ثبوت الوضع التّعيني فلا شك في ثبوت الوضع التّعيني للألفاظ الكثيرة الدّوران على السنة الشّارع وتابعة والشكّ في ذلك كالشكّ في البديهيات الأولية وقد ذكروا لإثبات الحقيقة الشّرعية بالوضع التّعيني يعني ثبوت الوضع في بدء الشّرع وجوهاً آخر لا بأس بالإشارة إليها منها ما ذكره في الفصول وحاصله أن بعض الألفاظ المتداولة كلفظ الصّلاة والزّكاة والحجّ قد كانت حقائق في معانيها قبل زمان الشّرع كقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا وَأُذِّنُ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ فمفهوم اللفظ كان ثابتاً في الزّمان السّابق والنسخ إنّما تعلق بالمصاديق فإن مفهوم الصّلاة عبارة عن العمل الصّحيح المركب من الأجزاء المعهودة في الجملة

مثلا هذا المفهوم لا يتغير بتغير كيفية العمل فإنّ الكيفيّة قد تكون صحيحة فتدخل في مصداق المفهوم وقد تكون فاسدة فتخرج عن المصداق ولا يتغير المفهوم كما لا يتغير المفهوم نسخ كيفية العمل في شرعنا كما وقع في نسخ القبلة كالتّحاس يصير ذهابا ولا يوجب تغيير مفهوم التّحاس فهذه المفاهيم قد كانت ثابتة قبل الشّرع بمقتضى الآيات وحينئذ فإمّا أن يكون هذه الألفاظ أيضا ثابتة في السّابق أو لا وعلى الأول فثبوت المدعى وهو ثبوت الوضع في بدء الشّرع ظاهر وعلى الثّاني فنقول إنّ مقتضاه كون الآيات من قبيل النّقل بالمعنى فلا بد أن يكون بلفظ دال على ذلك المعنى فيعلم أنّ لفظ الصّلاة مثلا في الشّرع مما يدل على الماهية المخصوصة وذكر للدلالة عليها والقريظة منتفية فثبت الوضع مضافا إلى أنّ مقتضى الفصاحة في النّقل بالمعنى نقل المعنى الحقيقي بالحقيقي والمجازى بالمجازى فنقل الماهية الّتي هي معنى حقيقي للفظ الثّابت في الشّرع السّابق بلفظ الصّلاة يدل على أنها معنى حقيقي لها في شرعنا أيضا وهو المطلوب فتأمل مضافا إلى أنّ اللفظ الموضوع في الشّرائع السّابقة لو كان غير لفظ الصّلاة لنقل ولا أقل من نقل اللفظ الموضوع لها في زمان الجاهلية أو في زمان عيسى عليه السلام في لسان العرب ولم ينقل فيعلم أنّ لفظ الصّلاة هو الموضوع لها في السّابق أيضا وهذا وجه وجيه ومنها التّبادر وليس المراد به التّبادر في عرف زماننا هذا لأنّه إمّا يراد به إثبات الوضع في زمان الشّارع بدون ضميمه أصالة عدم النّقل فباطل إذ التّبادر عند عرف علامة الوضع عند ذلك العرف دون غيره وإمّا يتمسك بأصالة عدم النّقل وهي لا تجرى فيما تحقق النّقل فيه كغير لفظ الصّلاة والزّكاة والحج لإمكان القول بثبوت المذكورات في اللّغة أيضا أعني قبل زمان الشّارع كما ذكرنا أمّا غيرها فالنقل فيه محرز والسّكّ إمّا هو في ابتدائه فهو مجرى أصالة تأخر الحادث بل المراد التّبادر في عرف الشّارع ومن تبعه ويعلم ذلك من مراجعة الأخبار وغيرها مما يعلم منه سبق الخاصة من لفظ الصّلاة مثلا إلى أذهان المتشرعة الموجودين في زمن الشّارع وما بعده فافهم احتج التّافون بالأصل يعني أصالة عدم النّقل ويعلم جوابه بعد التأمّل فيما ذكرنا بقى الكلام في بيان ما يترتّب على هذا النزاع من الثّمرات فنقول ذكر الشّريف ره في بيان الثّمرة أنّه قيل بالوضع التّعيني وجب حمل الألفاظ المستعملة في لسان الشّرع خالية عن القريظة على المعاني الشّرعية وإن قيل بنفى الوضع رأسا تجب وجب حملها على المعنى اللّغوي وإن قيل بالوضع التّعيني فإن كان التّاريخ معلوما في الوضع والاستعمال فلا إشكال إذ يحمل على اللّغوي عند تقدم تاريخ الاستعمال وعلى الشّرعى عند تأخره وإن جهل أحدهما وعلم الآخر حكم بتأخر

المجهول عن المعلوم لأصالة تأخر الحادث فيحمل على اللغوى إن علم تاريخ الاستعمال دون الوضع وعلى الشرعى إن عكس الأمر وإن جهلا معامقتضى القاعدة الحكم بالتقارن عملا بأصالة عدم تقدم أحدهما على الآخر فيحمل على المعنى الشرعى لأنه الموضوع له حين الاستعمال إلا أن الأصل هنا لا يفيد الظن إذ ليس الاستعمال المقارن للوضع إلا استعمالا واحدا وسائر الاستعمالات إما مقدم أو مؤخر فالمظنون خلاف التقارن للغلبة فيرفع حجية الأصل وإن قلنا بحجيته تعديا لأن الظن المذكور معتبر فى تشخيص المرادات والأوضاع فيقدم على الأصل وبصير المقام كمقام علم فيه بعدم التقارن مع جهل التاريخ فيجب التوقف والرجوع إلى الأصول العملية واعتراض عليه بوجوه منها أنه لا يجوز الحمل على المعنى الشرعى بناء على الوضع التّعيني إذ اللفظ الآدى كان فى اللغة موضوعا لمعنى لا يهجر معناه بمجرد الوضع لمعنى آخر بل يصير مشتركا بينهما وبعد تكثير الاستعمال يتحقق الهجر فقبله لا يجوز الحمل على المعنى الشرعى بلا قرينة ومنها أن الفرق بين التّعيني والتّعيني فى ملاحظة التاريخ لا وجه له إذ التّعين يحتمل أن يكون بعد استعمالات عديدة ولا يلزم أن يكون فى بدء الاستعمال إذ لا دليل عليه ومنها أن الحمل على المعنى الشرعى عند العلم بتأخر الاستعمال أو عند العلم بتاريخ الوضع دون الاستعمال لا وجه له لأنه يكون عند الوضع التّعيني أيضا مشتركا فلا يجوز حمله على أحد معانيه بلا قرينة ومنها أن حمله على اللغوى عند العلم بتأخر الوضع أو عند العلم بتاريخ الاستعمال دون الوضع باطل إذ اللفظ قبل الوضع التّعيني وصل إلى حد المجاز المشهور وتقديم الحقيقة عليه محل كلام هذا وذكر بعضهم أنه لا ثمرة لهذا النزاع أصلا لوجوب الحمل على المعانى الشرعية عند عدم القرينة مطلقا سواء قلنا بالوضع بأحد الوجهين أو لا وصاحب الفصول واستدل على ذلك بوجوه أحدها أن استعمال تلك الألفاظ فى المعانى الشرعية أغلب فإذا شككنا فى مورد يحمله على الأغلب والقول بأن المشكوك فيه ليس من جنس الأغلب لأنه لا قرينة فيه قد عرفت فساده فى محله من أنه إن أريد بالقرينة أشخاص القرائن الثابتة للأغلب فهو غير لازم وإن أريد نوع القرينة فهو موجود وهو غلبة الاستعمال فإنها تصلح قرينة فى العرف الثانى أنه لا نزاع فى ثبوت اشتها الألفاظ فى المعانى الجديدة فى زمان الشارع وإن لم نقل بوصله إلى حد الوضع والمجاز المشهور مقدم على الحقيقة فالاستعمالات الثابتة بعد الاشتها يحمل على المعانى الشرعية وكذا المشكوك إذ لا يعلم أنها بعد الاشتها أو قبله فيعمل بأصالة التأخر الثالث أن استعمال تلك الألفاظ فى المعانى الشرعية والمعانى اللغوية ثابت لكن نعلم إجمالا أن هناك استعمالات

لتلك الألفاظ فى المعانى الشرعية فى غير ما عثرنا عليه من الموارد لأن شأن الشارع كان بيانه أنا فآنا لأفراد الأشخاص والآحاد ولكن لا نعلم أنها مستعملة فى الشرع فى غير ما نعلمه من موارد استعمالها فى المعانى اللغوية فإذا رأينا استعمالا وشكنا فيه لحمله على أنه من الموارد المعلومة ثبوتها إجمالا وهو الاستعمال فى المعانى الشرعية لا على أنه من الموارد المشكوكة الثبوت لأصالة عدم زيادة الاستعمال فى المعانى اللغوية على ما نعلمه من الموارد فلو حملناه على المعنى الشرعى دخل فى الموارد المعلومة ثبوتها إجمالا وإن حمل على اللغوى لزم زيادة الاستعمال فى المعنى اللغوى على ما كنا نعلمه والأصل عدمه فإن قلت إنا نعلم إجمالا أن الشارع قد استعمل ألفاظا فى معانيها اللغوية فلعل هذا منها فلو حملناه على الاستعمال فى المعنى اللغوى لا يخرج عن المعلوم بالإجمال لدخوله فى الألفاظ التى علمنا إجمالا باستعمالها فى المعانى اللغوية قلت العلم الإجمالى إذا لم يوجب ارتفاع الظن من الأصل لا يوجب طرح الأصل كالشبهة الغير المحصورة حيث لا يوجب العلم الإجمالى بنجاسة جزء من كرة الأرض ارتفاع الظن بالطهارة فى الأمكنة التى يحتاج الشخص إليها مثلا وبهذا رد ما ذكره بعضهم من أن الحمل على المعنى الشرعى فى صورة الجهل بتاريخ الاستعمال عملا بأصالة التأخر فاسد للعلم الإجمالى بتقدم بعض الاستعمالات وحاصل الرد أن هذا العلم لا يوجب ارتفاع الظن بالأصل هذا ما ذكره فى المقام أقول كلما ذكره الشريف من الاعتراضات فمردود أما الأول فإن المشترك إن كان شاملا لما كان موضوعا لمعنيين فى اصطلاحين نسلم كون هذه الألفاظ مشتركة لكن نمنع إجمال جميع المشتركات بل إذا استعمل فيما يتعلق بأحد الاصطلاحين لا يراد منه إلا الموضوع له فى ذلك الاصطلاح فالشارع إذا استعمل تلك الألفاظ فى مقام بيان الشرع يريد منها المعنى الشرعى كالتحوى إذا استعمل لفظ الفعل فى كتابه الموضوع لبيان التحوى فالوضع الشرعى بالنسبة إلى بيان الأحكام نسخ للوضع اللغوى وإن صدق المشترك عليه من حيث إنه موضوع لمعنيين فى اصطلاحين وإن شك فى أن الشارع كان فى مقام بيان الأحكام أو لا حكم بالأول إذ هو الغالب كما ذكروا أنه إذا قال الفقاع خمر وشك فى أنه أراد بذلك بيان أفراد الخمر أو بيان أنه فى حكم الخمر حكم بالثانى فالأصل فى كلمات الشارع بيان الأحكام وهذا إجماعى وإن قلنا إن المشترك لا يطلق إلا على لفظ كان موضوعا لمعنيين فى اصطلاح واحد فلا إشكال إذ ليس الألفاظ المذكورة مشتركة حينئذ وأما الثانى قبل الدليل على بدء الوضع وجهان أحدهما استقراء أرباب الصنائع فإن شأنهم فى مصطلحاتهم وضعهم الألفاظ

قبل الاستعمال والثاني أن الحكمة المقتضية للوضع وهو اللطف موجود في بدء الاستعمال والشارع ملتفت إليها فيجب تحقق الوضع حينئذ وإلا لزم ارتكاب خلاف اللطف وهو باطل وأما الثالث فبأن لا نسلم أن الوضع التعيّن مسبق بالاشتراك لم لا يجوز أن يكون وصول الثاني إلى حد الوضع وخروج الأول متقارنين فلا يتحقق الاشتراك ولو سلم فنقول غلبة الاستعمال في المعنى الجديد قرينة معيّنة لأحد معنى المشترك وأما الرابع فبأن قولهم بالحمل على المعنى اللغوي إنما هو بالنظر إلى الوضع من حيث هو لا فيما إذا قامت القرينة على عدمه أيضا فليس كلامهم ناظرا إلى جهة صيرورته مجازا مشهورا فإنّ كلامهم إنما هو مع قطع النظر عن الأمور الخارجية وهم قد ذكروا أنه إذا فرضنا عدم الوضع للمعنى الشرعي فهل هو أقرب المجازات إلى المعنى اللغوي حتى يحمل عليه عند القرينة الصارفة أو لا وهل هو مجاز مشهور حتى يحمل عليه اللفظ مجردا عن القرينة بناء على ترجيح المجاز المشهور أو لا فافهم ثم إن ما ذكره الشريف رحمه الله من أن مقتضى القاعدة عند الجهل بالتاريخ الحكم بالتقارن والحمل على المعنى الشرعي كصورة العلم بالتقارن باطل فإن الحمل على المعنى الشرعي في صورة العلم بالتقارن أيضا لا وجه له فإن الاستعمال في المعنى لا بد له من مصحح مقدم على الاستعمال فإن كان هو الوضع فقد تقدم الوضع على الاستعمال وإن كان القرينة فقد تأخر كما ذكروا أن الماء إذا صار كرا ووقع النجاسة فيه حال صيرورته كرا أنه نجس إذ المعتبر في عدم التنجس هو سبق الكربة على وقوع النجاسة مضافا إلى أن التقارن غير متصور لأنّ الوضع التعيّن يحصل بالاستعمال فإن كان الوضع حاصلًا بغير الاستعمال الذي فرضته مقارنة ارتفع التقارن وتقدم الوضع وإن كان حاصلًا بنفس ذلك الاستعمال فقد تقدم الاستعمال بالتقارن غير معقول وأما ذكره البعض من نفي الثمرة وأن العلم الإجمالي لا يوجب رفع الظن ففاسد أمّا قوله بعدم إيجاب العلم الإجمالي ارتفاع الظن في كلامه الأخير فلأنّ معنى العلم الإجمالي هو العلم بحكم مردد بين شيئين على سبيل الانفصال الحقيقي ومعه لا يمكن إجراء أصالة العدم في شيء منهما لأن إجراءه في الجميع مخالف للعلم وفي أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح نعم لو كان الحكم في أحدهما مظهرًا وفي الآخر موهومًا أمكن ترجيح الموهوم لكنه ليس لمحض مقتضى الأصل بل هو لأمر خارجة والكلام إنما هو مع قطع النظر عن الخارج نعم هذا الكلام إنما يصح إذا كان العلم به علما في الجملة كالعلم بثبوت القضاء المردد بين فريضتين وثلاثة فرائض فإنه ينحل إلى العلم التفصيلي بوجوب الفريضتين والشك التفصيلي في الثالثة فيجرب فيها الأصل ومن ذلك ما قاله في الدليل الثالث إفاضة

على نفى الثمرة حيث قال العلم الإجمالى باستعمال ألفاظ فى المعنى اللغوى لا يوجب رفع الظن من أصالة عدم زيادة الاستعمال فإنه أيضا على فى جملة لأنه ينحل إلى العلم التفصيلى باستعمال غير الألفاظ المتنازع فيها والشك التفصيلى فيها وأما أدلته الثلاثة فلأن الأول منهما يرجع إلى الثانى وذلك لأن محض غلبة استعمال اللفظ فى المعنى الشرعى بلا قرينة إنما يصح إذا أمكن جعل الغلبة قرينة عليه والغلبة المتأخرة لا يمكن فيها ذلك فالشك فى التأخر والتقدم شك فى إمكان كون الغلبة قرينة وعدمه وضع الشك فى ذلك لا يمكن حمل اللفظ على المعنى الشرعى إلا إذا أثبت تأخر الاستعمال بأصالة التأخر فيكون الغلبة قرينة فرجع إلى الدليل الثانى وهو أيضا لا ينفى الثمرة فإن كلام القوم ناظر إلى نفس الوضع مع قطع النظر عن الخارج فلا يرد عليهم شىء كما أشرنا إليه فإنهم أيضا ذكروا هذه المسألة وأنه على فرض عدم الوضع فهل تحقق المجاز المشهور أو لا ومع التحقق هل يحمل عليه أو على الحقيقة أو فيه تفصيل وغير ذلك مما هو مذكور فى كتبهم وأشرنا إلى جملة منها فيما سبق وأما الثالث فلأننا لا نسلم أن العلم الإجمالى حاصل بالاستعمال فى المعنى الشرعى بل العلم الإجمالى حاصل بثبوت استعمالات آخر غير ما بأيدينا أما فى المعنى الشرعى أو فى اللغوى فلو حمل على اللغوى أيضا لا يلزم زيادة الحادث فتأمل

تتميم

إذا قطع النظر عن الوضع للمعنى الشرعى وقيل بعدم ثبوته فيقع الكلام حينئذ فى وجهين أحدهما أن المعنى الشرعى هل بلغ فى الاشتهار إلى حد يقدم على المعنى اللغوى عند التجرد عن القرينة بأن يكون الشهرة فيه قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى أو لا والثانى أنه على فرض عدم وصوله إلى هذا الحد هل وصل إلى حد يحمل عليه اللفظ عند قيام قرينة صارفة عن المعنى اللغوى بأن يكون أقرب المجازات أو لا والترجيح فى المقامين تابع لحديث المجتهد ولا يبعد ترجيح جانب الثبوت فيهما نظر إلى الاستقراء فإن الألفاظ المتداولة فى اصطلاح المعنى المصطلح فيها يبلغ فى الاشتهار فى أدنى زمان إلى حد يقدم على الموضوع له ومع التنازل نقول يحمل عليه إذا قام القرينة الصارفة عن الموضوع له ويمكن التمسك بملاحظة أن المعنى لا شبهة فى أنه قد نقل إليه بعد زمان الشارع وأما تعيين كونه فى بدء الشرع أو وسطه أو آخره فمتوقف على النقل والحديث ومع الشك يعمل بمقتضاه ويمكن التمسك للثبوت فى الوجه الثانى بأننا بعد التبع فى مستعملات الشارع علمنا أنه لا يستعمل تلك الألفاظ إلا فى المعنى اللغوى أو الشرعى ولا ثالث لهما فإذا قامت القرينة الصارفة عن اللغوى حمل على الشرعى إذ لا ثالث فى البين وبالجملة لا يكون اللفظ مجملا على ما توهمه بعض الأفاضل ثم إنه إذا تحقق الوضع للمعنى

الشَّرعى وقام القرينة الصَّارفة عنه فهل يحمل على المعنى اللُّغوى أو لا والأوجه نعم لما بينا أنَّه لا ثالث لهما فى استعمالات الشَّارع فهو أقرب المجازات وقد يتمسك لذلك بوجهين آخرين أحدهما أن اللَّفظ لم بهجر وضعه اللُّغوى وإنَّما حدث الوضع الجديد ليستعمل فيه اللَّفظ المجرد عن القرينة فى الاصطلاح الخاص وبعد قيام القرينة الصَّارفة عن المعنى الجديد يحمل على اللُّغوى لأصالة الحقيقة وفيه أوَّلا أنَّه لا يتم بناء على الوضع التَّعيني لتحقّق الهجر بالنسبة إلى المعنى اللُّغوى وثانياً أن ثمره الوضع للمعنى الجديد ليست محض الحمل عليه عند التَّجرد عن القرائن بل ثمرته هو الثَّمرة فى سائر الأوضاع وهو أن يحمل عليه اللَّفظ عند التَّجرد ويحمل على مناسبه عند قيام القرينة وبعد اعتبار المناسبة يكون مجازاً لا حقيقة والثَّانى أن اللَّفظ قبل الوضع للمعنى الجديد كان ظاهراً فى المعنى اللُّغوى وبعد الوضع الجديد إذا قامت القرينة الصَّارفة عنه نشك فى ارتفاع ذلك الظَّهور فيستصحب وفيه أن ذلك الظَّهور كان مستنداً إلى الوضع وبعد نسخ ذلك الوضع فى الاصطلاح الخاص لا معنى لاستصحاب الظَّهور المستند إلى الوضع وهو ظاهر

أصل اختلفوا فى أن ألفاظ العبادات مستعملة فى الصَّحيح أو الأعم

وقبل الخوض فى المطلب لا بد من تمهيد مقدمة وهى أنهم ذكروا أن هذا التَّزاع مختص بالقائلين بالمعنى المستحدثة فلا يدخل القاضى فى هذا التَّزاع ولكن بعد القول بالمعنى المستحدثة لا يختص التَّزاع بالقائلين بالحقيقة الشَّرعية وهذا بحسب الظَّاهر غير تمام وبيان ذلك أن الصَّحة عبارة عن كون العمل جامعاً للأجزاء والشَّرائط بحيث يترتب عليه الدَّاعى إلى الأمر ويلزمها بهذا المعنى امثال الأمر وليس معنى الصَّحة امثال الأمر فإنَّ المأمور به هو الصَّحيح فلو كان امثال الأمر مأخوذاً فى معنى الصَّحة لكان المأمور به الصَّحاة التى يحصل بها امثال الأمر فيجب تحقّق أمر آخر غير هذا الأمر المتعلّق بالصَّحيح وإلا لزم الدَّور وحينئذ فتفسير بعضهم للصَّحة بما يوافق الأمر تفسير باللائم ثم إنَّ المعنى الذى يتعلّق به الأمر إمّا بسيط أو مركب انضمامى له أجزاء فى الخارج أو مركب تقييدى له شروط والأوَّل لا يتصف بالصَّحة والفساد إذ لا جزء له ولا شرط فصحته وجوده وعدم صحته عدمه من رأس بخلاف الآخرين والألفاظ المستعملة فى الشَّرعية على أقسام قسم استعمل فيما لا يغير المعنى اللُّغوى بالتَّباین وقسم فيما يغيره بالكلية والجزئية وقسم فيما يغيره بالإطلاق والتَّقييد ومن القسم الثَّانى الصَّحاة ونحوها على القول بأنها مستعملة فى المعنى المستحدثة المركبة من الأجزاء والشَّرائط ومن الثَّالث ألفاظ المعاملات فإنَّ الملحوظ فيها هو المعنى اللُّغوى والزَّائد شروط ولواحق وألفاظ العبادات عند القاضى من هذا القبيل وقد عرفت أن هذا المعنى يصح اتصافه بالصَّحة والفساد فيجرى هذا التَّزاع على مذهب

القاضى أيضا كما أجروها فى المعاملات ولا فرق بين الألفاظ العبادات على مذهب القاضى وبين ألفاظ المعاملات عندهم فى أن المعنى الشرعى مغاير مع اللغوى بالإطلاق والتقييد فالقاضى أعمى لقوله بالبقاء على المعنى اللغوى الذى هو أعم من الصّحيح والفاقد فالأولى تعميم العنوان بحيث يشمل القاضى أيضا ويمكن الجواب بأن هذا النزاع فى المعانى المتغايرة مع المعنى اللغوى بالتباين أو الكلية والجزئية يمكن من كل واحد من القائل بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بخلاف المعانى المتغايرة معه بالإطلاق والتقييد فإن القائل بالصحة فيها يلزمه القول بالوضع وبالعكس والقائل بالأعم يلزمه القول بنفى الوضع وبالعكس فالقول بالصحة متلازم مع القول بالحقيقة الشرعية والقول بالأعم متلازم مع نفيها فالنزاع فى ثبوت الحقيقة الشرعية فيها وعدمه نعى عن النزاع هنا وأما ذكر النزاع فى المعاملات فإنما هو من باب المناسبة والمساهلة أما التلازم المدعى فى المقامين فيبانه أن بعد القول بالبقاء على المعنى اللغوى لا معنى للقول بالصحة إذ هو أعم من الصّحيح والفاقد ولو كان إرادة المقيد من المطلق حقيقة أو مجازا موجبا للإجمال كما هو مقتضى قول الصّحیحين كما سيأتى إن شاء الله لزم خروج جميع الخطابات عن الحجية وصارت مجتمعة لا يمكن التمسك لا يمكن التمسك بإطلاقها حتى فى لفظ الماء مثلا ومن قال بالوضع قال بالوضع للصّحيح إذ لا معنى لاعتبار اشتراط بعض الشرائط فى المسمى دون بعض فثبتت الملازمة فى المقامين ومع الغض عن ذلك نقول على القول بالوضع والتقل يدخل فى القسم الثانى وهو المركب الانضمامى الذى يمكن فيه القول بالصحة والفساد ولكن لا- يمكن للقاضى ذلك لأنه قائل بالتركيب التقييدى فلا يمكن له القول بالصحة والحاصل أنه على القول بعدم التقل كما هو قول القاضى لا- يمكن إلا- القول بالأعم لكونه من القسم الثالث وهو المركب التقييدى لما عرفت أن القول بالصحة بناء عليه فاسد لا قائل به وعلى القول بالتقل يدخل فى القسم الثانى وهو المركب الانضمامى الذى يجرى فيه النزاع بكلا القولين وكيف كان فالقاضى خارج عن النزاع فى هذه المسألة فإن محل النزاع لا بد أن يكون معنى قابلا لكلا القولين وهو لا بد أن يكون مغايرا للمعنى اللغوى بغير الإطلاق والتقييد ولو كان مغايرا له بالإطلاق والتقييد فلا يجرى النزاع فيه إلا على القول بالحقيقة الشرعية والقاضى لا يقول بها ثم إن إدخال التافين للحقيقة الشرعية فى هذا النزاع بحسب الظاهر فاسد لوجوه منها أن النزاع إما يكون فى الوضع أو فى الاستعمال والأول لا يتصور من التافين والثانى ليس محل النزاع إذ الاستعمال فى كلا المعنيين واقع فى الشرع وليس قابلا للإنكار ومنها أنهم ذكروا أن الاستعمال

في الأعم من باب سبب المجاز عن المجاز إذ المعنى الصّحيح عندهم أيضا مجاز ومنها منافاة عنواناتهم لذلك وهو أن الألفاظ التي لها معان جديدة هل هي أسام للصّحيحة أو للأعم فإنّ الاسم لغة وعرفا يطلق على اللفظ الموضوع للمعنى لا للمجاز مضافا إلى استدلالهم في المبحث بعلائم الوضع كالتبادر وعدم صحّة السلب ونحو ذلك مما يدلّ على أن النزاع إنّما هو في الوضع فلا يشمل التّافين ويمكن الجواب عن الأوّل بأنّ النزاع إنّما هو على قول التّافين إنّما هو في أقرب المجازات في زمان الشّارع ليحمل عليه اللفظ عند قيام القرينة الصّارفة على المعنى اللّغوي والميزان لذلك هو الحقيقة المتشعبة فكل معنى نقل إليه اللفظ في عرف المتشعبة إلى زمان الصّادقين عليه السلام فهو أقرب المجازات وأشهرها في زمان الشّارع لكشف الثقل عن كثرة الاستعمال السّابق فالصّحيحة يقولون إنّ الصّحيح هو الموضوع له في عرف المتشعبة فهو أقرب المجازات في زمان الشّارع والأعميّة يقولون هو الأعم وعن الثّالث بأنّ العنوان المذكور إنّما ابتداء به القدماء المثبتون للوضع وتبعهم التّافون فلم يغيروا جريا على مذاهبهم وكذا الأدلة المذكورة أو نقول أن المقصود من العنوان والأدلة هو تعيين الموضوع له في عرف المتشعبة ليتفرع عليه تعيين الموضوع له في كلام الشّارع على مذهب المثبتين وتعيين أقرب المجازات على مذهب التّافين وكذا الأدلة المذكورة ناظرة إلى عرف المتشعبة الّذي هو الميزان لعرف الشّارع وعن الثّاني بالتسليم وضع فساد سبب المجاز عن المجاز لشيوخه فإنّ استعمال أسد في زيد مثلا من هذا القبيل حيث شبه الرّجل الشّجاع بالحيوان المفترس فاستعمل فيه لفظه فهذا مجاز ثم أريد من ذلك المجاز الّذي هو كلى فرده وهو زيد وهذا أيضا مجاز لاستعمال الكلى في الفرد بعلاقة العموم والخصوص وكذا في نظائره وكذا إذا جعل المراد بالعلم في تعريف الفقه ملكة الظّن فإنه مجاز عن إرادة الظّن مجازا من العلم بمعناه الحقيقي بمعناه الحقيقي وهو الجزم إذ لا يمكن إرادة ملكة الظّن من العلم بمعنى الجزم إذ ليس بينهما علاقة بخلاف ملكة الظّن مع الظّن فإنه مناسب معها بالسّببية والمسببية وكذا الظّن بالنسبة إلى الجزم لتشابههما في كشف الواقع كذا قيل وفيه نظر لأن إرادة زيد من الأسد ليس من قبيل استعمال الكلى في الفرد بل هو من باب إطلاق الكلى على الفرد بإرادة الخصوصية من الخارج فليس مجازا ولا نسلم أن ملكة الظّن ليست مجازا عن المعنى الحقيقي وهو الجزم لوجود المناسبة بينهما في كون كل منهما سببا لظهور الواقع فالأولى في الجواب أن يقال إنّنا لا نسلم لزوم سبب المجاز عن المجاز عند إرادة الفاسد بمشاكلته للصّحيح وذلك لأنّه من قبيل تنزيل المعدوم منزلة الموجود ادعاء فإنه شائع في العرف ولا يلزم منه مجاز في الكلمة كما يطلق الحقّة في العرف على مقدار نقص عن الحقّة بمثقال فيطلقون

الصِّدْقُ على الفاسد بادعاء كونه صحيحا لمشاكلته له في الصِّوْرَة والحاصل أن اللفظ قد أطلق على الصِّدْقِ الذي هو الموضوع له لكن بتزليل الفاسد منزلة الصِّدْقِ بالمشاكله وهذا غير قول السِّكَاكِي في الاستعارة حيث يقول إنَّ التَّصْرِفَ إنّما هو في أمر عقلي فإنَّ مراده أنّ أسد يراد منه الرَّجُلُ الشَّجَاعُ لكن تنزيهه منزلة الحيوان المفترس وهذا يرد عليه أن التَّنْزِيلَ المذكور لا يخرج الرَّجُلَ الشَّجَاعَ عن كونه غير ما وضع له فاللفظ مجاز فيه ونحن نقول إنّ اللفظ يراد به المعنى الموضوع له حقيقة كإطلاق الحقّة فيما ذكر لكنه بادعاء كونه تماما وبالجملة الفرق بين الكلا-مين يظهر بالتأمّل وإن أبيت عن ذلك فقل في الجواب إن القول بأن إرادة الأعم إنّما هي للمشاكله في الصِّوْرَة إنّما هو من بعض الصِّدْقِ حيحيّة لا- من جميعهم ولعله كان قائلًا بالوضع وهو لا يوجب اختصاص النزاع بالقائلين بالوضع وهذا ظاهر ثم إنك بعد ما عرفت من أنّ النزاع المذكور إنّما يجري على القول بالمعاني المستحدثة أو النقل تعلم أن إجراءه في المعاملات وعدمه مبني على القول بكونها ماهيات مجعولة أو منقولة وعدمه فمن أدخلها في النزاع قال بكونها ماهيات مستحدثة أو بالنقل ومن أخرجها جعلها مبقاة على المعاني اللغوية ولا يخفى أن أكثر المعاملات باقية على معانيها اللغوية ولم يتحقق فيها نقل كالبيع ونحوه وإنما زيد لصحتها شروط في الشريعة لكن بعضها قد حدث له معنى جديد في الشرع كالطلاق فإنه ليس الملحوظ في إطلاقه معناه اللغوي أصلا فهو داخل في محل النزاع وهذا عكس العبادات فإن أكثرها معاني مستحدثة في الشرع وبعضها باق على معناه اللغوي كالسجود والرُّكُوع ونحوهما وبالجملة فدعوى الكلية في كل من المقامين لا وجه له بل لا بد من التّفصِيل والرّجوع في كل لفظ إلى ما يقتضيه الدليل ولا بأس بالإشارة إلى بعض كلماتهم في المقام ليّتضح المرام فنقول قال الشّهيد في القواعد الماهيات الجعلية كالصِّدْقِ والصَّوْمِ وسائر العقود لا تطلق على الفاسد إلاّ الحج لوجوب المضى فيه وظاهر هذا الكلام تحقق الماهيات الجعلية في المعاملات أيضا بناء على أن يعطف سائر العقود على الصِّدْقِ والصَّوْمِ قال بعض المحققين إن مراده أنها لا تطلق على الفاسد بعد الأوامر الشرعية إلاّ الحج حيث أمر بإتمام فاسده أيضا وليس مراده الإطلاق مطلقا إذ لا مجال لإنكاره واعتراض عليه في الفصول وذكر أن مراد الشّهيد من عدم الإطلاق على الفاسد الإطلاق بطريقة الحقيقة إذ الاستعمال المطلق في الفاسد لا مجال لإنكاره وليس مراده الإطلاق بعد الأوامر وإلاّ لورد عليه أن الفاسد الذي هو المأمور به في الحج إن أريد به الفاسد خصوص الفرضي بمعنى أنّه فاسد إن لم يتعلّق الأمر بإتمامه إذ مع ملاحظة الأمر يكون صحيحا لكونه موافقا

للأمر فهذا يجرى في جميع العبادات فإنها فاسدة قبل أن يؤمر بها إذا الصّحة إنّما تحصل بموافقة الأمر فلا معنى لحصولها قبلها فقد أطلق ألفاظها على الفاسدة ولا وجه لاختصاص الحجّ وإن أريد به الفاسد الواقعي نظرا إلى أن الصّحة لا بد أن تكون متحققة قبل تعلق الأمر وهي منتفية في الحجّ الفاسد ففيه منع لزوم ذلك لجواز كون الأمر منشئا للصّحة فلا يلزم تحققها قبل الأمر وإن أريد أنّه فاسد بالنظر إلى الأمر الأوّلي بالحجّ وإن كان صحيحا بالنظر إلى الأمر الثّاني فهو مع أنّه بعيد عن مساق كلامه مما لا يساعد عليه تفريع مسألة الحث عليه كما لا يخفى انتهى وفيه أن كونه فاسدا بالنسبة إلى الأمر الثّاني المتعلق به غير معقول فالقول بأنه يطلق على الفاسد نص في الفاسد بالنظر إلى الأمر الأوّل في جعل ذلك بعيدا لوجه له فنقول إن مراد الشّهيد من الصّحیح الآذی هو المراد بعد الأوامر هو العمل التّام الأجزاء والشّرائط بحيث يترتب عليه المصلحة الدّاعية إلى تعلق الأمر الأوّلي في بدء الشّريعة لا الصّحیح الآذی يترتب على طرو الفساد وحينئذ فسائر الماهيات لا تطلق بعد الأوامر على غير هذا بخلاف الحجّ لإطلاقه على ما طرأ عليه الفساد أيضا وأمّا قوله لا يجب تحقق الصّحة قبل الأمر لجواز إنشائها بالأمر ففيه أو لا أنّه يتم في الصّحة بمعنى موافقة الأمر وأمّا الصّحة بمعنى جامعّة الأجزاء والشّرائط فهي متقدمة على الأمر بلا شبهة وثانيا أن إنشاء الصّحة بالأمر لا معنى له أمّا أوّلا فلأنّ الصّحة حكم العقل بأنه متى تحقق العمل مطابقا للمأمور به كان صحيحا وهو ليس أمرا قابلا للجعل وأمّا ثانيا فلأنّ الصّحة إن كانت بموافقة الأمر فلا حينئذ هي منتزعة من العمل الموجود في الخارج مطابقا للمأمور به فتكون متأخرة عن الأمر جزما لا منشأ به وإن كانت بمعنى الجامعيّة المذكورة فقد فهي منتزعة من ذات الشّيء و متقدمة على الأمر جزما وهي مراد الشّهيد من الصّحة في المقام ولا يرد التّقض بصلاة العاجز حيث إنّها فاسدة بالنظر إلى الأمر المتعلق بصلاة المختار فكيف قال إنّها لا تطلق على الفاسد وقد ذكر أن مراده الفاسد بالنسبة إلى أمر آخر وذلك لأنّ صلاة المضطر والمختار كلاهما جامعان للأجزاء والشّرائط التي يترتب عليها المصلحة الدّاعية إلى الأمر الأوّلي فهما في عرض واحد تعلقا بمكلفين متغايرين فهذا حكم القادر وهذا حكم العاجز وليس أحدهما مترتبا على طرو الفساد في الآخر بخلاف الحجّ فإن تحقق المصلحة في الفاسد منه إنّما هو بعد طرو الفساد في المأمور به بالأمر الأوّلي فافهم نعم غاية ما يرد على هذا التّقرير أنّه لا يلائم تفريع مسألة الحث إذ ليس الصّلاة الواقعة بعد النّذر واقعة بعد الأمر حتى تحمل على الصّحیح ثم إنّ بعد ما اختار أن مراد الشّهيد بيان أنّها حقائق في الصّحیح اعترض عليه بالتّقض بالصّوم لوجوب إتمام فاسده فلا اختصاص للحجّ مضافا إلى أنّ وجوب المضى فيه لا يدل على كونه موضوعا له ثم قال فإن قيل الحجّ الفاسد صحيح باعتبار

الأمر الثاني لموافقته له وإن كان فاسدا باعتبار الأمر الأول فالتسمية فيه أيضا لاحقة للحج الصّحيح فما معنى استثناء الشّهيد له قلنا الأمر الثاني إنّما يتعلق بإتمامه لا بتمامه لا امتناع تعلق الأمر اللاحق بالفعل السابق ولا ريب أن الباقي بعض الحج فلا يكون حجا والمجموع ليس مأمورا به فيكون فاسدا وقد أطلق عليه الحج انتهى ملخصا وفيه أن التّقصّ بالصوم لا وجه له إذ ليس في الأخبار ما يدل على وجوب إتمام الصّوم نعم يجب الإمساك بعد إفساد الصّوم وهو تكليف مستقل بخلاف الحج حيث أمر بإتمامه وأطلق عليه الحج بخلاف الصّوم إذ لا يطلق على الفاسد أنّه صوم وما أجاب به عن الإيراد يمكن المناقشة فيه بأن المجموع أيضا صحيح لكونه موافقا لأمرين فأجزاؤه المتحققة قبل الإفساد موافقة للأمر الغيرى الّذى كان متعلقا بتلك الأجزاء لكونها مقدمة للكل فهي حين وجودها متصفة بالصحة بهذا المعنى وطرو الفساد لا يخرجها عن الصّحة بهذا المعنى لتحقيقها جزما والأجزاء المتأخرة موافقة للأمر الثاني فيصدق على المجموع أنّه صحيح ثم إنّ هذا لا يناسب ما ذكره في الاعتراض من أن المطلوب لا يكون فاسدا بل المناسب أن يقول إنّ المطلوب ليس حجا في الجواب عما ذكره المفسر من أن المطلوب هو الحج الفاسد فإنه أراد من كونه مطلوبا أنّه مأمور بإتمامه لا بتمامه فهو يسلم أن المطلوب هو الصّحيح وهو الأجزاء وأن المجموع فاسد فمراده أن المجموع الّذى هو فاسد يصدق عليه أنّه مطلوب ولو بالنسبة إلى بعض أجزائه فالجواب عنه أن يقال إنّ المطلوب ليس حجا لا أنّ المطلوب ليس فاسدا فإنه لا نزاع فيه فتأمل ثم إنّ يحتمل أن يقال إن مراد الشّهيد أن تلك الألفاظ لا ينصرف إلى الفاسد عند الإطلاق فينصرف مطلقها إلى الصّحيح فلو حلف على ترك الصّلاة في مكان مكروه انصرف إلى الصّحيح فلا يحث بالفاسد ولو حلف على إتيان الصّلاة انصرف إلى الصّحيح فلو أفسدها لم يبرأ ولم يجب عليه إتمامها إلاّ الحج فإن هذه الثمرة أعنى ثمرة الانصراف إلى الصّحيح منتفية فيه لوجوب إتمام فاسده أيضا وهو بعيد ويحتمل أن يكون المراد أن تلك الألفاظ متى وردت في الشّرع مطلقا حكم بإرادة الصّحيح منها لأي حكم كان بخلاف الحج فإنه لخصوص الحكم بوجوب المضى فيه أريد منه الأعمّ في الشّرع فالحج مطلقا يجب المضى فيه بخلاف سائر الأحكام فإنها منصرفة إلى الصّحيح فلو قال حجبت مثلا انصرف إلى الصّحيح أيضا فقوله لوجوب المضى فيه ليس علة وإنّما هو متعلق بيطلق محذوفا إلاّ الحج فإنه يطلق على الأعمّ لخصوص حكم وجوب المعنى دون سائر الأحكام فتأمل ثم قال الشّهيد فلو حلف على ترك الصّلاة والصّوم اكتفى بالصّحة وهو الدّخول فيها فلو أفسدها بعد ذلك لم يزل الحث ويحتمل عدمه لأنه لا يسمى بصّلاة شرعيا ولا صوما مع الفساد ومراده أنّه لو حلف على ترك الصّلاة في مكان مكروه يكفي في الحث مجرد الدّخول فيها صحيحا وأشكل بأنه بعد تعلق الحلف حرم إتيان الصّلاة وتعلق بها التّفى المفسد

للعادة فلا معنى لتحقق الحنث بعد القول بأن الحلف إنما تعلق بالصلاة الصحيحة والجواب أنه متعلق بالصحة قبل الحلف وهي يمكن فعلها بعد الحلف بقصد القربة تشريعا وهو يكفي في الحنث وأشكل أيضا بأن الحلف إنما تعلق بترك مجموع الصلاة فاحتمال تحقق الحنث بمحض الدخول ولو تعقبه الإفساد لا - وجه له والجواب أن الظاهر من ذلك في العرف أن الحلف إنما هو على ترك التعرض لها بالكيفية فيحتمل بالشروع فيها صحيحا ثم إن قوله وسائر العقود إن عطف على الصلاة والصوم كان مثلا للماهيات الجعلية مع أن المعاملات ليست بمجعولة للشارع بل هي باقية على المعاني القديمة وإنما زيد لها في الشرع شروط ولواحق ويمكن التفصي عنه بأن المراد من الماهيات الجعلية الماهيات التي اخترعها الشارع ولو في سابق الزمان ولا ريب في أن ماهية المعاملات أيضا مخترعة للشارع في سابق الزمان لكونها مما يحتاج إليه الخلق في أمور معاشهم كما يحتاجون إلى العبادات في أمور معادهم وعلم من جميع ذلك أن التعليل المذكور في كلام الشَّهيد لا ينطبق على أي وجه حمل عليه كلامه فالأولى الإعراض عن التكلم في ذلك ورد فهمه إلى قائله وهو أعلم بما قال ولنتكلم في أن هذا النزاع هل يجري في المعاملات أو لا فنقول لا ريب في أن المعاملات ليست ماهية مخترعة في شرعنا بل هي ثابتة عند التالفين للشرائع والأديان أيضا لأنها من متعلقات المعاش ولكن الشارع أمضى بعض أفرادها فحكم بصحته دون بعض فهي باقية على معانيها اللغوية والعرفية وذهب صاحب الفصول إلى أنها موضوعة للصحة أيضا لا كالعبادات بتقريب أنها موضوعة لأمر نفس الأمرية كالبيع مثلا فإنه موضوع للأثر الخاص وهو النقل والانتقال وهي شيء ثابت في العرف أيضا ولذا يتبادر منه الصَّحیح ويصح سلبه عرفا عن بيع الهاذل ونحوه فلا يسمى بيعا في العرف فهي موضوعة للصحيح عرفا لا يقال فحينئذ ما معنى زيادة الشروط واللواحق في الشرع لأننا نقول المفهوم عند الشرع والعرف واحد وإنما الاختلاف في المصداق فالعرف يحكم بأن البيع الربوي مثلا بيع لأنه يحصل به النقل والشرع يحكم بأنه ليس بيعا إذ لا يحصل به النقل والاختلاف في المصداق لا يوجب اختلاف المفهوم فإن قلت يلزم من ذلك عدم جواز التمسك بالإطلاقات كأحل الله وأوفوا بالعقود ونحوهما كما هو ثمره القول بالصحة في العبادات مع أن العلامة رحمه الله نقل الإجماع على التمسك بالإطلاقات في مقام الشك في الشرطية والجزئية في المعاملات قلت ليس المعاملات كالعبادات إذ الماهية المجعولة في العبادات ليست معهودة في غير الشريعة المحمدية فينحصر طريق تحديدها في السؤال من الشرع بخلاف المعاملات فإن معانيها معهودة في العرف فيمكن تحديدها بالرجوع إلى العرف وفيه أن القول باختلاف الشرع والعرف في المصداق

دون المفهوم لا وجه له إذ لو كان كذلك لوجب ارتداد العرف عن ذلك بعد تنبيه الشارع لهم على خطائهم في المصداق وليس كذلك فإنهم يحكمون على البيع الربوي بأنه بيع بعد نهى الشارع عنه أيضا فيعلم أنّ النزاع ليس في المصداق وإلا لارتدوا عن الحكم المذكور بعد نهى الشارع مع أن الرجوع إلى العرف حينئذ إنما يكون لتمييز المصداق الصّرفة لمفهومها المعلوم وقد عرفت سابقا عدم حجّية قول العرف في تعيين الموضوعات الصّرفة فالأولى أن يقال إنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للصّحيح العرفي وإنه أعمّ من الصّحيح الشرعي لأنهم يعدون مثل القمار ونحوه أيضا صحيحا مع فساده في الشرع وحينئذ إذا تعلق بها حكم في الشرع انصرف إلى الصّحيح العرفي فلو علم زيادة شرط في الشرع حكم به وإلا نفى بالإطلاق أو يقال بأنها موضوعة للصّحيح الشرعي كما يقوله الشهيد ويلتزم بإجمال تلك الألفاظ وعدم التمسك بإطلاقها إذا تمهد هذه المقدمة فنقول ذهب جماعة إلى أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للمعاني الصّحيحة وجماعة إلى أنّها موضوعة للأعمّ من الصّحيحة والفاصلة وقد عرفت أن الصّحة عبارة عن كون العمل جامعا لجميع الأجزاء والشّرائط والوضع للمعنى الصّحيح كما هو مذهب الصّحيحة يتصور بوجوه لا يخلو كل واحد منها من الإشكال وذلك لأنّ الموضوع له إمّا شخص الصّحيح وهو الصّلاة التي يفعلها القادر والمختار العالم العامد لجميع الشّرائط والأجزاء وسائر الأفراد أبدال مسقطه وليست بصلاة حقيقة وإمّا نوعه ولا يخلو إمّا أن يكون مشتركا لفظيا بين الأفراد كصلاة المختار والعاجز والجاهل والعالم والتّاسي والعامد وغير ذلك أو معنويا والأول ظاهر والثاني يتصور بوجهين الأول أن يكون الموضوع له معنى بسيطا بحيث يكون تلك الأفراد مصداقا له حال صحتها لا حال فسادها كأن يكون الموضوع له للصّلاة هو مفهوم مبرئ الذّمة أو التّاهي عن الفحشاء ونحوهما فتلك الأفراد صلاة حين صحتها لا حين فسادها والثاني أن يكون الموضوع له مركبا ويكون قدرا مشتركا بين تلك الأفراد ولا يمكن هذا إلاّ بأن يكون موضوعا لجملة من الأجزاء التي توجد في ضمن الجميع إذ لا يمكن أن يكون قدرا مشتركا بين الزّائد والنّاقص بحيث يكون الزّائد أيضا فردا له إلاّ إذا كان الزّائد أيضا من جنس القدر المشترك كالحنطة فإنّها موضوعة للقدر المشترك بين المنّ والمنين مثلا لأنّ المنّ الزّائد أيضا من جنسها بخلاف الصّلاة فإنّها لا يمكن أن تكون مشتركة معنويّة بين الزّائد والنّاقص إذ الزّائد فيها ليس من جنس القدر المشترك وحينئذ فتلك الأجزاء المعتبرة في المسمى قد توجد في ضمن الصّحيح وقد توجد في ضمن الفاسد فالوجه أربعة الأول أن يكون الموضوع له شخصا والثاني أن يكون مشتركا لفظيا بين الأفراد والثالث أن يكون موضوعا للمعنى البسيط الذي يكون كل واحد من الأفراد محصلا له والرّابع أن يكون موضوعا للمعنى المركب اللا بشرط

الموجود في ضمن الجميع ويرد على الأول أنه مخالف لديدن العلماء حيث يستدلون بالأدلة الدالة على حكم الصلاة على حكم الصلاة المضطر والساهى وغيرهما أيضا فإن قوله عليه السلام لا صلاة إلا بطهور يثبت وجوب الطهارة لصلاة الساهى أيضا من غير احتياج إلى دليل خارجي ولو كانت الصلاة موضوعة لشخص خاص لم يمكن ذلك وهذا يرد على الثاني أيضا مضافا إلى أنه موجب للإجمال حتى بالنسبة إلى صلاة القادر المختار أيضا أو مستلزم لإرادة أكثر من معنى واحد من المشترك وعلى الثالث أمران الأول أن من الواضح أن الصلاة ليست اسما للمفهوم البسيط لأنها مركبة قطعاً أولها التكبير وآخرها التسليم والثاني أنه مستلزم لعدم جواز إجراء أصالة البراءة عند الشك في الشرط والجزء إذ المفهوم المكلف به معلوم تفصيلاً والشك إنما هو في حصوله في ضمن هذا الفرد وهذا مورد الاحتياط إجماعاً نعم لو كان المكلف به مركباً وشك في قلة أجزائه وكثرته حكم بالأقل لأصالة البراءة مع أن أكثر الصّاحيين قائلون بإجراء أصالة البراءة فإن إجراءها لا يختص بالأعمية بل المختص بهم هو التمسك بالإطلاق وعلى الرابع أنه عين مذهب الأعميين فإن القدر المشترك الذي يوجد في الجميع لا يختص بالصحيح لوجوده في ضمن الفاسد أيضاً وبالجملة للخدشة في جميع الوجوه محل والأقرب منها هو الاحتمال الأول بتقريب أن يقال إن الموضوع له اللفظ في صدر الشريعة هو المعنى الشخصي المذكور وهو العنوان في خطابات الشارع وأما غيره فقد استعمل فيه اللفظ وصار حقيقة فيه في لسان المشرعة فاللفظ متى أطلق انصرف إلى ذلك المعنى وأما التمسك بالإطلاقات فإنما هو بعد إحراز أن حكم البدل حكم المبدل منه بالإجماع ونحوه مثلاً كما يستدلون بالخطابات المتعلقة بالمشافهتين على أحكام غير المشافهين للإجماع على الاشتراك في التكليف ولكونه ظاهراً لا يحتاج إلى البيان هذا وأما الوضع للأعم فهو أيضاً يتصور بوجوه منها ما ذكره الفاضل القمي ره من أنها موضوعة لذات الركوع والسجود والتكبير والقيام والباقي شروط ولواحق وفيه أدنا نقطع بعدم صدقها على الأركان المخصوصة إذا وقع فيها بعض المنافيات كالطفرة والتكلم بما شاء خصوصاً مع عدم الاستقبال والستر ونحو ذلك وبالصدق العرفي على الجامع للشرائط والأجزاء سوى الركوع مثلاً مع أنها لو كانت موضوعة للأركان لكان إطلاقها على الجامع للأجزاء والشرائط مجازاً تسمية للكل باسم الجزء مع أنه ليس كذلك قطعاً ومنها ما ذكره الشريف من أنها موضوعة لما يصدق عليه الصلاة عرفاً وفيه أنه إن أريد بالعرف عرف العوام فهم لا يفهمون معنى الصلاة ومسامها إلا بتقليد العلماء فلا يمكن التحديد بالرجوع إليهم وإن أريد عرف العلماء فهو عين المتنازع فيه

عندهم وقال بعضهم إنَّها موضوعة لمعظم الأجزاء ويرد عليه ما ورد على الفاضل القمي رحمه الله من أنَّه يلزم أن لا يطلق على المجموع إلاّ مجازاً وقيل إنَّها ما يقوم به الهيئة وهو أيضاً غير تمام إذا المراد بالهيئة إمّا هيئة الصّلاة فهو عين المتنازع فيه أو غيرها وهو ليس معنى الصّلاة قطعاً والذي يمكن أن يقال إنَّ كون الموضوع له هو المعنى الصّحيح الجامع لجميع الأجزاء والشّرائط الشّخصيّة قطعي ولا ريب في صيرورة اللفظ حقيقة في الأبدال المسقطه أيضاً بكثرة الاستعمال توسعاً فالصّحيحة يقولون بانحصار الموضوع له بالوضع التّعيني المسبوق بالاستعمال توسعاً في خصوص الصّحيح والأعميّة يقولون قد صار حقيقة في الفاسدة أيضاً بعد الاستعمال توسعاً أو يقال بأنها من حيث الأجزاء موضوعة للصّحيح إمّا بالاشتراك اللفظي أو بطريق كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً بأن لاحظ الأركان مع جملة من الأجزاء لا على التّعيين ووضع اللفظ بإزاء كل واحد من الأفراد المختلفة نظير وضع الأعلام فإنّه لوحظ التّفنيس مع ما يتبعه من البدن ووضع اللفظ لكل واحد من الخصوصيات المختلفة وكلفظ الدّار والبيت ونحوهما وحينئذ لا بد من التزام الإجمال في الخطابات الصّادرة وأمّا من حيث الشّرائط فيصح التّزاع المذكورة فالصّحيحة يقولون بدخولها في المسمى فلا يمكن التّمسك بالإطلاق والأعميّة على عدم الدّخول وأمّا الأعمّ من جهة الأجزاء فقد عرفت أنّه غير معقول إذ لا يمكن تحديد المسمى بحيث يشمل الصّحيح والفاسد من حيث الأجزاء ويكون المعنى شيئاً واحداً كما هو مذهب الأعمّيين نعم يمكن بطريق كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً كما ذكرنا لكنه يتعدد المعاني ويلزم القول بتحقيق ألف ماهية للصّلاة والأعميّة قد فروا من ذلك فتأمل جدا وكيف كان يجب ذكر ما رتبوه على التّزاع المذكور من الثّمرات والنظر في جرحه وتعديله على مذاقهم فنقول من الثّمرات إجراء الأصل فإنه يمكن على مذهب الأعميّة دون الصّحيحة والمراد بالأصل أصالة عدم التّقييد وذلك بناء على جعل المسمى عند الأعميّة شيئاً واحداً موجوداً في ضمن الصّحيح والفاسد وحينئذ فنقول الأمر إذا تعلق بالمطلق كان ظاهراً في أنّه لا مدخليّة لغير الطّبيعة في المطلوبيّة فكلمة أريد تقييد المطلوب به وجب بيانه فإذا لم يبين نفى بالإطلاق كما إذا قال المولى لعبده أعتق رقبة فمتى لم يبين مدخليّة الإيمان وكونه قيماً للرّقبة جاز للعبد نفىه بالأصل ولما كان المسمى عند الأعمّيين معلوماً والطلب وارد عليه فكلمة علم تقييده به من الدّليل الخارج فهو وما شك فيه فالأصل عدمه بخلاف الصّحيحين لأن المسمى عندهم عين المطلوب فإذا شك في ثبوت جزء أو شرط يرجع الشّك إلى تحقيق أصل المسمى فلا إطلاق يتمسك به وأمّا أصل البراءة فلا يتفاوت القولان في إجرائه لأنّه مبني على أن العلم الإجمالي بالتكليف عمل يوجب تحصيل البراءة القطعيّة

أولا بل لا يجب الامتثال ما لم يقطع بالمكلف به تفصيلا فمن قال بالأول قال بوجوب الاحتياط عند الشك في شرط أو جزء على القولين مع قطع النظر عن تعيين المكلف به بالإطلاق على مذهب الأعمية ومن قال بالثاني قال بالبراءة مطلقا على القولين فافهم بل الثمرة إنما تظهره بالتمسك بالإطلاق وعدمه لا يقال إن الأعم لا يكون مطلوباً قطعاً بل المطلوب هو الصّحیح على كلا القولين فقول الشارع صل قد تعلق فيه المطلب على الصلاة الصّحیحة دون الأعم قطعاً وهذا المعنى يشترك فيه المذهبان فلا إطلاق على القولين لأننا نقول إن أريد بالصّحیحة موافق الأمر فلا شك أن هذا متفرع على الأمر وليس مأخوذاً في المكلف به وحينئذ إذا تعلق الأمر بالطبيعة الغير المقيدة كان جميع أفرادها مطلوبة لموافقته للأمر وإن تعلق بالطبيعة المقيدة كان ما حصل القيد فيه صحيحاً وغيره فاسداً والأعمية يقولون إن الصلاة اسم لماهية مطلقة ولما تعلق أمر الشارع بها مقيداً فحينئذ وجد لها فردان صحيح وهو ما وجد فيه القيد وفساد وهو ما لم يوجد فيه وإذا شك في التقييد بشيء حكم بعدم اعتباره في الامتثال واللبين وإن أريد بالصّحیحة ما جمع الشرائط والأجزاء فلا شك أن للكاشف عن ذلك هو لفظ الشارع فإذا كان متعلق الأمر ماهية مطلقة فظاهره أنه الجامع للأجزاء والشرائط فإن اعتبر فيه قيد آخر أخذ به والإنفي بالإطلاق لأن المسمى معلوم وكذا الكلام في المعاملات فيعلم من إطلاق قوله تعالى أحل الله البيع حلية جميع الأفراد إلا أن يبين القيد من الخارج ولو تم الاعتراض المذكور لجري في المعاملات أيضاً مع أن التمسك فيها بالإطلاق مما لا ريب فيه وهذا بخلاف قول الصّحیحة إذ ليس المسمى عندهم معلوماً فيصير أصل الخطاب مجملاً عندهم عند الشك في الشرائط والأجزاء فافهم وأورد على الثمرة المذكورة وجوه منها أن التمسك بالإطلاق باطل على قول الأعمية أيضاً أن يشترط في التمسك به أن يكون في مقام البيان ولا يكون المراد به بيان حكم للطبيعة على وجه الإجمال والإهمال والأدلة المطلقة في الشريعة مهمة غالباً فإن المراد بقوله تعالى أقيموا الصلاة مثلاً وجوب هذه الطبيعة في الجملة أما مطلقاً فلا والبيان موكول إلى مقام آخر وكذا مثلاً اتوا الزكاة وأمثاله وقد يطلق على مثل هذا أن المطلق وارد مورد حكم آخر بمعنى أنه ليس لبيان حكم الطبيعة كلية بل على وجه الإهمال وأورد نظير ذلك على تمسك الشيخ الطوسي رحمه الله بقوله تعالى فكلوا مما أمسكن عليكم على طهارة موضع عص الكلب المعلم وذلك أن الأمر بالأكل إنما هو ناظر إلى جوازه من حيث التزكية لا من وجوه أخرى أيضاً ولذا لو تنجس بنجاسة أخرى أو كان ملكاً للغير لم يجز كله قطعاً ومنها أنه وإن سلم الإطلاق والعموم لكن قد قيل وخصص بالمجمل كقوله في الحج خذوا عني مناسككم وفي الصلاة صلوا كما رأيتموني أصلي وفي

الوضوء هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة إلا به ونحو ذلك ولا ريب أن العام والمطلق المخصص أو المقيّد بالمجمل ليس حجة ومنها أن شرط التمسك بالإطلاق تساوى أفراد المطلق ظهوراً وخفاءً ولا ريب في شيوخ استعمال هذه الألفاظ في الصّحيح فينصرف إليه عند الإطلاق والكل فاسد أما الأوّل فلائّه مستلزم لعدم جواز التمسك بالإطلاق في شيء من المقامات لورود الاحتمال المذكور في جميع الموارد وليس كذلك فيجب من ذكر ضابط كلى يرجع إليه عند الشكّ فنقول ذكر بعضهم أنّ التمسك بالإطلاق وعدمه عند الشكّ في كونه وارداً في مقام الإجمال مبنى على أن الورود في ذلك المقام هل هو مانع عن التمسك به أو أن عدم الورود شرط فعلى الأوّل يرفع بأصالة عدم المانع وعلى الثّاني يلزم الشكّ في الشّروط وفيه أنّ عدم الورود إن أمكن إثباته بالأصل فلا يتفاوت كونه شرطاً وكون الورود مانعاً إذ بناء على كونه شرطاً يثبت وجوده بالأصل أيضاً نعم يثمر هذا الكلام إذا تردد الأمر بين كون وجود شيء شرطاً وبين كون شيء آخر مانعاً هذا وربما يقال في الضابط إنّ من البديهيات أنّه لا يجوز تعليق الحكم على الطّبيعة مردداً بين اللابشرط وبشرط شيء أو بشرط لا على الطّبيعة التي هي المقسم بين الأقسام الثلاثة إذ لا بد في الحكم على الشيء من كونه معيناً عند الحاكم ولذا ذكروا أنّه لا معنى للإجمال في الأحكام العقليّة لأن الحاكم فيها هو العقل ولا بد من تعيين الموضوع عند الحاكم نعم يجوز تحقق الإجمال عند غير الحاكم بأن لا يعلم مراد الحاكم وحينئذ فلا معنى للإهمال في خطابات الشارع بل في مطلق الخطابات بل الموضوع لا بد أن يكون مقيداً أو لا بشرط ولا معنى للإجمال لا يقال إنّ وجود الخطابات المهملة في الشّرع مقطوع به فكيف ذلك قلت فرق بين الخطابات الواردة في الشّرع ابتداءً والخطابات المتأخّرة المؤكدة للخطابات السابقة ففي الأوّل لا يجوز الإجمال لما ذكرنا بخلاف الثّاني لأن الخطابات المتأخّرة بمنزلة المعهودة فلا يضر الإهمال فيها لانصرافها إلى ما بين في السابق إذا تحقق هذا فنقول إنّ في جملة هذه الخطابات المطلقة تقطع بوجوه خطاب ابتدائي فيتمسك بإطلاقه ويحمل عليه باقى الخطابات لكونها مؤكدة له هذا حاصل ما قيل ويرد عليه لا نسلم امتناع الإهمال في الخطابات الابتدائية والوجه المذكور في بيانه مغالطة إذ الإجمال الذي يستحيل في موضوع الحكم إنّما هو التردد الواقعي ولا نقول به في المقام بل نقول إنّ المتكلم قد لا يكون في مقام بيان تفصيل مراده بل يبينه إجمالاً ويحيل بيانه إلى وقت آخر كما يقول الطّبيب للمريض لا بد لك من أكل الحامض ثم يبين له نوعه وصفه وحينئذ فإذا شك أن المتكلم هل هو في مقام البيان أو لا- لم يجز التمسك بإطلاق كلامه ومقتضى هذا إجمال الخطابات الواردة في الشّرع حيث لا يعلم

ورودها في مقام البيان والأولى في الجواب أن يقال إن الغالب في كلام الشارع وروده في مقام البيان مضافا إلى أنه شأن الشارع وحينئذ فهو الأصل في كلامه فمتى شك في مورد الحق بالغالب وهو البيان وأما الثاني فلائنه إن أريد بالمجمل أنه أطلق في اللفظ ثم بينه بالبيان الفعلي وليس بأيدينا ففيه أن البيان الفعلي ليس مقيدا للمطلق لأن بيان المطلق يمكن ببعض أفرادها كما يظهر من تعليم الصلاة والوضوء للأطفال في أول الأمر وهو لا يدل على إرادة الفرد المخصوص من المطلق وإن أريد أنه قد قرن العمل بلفظ دال على الحصر كقوله في الحج خذوا عني مناسككم وفي الوضوء هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به وفي الصلاة هكذا صل ففيه أنها لا توجب إجمال الإطلاقات فإن مفاد الأول وجوب أخذ المناسك من الشارع لا من غيره ولا شبهة فيه فإن التمسك بإطلاق كلام الشارع أخذ من الشارع وأما الثاني فهو أيضا لا إشكال فيه إذا حمل على ظاهره أعني جعل الجملة صفة للوضوء فيكون مفاده أن هذا من أفراد الكلى الذي هو شرط الصلاة وهذا لا يفيد الحصر وإن جعل الجملة خبرا بعد خبر وجب تأويله للقطع بعدم انحصار الوضوء فيما فعله النبي صلى الله عليه وآله لأن عمله لم يكن منحصرًا في أقل الواجبات بالعلم العادي والمراد من قوله هكذا أصل أن هذا من أفراد الصلاة لوجود المستحبات الكثيرة فيما فعله الإمام عليه السلام المشار إليه بهكذا مضافا إلى أن الأمر لا يفيد الوجوب التعيني بل هو أعم من التخييري فتأمل وكذا قوله صلوا كما رأيتموني أصلى فإنه نظير قولك تعلم مني وجميع ذلك لا يدل على الانحصار لما ذكرنا من وجود المستحبات الكثيرة في الأفعال البيانية وبهذا ظهر أنه لا يمكن تحديد الماهية مع قطع النظر عن الإطلاق بهذه الأخبار لأنها إنما تدل على أن ما لم يفعله الإمام ليس واجبا بضميمة مقدمة خارجية وهي أن الإمام لا يترك الواجب وأما تحديد الواجبات فلا فافهم وأما الثالث فيمكن الجواب عنه بوجهين أحدهما أن الفرد الشائع هو الصلاة الكاملة المتعارفة ونقطع بعدم إرادتها من المطلقات لوجود المستحبات الكثيرة فيها والشيوخ إنما يصير سببا للانصراف إذا لم نقطع بعدم إرادة الشائع والثاني أن شيوع الاستعمال في الصحيح إنما حصل بعد زمان ورود تلك الخطابات إذا شيوع حصل بسبب كثرة الامتثال لتلك الطبيعة بالفرد الخاص فكيف يصير الشيوخ المتأخر سببا لانصراف الطبيعة إلى الفرد الشائع نعم يصح ذلك فيما إذا كان إطلاق الطبيعة متأخرا عن شيوع فرد منها فإن قلت قد شاع الفرد المخصوص في زمان الأئمة عليهم السلام فيصرف إطلاقات كلامهم إليه قلت إذا كان المطلق الوارد في كلام الرسول صلى الله عليه وآله مرادا به نفس الطبيعة كان مراد الأئمة أيضا ذلك لعدم كونهم مؤسسين للشرع وإنما يبيّنون الأحكام الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله فافهم ولنذكر شطرا من أدلة الطرفين ليظهر

الحق المحقق في البين فنقول قبل الخوض في المطلب إنَّ الأصل في المقام هل يقتضى الوضع للصحيح أو الأعمّ ليرجع إليه عند عدم الدليل فنقول إن كان الشكّ في أن الموضوع له هو الصّحيح أو الأعمّ فلا ريب أنّ الأصل لا يقتضى شيئاً منهما لا يقال إنّ الوضع للصحيح متيقن والأصل عدم الوضع للفساد لأنّنا نقول لا قدر متيقن في البين من حيث الموضوع له إذ لو كان هو الأعمّ لم يكن الصّحيح موضوعاً له وقد أشرنا إلى هذا في المباحث السابقة هذا إذا قلنا بأنّ الموضوع له هو المركب السّارى في جميع الأفراد وإن قلنا بأنّه القدر المشترك بناء على قول الأعميّة فيمكن أن يقال إنّ الأمر بين الاشتراك المعنوي كما يقتضيه قول الأعميّة والحقيقة والمجاز كما يقتضيه قول الصحيحة والأصل في لفظ استعمال في معنيين بينهما جامع قريب هو الاشتراك المعنوي لكن قد ذكرنا أن المدار على الغلبة ولا غالب لنا بل الاستعمال في خصوص الصّحيح أغلب وإن قلنا إنّ الموضوع له هو الفرد الكامل والنزاع إنّما هو في صيرورة الفساد أيضاً موضوعاً له في لسان المشرعة كسائر الأبدال الصّحيحة فلا ريب أن الأصل مع الصّحيحين لأصالة عدم طريان الوضع بالنسبة إلى الفساد استدلالاً للصحيحيّون بوجوه منها تبادل الصّحيح في لسان المشرعة الذي هو الميزان لعرف الشّارع وفيه أن المراد إن كان تبادل مفهوم الصّحيح فقد ذكرنا أن الصّلاة ليست اسماً للمفهوم وإن كان تبادل المصداق فإن أريد جميع المصداق فلا يخفى بعده وإن أريد الفرد الكامل فيرد أنّه لو كان ذلك معنى اللفظ لما كان مجملاً مع إطباق الصّحيحيين على إجمال المعنى وبهذا أظهر فساد ما قيل في جواب الإشكال الوارد على الصّحيحيين حيث ينافى قولهم بالإجمال استدلالهم بالتبادر من أن التبادر لا ينافى الإجمال لجواز أن يكونوا عالمين بمعنى اللفظ إجمالاً فيكشف تبادلهم عن المعنى إجمالاً وذلك لأنّ اللفظ قد وضع للمعنى المعين الواقعي ولا إجمال فيه بوجه فتبادر المعنى معناه تبادل ذلك المعنى الواقعي المبين فتبادر المعنى إجمالاً. ليس تبادلوا للمعنى عن اللفظ بل هو انتقال إلى المعنى للعلم بوضع اللفظ لمعنى إجمالاً وليس تبادلوا للمعنى عن اللفظ هذا وأورد أيضاً بأنّ التبادر المذكور غير مضمّن إذ الشّائع المتبادر هو الفرد الكامل وهو غير مراد من الإطلاقات لاشتغال الفرد المذكور على المستحبات والسّنن الغير الدّاخلية في المعنى قطعاً وأورد أيضاً بأنّه يلزم على القول بالصّحة أن لا يصحّ الإخبار بأنّ فلاناً يصلّى إلّا بعد العلم بصحة صلاته لأنّه في معنى أن صلاة فلان صحيحة وهو غير جائز إلّا بعد العلم مع أنّه يجوز الإخبار بذلك ولو حين الصّلاة وأجيب بأنّه من باب حمل فعل المسلم على الصّحة فيجوز الحكم بصحة صلاته أيضاً كذا قيل واعتراض عليه بأن الأصل المذكور لا يثبت عنوان الصّلاة بل مفاده وجوب ترتيب آثار

الصَّحَّة ولذا إذا شككت في أن ما تكلم به زيد سلام أو شتم نحكم بعدم كونه شتما لكن لا تثبت كونه سلاما وتحكم بوجود الرَّد فالأصل المذكور لا يوجب صحة القول بأن فلانا يصلى وأن معنى قولنا صلاة زيد صحيحة أنها صحيحة واقعا وهى لا تثبت بالأصل وإنما تثبت به الصَّحَّة الظَّاهريَّة فالأخبار بذلك لا يجوز إلا بإرادة الصَّحيح في اعتقاد المخبر وهو مجاز إذ هو موضوع للصَّحيح الواقعي أقول أمَّا عدم إحراز الأصل عنوان الصَّلاة فصحيح ولكن قوله إن معنى صحة صلاة زيد صحتها واقعا وهى لا تثبت بالأصل فيه أن الأصل ليس ناظرا إلى الواقع ولا إلى الظَّاهر بل مفاده وجوب ترتيب الآثار وحينئذ فيجوز بمقتضى الأصل أن يقال صلاة زيد صحيحة أى فى الواقع ولا يكون تجوز فى شىء من المحمول والموضوع ويكون التَّجوز فى الحمل والمعنى أنها فى حكم الصحيحة كقولهم الفقاع خمر وكيف كان فالإشكال المذكور لم يندفع بالجواب المذكور والأولى فى الجواب أن يقال أن القرينة موجودة فى أمثال هذه المقامات على أن المراد الإخبار بكونه متلبسا بهذا العمل على أى نحو كان فمعنى فلان يصلى أنه متعرض لهذا العمل متلبس به وبهذا يندفع الإشكال الآخر الوارد على قول الصَّحَّة حيحيَّة وهو أنه لا يطلق تارك الصَّلاة على من يفعل الفاسدة وذلك لأن المراد من تارك الصَّلاة من لا يتعرض لهذا العمل بوجه ولذا لو تعرض له بوجه ما ولو بما لا يطلق عليه الصَّلاة عند الأعمىة أيضا لا يطلق عليه تارك الصلاة فافهم منها أنه على قول الصَّحَّة حيحيَّة يوجد للصلاة حد محدود والعمل الصحيح والعمل المبرئ للذمة والعمل الذى هو عمود الدِّين والتَّاهى عن الفحشاء ونحو ذلك بخلاف قول الأعمىة إذ الأعمى الأركانى لا وجه لقوله بعد ما عرفت من الإطلاق على فاقد بعض الأركان وعدم الإطلاق على جامعها إذا اشتمل على كثير من المنافيات والأعمى العرفى يدور أمره مدار العرف وليس له حد مضبوط وفيه ما عرفت أن الصَّلاة اسم للمركب لا للمفهوم فلا يكون لها حد محدود عند الصَّحَّة حيحيَّة أيضا إلا بأن يجعل اسما للفرد الكامل أو لجميع الأفراد بطريق كون الوضع عاما والموضوع له خاصا وكلاهما بعيد عن مساق كلماتهم ومنها صحة السَّلْب شرعا وعرفا عن الفاسدة أمَّا عرفا فلما يظهر من المراجعة إليهم حيث يصح سلب الصَّلاة عندهم عما لا طهور فيه ولا استقبال إذا كانوا فى مقام التَّحقيق والمداقة لا فى مقام المسامحة إذ لا عبرة فيه ولذا نقول بأن ألفاظ المقادير كالمثقال والمنّ وغيرهما موضوعة للكامل لصحة السَّلْب عن التَّاقص ولو يسيرا عند المداقة كما فى ميزان الدَّهب ونحوه وإن أطلق على التَّاقص عرفا عند المسامحة لتنزيل وجود الشَّىء منزلة عدمه مضافا إلى أن الوضع للصَّحيح مسلم وبهذا الاعتبار يجب سلبه

عن الفاسدة لانتفاء المركب بانتفاء بعض الأجزاء ضرورة وما يقال إنَّ الجزء قد يكون جزءاً حال وجوده لا حال عدمه كأجزاء الأعلام الشخصية مسلم لكنه لا يمكن بوضع واحد بل لا بد من تعدد الوضع بالنسبة إلى الزائد والتأقص كما في الأعلام وإلا فصحة السلب عن التأقص بالنظر إلى الوضع للزائد بديهى والأعمى يلزمه إثبات وضع آخر للفاسد فتأمل وأما شرعاً فلقوله لا صلاة إلا بطهور ولا عمل إلا بنية ونحو ذلك فإن مثل هذا التركيب موضوع لنفى الذات فيحمله عليه لأصالة الحقيقة وأورد عليه بأن حجية أصالة الحقيقة إنما هي من حيث الظن وهو مفقود في المقام لشيوع استعمال التركيب المذكور في نفى الصفات حتى قيل فيه بالنقل وحينئذ فيرتفع ظهور الحقيقة ولا أقل من التوقف وفيه أن الشائع ليس هو الاستعمال في نفى الصفات كيف وقد ترى أنه لا يستعمل في مقام نفى الصفات إلا مبالغة ولا مبالغة إلا إذا أريد به نفى الذات ألا ترى أنه لو قيل لا صلاة كاملة لجار المسجد إلا في المسجد لم يكن فيه مبالغة كما في لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد وهذا شاهد على بقاءه على المعنى الأصلي وهو نفى الذات نعم لو ادعى شيوع استعماله في نفى الذات مبالغة وبه يخرج عن الظهور في إرادة السلب حقيقة لكان له وجه لو لا يتوجه عليه من منع ذلك في الموارد الخالية عن القرينة والعلم بوجود أصل الذات في تلك الموارد قرينة على المبالغة ولذا لا يتوقف في الحمل على السلب حقيقة إذا لم يعلم بوجود الذات ومنها قوله تعالى إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقوله عليه السلام الصلاة عمود الدين وقربان كل تقى وغير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على ترتب الآثار على عنوان الصلاة بإطلاقه فيدل على كونها اسماً للصحيح وفيه أن الإطلاق في أمثال هذه المقامات لا حجية فيه إذ ليس إلا في مقام الإهمال والإجمال وإحالة البيان إلى مورد آخر ومنها أن موضوعات العبادات توقيفية كالأحكام الشرعية ولا بد فيها من الرجوع إلى الشارع بخلاف المعاملات وبخلاف الألفاظ التي تذكر في بيان تلك الموضوعات وحينئذ فلا يمكن تحديدها بالرجوع إلى العرف كما هو مذهب الأعميين لمنافاته للتوقيفية وبعبارة أخرى يرجع الشك في تلك الموضوعات جزءاً أو شرطاً إلى الشك في نفس الحكم وأن الواجب هل هو المركب من الجزء الفلانى أو غيره وتعيين حكم الشرعى لا يمكن بالرجوع إلى العرف وأورد عليه أولاً - بالنقض فإن الصّحيحين أيضاً يرجعون إلى العرف حيث يتمسكون بالتبادر وثانياً بالحل فإن العرف الذى هو المرجع للأعميين هو عرف لمتشعبة الذى هو الميزان لعرف الشارع لا عرف العوام كما هو المرجع في المعاملات ونحوه فحصل الفرق وقد ذكر بعض المحققين أنه لا تفاوت بين الصّحيحين والأعميين في تعيين المعنى بالرجوع

إلى العرف لأنه ميزان عرف الشارع كما يرجع في تعيين المعنى اللغوي إلى عرف العوام ولا يضر الاختلاف في العرف كما لا يضر في المعاني اللغوية كالغسل حيث قيل إنه يعتبر فيه العصر وقيل إنه يصدق بالماء المضاف وقيل لا وقيل مقام خال من الخلاف وفيه نظر فإن رجوع الصحيحين إلى تبادر العرف على فرض صحته إنما هو لتحديد المعنى على نحو الإجمال وإن معنى الصلاة هو الصحيح لا التحديد كناية كما هو مذهب الأعميين حيث يريدون نفى الجزء المشكوك بصدق اللفظ عرفا على فاقده وهو لا يمكن إلا بتحديد الماهية كناية ولا ريب أن التحديد الإجمالي يحصل بالرجوع إلى العرف وأما التحديد كناية فلا إذ المعنى مجمل عند المتشعبة أيضا كما يرى من اختلافهم في الأجزاء والشرائط ليس المعنى مبنيا عندهم باقيا على ما كان لكثرة التغيير والتحريف ولا أقل من الشك لتوفر الدواعي إلى التغيير بخلاف المعاني اللغوية إذ لا داعي إلى تغييرها فتأمل نعم لو كان المعنى محدودا في عرف المتشعبة لكان للرجوع إليه في التحديد الكلي وجه حيث إنه ميزان لعرف الشارع وليس كذلك واستدل الأعميون بوجوه منها التبادر لما يرى من أنه لو أخبر بأن فلانا يصلى وكان صلاته فاسد لم يكذب القائل بخلاف ما لو قال حينئذ إنه لا يصلى فإنهم يكذبونه ومنها عدم صحة السلب والجواب المنع والتكذيب في المثال وعدمه إنما هو لما ذكرنا أن المراد بذلك عرفا هو التعرض للعمل وعدمه فلا يطلق التارك على المتعرض للعمل ولو على وجه الفساد كما سبق ومنها اتفاق العلماء مع كونهم صحيحين على التمسك بالإطلاقات في نفى الشرط والجزء المشكوك وهو لا يمكن إلا على مذهب الأعميين أما الثاني فلا جمال اللفظ عند الصحيحين وأما الأول فيظهر من المراجعة إلى كتبهم ألا ترى الله هيد الثاني رحمه الله مع أنه صحيح في المعاملات أيضا بتمسك في نفى اشتراط حضور الإمام في وجوب الجمعة بإطلاق الأمر بصلاة الجمعة والحاصل أن عمل الصحيحين أيضا على طبق الأعميين وهذا في الواقع إيراد للتناقض بين أقوال الصحيحين وبين عملهم والجواب منع ذلك الاتفاق وما نقله عن الله هيد رحمه الله لا دخل له في المقام إذ الكلام إنما هو في التمسك بإطلاق لفظ العبادة فهذا لا يمكن للصحيحين والله هيد رحمه الله لم يتمسك بذلك بل إنما تمسك بإطلاق الأمر فإن الظاهر منه عدم كون الوجوب مشروطا والفرق واضح بين شرائط الوجوب وشرائط الصحة والآذى لا يمكن نفيه بالإطلاق هو الثاني والله هيد رحمه الله إنما تمسك به في الأول نعم يمكن أن يقال بأن نفى الاشتراط بإطلاق الأمر إنما يتم لو كان الأمر شاملا للمعدومين وإلا فلا لأن اختصاص الأمر بواجدي الشرائط حينئذ يغني عن التصريح بالشرائط كما يقال للمستطيع حج مطلقا لوجدانه للشرط فلعل وجود الإمام شرط لكن لما كان المخاطبون واجدين له لم يصرح بالاشتراط بخلاف ما لو قيل بشموله للمعدومين لقبح توجيه الخطاب المطلق إلى

فأفقد الشرط فإن ظاهر الخطاب قدرة المخاطب فعلا على الامتثال وهو مناف لكونه مشروطا بشرط غير حاصل ولو فرض استدلال من سائر العلماء بالإطلاق فإنما هو نظير استدلال الشهيد رحمه الله وهذا التوجيه لا بد منه وإن فرض بعده فإنه أولى من حمل كلمات العلماء على كونها مناقضة لعملهم فافهم وربما قيل في وجه الجمع أن الصحيحين أيضا يمكنهم التمسك بالإطلاق بعد الفحص إذ من البعيد أن يكون هناك جزء أو شرط ولا يبين في الشرع مع عموم البلوى فيعلم من عدم الوجدان عدم الوجود لعموم البلوى وفيه أنه تمسك بأصالة البراءة لا بالإطلاق إذ لا إطلاق على مذهب الصحيحية ومنها أنه يلزم على قول الصحيحين أن يدل النهى فى العبادات على الصحة كما هو مذهب أبى حنيفة إذ اللفظ موضوع للصحيح والنهى عن الصحيح مستلزم للقدرة عليه إذ لا معنى للنهى عن غير المقدور كما لا يجوز نهى الإنسان عن الطيران مع أن دلالة النهى على الصحة فاسدة قطعاً فيكون قول الصحيحية باطلاً والجواب أنه إن أراد من لزوم دلالة النهى على الصحة أنه يلزم الصحة بمعنى موافقة الأمر ففاسد إذ ليس هذا هو الموضوع له عند الصحيحين وإن أراد الصحة بمعنى تمامية الأجزاء والشرائط فنقول إن ظاهر اللفظ دل على كون المنهى عنه تام الأجزاء والشرائط لكن نقول إن النهى مانع عن وجود الأمر إذ لا يجوز اجتماعهما وحينئذ فيكون هذا الفعل منهيًا عنه فقط كصلاة الحائض وهذا الفعل بعينه مأمور به بالنسبة إلى شخص آخر وبالنسبة إلى ذلك الشخص فى زمان آخر فلو لم يكن فيه منقصة لم يتعلق به النهى فى تلك الحالة للزوم التناقض إذ لا معنى للنهى عن الشيء فى زمان والأمر به فى زمان آخر مع عدم التفاوت فى التمامية والتقصان وحينئذ فيكشف النهى عن نقصان فى العمل المنهى عنه فهذه القرينة العقلية قائمة على إرادة التاقص من المنهى عنه ومطلق الاستعمال أعم من الحقيقة ومنها أنه يلزم على قول الصحيحين عدم الفرق بين الشرائط والأجزاء لاعتبار كل منهما فى الماهية عندهم بخلاف الأعمية لخروج الشرائط عندهم عن الماهية بل هى شرائط لمطلوبيتها لا لقوامها وفيه أن هذا الكلام يرجع إلى نفي الفرق بين شرائط القوام وبين الأجزاء والفرق بينهما واضح فإن الجزء بنفسه داخل فى الماهية والشرط بنفسه خارج لكن مقارنة الماهية به معتبرة بمعنى أن التقييد داخل والقيود خارج والحاصل أن المسمى عند الصحيحية هو المركب من الأجزاء الخاصة بالمقارنة للشرائط المخصوصة كالمطلوب بالنسبة إلى الأعمية فإن له عند الأعمية أجزاء وشرائط

والمطلوب هو الأجزاء المقارنة للشرائط ومعنى شرط القوام ما يلزم انتفاء الماهية من انتفائه وهذا يكفي فيه اعتبار التقييد به ولا يلزم فيه كونه داخلا في الأجزاء حتى يلزم عدم الفرق فالماهية عند الصّحيحة تنتفى بانتفاء الشرائط لكونها شرائط القوام بخلاف الأعمية فإنّ الشرائط عندهم شرائط للصحة لا للقوام فتنتفى الصحة عندهم بانتفائها لا الماهية ويظهر الثمرة بين كون الشيء شرطا للقوام وجزءا في موارد منها عدم بطلان العمل بوقوع ذلك الشيء رياء بناء على الشرطية وبطلانه بذلك على الجزئية لما ذكروا أنّه لا يعتبر القرية في الشرط إن لم يكن عبادة كستر العورة بخلاف الأجزاء إذ لا بد من كونها عبادة ومنها الشكّ بعد المحل فإنه غير معتبر في الأجزاء بخلاف الشرائط فإنه لا يتحقق فيها ذلك الفراغ عن العمل لاعتبار استمرار شرط العمل إلى تمامه ومنها غير ذلك ثم إن تمييز مصاديق الشرائط والأجزاء في غاية الصّعوبة ولا يعلم إلا بالرجوع إلى الأدلة وهو أيضا مشكل فإنه لا فرق في المفاد بين قوله لا صلاة إلا بطهور وقوله لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب مع أن الطهور شرط والفاتحة جزء وعليك بالتأمل في الموارد ومنها أنهم قد ذكروا أن الركوع والسجود وسائر الأركان يبطل الصلاة عمدا وسهوا فأطلقوا الركوع على الركوع الزائد مع أنّه فاسد ولا ريب في أن الركوع والسجود من ألفاظ العبادات وقد أطلقوهما على الفاسد ولا يمكن أن يكون مرادهم بزيادة الركوع زيادة الانحناء لأنه ليس مبطلا على إطلاقه فإن من انحنى بقدر الركوع بقصد قتل حيّة ونحوه لم يكن عمله باطلا من جهة زيادة الركن وفيه أن غاية مفاد هذا الدليل إطلاق الركوع على مطلق الانحناء بقصد الركوع والاستعمال أعم من الحقيقة مضافا إلى تحقق الإشكال في ثبوت الوضع الجديد لمثل الركوع ونحوه ومنها أنّه على قول الصّحيحة يلزم تكرار الطلب فإن معنى صل أطلب منك الصلاة الصّحيحة والصّحيحة هي المطلوبة فيكون المعنى أطلب مطلوبي وفيه أن المراد بالصحيح الذي هو المسمى للفظ ليس الموافق للأمر بل المراد الجامع لجميع الأجزاء والشرائط كما سبق ومنها أنّه يلزم المحال على قول الصّحيحة فيما إذا نذر الشّخص ترك الصلاة في الحمام مثلا فإن متعلق نذره حينئذ هو الصّحيحة عندهم وبانعقاد النذر تصير الصلاة منهية عنها فتفسد وإذا فسدت خرجت عن متعلق النذر لتعلقه بالصحيح وإذا خرجت عن متعلق النذر لم يتعلق بها نهى فتكون صحيحة داخلة في متعلق النذر فيلزم من انعقاد النذر عدم انعقاده وهو محال بخلاف الأعمية لأن الفاسدة أيضا تدخل في متعلق النذر عندهم وفيه أولا التقص بما إذا نذر ترك الصلاة الصّحيحة في الحمام وثانيا بالحل وهو أن متعلق النذر هو الصلاة الصّحيحة مع قطع النظر عن النذر فيحتمل ذلك وإن كانت

فاسدة نظرا إلى التذر ويشكل بأن الصّحيحة قبل التذر كانت مشتملة على أجزاء وشرائط منها نيّة القربة وهي مما لا يمكن تحقّقها بعد التذر فالصلاة الصّحيحة قبل التذر لا يمكن فعلها بعد التذر ولا معنى لوجوب الوفاء بهذا التذر ولا لحرمة حنثه لعدم إمكان حنثه وهذا الإشكال جار في التّشريع أيضا فإنّهم ذكروا أنّ التّشريع عبارة عن إدخال ما يعلم أنّه ليس من الدين في الدين على أنّه من الدين فإنّه إن أريد منه إتيان العمل بدون قصد القربة فهو غير حرام وإن أريد إتيانه معه فكيف يمكن الإتيان مع قصد القربة مع القطع بعدم حصولها مع أن النيّة هي الدّاعي وكيف يكون القربة داعيا مع الاعتقاد بعدمها ولذا لما ذكروا أن العتق لا يصح من الكافر لعدم إمكان قصد القربة في حقه وأورد عليهم الشّهيد أنّه يختص عدم الإمكان بالكافر الجاحد للإله دون غيره من الكفار أوردوا عليه بأنّ الكافر بالرّسول أيضا لا يمكن قصد القربة في حقه للقطع بفساد عمله وعدم ترتب أثر عليه ويمكن الجواب بأن النيّة عبارة عن الدّاعي على العمل وأن يكون ذلك الدّاعي تعريض العمل في مقام الامتثال وفعله بعنوان الامتثال فهذا القدر كاف في تحقّق النيّة فإن كان ذلك العمل مأمورا به في الواقع أو في اعتقاد الفاعل كان العمل مما يترتب عليه الثواب وإن لم يكن مأمورا به في الواقع وفي اعتقاد الفاعل كان معاقبا لإتيانه إيّاه في مقام الامتثال ويعنون الامتثال وهذا معنى التّشريع ولا تفاوت في النيّة على التقديرين وهذا القدر من النيّة ممكن في الكافر فالأولى في تعليل بطلان عتقه أن يقال إنّ يشترط في صحة العتق الإسلام مضافا إلى القربة وبهذا يجاب عن استدلال الأعميّة بقوله للحائض دعي الصّلاة أيام أقرانك حيث إنها لا يمكن لها إتيان الصّلاة التي كانت تفعلها قبل النّهى لاعتبار قصد القربة فيها مع أن الأمر هنا أسهل لأن نهى الحائض عن الصّلاة كاشف عن عدم دخولها في إطلاق الأوامر لأن هذا المعنى التّخصيص وحينئذ فهي قبل النّهى أيضا لم تكن متمكنة من إتيان العمل الصحيح الواقعي إذ لم تكن في الواقع مكلفة بالصّلاة لكنها لدخولها تحت إطلاق الأوامر ترى نفسها مكلفة وكانت تتعرض في مقام إيجاد الواقع وحينئذ فمعنى النّهى لا تتعرض لإيجاد العمل الواقعي كما كنت سابقا لأنك لا تقدرين على ذلك فهو كقوله إذا لم تستطع أمرا فدعه فافهم ومنها ورود الحكم بإعادة الصّلاة في كثير من الموارد ولا شك أن المراد بها الأعم إذ الصّحيح لم يكن واقعا حتى يصدق الإعادة على إتيانه والجواب أولا أن الاستعمال أعمّ وثانيا أنّه يمكن حمله على إرادة الصّحيح بأن يقال إن الشّخص لما كان في مقام إتيان العمل الصّحيح ولم يقع منه صح أن يقال أعد صلاتك يعني عد في مقام الامتثال بالصّلاة هذا تمام الكلام في نقل الأقوال والاحتجاجات والتّحقيق في المقام هو القول بالصّحة من حيث

الأجزاء والشرائط جميعا يدل على ذلك صحة السلب كما مر تقريره ويدل عليه الاستقراء أيضا فإن دأب أرباب الصنائع إذا اخترعوا ماهية مركبة أن يضعوا اللفظ أولا للجامع لجميع الأجزاء والشرائط ثم يستعملونه في كل ما يرتب عليه ثمرته ويصير حقيقة بأدنى زمان وإن نقص أجزاءه أو راووه وأما ما لا يفيد ثمرته فلا يطلق عليه اللفظ إلا مسامحة ومساهلة ويدل عليه العقل أيضا لأن الحكمة المقتضية لوضع اللفظ موجودة في الصّحيح لأنّه المطلوب المحتاج إلى البيان وأما الفاسدة فلا حاجة إلى الوضع لها وما يقال إن لها أيضا ثمرات متحققة في الشرع كجواز أكل ذبيحته ونحو ذلك مدفوع بأن عليهم السلام ذلك على الفاسدة إنّما هو لتتقيح المناط وهو الإسلام والفاسدة يكشف عنه وأما الشرائط فهي وإن توهم بحسب الظاهر خروجها لكن الإنصاف أنها أيضا معتبرة إذ كانت شرائط لتأثير الماهية أمّا ما يكون شرطا لظهور الأثر كعدم المانع مثلا فلا ويعلم ذلك كله بسلوك سبيل الإنصاف والميل عن طريق الاعتساف

تذييل

ربما اشتمل العبادة على الأعمال المستحبة وقد ذكرنا أن كيفية الوضع بحيث يشمل المستحبات أيضا غير معلوم وأن القدر المشترك غير معقول ويعلم أن ما يقع في الصلاة من الأعمال المستحبة قسما أحدهما ما يكون جزءا من العمل ولا ينافي بين كون العمل واجبا تخييريا وكون جزئه مستحبا لما سيأتي أن الواجب هو الكلي والفرد مستحب عيني وواجب تخييرى ولا منافاة وهذه الأجزاء تدخل في محل الكلام والثاني ما يكون عملا مستقلا مستحبا ومحل استحبابه الصلاة مثلا كاستحباب الدعاء في السجود مثلا وهذه خارجة عن العمل قطعا والفرق بينهما أنه يشترط في الأول شروط العمل بنفس دليل ثبوت الاشتراط في العمل لكونه جزءا للعمل بخلاف الثاني فالقنوت رياء مبطل للصلاة لكونه جزءا بخلاف الدعاء في السجود مثلا إن قلنا بأن الكون المتصل من أول العمل إلى آخره ليس جزءا للعمل وإلا فهو أيضا مبطل لفساد الكون المقارن للدعاء رياء إذا عرفت هذا فنقول ذكر العلامة رحمه الله أنه إذا كان في ذمة الشخص قضاء لم يجز له الإتمام في مواضع التخيير لكونه مستحبا بناء على عدم جواز التطوع لمن عليه فريضة وهذا لا يصح إن قلنا إن الإتمام مهية برأسه والركعتان الأخيرتان جزء مستحب للصلاة لا صلاة برأسها فتصير كالقنوت ولم يقل أحد بعدم جواز القنوت لمن في ذمته فريضة نعم يصح ذلك إن قلنا إن فعل الركعتين مستحب مستقل ولكن محل استحبابها بعد التشهد فإنهما حينئذ خارجتان عن العبادة وصلاة مستحبة مستقل لا يجوز فعلها لمن عليه فريضة على القول به فتأمل

أصل

اختلفوا في جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد على أقوال وقبل الخوض في المطلب لا بد

ص: 137

من تمهيد مقدمات الأولى في بيان معنى المشترك فنقول عرف الاشتراك بأنه عبارة عن كون اللفظ موضوعا بوضعين فصاعدا لمعنيين فصاعدا بطريق التعيين أو التّعين والمراد باللفظ الواحد لا- جنس اللفظ وإلا لصدق المشترك على مجموع اللفظين الموضوع كل منهما لمعنى واحد لصدق جنس اللفظ الموضوع لمعنيين عليهما والمراد بالوحدة الوحدة الأصلية لا العارض بسبب الإعلال كالمختار فإن اسم الفاعل من باب الافتعال هو مفتعل بكسر العين واسم المفعول بفتحها فهو فى الأصل مختير بالكسر ومختير بالفتح والإعلال أوجب الاتحاد وكذا العارض بسبب الإعلال والتركيب مع كلمة أخرى مثل كلمة إن فإنها حرف وفعل وأمر من وأى يئى إذا وعد أكد بالنون فإن فعل الأمر منه أبعد الإعلال وبعد تركيبه مع التّون اتحد مع الحرفيّة نعم لو كان الوضع ثابتا بعد الإعلال الموجب للاتحاد لصدق عليه الاشتراك كما يمكن ذلك فى مثل إن فإنه حرف شرط وفعل أمر من وأن يئن لإمكان أن يقال إن بنفسه موضوع للأمر لا أن صيغة افعل موضوعة وأصل إن أوئن صار بالإعلال إن والضابط هو الاتحاد الحاصل قبل الوضع فإن حصل صدق الاشتراك سواء كان أصليا أو عارضا وإلا فلا ثم إن المراد بتعدد الوضع إما تعدد الإنشاء كأن يقول وضعت العين للباصرة ووصفته للجارية أو المراد كون الملحوظ له بالاستقلال متعددا وإن اتحد الإنشاء لإمكان وضع اللفظ بإزاء معان عديدة بإنشاء واحد وهو على قسمين أحدهما أن يلاحظ تلك المعانى بعنوان خاص ويضع لها اللفظ باعتبار دخولها فى ذلك العنوان فلا يكون كل واحد من تلك المعانى ملحوظا بالاستقلال ككلمة هذا إذ لوحظ عنوان المشار إليه ووضع هذا بإزاء جزئياته فإن الملحوظ حينئذ ليس كل واحد واحد من حيث الخصوصية والاستقلال بل الملحوظ هو كل منها بعنوان المشار إليه والثانى أن يلاحظ تلك المعانى بعنوان مخصوص هو آلة لملاحظتها لكن يضع اللفظ لكل منها بخصوصه كما يقول وضعت لفظ زيد بإزاء هؤلاء الجماعة فإن الموضوع له حينئذ هو كل واحد منهم بخصوصه لا لكونه من جملة عنوان الجماعة وذكر العنوان المذكور إنما هو لمحض كونه آلة لملاحظة تلك الأشخاص إذا عرفت هذا فنقول لا يطلق الاشتراك على القسم الأول وأما القسم الثانى فالتحقيق أنه داخل فى الاشتراك وحينئذ فالأولى إرادة المعنى الثانى من الوضعين أعنى ما تعدد فيه المعنى الملحوظ المستقل ليشمل هذا القسم إذ لو أريد منه تعدد الإنشاء خرج هذا القسم عن الاشتراك ويشكل الأمر فى المشتقات التى لها معان متعددة باعتبار اشتراك مصادرها كالضارب فإنه بمعنى من صدر منه الضرب بمعنى السير أو المعنى المعروف مثلا إن قلنا باشتراك الضرب

بينهما فقد يتوهم بحسب الظاهر أنّها من قبيل أسماء الإشارة إذ الملحوظ عند وضع الضّارب مثلا هو ذات ثبت له المبدأ واستعماله فيمن قام به السّير أو الصّرب إنّما هو من حيث كونه من أفراد من قام به المبدأ كاستعمال هذا في الأفراد باعتبار كونها من أفراد المشار إليه لكن التّحقيق تحقّق الاشتراك فيها أيضا فإنّ الواضع لاحظ هيئة فاعل ووضعها لمن قام به المبدأ وملاحظة الكلى في جانب الموضوع والموضوع له إنّما لكونه آلة لملاحظة الأفراد فقد أراد وضع ضارب لمن قام به الصّرب وقال لمن قام به القتل لكن لاحظ ذلك بعنوان كلى كملاحظة الأشخاص الخاصة بعنوان هؤلاء الجماعة فكأنه قال وضعت ضارب لمن قام به الضّرب ولمن قام به السّير لكنه لاحظهما بعنوان من قام به المبدأ لأنّه لاحظ الموضوع أيضا بعنوان صيغة فاعل والمرجع هو ما ذكرنا عند التّوزيع أعني توزيع أفراد الموضوع وهو صيغة فاعل على أفراد الموضوع له وهو من قام به المبدأ وهذا هو الملحوظ المستقل واعتبار الكلى إنّما هو لكونه آلة للملاحظة فافهم ثم إنّ التّعريف المذكور بحسب الظاهر يشمل المنقول بالنسبة إلى المعنى الجديد والمعنى المهجور وكذا يشمل اللفظ الموضوع للمعنيين في اصطلاحين ولا بأس بدخول الثّاني وإن لم يكن مجملا ويمكن إخراج الأول بأن الظاهر من قوله موضوع بوضعين تحقّق الوضعين فعلا فيخرج المنقول بالنسبة إلى المعنى المهجور وقوله تعيينا أو تعينا يشمل أقسام المشترك بتمامها إلا أن صدق المشترك على ما إذا كان أحد الوضعين تعيينا سواء كان الآخر أيضا تعيينا أو لا مشكل لاشتراطهم في المشترك عدم اعتبار المناسبة حين الوضع والوضع التّعيني عبارة عن الوضع الحاصل بسبب شيوع الاستعمال في المعنى الجديد مجازا وبالمناسبة لا يقال إنّ بعد وصوله إلى حد الوضع لا يعتبر المناسبة لأنّنا نقول هذا غير كاف فإنّ الاستعمال الأخير الّذى به يحصل الوضع قد اعتبر فيه المناسبة نعم يمكن الجواب بوجهين أحدهما أن حصول الوضع ليس باعتبار المناسبة فإنّ المستعمل الأخير ليس ملتفتا إلى حصول الوضع حتى يعتبر في الوضع المناسبة والثّاني أن المناسبة الّتى يجب عدم اعتبارها في المشترك هي مناسبة أحد المعنيين مع الآخر وفيما ذكرنا لم يعتبر مناسبة المعنى التّعيني مع المعنى التّعيني بل اعتبرت مع المعنى المهجور ولا بأس به نعم يرد التّفصّل حينئذ بما إذا كان المعنى التّعيني مسبقا بكونه مجازا بالنسبة إلى ذلك المعنى التّعيني فوصل إلى حد الوضع قبل هجر المعنى التّعيني على القول بجواز ذلك فحينئذ يدخل في التّعريف مع أن أحد المعنيين قد اعتبر فيه المناسبة بالنسبة إلى الآخر إلا أن يجاب هنا بالجواب الأول فتأمل الثّانية في أحكام المشترك من حيث

الإمكان والامتناع والوجوب واختلف في ذلك على أقوال والمراد بالإمكان الإمكان بالنظر إلى الحكمة لا الإمكان بالذات وكذا المراد من أخويه احتج الأول بوجود أحدها أن الوجوب يحتاج إلى رجحان طرف الوجود والامتناع يحتاج إلى رجحان طرف العدم بخلاف الإمكان فإنه تساوى الطرفين والأصل عدم الزيادة فيثبت الإمكان والثاني أن إمكان الاشتراك شيء وكل شيء مخلوق لله تعالى فإمكان الاشتراك مخلوق لله تعالى والثالث قاعدة الإمكان المذكورة في كتب الحكماء وقد صرح بها الرئيس حيث قال كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان ما لم يدرك عنه قائم البرهان والجواب أمّا عن الأول فبأن الأصل عبارة عن استصحاب العدم الثاني في الزمان السابق والاشتراك لو كان راجحا وجودا أو عدما في الحكمة لكان كذلك في الأزل فالرجحان ليس شيئا متيقن العدم في الزمان السابق حتى يستصحب عدمه وأمّا عن الثاني فبالنقص بأن وجوب الاشتراك شيء وكل شيء مخلوق لله وحله أن الله تعالى قادر على كل شيء لا أنه خالق كل شيء بالفعل والتحقق في الجواب أن الإمكان ليس أمرا مجعولا بل هو أمر منتزع عقلي غير قابل للجعل وكذا أخواه وأمّا عن الثالث فبأن القاعدة المذكورة لا ربط لها بالمطلوب فإن المراد منها أن الشخص إن لم يجد دليلا على الوجوب والإمكان والامتناع فلا يحكم بأحدها جزما بل يذره في بقعة الاحتمال بأن يقول يحتمل كل منها والحاصل أن الإنسان لا يجوز له أن يجرم بطرف بدون البرهان نعم يمكن الاستدلال بطريق العقلاء فإنهم يحكمون بالإمكان بمحض عدم وجود الدليل على الامتناع كما تراهم يقولون في إثبات مطلب إن المقتضى موجود والمانع غير معلوم فيثبت المطلوب ولا زال ذلك طريقة مستمرة بيد العقلاء وهو كاف في إثبات المطلوب وإن لم يعلم وجهه ويظهر ذلك لمن تتبع كلمات القوم في مقام الاستدلال ألا ترى صاحب الفصول رحمه الله يقول بأن أحكام الشرع تابعة لحسن التشريع لا لحسن الفعل إذ ربما يكون الفعل حسنا ولم يتعلق به الأمر لوجود المانع عن الأمر كما قال صلى الله عليه وآله لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك وربما لا يكون حسنا وقد تعلق به الأمر كجمل العبادات فإن المأمور به فيها هو العمل الخالي عن قصد القربة لأن القربة فرع الأمر فكيف تؤخذ في المأمور به والفعل الخالي عن القربة لا حسن فيه هذا قوله ومع ذلك يقول إذا وجدنا الفعل حسنا حكمنا بأنه مأمور به كما يقوله الباقر نظرا إلى أن الشك في تعلق الأمر إنما هو بسبب احتمال وجود المانع عن التشريع وهو مدفوع لا يعتنى به عند العقلاء احتج الموجبون بأن الحكمة الموجبة لوضع الألفاظ هو إبراز المعاني والألفاظ محصورة والمعاني غير متناهية

فلو لم يتكرر وضع الألفاظ لبقى بعض المعانى ولم يوضع له لفظ وهو خلاف الحكمة وفيه أولا أن ذلك يستلزم حصول الأوضاع الغير المتناهية للمعاني الغير المتناهية وقد برهن أن حصول غير المتناهي في الخارج محال قالوا ما ضبطه الوجود كان متناهيًا وثانياً أنه إن أريد الوضع للجزئيات فلا نسلم الاحتياج إليها بل المحتاج إليه هو الوضع للكليات وهي متناهية والجزئيات قد استغنى عنها بوضع الأعلام ولا نحتاج فيها إلى وضع الواضع وإن أريد أن المعاني الكلية غير متناهية ففساده ظاهر احتج القائلون بالامتناع بأن حكمة الوضع هو التفهيم على الوجه الأسهل والمشترك إن استعمل بلا قرينة فإن التفهيم وإن استعمل مع القرينة لم يكن على الوجه الأسهل فهو مناف للحكمة ولو سلم فلا- أقل من أن لا يقع في القرآن إذ لو استعمل بلا قرينة فات التفهيم أو مع القرينة كان تطويلاً منافياً للفصاحة والجواب عنه ظاهر لكثرة الفوائد في المشترك إذ ربما كان المقصود تفهيم المعنى إجمالاً لا تفصيلاً فيذكر المشترك بلا قرينة وقد يكون الغرض الإطناب في الكلام لفوائد يظهر للمتتبع الثالثة الجواز قد يطلق على مقابل الامتناع العقلي وقد يطلق على مقابل القبيح وهو الجواز بالنظر إلى الحكمة وقد يطلق على الأعم من الأحكام الأربعة أعني الوجوب والكره والاستحباب والإباحة وقد يطلق ويراد به الصّحة والمراد به في المقام هو الصّحة لغة كما سيظهر لك في طي المبحث الرابعة إرادة الأكثر من معنى من المشترك يتصور بوجوه أحدها أن يراد به المعنيان والمعاني بطريق المجموع بحيث يكون كل واحد منها جزءاً من المراد نظير قولك أكرم العشرة والثاني أن يراد به المعنيان أو المعاني في ضمن القدر المشترك وهذا بناء على تعلق الأحكام بالأفراد بإرادة الطبيعة من اللفظ والخصوصية من القرينة يكون من قبيل إطلاق الكلي على الفرد وهو خارج عن محل النزاع إذ ليس استعمالاً في المعنيين بل لم يستعمل إلا في الكلي وهذا على ضربين لأن القدر المشترك إما يؤخذ فيه الترديد كمفهوم أحد المعنيين أولاً كمفهوم المسمى والثالث هذا إلى أن يراد به كلا المعنيين بطريق الاستقلال والانفراد من غير أخذ الترديد وهذا هو محل النزاع في المسألة والرابع أن يراد به المعنيان بطريق الترديد بدون النظر إلى القدر المشترك كأن يريد بالعين الذهب أو الفضة وبالقرء الطهر أو الحيض ثم إن ما ذكرنا من الاستقلال إنما هو بالنظر إلى الإرادة لا الحكم ولا ملازمة بين الاستقلال في الإرادة والحكم بل بينهما عموم من وجه فالاستقلال في الحكم دون الإرادة كقولك أكرم العشرة فإن كل واحد مستقل في حكم وجوب الإكرام ولذا لو أكرم بعضاً دون بعض امتثل في إكرامه للبعض وإن عصى بالنسبة إلى الباقي لكن ليس مستقلاً

فى الإرادة دون الحكم كقولك زيد وعمرو يرفعان هذا الحجر إذا لم يقدر كل منهما منفردا على رفعه وقد اجتمعا فى قولك أكرم زيدا وعمراً فافهم فلنرجع إلى ما كنا فيه ونقول قد توهم بعضهم أن مذهب السكاكى هو جواز استعمال المشترك فى أكثر من المعنى بالطريق الرابع بل أنه مقتضى وضع المشترك فإنه قال المشترك كالقرء مثلاً- مفهومه أن لا- يتجاوز الظهر والحوض غير مجموع بينهما ما دام منتسبا إلى الوضعين فزعم التتازانى أن مراده أن المشترك لما وضع لكل واحد من المعنيين بوضع مستقل حصل من مجموع الوضعين وضع ضمنى يحمل عليه اللفظ عند عدم القرينة وهو المعنيان بطريق الترديد فيكون المخاطب مخيراً فى الامتثال بأيهما شاء وهذا كلام ظاهر الفساد إذ لا- وجه لحدوث الوضع الضمنى كما لا- يخفى وليس ذلك مراد السكاكى بل مراده بيان إجمال المشترك عند عدم القرينة فلا يجوز للمخاطب التجاوز عن المعنيين ولا الجمع بينهما فالترديد إنما هو للمخاطب لا أنه ثابت واقعا وبالجملة لا ينبغى الإشكال فى عدم جواز ذلك بطريق الحقيقة وهل يجوز مجازاً أو لا محل كلام ومقتضى ظاهر النظر عدم الجواز لأن المدار فى التجوز على العلاقة والترديد المأخوذ بين المعنيين معنى حرفى لا- يجوز إرادته من الاسم إذ لا مناسبة بين المعنى الاسمى والحرفى ولا علاقة بينهما بوجه ولذا رد الأشاعرة فى قولهم بأن المأمور به فى الواجب التخييرى هو أحدهما الكلى بأن قولنا افعل هذا أو ذاك ليس فيه شيء صالح لأن يراد به الكلى المذكور فإن لفظ هذا أو ذاك لا ترديد فيهما وكلمة أو حرف لا يجوز أن يراد بها المعنى الاسمى وزعم بعض الأفاضل أن هذا غير معقول نظراً إلى أن الترديد بين المعنيين ترديد بين الجزئيين لأن كلا منهما نكرة والنكرة جزئى مردد بمعنى أن لفظها موضوع للطبيعة وقد اعتبر معها الخصوصية المرددة والترديد بين الجزئيين لا يمكن إلا بالنظر إلى القدر المشترك كما فى النكرة فإن لوحظ القدر المشترك فى المقام خرج عن محل الكلام والإلا- لم يكن متعلقاً- وفيه نظر لأن الترديد بين الجزئيين يمكن بالنظر إلى الحكم الثابت فى الكلام كقولك ليكن ثوبك إما أسود أو أبيض وما الفرق بين هذا وقولك ليكن ثوبك إذا أريد به المعنيان بالترديد ولا يلزم من عدم النظر إلى القدر المشترك تحقق الترديد بين الجزئيين حتى يكون غير معقول هذا وأما الاستعمال بالطريق الأول فلا يجوز حقيقة فإن مجموع المعنيين من حيث إنه مجموع المعنيين غير موضوع له للفظ قطعاً نعم قد يفرض الوضع المستقل للمجموع فيكون حقيقة لكنه حينئذ يكون معنا ثالثاً لا كلام فيه فى المقام وأما الاستعمال مجازاً فيظهر من بعضهم للمنع منه مطلقاً ومن الآخر الجواز مطلقاً وذكر بعضهم أنه جائز إن وجدت العلاقة وهذا ظاهر إنما الشأن فى تحقق العلاقة فنقول الذى يظهر فى المقام عدم تحقق العلاقة لأنها فى المقام إما علاقة الكل

والجزء بأن استعمل اللفظ الموضوع للكل فى الجزء بناء على اعتبار قيد لوحدة فى المعنى وإما علاقة الجزء والكل بناء على عدم اعتبار قيد الوحدة فإن اللفظ حينئذ موضوع لمعنى لا بشرط وقد استعمل فى المعنيين الذى هو كل بالنسبة إلى الموضوع له وكلاهما فاسد أما الأول فلأن مجموع المعنيين ليس جزءا لشيء بل هو مركب من جزأى المعنيين وأما الثانى فلاشترط كون ذلك الجزء مما ينتفى الكل بانتفائه وأن يكون المركب حقيقيا لا- اعتباريا نعم قد يقال لا ينحصر العلاقة فيما ذكر ويمكن أن يكون العلاقة هنا شيء آخر فإنه قد يطلق اللفظ الموضوع للواحد على الجماعة لتنزيلهم منزلة شخص واحد كما يطلق اللفظ الموضوع للجماعة على الواحد تعظيما له بتنزيله منزلة الجماعة وقد ذكر المفسرون أن المراد بقوله تعالى مثلهم كمثل الذى استوفد نارا الجماعة الذين استوفدوا وكذا قوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا فأطلق اللفظ الموضوع للواحد على الجماعة فليكن ما نحن فيه من هذا القبيل ويمكن الخدشة فيه بأن الآية الأولى تشبیه للمثل بالمثل وهما مثالان مع أن التشبيه غير المجاز والآية الثانية لا شاهد فيها بل كلمة الذى فيه لغة فى الذين وليس من باب التنزيل غاية الأمر تحقق الاحتمال وهو كاف فى دفع الاستدلال الخامسة قال فى المعالم إن استعمال المشترك فى الأكثر من معنى واحد مجاز لا اعتبار قيد الوحدة فى الموضوع له فاستعماله فى الأكثر استعمال فى جزء الموضوع له وهذا الكلام يحتمل وجهين أحدهما أن يكون الوحدة داخله فى الموضوع له وجزءا منه والثانى أن يكون الوحدة شرطا بأن يكون خارجا ويكون الجزء هو التقييد بالوحدة وبعبارة أخرى أن يكون القيد خارجا والتقييد داخلا والأول أظهر ويظهر من الفاضل القمى رحمه الله قول آخر يحتمل وجهين وذلك أنه يقول إنا لا نحكم صريحا بأن الموضوع له هو المعنى لا بشرط شيء ولا أنه المعنى بشرط الوحدة إذ لا نعلم شيئا منهما لكن نعلم تحقق الوضع فى حال الوحدة فهو المتيقن ولا- بد من التوقف فى غيره لأن الوضع توقيفى حقيقة ومجازا فالاحتمال الأول أن يقرر كلامه بأنا لا نعلم أن الوحدة داخله فى الموضوع له أولا وأصالة عدم التقييد بالوحدة معارض بأصالة عدم التقييد بالإطلاق فإن الإطلاق فى المقام أمر توقيفى لا بد أن يكون ملحوظا للواضع فيجربى فيه الأصل وحينئذ فالمتيقن هو حال الوحدة ويجب التوقف فى غيره والثانى أن يقال إنا نعلم عدم تقيد الموضوع له بالوحدة حيث نرجع إلى أنفسنا فى تسمية الأولاد لكن يحتمل أن الواضع خصص الوضع بحال الوحدة وعدمه والمتيقن تحققه حال الوحدة ويتوقف فى غيره والفرق بين هذا والأول أنه لا يلزم الالتفات إلى قيد الوحدة عند الاستعمال على هذا ويلزم ذلك على الأول لو كان الوحدة جزءا للموضوع له

ونظير ذلك الواجب المطلق بالنسبة إلى شروطه والمشروط بالنسبة إلى شروطه فإن الصلاة لوحظت مقيدة بوصف الطهارة فتعلق بها الأمر فالمأمور به مقيد والأمر مطلق بخلاف الحج فإنه لم يلاحظ مقيدا بالاستطاعة بل لوحظ مطلقا لكن الأمر إنما يتعلق به في خصوص حالة الاستطاعة وإن كان وجود الحج في الخارج مقارنا مع الاستطاعة على أي تقدير ويظهر الثمرة في وجوب تحصيل المقدمة فيجب في الأول دون الثاني هذا الكلام في تقرير مرام الفاضل المذكور قدس سره والظاهر فساد كلا الاحتمالين أما الأول فلما عرفت سابقا أن الوضع إذا دار الأمر فيه بين أمرين لم يكن هناك قدر متيقن إذ لو كان المعنى مع الوحدة موضوعا له لم يكن المعنى موضوعا له بل يكون جزءا له حينئذ مضافا إلى أنما تقطع بعدم اعتبار الوحدة في الموضوع له وإلا لوجب أن يلتفت إليه المتكلم عند الاستعمال ويلاحظه لأنه حينئذ جزء المعنى مع القطع بخلاف ذلك وقد صرح هو بأنه خلاف الوجدان حيث نرجع إلى أنفسنا عند التسمية وأما الثاني فهو وإن وجد فيه القدر المتيقن لكن نعلم أن الواضع لم يلاحظ التخصيص بحالة الوحدة مع أن أصالة عدم التقييد يكفي في المقام ولا تعارض بأصالة عدم الإطلاق لأن الإطلاق يكفي في تحققه عدم اعتبار التقييد ولا يلزم فيه اعتبار زائد فإن قيل هب إنه لم يلاحظ التقييد وحصل القطع بذلك لكننا نقول إن المعنى حين الوضع كان متصفا بالوحدة وهذا يكفي في اختصاص الوضع بتلك الحالة قلنا هذا غير كاف بل لا يوجب الاختصاص إلا إذا اعتبر قيدا كما لا يوجب صغر جسم الولد الحاصل حين التسمية اختصاص التسمية بتلك الحالة فافهم ثم إنه استدل على اعتبار الوحدة بأن الحكمة في الوضع هو أن يفهم المعنى من اللفظ بلا حاجة إلى نعم قرينة مفهومة ولو كان الموضوع له هو المعنى لا بشرط لكان له فردان المعنى الواحد والمعنى مع الغير فلا بد من نصب قرينة يفهم أن أيهما المراد وهو خلاف الحكمة وفيه أن اللازم من هذا هو أن الواضع قد لاحظ المعنى ووضع له اللفظ بحيث لا يراد من اللفظ غيره من سائر المعاني بالإرادة المتعلقة بذلك المعنى وأما عدم جواز إرادة سائر المعاني بإرادة تلك الإرادة كما هو المتنازع فيه فغير معتبر في نظر الواضع ولا يضر جوازه بالحكمة فإن اللفظ قد وضع لكل واحد من المعاني بمعنى أن يجوز إرادة ذلك المعنى منه بإرادة مستقلة وأن يدل اللفظ على ذلك المعنى بنفسه وأما تعيين المراد وأنه هذا المعنى أو ذلك المعنى أو هما معا بإرادتين فيحتاج إلى قرينة معينة ولا يضر الاحتياج إليها بالحكمة فافهم ثم إنه يرد على القائلين باعتبار الوحدة إيراد آخر وهو أن الوحدة المعتمدة عندهم

معناها انفراد المعنى فى الإرادة من اللفظ وليس المراد مفهوم الانفراد المذكور بل المراد فعليته فالموضوع له هو المعنى الذى استعمال فيه اللفظ ولم يكن له شريك وحينئذ فيكون الوضع متفرعا على الإرادة لاعتبار الإرادة فى تحققه والدلالة فرع الوضع فيلزمهم القول بأن الدلالة تابعة للإرادة مع أنهم لا- يقولون بذلك وهو تناقض وارد عليهم نعم القائلون بالتبعية قالوا بجواز كون الوضع متفرعا على الإرادة فإن قلت تبعية الوضع للإرادة غير معقول لأن الإرادة فرع الاستعمال والاستعمال فرع الوضع الحقيقي أو المجازى فلو كان الوضع فرع الإرادة لزم الدور مضافا إلى ما ذكروا من أن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له ولازمه تحقق الوضع قبل الاستعمال فما مراد المجوزين قلت ليس مرادهم بالإرادة الإرادة من اللفظ بل المراد منها القصد الدهنى واللفظ موضوع للكشف عنه فالوضع متفرع على هذه الإرادة وهذه الإرادة ليست متفرعة على الاستعمال حتى يلزم الدور بل هى سابقة على الاستعمال فافهم واستدل أيضا على اعتبار الوحدة فى الموضوع له بالتبادر فإن المتبادر من المشترك معنى واحد وهذا ثابت فى غير المشترك أيضا لكن تبادر الواحد فى غير المشترك إنما هو لعدم مقتضى للغير وأما فى المشترك فالمقتضى وهو الوضع موجود فتبادر الواحد فيه إنما هو لاعتباره فى الموضوع له وأورد عليه بأن التبادر عبارة عن خطوط المعنى بالبال وهو حاصل فى المشترك بالنسبة إلى جميع المعانى ورد بأن التبادر ليس مطلق الخطور ولا تقتض بأجزاء المركب لخطورها بالبال عند سماع اللفظ الموضوع للمركب بل التبادر هو الخطور بعنوان كونه مرادا وهو ليس فى المشترك إلا بالنسبة إلى معنى واحد أقول مع الغرض عن أن التبادر هو الخطور المطلق وتسليم كونه عبارة عن الخطور بعنوان كونه مرادا أن هذا الدليل لا يثبت كون الوحدة جزءا للموضوع له لأن تبادر الوحدة يتصور بوجهين أحدهما تبادر وإرادة ذات المعنى المتصف بالوحدة فى نفس الأمر من دون أن يكون الوحدة ملحوظة فى نظر المتكلم بل الوحدة حينئذ وصف اعتبارى منتزع من إرادة المعنى وعدم إرادة غيره معه والثانى تبادر إرادة المعنى الواحد أعنى المعنى مع الوحدة بحيث يكون الوحدة جزءا للمراد فإن أراد من تبادر الواحد التبادر بالوجه الثانى فممنوع إذ ليس المتكلم ملتفتا إلى الوحدة غالبا وإن أراد التبادر بالوجه الأول فغاية ما يثبت به أن الموضوع له هو ذات المعنى المتصف بالوحدة الغير الملحوظة فى نظر المتكلم كالصغر الذى يتصف به المولود المسمى بزيد مثلا- فإن الاتصاف بوصف لا- يوجب كونه معتبرا فى الوضع إلا أن يكون ملحوظا فى النظر وقد منعنا كون الوحدة ملحوظة ونظير ذلك أنهم استدلوا على كون الألفاظ موضوعة للمعانى المعلومة

دون المعاني النفس الأمرية بأن الاستعمال ليس محققاً إلا في الأمور المعلومة لعدم براز الحكم بالنسبة إلى غير المعلوم فرد بأن الاستعمال وإن لم يتحقق إلا في المعلوم لكن فرق بين كون المعنى متصفاً بالمعلومية وبين كون المعلومية ملحوظاً في الموضوع له فعلى الأول لا يجب الالتفات إلى وصف المعلومية في الاستعمال بخلافه على الثاني والمدعى هو الثاني وهو لا يثبت بالدليل المذكور وحينئذ فنقول لم يثبت تبادر الوحدة في الموضوع له إلا بالوجه الثاني وهو مسلم ويثبت به أن الموضوع له هو ذات المعنى الذي يجتمع مع إرادة الوحدة ومع إرادة الكثرة فلو اتصف اللفظ أو المعنى بصد الوحدة لا يلزم محذور لأنه لم يعتبر فيه الوحدة ولا الكثرة وهذا مراد المحقق الشيرازي حيث قال ما لفظه أراد بالوحدة أن يكون منفرداً عن مشاركة المعنى الآخر له في كونه مراداً وأنت خبير بأن معنى اللفظ هو ما يكون مدلولاً بالدلالة اللفظية ومتعلقاً للحكم بحيث لو اتصف اللفظ بصد ما أريد منه لم يلزم منه محذور وكذا لو اتصف به المعنى أو جزؤه فينبغي أن لا يضاد كون الوحدة مراداً من اللفظ مشاركة معناه للمعنى الآخر في الاستعمال فيه ووجوب تجريده عن قيد الوحدة إنما يلزم على تقدير المضادة والمنافاة فهذا أول دليل على أن الحق أن الوحدة والانفراد من عوارض الاستعمال انتهى والمراد بقوله بصد ما أريد منه بصد الوحدة التي أريدت منه في الاستعمال يعني لو اتصف بالاشتراك ولم يرد الوحدة لا يلزم محذور لأن المعنى لم يعتبر فيه الوحدة وإنما انتزع الوحدة من عدم اعتبار المشارك فلا ينافيه اعتباره في مورد آخر بخلاف ما إذا كان قيد الوحدة جزءاً للمعنى فإن إرادة المعنى حينئذ لا يجتمع مع إرادة الشراكة وحينئذ فإذا أريد الشراكة وجب تجريده عن قيد الوحدة فافهم وذهب الشَّريف رحمه الله إلى أن المشترك وضع تارة بالوضع الشخصي لذات المعنى لا بشرط شيء وتارة بالوضع النوعي للمعنى مع الوحدة وكلامه هذا يحتمل وجوهاً أحدها أن الواضع وضع الألفاظ أولاً لذات المعنى ثم بدا له فنسخ ذلك الوضع وقال وضعت كل تلك الألفاظ للمعاني مع قيد الوحدة حتى يكون كالنقل والثاني أن لا ينسخ الوضع الأول لكن يزيد عليه الوضع النوعي للمعنى مع الوحدة حتى يكون اللفظ مشتركاً بين ذات المعنى وبين المعنى مع الوحدة والثالث أن يكون المراد بالوضع النوعي إذن الواضع في كيفية الاستعمال بمعنى أنه وضع الألفاظ لمعانيها ثم قال إنى لا أذن في استعمالها إلا في المعنى المتصف بالوحدة من غير أن يكون الوحدة قيداً للمعنى والاحتمالان الأولان فاسدان أمّا الأول فلأنه موجب للسفه بالنسبة إلى الواضع مع أنه لا قائل به وأمّا الثاني فلأنه حينئذ لا يمنع من جواز استعمال المشترك في

الأكثر من معنى لجوازه حينئذ في حقيقة بالنسبة إلى الوضع الشّخصي والشّريف أراد بإثبات الوضعين منع جواز الاستعمال وأما الثالث فالقول به وإن كان صحيحا قد ذهب إليه الفحول لكن تسمية الإذن في كيفية الاستعمال وضعا نوعيا لا وجه له السادسة اختلفوا في جواز استعمال المشترك في أكثر من المعنى في التثنية والجمع كاختلافهم في المفرد وليس الخلاف في إرادة المعنيين من العلامة لأنها ليست مشتركة ومحل النزاع هو استعمال المشترك فالنزاع في التثنية والجمع أيضا إنّما هو في إرادة المعنيين أو المعاني من ملحوق العلامة فإن لفظ المشترك قد يكون ملحوقا وقد لا يكون والنزاع جار في كلا الحالتين ومعنى النزاع في ذلك مع الاتفاق على دلالة العلامتين على التعدد أنّه هل يشترط في التثنية أن يكون المفرد شاملا لكلا المعنيين بأن يكون له معنى كلي يشمل كليهما أو لا بل يكفى كونه موضوعا لهما وبعبارة أخرى هل وضع العلامة للدلالة على فردين من معنى واحد أو تدل على المعنيين أيضا وهذا معنى قولهم يكفى في التثنية اتحاد اللفظ أولا ولكن لو لم يكن المفرد شاملا لهما بالتكرير لا بالوضع ولا معنى كما في التغليب فهو مجاز اتفاقا فإن قلت ما المراد بقولهم اتحاد اللفظين وما وجه مجازية التغليب مع أن المفرد فيه شامل لهما فإن القمرين في تثنية الشّمس والقمر قد جعل فيه القمر أولا عبارة عن المسمى بالقمر ثم أدخل الشّمس تحت هذا الكلي ادعاء ولو أريد شمول معنى المفرد لهما بالوضع لزم كون الأداة في نحو الأسدين للرجلين الشّجاعين مجازا لأن المفرد لا يشملهما بالوضع قلت قد اتفقوا على وجوب اتفاق اللفظين والخلاف إنّما هو في أن اتفاق اللفظين هل يجب أن يكون ناشئا عن الاتحاد في المعنى الكلي أو لا- بل يكفى محض الاتفاق اللفظي لكن على الأوّل يجب أن يكون ذلك الكلي شاملا لهما حقيقة الادعاء فإن لم يكن الاتفاق اللفظي ولا المعنوي بهذا المعنى كما في التغليب كان مجازا فإن الشّمس ليس داخلا في المسمى بقمر واقعا وإن كان الاتفاق اللفظي والمعنوي كلاهما كان حقيقة كأسدين للرجلين إذا أريد من الأسد الشّجاع فإن صدق الشّجاع على الرجلين واقعي لا- ادعائي ولا ينافي حقيقة العلامة كون المفرد مجازا وإذا كان الاتفاق لفظيا فقط دون المعنوي فهو محل النزاع في هذه المسألة وبما ذكرنا ظهر أنّه لا وجه لما ذكره بعضهم من أنّ محل النزاع في التثنية والجمع هو إرادة المتعدد من جنس التثنية والجمع كأن يراد من المعنيين العينان مرتين أو ثلاث مرات وكذا الجمع وحينئذ جعل ذلك محتملا لإرادة الفردين من كل معنى بأن يراد من العينين فردان من الذهب وفردان من الفضة وهكذا حتى يكون إرادة المعنيين من الملحوق ومحتملا

لإرادة تعدد المعنيين كأن يراد منه أربعة معان أو أزيد حتى يكون إرادة المعنيين من كل من الملحوق واللاحق وجعل ذلك منوطا باشتراط الاتحاد المعنوي في التثنية وعدمه فعلى الاشتراط يراد به الفردان من كل من المعاني وعلى عدمه يجوز إرادة أربعة معان أيضا بناء على القول بالجواز ووجه عدم صحة هذا الكلام هو ما قلنا إن محل النزاع هو استعمال المشترك والعلامة ليست مشتركة فافهم لكن يشكل ما ذكرنا بأن محل النزاع إنما هو في إرادة الأ-كثر من المعنى بأن يكون كل واحد من المعنيين مرادا بالاستقلال ولا يجرى هذا في التثنية والجمع إذ لو أريد من العينين الذهب والفضة لم يكن كل منهما مستقلا بالإرادة فما ذكره البعض من أن محل النزاع هو إرادة المتعدد من جنس التثنية والجمع أوفق بمحل النزاع لكن بناء على الوجه الأول أعنى أن يكون المراد بالتثنية فردان من كل معنى حتى يكون كل معنى من المعاني ملحوظا بالاستقلال وإن لم يكن كل فرد من فرديه ملحوظا بالاستقلال بخلاف الوجه الثاني أعنى أن يكون المراد من المعنيين العين المكررة مرتين ويراد من كل منهما المعنيان حتى يكون المراد من العينين الذهب والفضة والباصرة والتابعة مثلا فجعل الأولان بمنزلة فرد واحد والأخيران كذلك فاستعمل التثنية فيها لأن كل واحد من تلك المعاني ليس حينئذ ملحوظا بالاستقلال بل الملحوظ بالاستقلال هو اثنان اثنان والاثنتان ليس معنى المشترك حتى يكفى استقلاله في الدخول في محل النزاع هذا ويشكل أيضا دخول التثنية والجمع في محل النزاع بوجه آخر وذلك لما ذكرنا أن محل النزاع هو إرادة كل واحد من المعنيين بقصد مستقل ولا يراد المجموع من حيث المجموع فإنه غير جائز لعدم العلاقة وإرادة المعنيين والمعاني في التثنية والجمع إنما هو من حيث المجموع وإن فرض الاستقلال في الحكم إذ لا تلازم بين الاستقلال في الحكم والاستقلال في الإرادة ويمكن الجواب على كلا الإشكاليين بأن يقال إن إرادة المتعدد من التثنية والجمع ليس بطريق المجموع من حيث المجموع بل هو كإرادة المتعدد من كلمة جميع والفرق بينهما أن الجميع معناه الأفراد بأسرها بملاحظة واحدة من غير ملاحظة الهيئة الانضمامية والمجموع معناه الأفراد مع ملاحظة الهيئة الانضمامية ومعنى التثنية هو الأول فمعنى النزاع فيه أنه هل يجوز إرادة المعنيين من التثنية بأن يكون المراد جميعهما بإرادة واحدة والمراد بقولهم إن محل النزاع في المفرد هو إرادة كل من المعنيين استقلالا أن يكون كل منهما ملحوظا بدون ملاحظة الانضمام قبالا لإرادة المجموع من حيث المجموع لا أن يكون كل منهما مرادا بإرادة مستقلة وحينئذ فيتحد محل النزاع في التثنية والمفرد وهو

أنه هل يجوز إرادة المعنيين من اللفظ بدون ملاحظة الانضمام ولو بإرادة واحدة أو لا هذا ويرد عليه أن اعتبار الانضمام بين المعنيين ليس معناه إلا إرادتهما بقصد واحد وإلا فهما ليسا كمركب خارجي ذي مادة وهيئة كالسّرير مثلا وليس المراد الانضمام في الحكم لما عرفت أنه خارج عن محل الكلام إذ الكلام في الإرادة وحينئذ فنقول الاستقلال في الإرادة معناه إرادته منفردا والانضمام معناه إرادة الشئيين بإرادة واحدة ولا- يظهر الفرق بين الجميع والمجموع في الإرادة وإن ظهر الفرق بحسب الاستقلال في الحكم وعدمه وهو ناش من فهم العرف والحاصل أن ما ذكروا من أن إرادة المعنيين من حيث المجموع من المفرد غلط معناه إرادة المعنيين بقصد واحد فليس ذلك محل النزاع بل محل النزاع هو إرادة كل منهما بطريق الاستقلال وبالجملة لا- يمكن تطبيق محل النزاع على المفرد والتثنية والجمع إلا بأحد وجهين أحدهما أن يجعل النزاع في المفرد في إرادة المعنيين بإرادة واحدة وقد عرفت أنهم حكموا بكونه غلطا والثاني أن يجعل محل النزاع في التثنية والجمع في إرادة كل واحد من المعنيين بإرادة مستقلة ولم يقل بجواز ذلك أحد فالأولى أن يقال إن محل النزاع في المفرد غيره في التثنية والجمع وذلك لأن النزاع في المفرد إنما هو في جواز إرادة كل من المعنيين بإرادة مستقلة وفي التثنية والجمع في أنه هل يكفي الاتحاد في اللفظ أو يجب الاتحاد في المعنى وعلم مما ذكرنا ضمنا لزوم الاتحاد المعنوي وذلك لما علمت أن إرادة المتعدد من التثنية والجمع إرادة واحدة وقد ذكروا أن إرادة المعنيين من المفرد بإرادة واحدة غلط فكيف جوز هذا الغلط في التثنية والجمع فإن علامتهما إنما وضعت لتكون قرينة إرادة المتعدد على وجه يكون جائزا وأما ما كان غلطا فلا يجوز وضع العلامتين لإرادة الفرسين من الزيدين غلط قطعاً لعدم جواز استعمال زيد في الفرس ولا يجوز وضع العلامة والمفروض أن الموضوع في التثنية والجمع هو العلامة لا المجموع المركب وحينئذ فيجب أن يقصد من المفرد معنى كلي حقيقة كما في الرجلين أو مجازاً كما في زيدين حيث أريد من مفرد المسمى وتجعل العلامة قرينة على أن الكلي مراد في ضمن فردين أو أفراد من دون أن يلزم مجاز في إرادة الفرد من الكلي إذ الخصوصية مقصودة لا من لفظ المفرد بل هي مرادة من الخارج والقرينة الدالة عليها هي العلامة كالتنوين في رجل وداخل في داخل السوق ومما يشهد على اعتبار مفهوم المسمى في تثنية الأعلام وجمعها معاملتهم معهما معاملة التكرات فلا يقال زيدان قائمان بل يقال للزيدان ثم إن الاكتفاء بالاتحاد اللفظي لا يجامع القول باعتبار الوحدة في معنى المفرد إذ الوحدة تزول بإرادة المعنيين في التثنية فينبغي أن يكون وضع العلامتين منافياً مع وضع ملحقها مع أنه ليس كذلك قطعاً فلا بد لمعتبر الوحدة في المفرد أن يشترط الاتحاد المعنوي في التثنية والجمع

لئلا يلزم إلغاء قيد الوحدة لأن المفرد حينئذ يؤول بالمسمى وهو كلى لا ينافى وضعه إرادة الفردين منه بسبب القرينة فافهم ثم لا يخفى أن ما جعل محلا للنزاع فى المفرد غير معقول أعنى إرادة كل من المعنيين بإرادة مستقلة فى استعمال واحد وذلك لأن إرادة المعنى مستقلا معناه توجه النفس إليه بانفراده وذكر اللفظ لإظهاره وحينئذ فإذا توجه إلى أحد المعنيين وجعل ذكر اللفظ لإفادته كيف يعقل إرادة الآخر أيضا إذ لم يستعمل لفظا آخر حتى يريد منه المعنى الآخر بإرادة منفردة وبالجملة النفس لا تتوجه توجهين فى زمان واحد فعند ذكر اللفظ ليست متوجهة إلا بتوجه واحد والمفروض أن التوجه الواحد ليس متعلقا إلا بأحدهما فيكون هو المراد باللفظ ويحتاج إظهار التوجه الآخر إلى لفظ آخر فتأمل السابعة إذا شك فى المركب أنه موضوع بوضع مغاير لأوضاع أجزائه بحيث يوجب إرادة معنى مغاير لمعانيها الثابتة عند الأفراد فالأصل عدمه إلا إذا قام الدليل على الوضع الجديد فمقتضى الأصل فى المركب أن لا يكون معنى أجزائه إلا ما كان قبل التركيب غاية الأمر أن الهيئة موضوعة لربط بعضها ببعض ولذا قيل إن الجمع المحلى إنما يفيد استغراق الجماعات لا الأفراد لأن الملحوق موضوع الكلى ما فوق الاثنين واللام موضوعة للدلالة على استغراق مدخولها فتدل على استغراق أفراد ما فوق الاثنين وكذا إرادة النفى موضوعة لنى المعنى المراد من مدخولها فإن أريد من مدخولها معنى واحد كان النفى دالا على انتفائه غاية الأمر أن لازم النفى الوارد على الطبيعة اللابشرط شموله لجميع أفرادها والحاصل أنه لا فرق بين المثبت والمنفى إلا فى النفى والإثبات ولازم النفى إفادة الشمول بالنسبة إلى جميع الأفراد بخلاف الإثبات وعلى هذا فلا يتفاوت حال المشترك فى سياق الإثبات والنفى فإذا لم يخبر إرادة المتعدد من المثبت لم يجز فى المنفى أيضا فالنفى إنما يدل على انتفاء المعنى الواحد بجميع أفرادها وأما إرادة نفى جميع المعانى فلا يجوز فما قيل من أن إرادة المتعدد لا يجوز فى المثبت ويجوز فى المنفى لدلالة النفى على الاستغراق فاسد وبالجملة يجب اتحاد المثبت والمنفى من جميع الوجوه عدا النفى والإثبات وأما الاختلاف بالشمول وعدمه فإنما هو من لوازم الاختلاف فى النفى والإثبات كما ذكروا أنه يجب اتحاد المنطوق والمفهوم من جميع الوجوه عدا النفى والإثبات ومع ذلك قد يختلفان بالعموم والخصوص فإنه إذا قيل إن جاء زيد وجب عليك إكرامه كان المراد بالوجوب العيني مع أن مفهومه نفى الوجوب مطلقا العيني والتخييرى وهذا ليس اختلافا يضر بما ذكروه من اشتراط عدم الاختلاف لأنه إنما نشأ من الاختلاف فى النفى والإثبات ويؤيد عدم الفرق فى المشترك بين المثبت والمنفى أنه لو كان الاستغراق مجوزا لإرادة المتعدد لجاز فى المثبت عند إدخال إرادة العموم عليه كما إذا قال كل عين عندي مع أن القائل لا يجوزه

فافهم إذا تمهدت هذه المقدمات فنقول قد تحقق مما سطر أن النزاع في المفرد غير معقول فإن إرادة المعنيين بإرادة واحدة قد نصوا على فساده وأما إرادتين فقد ذكرنا أنه غير متصور نعم لو كان متصورا لكان على وجه الحقيقة لما عرفت من عدم اعتبار قيد الوحدة لكنه مخالف لقانون الاستعمال فلا يجوز بهذا الوجه أيضا ومما يؤيد عدم الجواز أنه لو جاز ذلك لاستغنى عن وضع التثنية والجمع في المشترك خصوصا على قول من يجعل المشترك المجرد عن القرينة ظاهرا في الجميع وكذا الكلام في التثنية والجمع لما عرفت أن وضعهما ليس بحيث يخالف وضع المفرد فإذا لم يتصور ذلك في المفرد لم يتصور فيهما أيضا وهذا في أسماء الأجناس ظاهر وأما في الأعلام فلا أنه يلزم فيها ارتكاب تجوز لا محالة لكن التجوز بإرادة مفهوم المسمى من المفرد قطعي الجواز وإرادة المعنيين لم يعلم جوازه ورخصة الواضع فيه وكيفية الاستعمال توفيقية وقد عرفت أنه لا يجوز بطريق الحقيقة إذ ما يتعقل هو إرادة المعنيين بإرادة واحدة وهو غير الموضوع له وليس بينه وبين الموضوع له علاقة مصححة كما صرحوا به في المفرد فافهم وقد عرفت أنه لا فرق بين المثنى والمنفى ومما يؤيد عدم الجواز في المفرد الاتفاق على عدم جواز الإشارة بهذا إلى شخصين ولو جاز ذلك في المشترك لجاز هذا أيضا وإلا فما وجه الفرق وبالجملة الحق عدم الجواز مطلقا بقي أمور لا بأس بالإشارة إليها الأول اختلفوا في أن المشترك عند تجرده عن القرينة هل هو مجمل أو ظاهر في جميع المعاني وبما ذكرنا من عدم جواز استعماله في المتعدد يعلم أنه مجمل ولا يجوز حمله على جميع المعاني إلا بإرادة مفهوم المسمى وهو مجاز لا يحمل عليه بدون القرينة وإن كان هو أيضا من جملة المعاني فلا يحمل عليه أيضا بدون القرينة المعينة لكن مع القرينة يكون حقيقة وأما بناء على القول بجواز استعماله في المتعدد فلا يحمل أيضا على الجميع لأن الشائع استعماله في الواحد دون المتعدد احتجوا بوجوه منها قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَى آخِرِهِ وَقوله تعالى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ إِلَى آخِرِهِ فَإِنَّ السَّجُودَ مِنَ النَّاسِ وَضَعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ وَمَنْ غَيْرِهِمْ تَبَعِيَّتُهُ لِإِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَالصَّلَاةُ مِنَ اللَّهِ الرَّحْمَةِ وَمَنْ غَيْرِهِ طَلِبُهَا وَفِيهِ بَعْدَ تَسْلِيمِ أَنْ لَيْسَ الْمُرَادُ الْقَدْرَ الْمُشْتَرَكَ وَأَنَّهُ لَا حَذْفَ فِي الْآيَتَيْنِ أَنْ غَايَةَ مَا يَثْبُتُ بِهِمَا الْإِسْتِعْمَالُ فِي الْمُتَعَدِّدِ بِقَرِينَةٍ وَالْمَدْعَى هُوَ الظُّهُورُ فِي الْجَمِيعِ عِنْدَ عَدَمِ الْقَرِينَةِ وَمِنْهَا أَنَّ الْإِحْتِيَاطَ يَقْتَضِي حَمْلَهُ عَلَى الْجَمِيعِ لِاحْتِمَالِ كَوْنِهِ مُرَادًا وَفِيهِ أَنْ غَايَةَ ذَلِكَ أَنْ يَجِبَ الْإِتْيَانُ بِالْجَمِيعِ لِاحْتِمَالِ الْمَطْلُوبِيَّةِ وَلَا يَثْبُتُ ظُهُورُ الْإِرَادَةِ وَمِنْهَا دَلِيلُ الْحِكْمَةِ وَهُوَ أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَحْمَلْ عَلَى شَيْءٍ لَزِمَ اللَّغْوُ فِي كَلَامِ الْحَكِيمِ وَإِنْ حَمَلَ عَلَى الْبَعْضِ الْمَعِينِ كَانَ تَرْجِيحًا بَلَا- مَرَجِحًا وَإِنْ حَمَلَ عَلَى الْبَعْضِ الْغَيْرِ الْمَعِينِ لَزِمَ الْإِجْمَالُ فِي كَلَامِ الْحَكِيمِ فَيَجِبُ الْحَمْلُ عَلَى الْجَمِيعِ نَظِيرَ مَا اسْتَدَلُّوا بِهِ

فى دلالة المفرد المحلى على العموم مضافا إلى أن الحمل على الجميع مؤيد بأصالة الحقيقة لأن كل واحد من المعانى موضوع له ولم يقم قرينة صارفة عنه فيجب إرادته وفيه أنه لا بأس بتحقيق الإجمال فى كلام الحكيم إذا كان له فائدة وفيه فى المفرد المعرف إنما هو لغلبة البيان فى كلام الشارع وهى وإن أمكن ادعاؤها فى المقام لكن نقول إنها معارضة بغلبة استعمال المشترك فى معنى واحد والعرف يساعد فى مثل المقام على الإجمال وهو متبع فى مثل ذلك وأصالة الحقيقة لا تقتضى إلا إرادة الحقيقة وأما جميع الحقائق فلا يساعده العرف وهو المناط فى حجية الأصل على ما سبق تحقيقه الثانى من جملة القرائن المعينة لإرادة أحد المعانى غلبة استعماله فيه فإنها موجبة للطرف بإرادته والطرف معتبر فى المقام وذلك أعم من المشتركات فى الأجناس والأعلام المذكورة فى سند الرواية وفى كتب الرجال لكن يشترط فى حمله على المعنى الغالب أمران العلم بتحقيق الغلبة فى زمان التكلم والعلم بأن المتكلم عالم بالغلبة حتى يمكن له الاعتماد عليها وإذا شك فى كل منهما فالأصل عدمه وهو ظاهر الثالث قيل يظهر الثمرة بين القول بجواز استعمال المشترك فى المتعدد وعدمه فى قوله تعالى وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ كَلِمَةٌ مِنْ نِسَائِكُمْ كَانَتْ بَيِّنَةً وَلَا يَقِيدُ تَحْرِيمَ أُمَّهَاتِ النَّسَاءِ بِصُورَةِ الدَّخُولِ بِالنِّسَاءِ وَعَلَى الثَّانِي تَقْيِيدَ لَكِنْ لَا يَقِيدُ تَحْرِيمَ الرِّبَائِبِ بِصُورَةِ الدَّخُولِ بِأُمَّهَاتِهِنَّ وَإِنْ عُلِقَتْ بِالْجَمَلَتَيْنِ فَقَدْ اسْتَعْلَمْتَ فِي الْمَعْنِيَيْنِ وَقَيْدَ التَّحْرِيمِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ وَحِينَئِذٍ فَعَلَى الْقَوْلِ بِجَوَازِ الِاسْتِعْمَالِ فِي الْمَتَعَدِّدِ يَحْمِلُ كَلِمَةً مِنْ عَلَى مَعْنِيهَا وَيَقِيدُ الْجَمَلَتَانِ وَعَلَى الْقَوْلِ بِعَدَمِ الْجَوَازِ يَجِبُ حَمْلُهَا عَلَى أَحَدِهِمَا وَالْأُولَى أَنْ يَقْرَرُ الثَّمَرَةُ بِوَجْهِ آخِرٍ بِأَنْ يُقَالَ الْقَيْدُ الْوَاقِعُ عَقِيبَ الْجَمَلِ إِنْ كَانَ ظَاهِرًا فِي التَّلْعُقِ بِالْجَمِيعِ ظَهَرَ الثَّمَرَةُ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ فِي الْآيَةِ إِذْ عَلَى الْقَوْلِ بِالْجَوَازِ يَجِبُ الْحَمْلُ عَلَى الْجَمِيعِ وَتَقْيِيدُ الْحَرَمَةِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ بِالدَّخُولِ وَعَلَى الْقَوْلِ بِعَدَمِهِ فَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِأَنَّ الْقَيْدَ وَإِنْ كَانَ ظَاهِرًا إِلَّا أَنَّ الْمَانِعَ مَوْجُودَ فَيَدُورُ الْأَمْرُ بَيْنَ حَمْلِهِ عَلَى الْجَمِيعِ بِإِرَادَةِ الْقَدْرِ الْمَشْتَرَكِ مَجَازًا وَبَيْنَ تَعْلِيْقِهِ بِالْأَخِيرِ فَقَطْ وَالْقَدْرُ الْمُتَقَيِّدُ مِنَ التَّقْيِيدِ هُوَ الْأَخِيرَةُ وَفِي غَيْرِهِ مَشْكُوكَ فَيَرْجَعُ إِلَى الْأَصْلِ وَإِنْ كَانَ الْقَيْدُ ظَاهِرًا فِي التَّلْعُقِ بِالْأَخِيرَةِ فَلَا يَظْهَرُ ثَمَرَةٌ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ إِذْ عَلَى الْقَوْلِ بِالْجَوَازِ أَيْضًا يَجِبُ تَعْلِيْقُهُ بِالْأَخِيرَةِ لِظُهُورِ الْقَيْدِ هَذَا وَقَالُوا وَيَظْهَرُ الثَّمَرَةُ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ فِيمَا إِذَا وَرَدَتْ رِوَايَةٌ ظَاهِرَةٌ فِي إِرَادَةِ الْمَتَعَدِّدِ مِنَ الْمَشْتَرَكِ أَوْ رِوَايَةٌ كَانَتْ ظَاهِرًا غَيْرَ مُرَادٍ وَكَانَتْ أَوَّلِيهَا مَنْحَصِرًا فِي حَمْلِهَا عَلَى إِرَادَةِ الْمَتَعَدِّدِ مِنَ الْمَشْتَرَكِ فَعَلَى الْقَوْلِ بِالْجَوَازِ لَا إِشْكَالَ وَعَلَى الْقَوْلِ بِالْعَدَمِ فَفِيهِ تَفْصِيلٌ لِأَنَّ تِلْكَ الرِّوَايَةَ إِنْ كَانَتْ

مقطوعة الصّدور وحصل القطع بإرادة المتعدد منه كانت دليلا على الجواز ولا تجامع القول بالعدم وكذا إن كان تأويلها منحصرًا في ذلك وإن كانت ظاهرة في ذلك فإن كان عدم الجواز مستندا إلى الأصل التوقيفية الاستعمال فحينئذ تكون الرواية دليلا فيلغو الأصل وإن كان مستندا إلى الدليل وجب التأويل في تلك الرواية وإن كانت مظنونة الصّدور وكانت ظاهرة في ذلك فعلى الاستناد إلى الأصل تكون ظهور الرواية دليلا فيلغو الأصل وعلى الاستناد إلى الدليل يجب التأويل وإن كان ظاهرها غير مراد وانحصر تأويلها فيما يوجب الاستعمال في المتعدد فعلى الاستناد إلى الدليل لا إشكال في طرحها وأما على الاستناد إلى الأصل فهل يوجب الرواية إلغاء الأصل الحق عدمه لأنّ الرواية الغير المقطوعة إذا كان لها معارض أقوى جاز طرحها وأما التأويل فيها فلا وجوب فيه لأنّ وجود المعارض الأقوى كاشف عن فساد سند تلك الرواية وإنما التأويل تبرع لئلا يطرح ما نسب إلى المعصوم وليس التأويل فيها واجبا حتى يكون دليلا على جواز الاستعمال في المتعدد بحيث يلزم إلغاء الأصل فتأمل

تذنيب

ربما يتوهم التناقض في كلام الفاضل القمي رحمه الله حيث ادعى أولا أنّ الثنية حقيقة في الفردين من ماهية واحدة لا في المعنيين من لفظ للتبادر ثم ذكر ثانياً أنّه لا يجوز الاستعمال في المعنيين في الثنية مجازاً لأنّ هذا التجوز لا يرجع إلى وضع العلامة لأنّها موضوعة للإشارة إلى متعدد أيا ما كان إنّما التجوز يرجع إلى المفرد حيث أريد منه المعنيان ولا دليل على جواز هذا النوع من التجوز فادعى أولاً التبادر في الفردين من ماهية واحدة وذكر ثانياً أنّها موضوعة لمطلق الاثنين وهذا تناقض بين والجواب أن المراد من ادعاء التبادر إنّما هو تبادر الفردين بالنظر إلى مجموع المفرد والعلامة فإنّ المفرد موضوع للمعنى في حال الوحدة بمذهبه والعلامة موضوعة للإشارة إلى المتعدد فيكون المجموع دالا على الفردين من معنى واحد وما ذكره ثانياً إنّما هو بالنظر إلى العلامة فقط فلا تناقض فافهم

أصل اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معنیه الحقيقي والمجازي

على نحو اختلافهم في المسألة السابقة فيكون محل النزاع هو إرادتهما مستقلاً بإرادتين لا إرادتهما في ضمن القدر المشترك ويعبر عنه بعموم المجاز ولا إرادة المجموع من حيث المجموع على ما سبق فذهب جماعة إلى الجواز وأخرى إلى المنع واختلف المجوزون فذهب بعضهم إلى أنّه مجاز وآخر إلى أنّه حقيقة ومجاز بالاعتبارين وتحقيق المطلب يستدعي رسم مقدمتين الأولى قالوا المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع وجود القرينة المعاندة لإرادة الموضوع له والكنائية هي الاستعمال في غير ما وضع له مع جواز إرادة الموضوع له واختلفوا في أن المراد بالقرينة المعاندة التي يشترط تحققها في المجاز

ص: 153

ماذا فالمشهور على أن المراد بها أن تكون معاندة لإرادة الحقيقة مطلقا ولذا استدل به على عدم جواز الاستعمال فى المعنيين الحقيقى والمجازى ويظهر من بعضهم فى رد الاستدلال المذكور أن المراد بها أن تكون معاندة لإرادة الحقيقة وحدها فلو أريد الحقيقة والمجاز معا لم يكن القرينة مانعة وجعل الشاهد على ذلك جواز استعمال الجزء فى الكل كالرّقبة فى الإنسان مع أن المعنى الحقيقى أيضا مراد مع المجازى لاشتمال الإنسان على القرينة أيضا ويظهر من بعض المحققين فى رد الاستدلال المذكور أيضا أن المراد بها أن تكون معاندة لإرادة الحقيقة بالإرادة المتعلقة بالمجاز بأن يراد معا بإرادة واحدة ولا تمنع من إرادتهما بإرادتين مستقلتين كما هو محل النزاع ولكن لا يخفى ما فى الوجهين الآخريين من الفساد لأنّ ما ذكره تقييد لكلمات القوم بلا دليل واستشهاد الأوّل بمثل الرّقبة واضح الفساد إذ لم تستعمل إلا فى المعنى المجازى وهو الكل وليس المراد بها المعنى الحقيقى أصلا نعم تدل عليه بدلالة الإشارة الغير المقصودة وذلك لا دخل له بالمقام مضافا إلى أنه يرد عليه أنّه لو كان مرادهم ما ذكره هذا لم يكن للفرق بذلك بين المجاز والكناية وجه لوجود القرينة المعاندة بهذا المعنى فى أكثر الكنايات فإنّ القرينة المفيدة لإرادة اللازم هى بعينها مانعة عن إرادة الملزوم منفردا فلا وجه لتخصيص ذلك بالمجاز على ما صرحوا به ثم إنه قد ذكر بعض المدققين أن النزاع فى المقام لفظى لأنّ المجاز باصطلاح الأصوليين أعم من الكناية لأنه عبارة عن الاستعمال فى غير ما وضع له سواء كان هناك قرينة معاندة أولا وباصطلاح البيانين قسيم للكناية لاشتراط وجود القرينة المعاندة فيه دونها وحينئذ فمن قال بعدم جواز الاستعمال فى الحقيقى والمجازى نظر إلى المجاز باصطلاح البيانين ومن قال بالجواز أراد بالمجازى الكنائى لإطلاق المجاز عليه عند الأصوليين ولا ريب أن عدم الجواز بالنسبة إلى الحقيقى والمجاز البيانين وكذا الجواز بالنسبة إلى الحقيقى والكنائى وإثما نشأ النزاع حيث أطلقوا المجاز على الكناية فتوهم المانع أن المراد هو المجاز البيانى فقال إنه لاشتراط القرينة المعاندة وفيه أمّا فى المعنى فلا نزاع بينهما أقول لا بد من بيان الفرق بين الحقيقة والمجاز والكناية ليظهر الحال فنقول الحقيقة هى الكلمة المستعملة فيما وضعت له بحيث يكون هو المراد استقلالاً وهو المستعمل فيه والمجاز هو الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له بحيث يكون هو المراد والمستعمل فيه والكناية هى الكلمة المستعملة فيما وضعت له لكن لينتقل إلى غير الموضوع له فالمراد مستقلا هو غير الموضوع له لكن اللفظ قد استعمل فيما وضع له وربما يكون هو أيضا مرادا لكن لا بد من ملاحظة كونه واسطة للانتقال أيضا وبهذا علم أن طريقة الاستعمال فى كل منها مغاير للآخر

ثم إن كلا من المجاز والكناية محتاج إلى نصب قرينة دالة على إرادة غير الموضوع له لكن فرق بين القرينتين من وجهين أحدهما أن القرينة في المجاز إنما هي لإرادة غير ما وضع له والاستعمال فيه أيضا بخلاف الكناية فإن القرينة فيها إنما هي لمحض إرادة غير ما وضع له لا للاستعمال فيه ولما كان عدم جواز الاستعمال في المعنيين الحقيقي والمجازي مجردا عندهم قالوا إن القرينة في المجاز معاندة لإرادة الحقيقة فإن المجاز قد استعمل في غير ما وضع له فلا يجوز استعمال فيما وضع له أيضا فيكون القرينة فيه معاندة لإرادة الموضوع له لدلالاتها على الاستعمال في غير الموضوع له ولا يجوز الاستعمال في المعنيين بخلاف الكناية فإن القرينة فيها إنما تدل على إرادة غير الموضوع له لا على الاستعمال فيه ولهذا قالوا إنها غير معاندة وبالجملة قولهم إن القرينة في المجاز معاندة لإرادة الحقيقة إنما هو لما تحقق عندهم من عدم جواز الاستعمال في المعنيين فالتمسك لعدم الجواز بكون القرينة معاندة كالدور والثاني أن القرينة في المجاز غالبا موجبة لكون اللفظ ناصيا في غير الموضوع له بحيث لو أراد المتكلم إنكاره لم يمكنه بخلاف الكناية ولهذا سمي كناية لبنائه على التستر وإخفاء الأمر وبالجملة الكناية غير المجاز قطعا وليست مستعملة إلا في المعنى الحقيقي وبما ذكرنا ظهر أن الاستدلال لعدم الجواز باحتياج المجاز إلى القرينة المعاندة فاسد وكذا الاستدلال للجواز بالكناية وكذا القول بأن النزاع لفظي ونظر المجوز إلى الكناية لما عرفت أن الكناية ليس فيها جمع بين المعنيين أصلا بل النزاع معنوي وهو أنه هل يجوز استعمال اللفظ فيما وضع له وفي غير ما وضع له أولا وأما الكناية فلا دخل لها بمحل الكلام أصلا فافهم الثانية ربما يتوهم أن الاستعمال في المعنيين الحقيقي والمجازي موجود في كلماتهم ومثلوا له بأمور منها الكناية وقد مر فساده ومنها التضمن كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره فإن يخالفون قد استعمل في معناه الحقيقي وفي معنى يعرضون وهو غير الموضوع له ومنها التعليل فإن المراد من ملحوق العلامة القمر وهو الموضوع له والشمس وهو غيره ومنها الأواني المتعلقة لشيء على شيء كما لو قال إن جامعت في نهار رمضان فكفر وقد قيل إن الأصل في مثل ذلك عدم تكرار الجزاء بتكرار السبب وإلا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لأن الكفارة مثلا بالنسبة إلى السبب الأول طبيعتها فإن كان المراد تكرارها بسبب تكرار الجماع وجب أن يكون المراد بها بالنسبة إلى السبب الثاني غير ما حصل أولا وهو الفرد الآخر غير الفرد الذي أوجده أولا فيكون المراد بها بالنسبة إلى السبب الأول الطبيعة وهي الموضوع له وبالنسبة إلى الثاني الفرد وهو غير الموضوع له ومنها الأوامر المتعلقة بالشخص المختلف حاله بالقدرة والعجز فقوله صل يراد به الصلاة قائما بالنسبة إلى القادر على القيام

والصلاة المطلقة اللابشرط بالنسبة إلى العاجز ومنها الاستخدام حيث يراد من المرجع عند ذكره المعنى الحقيقي وعند ذكر الضمير المعنى المجازى ومنها القرآن بالنسبة إلى ظهره وبطنه والتحقق أن شيئاً من ذلك ليس مقطوعاً به بحيث يستدل به على الجواز أما التضمنين فلوجود احتمالات عديدة فيه الأول أن يكون من قبيل الجمع بين المعنيين والثاني أن يكون معنى الفعل الذى يراد تضمينه محذوفاً فى الكلام والثالث أن يكون من قبيل الكناية حيث أطلق المخالفة لينتقل إلى لازمها الذى هو الإعراض وفيه بعد لأن الانتقال فى الكناية إنما هو بعد تمام الكلام وفى الآية لا يتم الكلام بذكر يخالفون حتى ينتقل إلى لازمه ويوجب صحة تعلق الجار به بل الانتقال فيها لو كان فإنما هو بعد ذكر الجار وهو لا يوجب تصحيح تعلق الجار كما لا يخفى والرابع وهو التحقيق ما سبق إليه الإشارة من أن المخالفة ملازمة فى الخارج مع عنوان آخر وهو الإعراض فجاز إجراء أحكام الإعراض عليه نظراً إلى تلازم العنوانين فلم يستعمل اللفظ إلا فيما وضع له وأما التغليب فلما عرفت أن المفرد قد استعمل فى مفهوم المسمى مجازاً وأشير بالتون إلى فردين منه أحدهما فرده الحقيقى والثانى فرده الادعائى وأما الأوامر فلأن المراد فيها هو الطبيعة وأما تكررها بتكرار السبب فهو غير مراد من اللفظ بل هو حكم العقل بأن السبب إذا تكرر تكرر المسبب مضافاً إلى أن ذلك وارد على القول بأصالة التداخل أيضاً لوجود الموارد التى قد أجمع فيها على عدم التداخل والحد ما ذكرنا وكذا الخطابات المتعلقة بالمكلف فإن المراد بها الطبيعة غاية الأمر تقيدها بقيد بحسب بعض الحالات وهو لا يوجب إرادة المقيد من اللفظ حتى يكون مجازاً وأما الاستخدام فلما عرفت مفصلاً أن المراد بالمرجع ليس إلا معنى واحد والضمير إنما يرجع إلى شىء تقدم ذكره التزاماً لدلالة المرجع عليه فى الجملة وهذا كاف فى صدق تقدم مرجع الضمير وأما البطون فلعدم استعمال اللفظ فيها بل هى إما من قبيل الكناية أو من قبيل إفهام المطلب بذكر أشباهه ونظائره فافهم إذا تمهد هذا فنقول استدل المانعون بتوقيفية الاستعمال ولم يثبت جواز ذلك فى لسانهم وبأن المجاز ملزوم للقرينة المعاندة لإرادة الحقيقة والثانى فاسد لما أشرنا إليه أن القرينة فى المجاز إنما هى ذكر شىء من لوازم المعنى المجازى ليدل على إرادته وهذا لا يوجب عدم جواز إرادة الحقيقة لكن لما ثبت عندهم عدم الجواز قالوا إنه إذا قامت قرينة على المجاز لم يمكن إرادة الحقيقة فكان القرينة معاندة لإرادة الحقيقة وبالجمله كون قرينة المجاز معاندة فرع عدم جواز الاستعمال فلا يمكن الاستدلال به على عدم الجواز وفصل صاحب المعالم فقال إن أريد الجمع بين المعنى المجازى والمعنى الحقيقى بتمامه فالمانع مستظهر لوجهين أحدهما أن الوحدة معتبرة فى الموضوع له فلا يمكن إرادة غيره معه والثانى

أنّ المجاز ملزوم للقرينة المعاندة لإرادة الحقيقة وإن أريد الجمع بين المعنى المجازى وذات المعنى الحقيقي فنقول إنّ جاز مجازا لإلغاء قيد الوحدة فيكون مجازا فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده هذا حاصل كلامه وهو بإطلاقه يشمل التثنية والجمع أيضا ويرد عليه أولا ما عرفت من عدم اعتبار الوحدة وثانيا أن مرادهم بالقرينة المعاندة أن تكون معاندة لإرادة ذات المعنى الحقيقي لا لإرادة الحقيقة وحدها وإلا لم يكن بذلك فرق بين المجاز في الكناية لأن القرينة في الكناية معاندة أيضا لإرادة الحقيقة وحدها وبالجملة ما ذكره من لزوم المجاز للقرينة المعاندة مأخوذ من كلمات البيهقيين وظاهر كلامه تسليم ما ذكره وهم إنّما يذكرون ذلك في مقام الفرق بين المجاز والكناية وهو لا يمكن إلا بأن يراد أن القرينة في المجاز معاندة لإرادة الموضوع له مطلقا بخلاف الكناية وحينئذ فمقتضى ذلك عدم جواز إرادة الحقيقة ولو مع إلغاء الوحدة عند إرادة المجاز وثالثا أن إطلاق كلامه يدل على الجواز مجازا بالنسبة إلى التثنية والجمع مع أنّه غير مناسب لمذهبه لأنّه كما يظهر من كلامه في المشترك حيث جوز استعماله في المعنيين في التثنية والجمع حقيقة أنّه قائل بعدم اعتبار الوحدة في الموضوع له بالنسبة إلى ملحوق العلامة وإلا لم يكن حقيقة وحينئذ فيكون مذهبه أن الملحوق موضوع للمعنى اللابشرط وعلى هذا فلا يوجب إرادة المجاز معه إلغاء الوحدة حتى يكون مجازا أو لا تعانده القرينة بل هو باق على حقيقته فتعانده القرينة وحينئذ فلا بد أن لا يجوز في التثنية والجمع أصلا وربما اعتذر عن ذلك بأن إطلاق كلامه ناظر إلى المفرد لأنّه الذي يجري فيه التثنية المذكور دون التثنية والجمع لعدم احتمال إرادة المعنى مع الوحدة فيهما لكن مذهبه في التثنية والجمع هو الجواز مجازا لأنّه قال باعتبار الوحدة في الموضوع له للمفرد وقال بجواز استعمال تثنية المشترك وجمعه في المعنيين حقيقة ومقتضى الجمع بين الكلامين إمّا أن يقال إنّ قائل بأنّ المفرد حين تجرده عن العلامة موضوع للمعنى مع الوحدة وعند اللحق موضوع للمعنى لا بشرط حتى يكون إرادة المعنيين منه في المشترك حقيقة أو يقال إنّ قائل بأن التثنية والجمع كل منهما موضوع بوضع مستقل لإرادة المعنيين الحقيقيين أو المعاني كذلك وحمل كلامه على الأوّل بعيد جدا بأن يلتزم تعدد الوضع بالنسبة إلى المفرد فيجب حمله على الثّاني وحينئذ فيتم ما ذكر في التثنية والجمع بالنسبة إلى المعنى الحقيقي والمجازى لما عرفت أنّهما حينئذ موضوعان لإرادة المعنيين الحقيقيين أو المعاني كذلك فاستعمالهما في الحقيقي والمجازى استعمال في غير الموضوع له فيكون مجازا أقول ويمكن الجمع بين الكلامين بوجه آخر وهو أن يقال إن المفرد حين تجرده عن العلامة موضوع للمعنى مع الوحدة وحين اللحق موضوع للمعنى الحقيقي بشرط انضمامه لمعنى حقيقى آخر ويكون العلامة قرينة على إرادة هذا المعنى وحينئذ فلو أريد المعنيين الحقيقيين من التثنية كان حقيقة كما في المشترك وإن

أريد المعنى الحقيقي مع المجازى كان كل منهما مجازا لعدم وجود الشرط وهو الانضمام بالمعنى الحقيقي الآخر فيكون حينئذ مستعملا في مجازين كما في المفرد ولا يبعد أن يكون مذهب صاحب المعالم في وضع التثنية والجمع ما ذكر واستدل المجوز مجازا على كونه مجازا بأنه قد دخل في المستعمل فيه ما هو خارج عن الموضوع له فيكون مجازا وأورد عليه بأنه إن أريد بدخول المعنى المجازى في المستعمل فيه دخوله فيه كدخول الأجزاء في الكل بأن يكون المراد مجموع المعنيين من حيث المجموع أو كدخول الأفراد في الكلى بأن يكون المراد معنى عام يشمل المعنيين ففيه أن هذا خارج عن محل النزاع لما عرفت أن النزاع إنما هو في إرادة كل من المعنيين بإرادة مستقلة وإن أريد بدخوله فيه أن المراد والمستعمل فيه شيان فيكون كل منهما داخلا في مفهوم المستعمل فيه وإن كان مستقلا في الإرادة ويكون ذلك مجازا لأن الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له فقط فالوحدة معتبرة في الحقيقة وإن لم تكن معتبرة في الوضع ففيه أن الوحدة إن اعتبرت في الحقيقة اعتبرت في المجاز أيضا وإلا لزم التفكير بينهما وحينئذ فيكون هذا الاستعمال خارجا عن الحقيقة والمجاز وإن لم تعتبر الوحدة أصلا كما هو الحق لعدم دلالة ما ذكره في التعريف على اعتبارها يكون الاستعمال المذكور على فرض جوازه حقيقة ومجازا لا يقال إن الاستعمال واحد ويلزم كونه حقيقة ومجازا بالنسبة إلى مجموع المعنيين وهو تناقض لأننا نقول الحيثية معتبرة في التعاريف فالكلمة المذكورة من حيث إنها مستعملة في الموضوع له حقيقة ولا ينافيه استعماله في غيره أيضا ومن حيث إنها مستعملة في غيره مجاز هذا لكن قد عرفت أن هذا الاستعمال غير جائز لتوقيته أو أنه غير معقول كما سبق إليه الإشارة في المشترك

أصل اختلفوا في أن ألفاظ المقادير كالمثقال والمن والفرسخ والكر وأمثالها حقيقة في خصوص الكامل ومجاز في الناقص ولو ييسير أو حقيقة في الأعم من الكامل وما نقص منه ييسير

ذهب بعضهم إلى الثاني مستدلا بإطلاقها على الناقص يسيرا في العرف وعدم صحة سلبها عنه وأورد عليه بأنه لو كانت حقيقة في الأعم لزم التسلسل لأن الناقص ييسير إذا كان من أفراد الموضوع له كان الناقص عنه ييسير أيضا من أفرادها وهكذا مع أنه يلزم كون المن حقيقة في المثقال وفيه أن المراد أنه حقيقة فيما نقص ييسير عن الفرد الكامل لا عما كان موضوعا له والحق في الجواب أن يقال إنه يصح سلبها عن الناقص في العرف وإطلاقها عليه مسامحة من باب تنزيل المعدوم منزلة الموجود ومما يدل على ذلك ملاحظة أحوالهم فيما يعتنى بشأنه كميزان الذهب فإنه لو نقص عن المثقال بحبة يقولون إنه ليس بمثقال ولا شبهة أنه لا يتفاوت معنى المثقال بالنسبة إلى الذهب وغيره بل له معنى واحد لكنهم يتسامحون في بعض الأشياء دون بعض والمعتبر صحة السلب

وعدمها في غير مقامات المسامحة فإن قلت لا ريب في كثرة استعمالها في الأعم عرفا وشيوعه بحيث صار من المجازات الراجحة فلا بد من حمل اللفظ عليه لقرينة الشهرة إذا ورد في كلام الشارع قلنا بعد التسليم أن الاشتهار إنما يسلم في الأمور الحقيرة التي لا يعتنى بها دون الأمور الخطيرة وما يتعلق به الأحكام أمور خطيرة أو غير معلوم الحال فيؤخذ بالقدر المتيقن وهو الحد التام وبالجملة يجب حمل المذكورات في الشريعة على الحد التام الذي لا مسامحة فيه لكن يغتفر التسامح في طريق تحصيله فإن الأشبار المقدره في تحصيل الكر وكذا الأبطال مختلفة غالبا فلا يجب التدقيق في ذلك ولذا قيل إن ذلك تحقيق في تقريب مسائل الأولى إذا علق الحكم على مقدار وعلمنا أن الحكمة شيء يتخلف عن ذلك المقدار من دليل آخر فهل يجب التبعيد بذلك المقدار أو لا بد من ملاحظة وجود الحكمة مثلا علق وجوب القصر على قصد ثمانية فراسخ وعلمنا أن الحكمة فيه لزوم الحرج لتعليقه به في بعض الأخبار والحرج قد يتحقق في أقل من ثمانية فراسخ وقد لا يتحقق في الثمانية وأزيد فنقول إن الواجب هو ملاحظة الحد المذكور دون العلة لأن الأحكام الشرعية لا بد أن تعلق على أمور منضبطة وأما الأمور الغير المنضبطة فلا يجوز تعليق الحكم عليها لأنه يوجب الهرج والمرج وملاحظة الحرج في مثل ذلك أمر غير منضبط والشارع إنما يلاحظ في الحكم أمرا منضبطا يغلب وجود الحكمة فيه فيعلق عليه الحكم ولزوم انتفاء الحكم في بعض موارد وجود الحكمة ووجوده في بعض موارد عدمها غير مضر لأنه كارتكاب شر قليل الخير كثير فإن الحكمة في تشريع العدة هي عدم اختلاط الأنساب وهذه منتفية في العقيمة لكن أوجب عليها العدة لئلا يلزم الهرج لأن العقم أمر غير منضبط ولذا قيل إن التغير التقديري لا يوجب نجاسة الكر لأن الحكم لا بد أن يعلق على أمور منضبطة محسوسة والتقدير غير منضبط هذا لكن إذا استفيد من الأخبار التي ذكر فيها حكمة الحكم أن تعليق الحكم على الحد المذكور إنما هو من جهة المثال أو جهة أخرى وكان الحكمة المذكورة فيها أمرا مضبوطا جاز أن يحكم بأن المناط هو وجود العلة وإلى هذا ينظر بعضهم حيث حكم بطهارة الماء القليل بالملاقاة مستندا بأن حكمة قوله إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء هي أن الكربة كاشفة عن عدم تغير الماء بالملاقاة غالبا والمناط هو التغير فيه ويستظهر ذلك من الأخبار

تنبيهات

الأول

قد ذكروا أن حكم الكر يجري فيما إذا كان الماء بنفسه أنقص من الكر ولكن قد اختلط بأمر خارج كالطين بحيث صار معه كرا ولم يخرج عن إطلاقه وكذا إذا بلغ الحنطة المختلطة بالتراب المعتاد حد النصاب وجب الزكاة وإن لم يكن الحنطة المحضه بالغه حده وربما يظن أن ذلك من باب إطلاق الكر على ذلك والنصاب على هذا مسامحة وقد أجرى عليه الحكم للدليل لكن التحقيق

ص: 159

أنه ليس من باب المسامحة بل هو كرم من الماء حقيقة وكذا الحنطة نصاب حقيقة وذلك لأن الطين المخلوط بالماء ماء عرفا حقيقة وكذا التراب المخلوط بالحنطة ويظهر الثمرة في الماء فإنه إذا أراد تطهير لباسه للصلاة ولم يتمكن من غسله بالقليل وكان عنده مقدار من الماء أقل من الكر قليلا بحيث لو مزج به شيئا من التراب لبلغ الكر فإن قلنا إنه كرم حقيقة وجب عليه إلقاء التراب فيه تحصيلًا للغسل الواجب وإن قلنا إنه مسامحة لم يجب عليه لعدم الدليل فإنه يصدق عليه أنه غير متمكن من تحصيل الكر بخلافه على الأول لتمكنه منه بناء عليه وهذا الثمر لا يجري في الزكاة لعدم وجوب تحصيل النصاب فلا يجب إلقاء التراب قليلا في الحنطة الناقصة من النصاب وإن قلنا إنه بعد الإلقاء يصير الحنطة نصابا حقيقة

الثاني

ما ذكرنا من وجوب حمل المقدار على التام إنما هو فيما إذا كان المقدار موضوعا للحكم الشرعي كالكر فإنه موضوع لعدم نجاسة الماء وكالنصاب فإنه موضوع لوجوب الزكاة وأما إذا كان المقدار قيذا للعمل الذي هو موضوع الحكم كوجوب التراوح يوما فهو قسمان لأن الحكم المتعلق على الموضوع المذكور إما حكم بدوي وجعله الشارع كالوجوب للتراوح وأما حكم يجعله المكلف على نفسه كالأخير لخياطة يوم مثلا وقد فرقوا بين القسمين فحكموا بوجوب الاستيعاب في الأول وكفاية اليوم العرفي في الثاني فيكفي شروعه في الخياطة بعد طلوع الشمس ولعل وجه الفرق هو أن المقصود في المعاملات العرفية من اليوم نحوه هو ما يصدق على ما بعد طلوع الشمس أيضا وكلمات العرف ينزل على مقاصدهم ولكن قصد هذا في العرف لا في المعاملات لا يوجب صرف لفظ الشارع إليه في مقام بيان الأحكام وهاهنا بحث وهو أنهم قد ذكروا في مسألة المجمل والمبين أن اليد في آية السرقة لا إجمال فيها وردوا على السيد حيث ادعى إجمالها تمسكا باستعمالها في كل من الأشجاع والكف وإلى المرفق وإلى الزند وفي تمامها فتكون مجملة بأن اليد حقيقة في تمام العضو ولكن يكفي في نسبة الحكم إلى المجموع تعلقه بالعضو وحينئذ فنقول مقتضى هذا الكلام أن يصدق تراوح اليوم حقيقة بالتراوح في بعض اليوم وإلا فما الفرق والجواب أن القيد الذي يقيد به العمل قد يكون المقصود به تحديد العمل بمقدار ذلك القيد كما في التراوح فإن المقصود تحديد التراوح بمقدار اليوم فيلزم الاستيعاب قد يكون المقصود محض تعلق العمل بذلك القيد في الجملة لا تحديده به كقطع اليد فإن المقصود وقوع القطع على اليد في الجملة وهو يصدق بقطع البعض أيضا لا يقال إن مثل الخياطة أيضا محدودة بالزمان فلم لا يلزمه الاستيعاب لأننا نقول قد ذكرنا الفرق بينهما بوجود القرينة على عدم إرادة الاستيعاب في العرف دون الشرع

الثالث

اختلفوا في تحديد بعض

المقادير التي حدد بها الأحكام في الشريعة لا بأس بالإشارة إليها لكثرة ما يترتب عليها من الفروع الفقهيّة فمن جملتها اليوم وله إطلاقات أحدها ما بين طلوع الفجر إلى الغروب والثاني ما بين طلوع الشمس إلى الغروب الثالث مجموع الليل والنهار وهل هو حقيقة في كل واحد منها بنحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو حقيقة في أحد المعنيين الأولين الحق أنه حقيقة في خصوص المعنى الأول لتقابل اليوم والليل قطعاً ولا ريب أن بين الطلوعين ليس من الليل لصحة السلب فيكون داخلًا في اليوم لعدم تحقق الوساطة بين اليوم والليل وقيل إنّه لم يطلق على المعنى الثالث أصلاً وما يوهم ذلك أنّه قد أجرى الحكم المتعلق بالأيام على لياليها أيضاً كما في خيار الحيوان لثبوته في الليالي أيضاً وهذا لا يدل على المدعى لأنّ الليل في مثل ذلك داخله تبعاً لأنّ الثابت خيار واحد مستمر في الثلاثة فيثبت في الليل تبعاً ويظهر الثمرة في ثبوت الخيار في ثلاث ليالٍ وثلاثة أيام في خيار الحيوان على المعنى الثالث وثبوته في ثلاثة أيام وليلتين على المعنيين الأولين وكذا في غير ذلك من الموارد ثم إنّ مقتضى ما ذكرنا من كونه حقيقة في ما بين طلوع الفجر والغروب أن لا يطلق على الملق من اليومين حقيقة وهو كذلك لكن قد ثبت في بعض الموارد إجراء حكم اليوم التام على الملق أيضاً لكن في كيفية التلّفيق خلاف فقيل بأنّه يؤخذ من اليوم الثاني مقدار ما مضى من اليوم الأول فلو باع الحيوان بعد مضي ثلاث ساعات من الخميس الذي هو اثنتا عشر ساعة أخذ ثلاث ساعات من يوم الجمعة واعتبر يوماً وإن فرض كون الجمعة أطول من الخميس بأربع دقائق وقيل يوضع من آخر اليوم الثاني مقدار ما بقي من اليوم الأول ويضم إليه الباقي فيسقط التسعة من يوم الجمعة ويضم الباقي بما بقي من يوم الخميس فيزيد حينئذ على الأول بأربع دقائق وقيل يعتبر نسبة ما مضى من يوم الخميس إلى ما بقي من يوم الجمعة بتلك النسبة فيؤخذ من يوم الجمعة ثلاث ساعات دقيقة لأنّها رابعة ويضم بما بقي من يوم الخميس والحق هو الأول لأنّه المتبادر من التلّفيق عرفاً وملاحظة النسبة فاسدة جداً لأنّ المقدار الحاصل حينئذ ليس بمقدار واحد من اليومين الذي اعتبر التلّفيق منهما استدلوا على ملاحظة النسبة تارة بأنّ الملق من اليومين معناه أن يكون مابينهما وليس ذلك إلا لاختلافه منهما في المقدار وتارة بأن أخذ مقدار أحد اليومين ترجيح بلا مرجح وملاحظة النسبة عدالة والجواب عن الأول منع كون التلّفيق مستلزماً للمباينة في المقدار وعن الثاني أنّه استحسان وفهم العرف مرجح

أصل اختلفوا في أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمريّة أو المعاني المعلومة

فقيل بالأوّل وعليه المحققون وقيل بالثاني إمّا في كل الألفاظ أو في خصوص المشتقات وهذا غير ما ذهب إليه صاحب الحدائق من اختصاص النجس بما علم نجاسته لأنّه

لا يقول بذلك لغة بل يقول إنه كذلك شرعا نظرا إلى الأخبار والمراد بالعلم المأخوذ في الموضوع له عندهم على ما يظهر من كلماتهم هو الاعتقاد باندرج الجزئى تحت الماهية المخصوصة لا التصور لما ذكروا عند الأولين موضوع للماهية المخصوصة وعند الآخرين لما اعتقد أنه من جزئيات تلك الماهية وحينئذ فلازم هذا القول القول بوضع الألفاظ للجزئيات الخارجية المتعلقة للاعتقاد المذكور فإن قلت قد ذكروا أن كل واحد من القائلين في هذه المسألة يمكنهم القول بكل من الأقوال في المسألة الآتية وهي أن الألفاظ موضوعة للأمور الخارجية أو الذهنية أو للماهية لا بشرط بتقريب أن القائل بوضعها للأمور الخارجية قد يقول بوضعها لها مع قطع النظر عن كونها معلومة وقد يقول بوصفها لها حال كونها معلومة والقائل بوضعها للأمور الذهنية قد يقول بوضعها للصور الذهنية المطابقة للخارج وقد يقول بوضعها للصور التي اعتقد مطابقتها للخارج والقائل بوضعها للماهية قد يقول بوضعها للماهية الواقعية وقد يقول بوضعها للماهية التي علم تفصيلا أنها الماهية المتصورة إجمالاً فما ذكرت من الملازمة المذكورة فاسد قلت ما ذكرناه إنما هو بالنظر إلى ما يلزم من كلماتهم في المقام على ما عرفت ويشهد له ما ذكره أن مجهول الحال داخل في مفهوم آية التبا عند هؤلاء لأن الفاسق هو من علم اندراجه تحت عنوان الفاسق ثم إن الحق هو القول الأول ويكفى في بطلان غيره أنا نقطع بأنه لو فرض عدم تحقق العالم والعلم في الخارج فالأسماء يصدق على تلك الماهيات فالخمر موجود في الخارج وإن انعدم جميع العالمين فرضاً ولو كان كما ذكروا لانعدم الخمر بانعدامهم لأنه اسم لما علم خمريته وهو بديهي البطلان مضافاً إلى عدم الدليل على اعتبار العلم في الموضوع له إذ ما يمكن التمسك به أمران أحدهما أن الحكم في القضايا تابع للعلم بالموضوع والمحمول والثاني أن التكليف بدون العلم قبيح ويرد عليهما أن غاية ما ثبت من ذلك وجوب معلومية الموضوع والمحمول والمكلف به وأما اعتبار العلم في الموضوع له فلا- يثبت بهما وعلى الأول أن العلم المتعلق بالموضوع والمحمول هو التصور لا- الإذعان المذكور وعلى الثاني أولاً أنه لا يتم في الأخبار وثانياً أن العلم الإجمالى بالمكلف به كاف في تعلق التكليف ولا يلزم العلم به تفصيلاً كما هو المطلوب ثم إن مقتضى الدليل الأول هو اعتبار علم المتكلم إذ هو الحاكم ومقتضى الثاني هو اعتبار علم المكلف ومقتضى الأول كفاية مطلق الاعتقاد وإن لم يكن مطابقاً للواقع ومقتضى الثاني أن يكون المكلف به هو المعنى الواقعي بشرط تعلق الاعتقاد به لأن هذا الاشتراط يكفى في دفع لزوم التكليف بما لا يطاق وأما كفاية مطلق الاعتقاد فغير لازم منه ثم إنه قد ذكر في بيان الثمرة بين القولين أمور منها أنه على

القول بوضعها للأمور الواقعية يجب القول بالتخطئة لأنه شىء واحد إن أصابه الشَّخص أصاب وإلا أخطأ وعلى القول بوضعها للأمور المعلومة يجب القول بالتصويب لأن كل ما اعتقده الشَّخص يصير موضوعا له وفيه نظر لأن مسألة التَّخطئة والتصويب لا ربط لها بالمقام لآتها في الأحكام الشَّرعية والنزاع فيها إنما هو في أن لله تعالى في كل واقعة حكما واقعا قد يصاب وقد يخطأ أو لا بل حكمه تعالى تابع لآراء المجتهدين وكلا القولين يجتمع مع كلا القولين هنا لأن القائل بأن الخمر موضوع للماهية الخاصة قد يقول بأنه حرام واقعا وقد يقول بأنه حرام لمن اعتقد حرمة وكذا القائل بوضعه لما اعتقد أنه من تلك الماهية قد يقول بأن ذلك حرام واقعا وقد يقول بأنه حرام على من اعتقد حرمة والتصويب في الموضوعات غير معقول فإن الاعتقاد بأن الجسم الخاص من أفراد الحيوان الناطق والاعتقاد بأنه من أفراد الناهق لا يمكن كونهما صوابا وإن لزم على الأول تسميته باسم الإنسان في الواقع وعلى الثاني باسم الحمار ولا دخل لذلك في تصويب الاعتقاد ومنها أنه على القول باعتبار العلم في الموضوع له لا- يجب الفحص في الموضوعات المشتبهة بخلافه على القول بعدمه فيجب فلو قال المولى أكرم كل بالغ اختص بمن علم بلوغه على الأول فلا يجب الفحص لعدم وجوب تحصيل موضوع الحكم كما لا يجب تحصيل الاستطاعة إذا قال يجب الحج على المستطيع ووجب الفحص على الثاني لتعلق الحكم بالبالغ الواقعي فيجب الفحص وأورد عليه أولا أن ذلك لا يتم إلا فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة كاللباس المنحصر المردد بين كونه ملكا للشخص حتى يجب الصلاة فيه أو غضبا حتى تحرم فحينئذ يجب الفحص على الثاني أما إذا دار الأمر بين الحرمة وغيرها أو الوجوب وغيرها كالخبز المردد بين الملك والغصب فلا يجب الفحص بل إما الفحص وإما الاحتياط وثانيا أن وجوب الفحص في الموضوعات خلاف إجماعاتهم من عدم وجوب الفحص والاحتياط في الشَّبهات الموضوعية وإنما يجب ذلك في الشَّبهات الحكمية نعم قد ذكروا أنه يجب الفحص عن بلوغ الأموال إلى حد الاستطاعة وإلى حد النصاب وهو أيضا محل إشكال وتحقيق المقام أن في مسألة التكليف ثلاثة احتمالات بل أقوال الأول أن الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمرية فمقتضى الخطاب هو تعلق التكليف بنفس الأمر بدون التمسيد بالعلم والجهل والعقل لا ينافي هذا الإطلاق لأنه إنما يحكم بأنه متى تمكن المكلف من الامتثال جاز عقابه على الترك وإن كان عاجزا عن تحصيل العلم بالمكلف به فإن الآذى يقبح على الحكيم هو تكليف الغافل الصِّرف وأما القادر على الامتثال العاجز عن تحصيل العلم فلا قبح في عقابه فعلى هذا يجب على الشَّخص في الجزئيات المشتبهة الفحص أو

الاحتياط وهذا طريقة العرف في أوامر المولى إلى العبيد فإنه إن أمره المولى باشتراء اللحم فاعتذر بأني لا أعرفه مع تمكنه من المعرفة بالسؤال لجاز عقابه ولهذا اتفقوا على وجوب النظر في المعجزة مع أنه فحص عن الجزئيات المشتبهة وهي نبوة الشخص الخاص وفي الفقه موارد قد ذهبوا فيها إلى وجوب الفحص كمسألة الاستطاعة والزكاة الثاني أنه لا يجوز التكليف إلا بعد حصول العلم التفصيلي أو الإجمالي بالمكلف به لقبح عقاب الجاهل سواء كان جهله بالحكم من جهة الجهل بالكبرى أعنى الحكم الكلي وهو قوله الخمر حرام مثلا أو من جهة الجهل بالصغرى وهي أن هذا خمر وإذا حكم العقل بقبح العقاب مع الشبهة صار عدم العقاب في صورة الاشتباه مقطوعا فيخرج عن مورد الاحتياط الذي هو مقام ظن الصّدر والعقاب وأيضا لا فرق بين الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية فكما لم يكن الفحص عن الشبهات الحكمية واجبا في زمان النبي صلى الله عليه وآله إذ لم يكن بناء الصّحابة على التفحص والسؤال عن أنه هل ورد حكم جديد فكذا في الشبهات الموضوعية إذ كما أنّ العلم بكليّة الكبرى موجود في هذا وهي أن الخمر حرام فكذا هناك وهي أن إطاعة الرسول واجبة فعلى هذا لا ثمر في المسألة الثالث أن مقتضى إطلاق الخطاب تعلق التكليف بالأفراد النفس الأمرية مع العلم والجهل لكن العقل يحكم بأنه مختص بمن يتمكن من تحصيل العلم فلا يشمل العاجز ولا يختص بالعالم الفعلي فكل من تمكن من تحصيل العلم التفصيلي أو الإجمالي بالمكلف به جاز تكليفه وعقابه على التّرك عقلا- دون العاجز فالواجب على المكلف الفحص في الموارد المشتبهة فإن عجز بالبراءة لا الاحتياط وهذا هو الحق المحقق وعليه بناء العرف والعادة فإنّ المولى إذا أمر عبده باشتراء اللحم فتفحص وسأل ولم يعرف ما هو لحم لم يكن للمولى أن يقول هلا- أتيت بكل ما احتمال عندك لحميته وهو ظاهر ولهذا اتفقوا على وجوب النظر في المعجزة لجواز التكليف مع التمكن عن العلم ثم إنه لا فرق فيما ذكر بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم فيجب الفحص ثم البراءة بمقتضى العقل لكن قد رخص الشارع في ترك الفحص في الشبهات الموضوعية لمصلحة يعلم ذلك من إجماعهم على عدم وجوب الفحص فيها وأما عدم فحص الأصحاب فلعلمهم عادة بأنّ النبي صلى الله عليه وآله لو ورد تكليف جديد لأخبرهم وأبلغهم قبل السؤال ولهذا كان الواجب على البلاد الثائية الثفر والثفقه فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة وليس ذلك إلا لوجوب الفحص بقى الكلام في وجه وجوب الفحص في الاستطاعة والزكاة وهلال رمضان وبلوغ المسافة في السفر ونحو ذلك من الموارد التي ذهب جماعة إلى وجوب الفحص فيها وإن كان المعروف فيها أيضا عدم وجوب الفحص فيقول قيل الضابط الذي يقتضى وجوب

الفحص في موارد وخروج موارد عن الإجماع هو أن يكون طريق الامتثال في تلك الموارد منحصرًا في الفحص بحيث لو لا الفحص لزم المخالفة غالبًا ومن ذلك النَّظَرُ في المعجزة فإن طريق الامتثال بخطاب صدق النَّبِيِّ منحصر في الفحص بحيث لولاها لم يحصل الامتثال لذلك الخطاب لعدم حصول العلم بالثبوت بدون الفحص غالبًا فلو لم يجب الفحص لزم أن يكون التَّكْلِيفُ المذكور لغوا وهذا بخلاف الخمر المشتبه لكثرة موارد الخمر المعلوم بدون الفحص فلا يلزم لغويَّةُ خطاب اجتناب عن الخمر وهذا الكلام في مثل تصديق النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ صحیح لكنَّه لا يجرى في الاستطاعة والزَّكَاة ونحوهما لكثرة الموارد المعلومه فيها واعتذر بعضهم عن ذلك بأن الخطاب الشَّرْعِيَّ المعلق بالمذكورات وارد بحيث يجعل المكلفين منقسمًا إلى قسمين فإن قوله تعالى وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا في معنى يجب الحج على المستطيع ولا يجب على غيره وحينئذ فيجب على الشَّخْصِ الفحص عن أنه داخل في أى العنوانين كما ترى أن المولى لو قال لعبيده من كان منكم واجد ألف دينار فليحضر منه خمسين دينارًا ومن كان واجداً مائة فليحضر عشرة فالذى يشك من تلك العبيد ترى أنه يحاسب أمواله ليرى أنه داخل في أى العنوانين هذا حاصله وفيه نظر لإمكان تحليل كل خطاب شرعي بحيث يوجب تقسيم المكلفين فإنَّ قوله اجتنبوا عن الخمر ينحل إلى قضيتين من صادف الخمر فليجتنبه فعلاً ومن لم يصادفه فعلاً يجب عليه الاجتناب الفعلي مع أنه لا فرق بين قوله من استطاع إليه سبيلاً فليحج وبين قوله من كان عليه فائتة فليقضها مع أنهم لا يحكمون بوجوب الفحص على من شك في أن عليه فائتة أو لا- فافهم ثم إنا إذا بنينا الأمر على اشتراط العلم الفعلي بالموضوع في التَّكْلِيفِ عقلاً أو إجماعاً فينتفى الثمرة على الظاهر في المسألة بين القول باعتبار العلم في المعنى وعدمه ويمكن أن يقال إنَّ القائل باشتراط العلم لا يقول بأن العلم شرط للتَّكْلِيفِ الشَّرْعِيِّ وهو الطَّلَبُ بل يقول بأنه شرط لاستحقاق العقاب على التَّركِ أعنى الحكم العقلي لأنَّ جعله شرطاً للتَّكْلِيفِ مستلزم للدَّورِ لأنَّ العلم تابع للمعلوم فيجب تحقق المعلوم أولاً- ثم تعلق العلم به ومقتضى ذلك ثبوت التَّكْلِيفِ أولاً قبل العلم به فلو اشترط ثبوته بالعلم به لزم الدَّورُ وبهذا رد على المصوِّبة حيث قالوا بتبعيَّةِ الأحكام لظن المجتهد لا يقال إن الكلام إنما هو في العلم بالموضوع وأخذه شرطاً لتعلق التَّكْلِيفِ لا- يستلزم الدَّورَ لأنَّنا نقول اشتراط العلم بالموضوع إنما هو لاستلزام الجهل بالموضوع بالجهل بالتَّكْلِيفِ المتعلق به والتَّكْلِيفِ بدون البيان قبيح فرجع الأمر إلى اشتراط العلم بالتَّكْلِيفِ الشَّخْصِيِّ في ثبوته وربما يجاب عن الدَّورِ المذكور بأن العلم ليس

شرطاً للتكليف بل هو زمان لفعل المكلف به فمعنى اجتنب عن الخمر اجتنب عن الخمر النفس الأسمى فى زمان العلم به فإن بقى الشخص جاهلاً إلى آخر عمره لم يتعلق به التكليف وإن صار عالماً كشف ذلك عن كونه مكلفاً قبل العلم فلم يلزم تقدم العلم على المعلوم وذلك نظير بلوغ الموسم فإنه شرط زمانى لفعل الحج فيجب الحج بمحض الاستطاعة لكن زمان فعله بلوغ الموسم وفيه أولاً أن هذا مستلزم لانتفاء الثمرة بين القول باعتبار العلم فى الموضوع له وعدمه إذ لا يجب الامتثال إلا بعد العلم على القولين وثانياً أنه لا يدفع الدور لأن أخذ شىء لا يمكن تحقيقه بدون الطلب فى متعلقات الطلب دور فإن العلم بالتكليف لا يمكن أن يحصل إلا بعد التكليف فأخذه فى متعلق التكليف دور لوجوب تحقق متعلق الطلب قبله وهذا ليس نظير بلوغ الموسم لأنه شىء يمكن حصوله بدون طلب الحج بل هذا نظير نيّة التّعب فإنّها لا يمكن تقييد المكلف به بها لأنّها فرع التكليف فلا يمكن أخذها فى متعلقه وإذا علم ذلك تبين أن العلم شرط لاستحقاق العقاب لا- للحكم الشرعى الآذى هو عبارة عن الطلب بل الحكم الشرعى شامل للعالم والجاهل كأوامر الموالى إلى العبيد عند غيابهم بقوله ليفعل فلان كذا أو لا يفعل كذا فإن الطلب يوجد بمحض هذا الإنشاء علم العبد أو لا ولكن العقل يحكم بأنه لو ترك العبد قبل العلم لم يكن مستحقاً للعقاب وحينئذ يظهر الثمرة بين القولين فى مسألة الأجزاء ويشكل الأمر من حيث لزوم اجتماع الحكيم المتضادين فى زمان واحد أحدهما الواقعى الثابت حال الجهل أيضاً والثانى الظاهرى الثابت حال الجهل فإن ظاهر الأدلة أنّ الإباحة حال الجهل والشبهة حكم ظاهرى لا أن يكون معناها عدم الحرج مع أن الكلام يجرى فيما إذا ظن المجتهد بتحقيق الحكم من دليل اجتهادى وكان خطأ فإن مفاد الدليل حكم ظاهرى فى حقه والأحكام الخمسة كلها متضادة لا يجتمع اثنان منهما فى زمان واحد وبالجملة إمّا يقال بأن التكليف مشروط بالعلم وهو دور وتصويب أو يقال بأن الحكم الظاهرى قد اجتمع مع الواقعى فى الجاهل وهو موجب لتجوز اجتماع المتضادين أو يقال بعدم ثبوت الحكم الظاهرى والشخص فى حال الجهل لا حرج عليه بحكم العقل وهو خلاف الأدلة أو يقال بأخذ العلم فى الموضوع له وهو باطل هذا حاصل الإشكال وأجيب عنه بوجوه منها ما ذكره بعضهم من أن التكليف مشروط بالعلم ولا يلزم دور ولا تصويب وذلك لأن العلم بالتكليف ليس شرطاً للتكليف بل العلم بالخطاب شرط فى تحقق التكليف فالخطاب الصادر من الشارع محض صورة لا يراد منه المعنى وبعد علم المكلف به بتحقيق التكليف فلم يلزم الدور لأن العلم بالخطاب ليس موقوفاً على تقدم التكليف حتى يلزم الدور من اشتراط تحقق التكليف بالعلم

بالخطاب ولم يلزم التصويب لأنّ المصوبه لا يقولون بثبوت خطاب في الواقع وهذا الجواب إن تم ظهر ثمرة المسألة فيما إذا علم الشّخص بالخطاب التكليفي إجمالاً وإن جهل خصوصية الموضوع كما إذا لم يعلم إذ الماء الذي في الإناء نجس أو مغصوب فإنّه يعلم حينئذ بثبوت خطاب اجتناب عنه لكفاية العلم الإجمالي بالخطاب في ثبوت التكليف بخلاف ما لو أخذ العلم في الموضوع له فإنّه حينئذ لا يجب الاجتناب عنه للعلم بأنّه ليس نجساً ولا مغصوباً أي معلوم النجاسة ومعلوم الغصبيّة لكن يرد على الجواب المذكور أولاً أن تحقق التكليف بعد العلم بالخطاب مع كون الخطاب محض صورة إمّا يراد منه أن المتكلّم بعد ما علم المخاطب خطابه يقصد المعنى من كلامه فهو غير معقول لأنّ الكلام إنّما يقصد منه المعنى عند صدور أمّا إذا انعدم ومضى فلا يعقل قصد المعنى منه بعد انعدامه وإمّا يراد منه أنه بعد علم المخاطب بوجود المعنى في ذهن المتكلّم من دون أن يكون مقصوداً من الخطاب فهو مستلزم لأنّ يكون الخطاب لغواً حيث لم يقصد منه المعنى أصلاً وثانياً أنا نرى أن بالعلم بالخطاب يحصل العلم بالتكليف فلو لم يكن بين الخطاب والتكليف علقه فكيف يلزم من العلم به العلم بالتكليف وهذا شاهد على أن التكليف يتحقق عند الخطاب وإلاّ لكان الواجب أن يحصل العلم بالتكليف به بيان ذلك أن نسبة قدرة الشّخص إلى الوجود والعدم متساوية فلا بد في إتيانه الفعل من داع يوجب ذلك وغرض الشّارع من التكليف هو أن يكون داعياً للمكلف على فعل المكلف به ولا يحصل هذا الغرض إلاّ بعد العلم به وإلاّ لم يكن التكليف داعياً وحينئذ فنقول إن العلم شرط حسن التكليف فالشّارع الحكيم العالم بالعواقب يعلم أن زياداً يتعقبه العلم بالطلب لو طلب منه وعمراً لا يتعقبه العلم فيقول يا زيد افعل ولا يخاطب عمراً أصلاً فزيد إذا علم بالتكليف كشف ذلك عن سبق التكليف وثبوته حال الجهل لكن بالنسبة إلى زمان العلم وعلى هذا فلا يلزم الدور لعدم أخذ عنوان العلم في متعلق الطلب بل المكلف هو ذات الشّخص الذي يعلم الأمر أنّه إذا طلب منه تعقبه العلم ولا يلزم التصويب لثبوت الحكم الواقعي حال الجهل بالنسبة إلى زمان العلم وعدم تحققه بالنسبة إلى زمان الجهل ليس لعدم المصلحة التي هي المقتضى بل لأنّ الجهل عذر مانع عن حسن التكليف ولا يلزم اجتماع الحكيم المتضادين حال الجهل لأنّ الحكم الواقعي ليس بالنسبة إلى زمان الجهل وإن كان ثابتاً حال الجهل بالنسبة إلى زمان العلم ويظهر الثّمرة في مسألة الإجزاء لأنّ من توضأ باستصحاب طهارة الماء كان حكمه حال الجهل جواز الصلاة معه فإذا صلى ثم علم نجاسته ارتفع المانع عن تكليفه بالاجتناب وعلم فوات المصلحة الكائنة في الصلاة مع الطهارة الواقعيّة وارتفع المانع عن التكليف بها فيجب الإتيان بها لأنّه

حينئذ علم بالتكليف فصدق عليه أنه حال الجهل متصف بوصف التعقب بالعلم فيكشف عن أنه كان مكلفا بها بالنسبة إلى زمان العلم فتأمل ولكن هذا الكلام لا يتم في الجاهل بالعواقب حيث لا يعرف المتصف بوصف التعقب بالعلم عن غيره ولا يمكن جعله معلقا لعدم جواز تعليق الطلب لأنه إنشاء يحصل من حينه ولا يمكن جعله قييدا للمطلوب لأن عدم جواز تعليق الطلب ثابت بالنسبة إلى سائر شرائط التكليف أيضا ولا يمكن في الجميع جعل الشرائط قييدا للمطلوب إذ المطلوب حينئذ يكون أمرا مقيدا فيجب تحصيل القيد أيضا كما لو أمر بالصلاة مع الوضوء مع أن الواجبات المشروطة ليست واجبة قبل حصول شرطها ولا يجب تحصيل شرائطها ويمكن أن يقال في الجواب إن الاتصاف بتلك الشرائط قيد في الموضوع ولا يجب أن يكون الموضوع أمرا خارجيا لجواز كونه أمرا كليا ذهنيا يتعلق به الطلب وإن لم يكن لفردة وجود فعلا فإن الشخص يتصور عنوان المستطيع ويطلب منه الحج فكل شخص دخل في هذا العنوان يكون الحج منه مطلوبا ولا يجب إيجاد موضوع الطلب على المكلف وحينئذ فكل الواجبات بالنسبة إلى موضوعاتها مطلق لكن بالنسبة إلى الأدوات الخارجية مشروط بدخولها تحت عنوان الموضوع لكن هذا لا يتم فيما نحن فيه إذ لا يمكن تصور عنوان من يتعقبه العلم ثم يطلب منه لأن الموضوع لا بد أن يكون أمرا يمكن أن يوجد مع قطع النظر عن الطلب وهذا العنوان أعني من يتعقبه العلم بالطلب لا يمكن وجوده إلا بعد الطلب بخلاف من يتعقبه الحياة أو القدرة أو الاستطاعة أو نحوها فافهم وتأمل ومنها ما قيل من أن العلم بالإرادة شرط في الطلب وبيانه يتوقف على بيان معنى الطلب والإرادة فنقول اختلف الأشاعرة والمعتزلة فذهبت المعتزلة إلى أن الطلب عين الإرادة مستدلا بأن الأمر مثلا قد وضع لأمر معلوم هو الطلب ونحن إذا راجعنا أنفسنا لم نجد شيئا غير الإرادة فيجب أن يكون الطلب عين الإرادة وإلا لكان الطلب أمرا مخفيا لا يعرفه أحد وليس كذلك وذهبت الأشاعرة إلى أن الطلب غير الإرادة مستدلا بوجوه منها أنا إذا راجعنا أنفسنا وجدنا أننا قد نريد شيئا من واحد ولا نطلبه منه وقد نريده ثم يطلبه فيعلم أنهما متغايران ولذا ترى في العرف يقولون أراد مني ولم يطلب ومعنى الإرادة شيء يعبر عنه بالفارسية بخواستن ومعنى الطلب شيء يعبر عنه بخواش فيقال خواستم وليك خواش نكردم وهذا ظاهر لمن رجع إلى العرف ومنها أن الإرادة أمر يستند وجوده إلى دواعي خارجية والمطلب إنشاء وعرف الإنشاء بأنه ما يوجد مدلوله فلا يكون الطلب إرادة لأن الإرادة موجودة قبل الأمر والطلب يوجد بالأمر ولو كان مدلول الأمر هو الكشف عن تحقق الإرادة لم يبق فرق

بين الإنشاء والإخبار ومنها أنهم ذكروا أن الله تعالى إرادتين إرادة تكوين وإرادة تشريع وليس إرادة التشريع غير الطلب فلو كان الطلب عين الإرادة بالمعنى الأول لم يكن له إرادتان مع أنه يستلزم أن يوجد كل ما أمر به تعالى ويمتنع كل ما نهى عنه لأن معنى الأمر إرادة الفعل والنهي إرادة الترك وإرادته تعالى بالمعنى الأول لا ينفك عن المراد ومنها دلالة بعض الأخبار على الفرق كما ورد ما معناه أن الله تعالى أمر إبليس بالسجود ولم يشأ أن يسجد ونهى آدم عن أكل الحنطة وشاء أن يأكل وذكر في الثمرة بين القولين أمور منها أنه يجوز التكليف بالمحال على قول الأشاعرة دون المعتزلة لأن إرادة صدور المحال غير ممكن الحصول لكن طلبه جائز ومنها أنه يجوز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه على الأول ومنها أنه يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل على الأول ومنها أنه يجوز اجتماع الأمر والنهي في الواحد الشخصي على الأول وليس نفس التكليف محالاً - كما ذكر في المعالم لأنه إنما يكون محالاً إذا كان الطلب عين الإرادة لأن إرادة الفعل وإرادة الترك لا - تجتمعان ولا استحالة في اجتماع الطلبين من دون الإرادة إذا قلنا بانفكاكهما هذا حاصل ما ذكره في المقام والتحقيق أن يقال إن وجود الفعل المختار محتاج إلى تصور ما في ذلك الفعل من المنفعة وهذا هو الداعي وإلا فنسبة القدرة إلى الوجود والعدم متساوية فإذا تصور ذلك المنفعة تشوق نفسه إلى تحصيلها وازداد الشوق شيئاً فشيئاً إلى حد يتحقق الفعل بعده بلا فصل والمرتبة الأخيرة التي تليها الفعل يعبر عنها بالإرادة والمرتبة الأضعف بالمشيئة هذا في الممكنات وأما الواجب فالإرادة فيه عين الداعي وهو العلم بالأصلح فإنه هو السبب في تأثير القدرة في الوجود وبهذا علم بطلان ما قيل إن المرجح لوجود الفعل يمكن أن يكون هو الإرادة وذلك لأن تعلق الإرادة بالوجود دون العدم محتاج إلى مرجح لكن هذا في الممكن لا في الواجب لأن إرادة عين الداعي كما عرفت فيكون مرجحاً إذا عرفت ذلك فنقول لا معنى لكون الطلب عين الإرادة بالمعنى المذكور أعني الشوق المؤكد الذي يليه الفعل بلا فصل لأن طلب فعل من الغير لا يليه الفعل من الطالب حتى يكون إرادة بهذا المعنى فنقول إن طلب الشيء عبارة عن الجهد والاجتهاد والتحرك في تحصيله كما ورد في الحديث اطلبوا العلم أي تحركوا في تحصيله واطلبوا الماء غلوة سهمين مثلاً والتحرك كما يمكن في الجوارح فكذا للنفس أيضاً تحرك وجهه في تحصيل محبوبها وحينئذ فنقول إن محبوبها إن كان فعلاً لها فتحركها أو جهدها إنما هو بأعمال الجوارح لتحصيله وإن كان فعلاً للغير فتتحرك النفس إلى تحصيله هو إلزام الغير بتحصيله وقد وقع صيغة الأمر للإلزام المذكور الذي يوجد باللفظ الذي هو طريق طلب النفس كالمشي لتحصيل

العلم إذا ثبت ذلك تبيين أن الطلب شيء غير الإرادة وغير المحبوبة لكنه لا يصدر إلا بسبب سوق النفس وميلها إلى الشيء فينتفي الثمرات المذكورة لأن الطلب وإن لم يكن عين المحبوبة لكنهما متلازمان ولا يتصور محبوبة اجتماع الأمر والنهي ولا التكليف بالمحال وغيرهما من الأمور المذكورة فيجب أن يكون الطلب في الأوامر الامتثالية التي تتسخ قبل حضور وقت العمل أو يعلم انعدام شرطه طلبا صوريا لم يستعمل في معناه على ما حققنا ولا يرد على ما ذكرنا أنه يلزم كون الأمر إخبارا وذلك لأن الإلزام ليس موجودا قبل الأمر فالأمر هو الموجد له وليس لنسبة خارج تطابقه أو لا تطابقه ودلالته على محبوبة الفعل إنما هو دلالة التزامية من مقدمات عقلية وهو أن الإلزام لا يصدر من العاقل إلا مع كون الفعل محبوبا له فهو كدلالة قولك زيد قائم على أنك قصدت إسناد القيام إليه وعلى أنك عالم بذلك فهو من هذه الجهة ليس إخبارا بل هو من جهة أن لنسبة القيام إلى زيد خارجا جعل النسبة في الكلام حاكية عنه وهذا ليس في الأمر فافهم إذا تحقق ما ذكرنا فنقول إن كون الفعل محبوبا أو مبغوضا دائر مدار المصالح والمفاسد ولا مدخلية للعلم والجهل فيها وأما الإلزام فشرطه علم المخاطب بمحبوبة الفعل ومبغوضيته والحاصل أن العالم بالعواقب إنما يكلف الأشخاص الذين يعلم أنهم يصيرون عالمين بعد الطلب فالدور فيه مرتفع والجاهل بالعواقب يتصور عنوان من يتعقبه العلم بمحبوبة الفعل ومبغوضيته ويلزمه فكل من دخل في هذا العنوان أي علم المحبوبة مثلا- ولو من نفس ذلك الخطاب دخل في موضوع التكليف وكشف ذلك عن كونه مكلفا حال الجهل بالنسبة إلى زمان العلم هذا فيظهر الثمرة بين القول بأخذ العلم في الموضوع له والقول بعدمه مع اشتراط التكليف بالعلم في أمور منها ما إذا علم إجمالا بالتكليف فيجب الاحتياط على الثاني بناء على القول بكفاية العلم الإجمالي في جواز التكليف ولا يجب على الأول ومنها ما إذا علم تفصيلا بثبوت التكليف ولم يعلم الموضوع كالإناء المردد بين الخمرية والغصبية فيحرم على الثاني دون الأول ومنها في الأجزاء فإنه إذا قال لا- تصل مع التجاسة فصلى الشخص جاهلا بنجاسة ثوبه فعلى الأول يجزيه لأن مجهول التجاسة ليس بنجس في الواقع فالصلاة فيه محبوبة واقعا وعلى الثاني لا لأن الصلاة المبغوضة هي الصلاة مع التجاسة الواقعية والجهل بالتجاسة يوجب عدم الإلزام على تركها فإذا ارتفع العذر وجب الامتثال ولا ينافى مبغوضيتها الإذن في فعلها بحسب الظاهر لأن الشارع أمر بالإتيان بها وفرضها الواقع ما دام جاهلا لمصالح اقتضت ذلك ولم يلزم التصويب لتحقيق الحكم وهو

المحبوبية والمبغوضية اعنى المقتضى للإلزام حال الجهل وإن كان الجهل مانعا عن تأثره ولا تقول المصوبة بذلك ولم يلزم اجتماع المتناقضين لأن المحبوبة والمبغوضية لا تنافى الإباحة لعذر فافهم وتأمل

أصل اختلفوا فى أن الوجود مأخوذ فى مداليل الألفاظ أو لا على أقوال

الأول أنها موضوعة للأمر الخارجيّة والثانى أنها موضوعة للأمر الذهنيّة والثالث أنها موضوعة للمعنى لا بشرط أحد الوجودين والرابع أن الأمور التي لها مصداق موضوعة للأمر الخارجيّة وما لا مصداق له كالمعدوم واللاشئ ونحوهما للأمر الذهنيّة والخامس أنها موضوعة للماهيّة والسادس أن الكليات موضوعة للماهيّة والجزئيات الخارجيّة للموجودات الخارجيّة والذهنيّة للذهنيّة وتحقيق المطلب يستدعى بيان أمور الأوّل فى بيان الألفاظ التي يذكر فى طى المسألة فتقول إن منها الوجود الخارجى والذهنى الوجود على أقسام خارجى وذهنى ونفس الأمري وعرف الوجود الخارجى بأنه الوجود الذى يترتب عليه الآثار المقصودة كوجود النار حيث يترتب عليه الإحراق وعرف الوجود الذهنى بأنه حصول صورة الشئ فى الذهن مجردة عن آثاره المقصودة كصورة النار حيث لا يترتب عليها الإحراق وعرف الوجود النفس الأمري بأنه وجود الشئ فى نفسه فأما الأمر بمعنى الشئ والمراد أن يكون للشئ مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعبر وجود وتحقيق والنسبة بين الوجود النفس الأمري والخارجى عموم مطلق لأن كل وجود خارجى فهو نفس الأمري ولا عكس لتحقيق النفس الأمري فى الوجود الذهنى بدون الوجود الخارجى وبين الوجود النفس الأمري والذهنى عموم من وجه لتصادفهما فى مثل زوجيّة الأربعة فإن وجودها ذهنى ونفس الأمري وصدق الذهنى بدون نفس الأمري فى مثل زوجيّة الخمسة وبالعكس فى الوجودات الخارجيّة وبين الخارجى والذهنى تباين مصداقا وعموم من وجه موردا فإنهما لا يصدقان على وجود واحد ولكن يجتمعان فى مورد كالماهيّة فإنها موجودة ذهنا وخارجا لا- يقال إن العلم بالنار مثلا وجود ذهنى لأنه صورة للنار ولكنه أيضا وجود خارجى لما يترتب عليه الآثار كالخوف ونحوه وأيضا فإنه عرض قائم بالنفس والنفس موجود خارجى والقائم بالموجود الخارجى موجود خارجى فاجتمعا فى العلم فيكون بينهما العموم من وجه مصداقا لأننا نقول ما هو وجود ذهنى هو حصول صورة المعلوم فإنه وجود ذهنى للمعلوم وما هو وجود خارجى هو الوجود للصورة فالموجود بالوجود الذهنى هو المعلوم ووجوده الذهنى عبارة عن حصول صورته

فى الذهن والموجود بالوجود الخارجى هو الصورة ووجودها الخارجى عبارة عن قيامها بالنفس فلم يصدق الوجودان على وجود شىء واحد فافهم ومنها الأمر الخارجى والأمر الذهنى والمراد بالأمر الخارجى هو الخارج عن مدلول الكلام سواء كان الخارج طرفا لوجوده أو طرفا لنفسه أو يكون الذهن طرفا لوجوده أو لنفسه وذلك لأنهم قد ذكروا أن الخبر ما نسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه ولا ريب أن الخارج فى مثل الحيوان جنس ليس طرفا بالنفس النسبة ولا لوجودها فإن جنسيّة الحيوان موجود ذهنى لأنه من المعقولات الثابتة وحينئذ فيكون نسبته إلى الحيوان من الأمور التى يكون الذهن طرفا لنفسها والأمر الخارجى بهذا المعنى مساوق للموجود النفس الأمري على ما عرفت والمراد بالأمر الذهنى على ما ذكروا هو ما يتمثل منه الصورة فى الذهن طابقته أو لا وهذا يساوق الموجود الخارجى بالمعنى السابق وذلك لأنهم قد استدلوا على وضع الألفاظ للأمور الذهنية بأن السبح الذى يرى من البعيد قد يظن أنه زيد فيطلق عليه زيد ثم يتبين أنه عمرو فيطلق عليه عمرو فيختلف اسم السبح باختلاف صورته فى الذهن فإن هذا الكلام دال على أن الاسم إنما هو لنفس السبح الذى هو موجود خارجى وإلا لم يصح أن يقال يختلف اسم السبح ولقيل أنه يختلف اسم الصورة فافهم ومقابل الأمر الذهنى بهذا المعنى الأمر الخارجى بمعنى النفس الأمري لأنه لا يرى للتمثل والاعتقاد أثر بخلاف من يجعلها اسما للتمثل كما سيظهر ومنها الماهية وهى ما يطلق على الشىء لا باعتبار الوجود وإذا اعتبر معه الوجودسمى حقيقة فلا يطلق على ما هو عين الوجود كالواجب تعالى ولا على الذات المشخصة لأن الشخص يساوق الوجود وقال بعض الأفاضل إن الماهية عبارة عن ذات الشىء لا باعتبار الوجود سواء كان جزئيا أو كليا وهو مناف لما ذكروه من أن الشخص يساوق الوجود لأن الجزئى عبارة عن الشىء المتشخص فكيف يكون ماهية لا يعتبر فيه الوجود ولعله مبنى على القول الآخر وبيان ذلك أنهم قد اختلفوا فى أن الشخص إنما هو بالوجود أو لا بل هو بشىء نسبته إلى النوع كنسبة الفصل إلى الجنس المحققون على الأول وجماعة على الثانى ومرادهم أن الشخص شىء إذا ضم إلى النوع خرج عن الإبهام وصار قابلا لعروض الوجود كما أن الفصل إذا ضم إلى الجنس تم معناه وصار قابلا للشخص فالشخص عندهم إنما هو بالأعراض المكتتفة كالكم المخصوص والكيف الخاص وأمثالهما وعلى هذا فالفرد ينحل إلى ثلاثة أشياء نوع وتشخص ووجود والحق هو الأول لأن الشخص يجب أن يكون بشىء متشخص بالذات وإلا لزم التسلسل وكل شىء سوى الوجود أمر كلى

يتشخص بالوجود وعلى هذا فالفرد ينحل إلى أمرين نوع ووجود وأما الأعراض فهي من لوازم الوجود إذا تحقق هذا فنقول ما ذكره الفاضل المذكور من معنى الماهية مبنى على القول بأن الشخص غير الوجود فإنه حينئذ يكون الفرد المتشخص ماهية بذلك المعنى إذ يمكن عدم اعتبار الوجود فيه لأن الوجود أمر يعرض بعد الشخص ويتفرع على هذا إمكان القول بوضع الأعلام الشخصية للماهيات وإلا فالقول بوضعها للكليات فاسد جدا وهذا هو السر في تفسيره الماهية بما ذكر دفعا لشناعة القول بوضع الألفاظ مطلقا للماهية إذ لا يمكن ذلك بالنسبة إلى الأعلام لو أريد بالماهية ما ذكرنا وعلى ما ذكره يرجع القول بوضعها للماهية وهو القول الخامس إلى القول الثالث أعنى المعنى اللابشرى وكذلك أرجع جميع الأقوال إليه عدا القول الرابع فإنه في الحقيقة احتمال لا قائل به كما سيظهر وتقرير الإرجاع أن المراد بالأمر الخارجى فى القول الأول هو النفس الأمري مقابل الصورة الذهنية وذلك لأنهم لما توهموا أن مراد من يجعلها موضوعة للأمر الذهنية الصور الذهنية وقطعوا بفساده لعدم إمكان ذلك فى الأعلام الشخصية لأنها ليست موضوعة للصورة قطعا حكموا بأنها موضوعة للخارجية فى مقابل الصورة ومرادهم الأمر النفس الأمري لا بشرى أحد الوجودين فرجع إلى القول الثالث والمراد بالأمر الذهنى فى القول الثانى هو الأمر الذى يمكن تحقيقه فى الذهن فى مقابل الوجود الخارجى بالمعنى المتقدم فى صدر المسألة فإنه لا يمكن تحقيقه فى الذهن فالمراد الماهية اللابشرى لأنها التى يمكن تحقيقها فى الذهن وهو القول الثانى وذلك لأنهم لما توهموا أن مراد من يجعلها موضوعة للأمر الخارجى الأمر الخارجى بالمعنى المتقدم وقطعوا ببطلانه لعدم إمكان ذلك فى مثل كلية الإنسان ونحوها حكموا بأنها موضوعة لما يمكن تحقيقها فى الذهن أى الماهية وأما التفصيل السادس فالمراد أن الكلى موضوع للماهية اللابشرى والجزئيات الخارجية موضوعة للأمر التى لو وجدت لكنت فى الخارج والجزئيات الذهنية موضوعة للأمر التى لو وجدت لكنت فى الذهن فاعتبار الوجودين فى الموضوع له إنما هو على التقدير وإنما الموضوع له حقيقة هو ذات الشيء لا باعتبار الوجود وهذا هو القول الثالث وإنما حاول إرجاع الأقوال إليه لأن الأقوال المذكورة لو أقيمت على ظاهرها لكنت فى غاية السخافة بحيث لا يصدر من جاهل فضلا عن فاضل هذا وكيف كان فلا بد من تحقيق المطلب وأن الدليل يقتضى أى شىء بناء على حمل الأقوال المذكورة على ظاهرها من دون

إرجاعها إلى واحد ولكن الواجب هو ملاحظة التّرجيح بين الأقوال الخمسة لأنّ القول الرّابع احتمال ذكره بعض المتأخّرين حيث قال بالمعنى وقيل بالتّفصيل بين ما لا مصداق له فهو موضوع للأمر الدّهني وبين ما له مصداق فهو موضوع للأمر الخارجى وهذا الكلام بظاهره يقتضى أن ما له مصداق ولو ذهنا موضوع للموجود الخارجى وهو بديهى الفساد لكن المراد بالمصداق الخارجى وهذا القول إنّما نشأ احتمالاه مما قيل إن هذه المسألة وهى أن الموضوع له هو الموجود الخارجى أو لا مبنية على مسألة المعلوم بالذّات فإن العلم قسما حصولى وهو عبارة عن العلم بشيء بواسطة حصول صورة منه فى النّفس وحضورى وهو حضور نفس المعلوم فى النّفس بدون توسط الصّورة كالعلم بالصّورة فى القسم الأول فالمعلوم فى العلم الحصولى شيان الصّورة وذو الصّورة واختلفوا فى أن أيهما المعلوم بالذّات فقيل إن المعلوم بالذّات هو الصّورة لأنّها مدركة أولا وذو الصّورة مدرك بالطّبع وقيل إن المعلوم بالذّات هو ذو الصّورة لأنّه المقصود بالملاحظة والصّورة آلة لملاحظته ملحوظة تبعا وقيل بالتّفصيل بين ما له مصداق فى الخارج فالمعلوم بالذّات هو ذو الصّورة وبين ما ليس له مصداق فالمعلوم بالذّات هو الصّورة والاختلاف فى الموضوع له فرع ذلك المسألة فكل ما تحقق أنّه المعلوم بالذّات يكون هو الموضوع له إن خارجيا فخارجيا وإن ذهنيا فذهنيا أو بالتّفصيل فبالتّفصيل وعن بعض الأفاضل أنّه جعل التّزاع فى تلك المسألة لفظيا بإرجاع الإطالقين إلى التّفصيل فتكون فى هذه المسألة أيضا لفظيا بناء على صحة التّفرع المذكور وبالجملة فاحتمال القول بالتّفصيل فى هذه المسألة إنّما هو لتوهم تفرع هذه المسألة على تلك وجود القول بالتّفصيل فى تلك المسألة ثم إن القول بالتّفصيل فى هذه المسألة فاسد جدا أمّا أولا- فلأنه معنى على التّفرع المذكور وهو مما لا وجه له إذ لا ملازمة بين كون شيء معلوما بالذّات وكونه الموضوع له لجواز الوضع للمعلوم بالتّبع فإن الوضع يتبع الحاجة لا كونه معلوم الذات وأمّا ثانيا فلأن القول بالتّفصيل فى تلك المسألة فاسد ويتفرع على ذلك فساد ما تفرع عليه أيضا ووجه بطلانه أن فى كل معلوم بالعلم الحصولى يوجد الصّورة وذو الصّورة وقد عرفت أن المناط فى المعلومية بالذّات إمّا كونه مدركا أولا- وهو الصّورة أو كونه مقصودا بالملاحظة وهو ذو الصّورة وهذا مما لا فرق فيه بين ما له مصداق وبين ما لا مصداق له فالتّفصيل خال عن الدّليل لا يقال لعل نظر المفصّل إنّما هو إلى أن الموجودات الخارجيّة معلومة بأنفسها

لا بصورتها كما قيل بذلك فى الإبصار من أنه ليس بانطباع الصورة فى الجليدية بل المرئى هو الشخص الخارجى بواسطة خروج الشّمع الذى هو سبب الانكشاف فليس المعلوم فيها إلا شيئاً واحداً والموجودات الذهنية أيضاً مالم نعلم بنفسها فليس فى المقامين إلا مالم هو فى الأول نفس الموجود الخارجى وفى الثانى نفس الصور الذهنية وإذا اتحد المالم يكون هو المالم بالذات لأننا نقول أولاً إنه مخالف لعنوان المسألة وهو أن المالم بالذات أى شىء فإن معناه إن تعدد المالم مالم وإتما الإشكال فى تعيين المالم بالذات وثانياً أن القول بأن الموجود الخارجى لا يوجد صورته فى الذهن بخلاف الموجود الذهنى فإنه أمر يوجد فى الذهن خلاف لما يظهر من اتفاقهم حيث إن المتكلمين والحكماء بين من ينفى الوجود الذهنى كلياً وبين من يثبتته كلياً فالفرق من حيث إثباته للموجودات الذهنية دون الخارجية خلاف للجميع الثانى فى بيان النسبة بين هذه المسألة والمسألة السابقة فنقول قد ذكروا أن النسبة بينهما عموم من وجه بمعنى أن كل واحد من هذه الأقوال يجتمع مع كلا القولين فى تلك المسألة وذلك لأنّ الأقوال هنا ثلاثة فى الحقيقة القول بالمعنى اللابشرى وأخذ الوجود الخارجى والذهنى لرجوع القولين الآخرين إليها فنقول أما اجتماع القول بالمعنى اللابشرى مع القولين فى المسألة السابقة فظاهر لجواز أن يقال إن الألفاظ موضوعة للمعنى اللابشرى النفس الأمري أو ما اعتقد أنه من أفراد المعنى اللابشرى وأما القول بالأمور الخارجية فلأنه إما المراد به الموجودات الخارجية فيمكن القول بالوضع للموجود الخارجى فى نفس الأمر أو ما اعتقد أنه الموجود الخارجى وإما المراد به الخارج عن الذهن المرادف النفس الأمري فيمكن القول بالوضع للأمر النفس الأمري فى نفس الأمر أو ما اعتقد أنه الأمر النفس الأمري وأما القول بالأمور الذهنية فإن جعلناها بمعنى الأمور التى يمكن دخولها فى الذهن فيكون نظير القول بالمعنى اللابشرى وقد عرفت اجتماعه مع القولين وإن جعلناها بمعنى الصور المرتمسة فيمكن القول بالوضع للصورة الواقعية أو ما اعتقد أنه صورة وإن جعلناها بمعنى ما يتمثل صورته فى الذهن فاجتماعه مع القولين مشكل وذلك لأن معنى ما يتمثل صورته هو الأمر المعتقد فلا يجتمع القول به مع القول بالوضع للأمر الواقعى وأما القول الآخر وهو الأمر المالم فإن كان المراد به الأمر المعتقد مطلقاً فيكون عين هذا القول وإن كان المراد الأمر النفس الأمري المعتقد بالاعتقاد الصحيح المطابق فيكون مابيننا لهذا القول لأنّ معناه الوضع لمطلق الأمر المعتقد غاية الأمر أنه يصدق الموضوع له على المعتقد بالاعتقاد

الصّحيح على القولين وهو لا- يرفع التّبين من البين لتباين القول بالوضع للعام مع القول بالوضع للخاص وإن صدق الموضوع له على الخاص على القولين وحينئذ فما ذكره شريف العلماء من أن نسبة هذه المسألة مع المسألة السابقة عموم من وجه لا يتم على إطلاقه سيما وهو قد جعل الذّهني هنا بمعنى ما يتمثل صورته حيث جعل الثّمرة بين القول بأخذ الوجود الخارجى والذهنى لزوم التصويب فى الموضوعات وحصول الامتثال بالأمر المعتقد على الثانى دون الأول لظهور أن التصويب أو حصول الامتثال بالمعتقد لا يلزم إن جعل الذّهني بمعنى ما يقبل الوجود الذّهني وكذا إن جعل بمعنى الصّورة الذّهنيّة ثم إن جعل حصول الامتثال بالأمر المعتقد ثمرة غير التصويب لا- وجه له لأنّه من فروع التصويب فتأمل الثالث هل الصّور الذّهنيّة أفراد للماهيّة حقيقة وحملها عليها كحملها على الأفراد الخارجيّة أو لا- بل هى مبين لها ونسبتها إلى الماهيّة كنسبة الظلّ إلى الشّيء الحق هو الثانى كما صرح به علماء المعقول وبه ينحل الشّبهات الواردة على العلم من أنّه حصول صورة الشّيء عند العقل فيلزم كون العلم بالجواهر جوهرًا مع أن العلم مطلقًا من مقولة العرض ويلزم كون تصور التّار محرقًا وغير ذلك والحاصل أن ليس الماهيّة قدرًا مشتركًا بين الصّورة الذّهنيّة والأفراد الخارجيّة وإن حمل عليها الماهيّة فهو من باب التّسامح كما يقال الصّورة الفرس إنها فرس فالماهيّة أفرادها منحصرة فيما يترتب عليه الآثار الأصليّة للماهيّة وليس ذلك إلا- الوجود الخارجى إذ الوجود الذّهني وجود تبعى ظلّى يحكى عن الخارج ولا- يترتب عليه الآثار الأصليّة إذا تمهدت هذه المقدمات فنقول الحق هو أن ألفاظ الكليات موضوعة للماهيات بالنظر إلى جهة أصالتها وتقررها لا بالنظر إلى جهة الحكاية ولا بشرط الوجود الخارجى بأن يكون الوجود قيدًا ولا مع الوجود بأن يكون جزءًا وبالجملة إنّما لوحظ فى وضعها للماهيات جهة الأصالة التى ليست فى الأفراد الخارجيّة المقابلة للصّورة الذّهنيّة الحكاية سواء كانت موجودة فى الخارج وفى الذّهن أو قابلاً لأحدهما فقط كالكلية أو لم يكن قابلاً لشيء منهما كالمعدوم واللاشىء فإن لفظ المعدوم لم يوضع للصّورة الذّهنيّة الحكاية عن الخارج بل وضع لنفس الماهيّة بالنظر إلى جهة تقررها وأصالتها فإن لماهيّة العدم أيضا جهة تقرر بالنسبة إلى تلك الصّورة الحكاية وهذا مرادنا بالخارج وعلى هذا يحمل ما ذكره بعض المحققين من أن الألفاظ موضوعة للماهيّة من حيث الوجود الخارجى لا- بشرط الوجود الخارجى وإن كان فى الظّاهر غير واف بالمراد لأنّ الحيثيّة إمّا تعليليّة ولا يحتملها المقام

أو تقييدية فيكون بشرط الوجود ويدل على المختار أمور منها التبادر إذ لا ريب أن المتبادر من كل لفظ ليس إلا المعنى في جهة أصلته لا في جهة الحكاية بل لا يلتفت المخاطب إلى الحكاية أصلا ومنها صحة السلب عن الأمر الذهني فيصح أن يقال ليس صورة الإنسان إنسانا مضافا إلى ما عرفت من أن أهل المعقول قائلون بعدم كون الماهية صادقة على الصورة الذهنية ومنها صحة الحكم على الماهية بالوجود والعدم فيقال الإنسان موجود أو يقال معدوم ولا يلزم التكرار ولا التناقض ولو كان الوجود الخارجي مأخوذا لزم التكرار في الأول والتناقض في الثاني وأيضا لم يكن للشك في الوجود المعنى في قولك الإنسان موجود أو معدوم وأيضا لكان طلب الماهية بقولك اضرب طلبا لتحصيل الحاصل وغير ذلك هذا في المعاني الكلية وأما الأعلام الشخصية فإن قلنا بأن الشخص يساوق الوجود فلا ريب أن الموضوع له هو الموجود الخارجي لكن بالنظر إلى جهة تشخيصه وإن قلنا بأن الجزئي أيضا ماهية والتشخص حاصل بغير الوجود فالكلام فيه كالكلام في المعاني الكلية والموضوع له هو الماهية بالنظر إلى جهة الأصالة ويشكل الأمر في المبهمات والأفعال الإنشائية وأعلام الأجناس من وجهين الأول أن الموضوع له فيها كلي أو جزئي والثاني أنه على الثاني فهل هو جزئي خارجي أو ذهني فنقول المعروف أن صيغ الأمر والنهي موضوعة للطلب الخاص الموجود في نفس المتكلم بذكر اللفظ ولذا قالوا إن الإنشاء هو ما يوجد مدلوله وذهب بعضهم إلى أن الموضوع له فيها هو مفهوم الطلب الذي هو أمر كلي لكن قد اعتبر في جواز إرادته من لفظ اضرب مثلا أن يوجد ذلك الكلي بنفس هذا اللفظ فاللفظ إنما استعمل في المفهوم الكلي لكن من حيث كونه منشأ باللفظ وبالإنشاء يصير فردا وهو لا يوجب كون الصيغة مستعملة في الفرد كما أن إيجاد الماهية معناه الإتيان بالفرد لأن الفرد هو الكلي الموجود على التحقيق من أن الشخص عين الوجود وهو لا يوجب كون الأمر الدال على طلب إيجاد الماهية مستعملا في طلب الفرد فكذلك لزوم كون مدلول الصيغة منشأ بالصيغة وهو لا يمكن إلا في ضمن الفرد لا يوجب كون الصيغة مستعملة في فرد الطلب وربما يستدل على مذهبه بأنه لو كان الأمر موضوعا للطلب الموجود الخاص لزم أن لا يكون للشرط مفهوم في قولك أكرم زيدا إن جاءك لأن مقتضى التعليق انتفاء المعلق عليه فلو كان معنى الأمر هو الطلب الجزئي لكان هو المعلق على الشرط فينتفى بانتفاء الشرط فلا ينافي أن يوجد طلب آخر عند انتفاء الشرط أيضا مع أنهم ذكروا أنهم إذا قام الدليل على ثبوت الحكم عند انتفاء

الشَّرط تعارض مع المفهوم فالمفهوم هو الحكم بانتفاء الطَّلَب مطلقا لا الطَّلَب الخاص ويشهد لذلك أنهم اتفقوا على أن الوصف يخصص العموم في نحو أكرم العلماء الطَّوال مع أنهم قد اختلفوا في ثبوت المفهوم للوصف فإن المراد بالتخصيص هو أن الحكم الخاص إنَّما يتعلق بالموصوف لا- بغيره وأمَّا أنه هل ينافي مع تحقق الحكم لغير الموصوف بخطاب آخر أو لا فهذا التَّزاع في ثبوت المفهوم وبالجملة انتفاء الحكم المتعلق بموضوع عند انتفائه بديهى حتى في الأعلام فقولك أكرم زيدا مختص بجعل وجوب الإكرام لزيد لا عمرو وهذا غير المفهوم فإنَّه لا ينافي ثبوت الحكم لغيره بخطاب آخر نعم قد ينافيه في بعض الموارد لعدم قابليته للحكمين كما إذا قال وقتت الدَّار على الفقراء فإنَّه لا- يمكنه أن يقول بعد ذلك وقتتها على الأغنياء لانتهاء ملكه بالصَّيْغَة الأولى فالمنافاة إنَّما هو بين المنطوقين وليس هذا من المفهوم فما ذكره الشَّهيد من أنَّه من باب المفهوم لا وجه له وبالجملة لو كان الأمر موضوعا للطَّلَب الجزئى لكان تعليقه على الشَّرط موجبا لانتفاء الطَّلَب الخاص وهذا غير مفهوم الشَّرط كما عرفت مع أن القائل بذلك قائل بثبوت المفهوم للشَّرط وحينئذ فيجب القول بأن الموضوع له هو الطَّلَب الكلى وهو المعلق على الشَّرط فينتفى بانتفائه ولا يوجب اشتراط إيجاد الصَّيْغَة كون الصَّيْغَة مستعملة في الجزئى هذا حاصل مراده وبعبارة أخرى الموضوع له هو الطَّبِيعَة لكنها قد اعتبرت بحيث لا يمكن استعمالها إلا موجودة من دون أن يكون التَّقْيِيد بالوجود معتبرا في الموضوع له فالموضوع له مطلق لا يمكن استعماله إلا مقيدا بسبب نفس الاستعمال وهو لا يوجب كون الموضوع له مقيدا وكذا يقال بهذا في وضع الحروف وأسماء الإشارة أن الموضوع له فيها هو مطلق الابتداء والمشار إليه لكن قد لوحظ معه حيثية بحيث لا يمكن استعمالها إلا جزئيا وهو ملاحظة كونه مرآة لملاحظة حال الغير من دون أن يكون حيثية المذكورة جزءا للموضوع له أو شرطا له هذا حاصل ما يمكن أن يقال في تقرير وجه القول المذكور والتَّحْقِيق أن الموضوع له في الأمر هو الطَّلَب الجزئى الموجود في الخارج الآ-خر بالخطاب لأنَّه المتبادر عند سماع اللَّفْظ ولا ينتقل الدَّهْن إلى مفهوم الطَّلَب أولا ثم إلى وجوده وهو ظاهر والإشكال بلزوم انتفاء المفهوم غير وارد لأنَّ تعليق الفرد الخاص من من الطَّلَب على الشَّرط لا بد له من فائدة وهي ليست انتفاء الفرد الخاص لانتهائه بمحض انتفاء موضوعه وإن لم يذكر الكلام بصورة الشَّرط بل الفائدة هي الدَّلالة على أن تعليق الفرد الخاص إنَّما هو عنوان لتعليق المطلق فيدل على انتفائه بانتفاء الشَّرط وهذا هو المفهوم ثم إنَّه

لا- يتعقل اعتبار حيثية الإنشاء فى الموضوع له من دون أن يكون جزءا ولا شرطا إذ لا محالة يكون التقييد داخلا وإن كان القيد خارجا والقول بأن مدلول الأمر هو المنشأ وهى الطبيعة لورود الإنشاء عليها لا على الفرد مغالطة لأننا نسلم أن الإنشاء يرد على الطبيعة لكن نقول إن الطبيعة المنشأة فرد وذلك نظير أن يقال فى أعتق رقبة مؤمنة إن المطلوب هو عتق الرقبة المقيدة والتقييد يرد على المطلق فالمطلوب عتق الرقبة المطلقة وما يقال إن المقيد إذا كان هو نفس الاستعمال لا ينافى كون الموضوع له هو المطلق غير تمام بل هو صحيح فى جانب الموضوع فإن لفظ زيد ليس موضوعا من حيث الخصوصيات الصادرة من الالفاظين بل وضع مطلقا ليذكر ويراد منه المعنى فلا محالة يصير بالاستعمال فردا وهو لا ينافى كون الموضوع هو المطلق لكن لا يتم فى الموضوع له إذ لا يخلو إما أن يكون الموضوع له المطلق لا بشرط ولا يقولون به أو بشرط الوجود فيكون جزئيا وهو الحق وأما الحروف فالحق أنها موضوعة لذات الابتداء لكن قد اعتبر فيها جهة وقوعه آلة لملاحظة شىء بالوقوع الفعلى لا مفهوم الوقوع فإنه معنى اسمى والوقوع آلة شىء لا يتم معناه إلا بضميمة الغير فمعنى قولهم الحرف ما دل على معنى فى غيره أن معناه أمر لا يتم إلا بالغير فهو بنفسه يدل على معناه لكن معناه ناقص محتاج للتقص إتما هو فى المدلول لا فى الدال والابتداء بتلك الملاحظة يصير جزئيا حقيقيا من جزئيات مفهوم الابتداء الواقع مرآة وإن أمكن كونه كليا من حيث دخوله فى مفهوم الابتداء المطلق فإن الابتداء الملحوظ آلة لملاحظة السير والبصرة جزئى حقيقى لمفهوم الابتداء الآلى لكن فات ابتداء البصرة كلى له أفراد من حيث إمكان تحققه من أى مكان من أمكنة البصرة فالمراد بجزئية معنى الحرف جزئيته بالنظر إلى الحيثية المأخوذة فى الموضوع له ونظيره الموصولات فإن الموضوع له فيها هو ما تعين بالصلة فعلا فلا بد أن يكون جزئيا من هذه الحيثية مندرجا تحت مفهوم المتعين بالصلة وإن كان بالنظر إلى ذاته عاما كليا كما فى قولك أكرم من جاءك أما أسماء الإشارة فالكلام فيها هو الكلام فى الحروف نظرا إلى جهة وضع الإشارة فإنه لا بد أن يكون جزئيا مندرجا تحت مفهوم الإشارة وأما ذات المشار إليه فإن قلنا بأن الإشارة يجب أن تكون حسية فيجب أن يكون حسيا لأن الإشارة الحسية لا تتعلق بالأمر العقلى وإن قلنا بجواز الإشارة العقلية فيجوز أن يكون كليا وغيره وأما أعلام الأجناس فهى أيضا موضوعة لنفس الماهية لكن بملاحظة حضورها فى الذهن هذا الكلام فى جهة الكلية والجزئية وأما من جهة الخارجية

والذهنية فالجميع موضوعة للأمور الخارجة عن الصور الذهنية جزءا كانت أو كلية لكن قد اعتبر في بعضها حضور صورة الشيء الخارجى فى الذهن إما بنحو المرآتية كما فى الحروف ونحوها أو لا كما فى أعلام الأجناس فالموضوع له ذات الأمر الخارجى لكن بشرط حضور صورتها فى الذهن وهذا لا- يوجب أن يكون الموضوع له هو الصورة فتلخص بما ذكرنا أن الأعلام الشخصية موضوعة للموجودات الخارجية كالأفعال الإنشائية وما سواها موضوعة للأمور الخارجة عن المدركات إما مع قطع النظر عن حضور صورتها فى الذهن كأسماء الأجناس ونحوها أو مع اعتبار حضور صورتها إما بنحو المرآتية كما فى المبهمات وبدونها كما فى أعلام الأجناس فتدبر احتج القائل بأنها موضوعة للموجودات الذهنية بأنها لو كانت موضوعة للموجودات الخارجية لزم عدم تحقق الصدق والكذب فى الجملة الخبرية لأن هذه الكلمات كما تجرى فى أوضاع المفردات تجرى فى الهيئات أيضا والقول فىهما واحد وأما لزوم ذلك فلأن الصدق والكذب مطابقة مدلول الخبر للخارج وعدمها وإذا كان مدلول الخبر نفس الخارج فلا يتصور مطابقة ولا عدمها وفىه أن الدليل أخص من المدعى إذ لا تلازم بين أوضاع المفردات وأوضاع الهيئات فيمكن القول بوضع المفردات للأمور الخارجية والهيئات للصور الذهنية والتمسك بعدم القول بالفصل فى أمثال هذه المسائل الاجتهادية فاسد لكن الدليل المذكور بالنسبة إلى الجمل تام لا غبار عليه وما قيل فى رده تارة بالتقص بما إذا كانت موضوعة للصور الذهنية فإنه حينئذ أيضا لا- يتحقق مطابقة للواقع ولا عدمهما لأن واقع الصورة هو نفس تحققها فى الذهن فلا معنى لمطابقتها له ولا مطابقتها وأخرى بأن الدلالة الوضعية ليست كالدلالة العقلية بحيث لا يجوز انفكاكها عن المدلول فإن الدال العقلى إنما هو من آثار المدلول فلا محالة لا ينفك عنه بخلاف الدال بالوضع فإنه يتمتع انفكاكه عن المدلول وحينئذ فالخبر دال على الوقوع الخارجى ويحضر صورة ذلك الوقوع فى ذهن المخاطب ويجوز انفكاكه عنه فإن طابق الصورة الحاصلة بسبب الخبر فى ذهن السامع للواقع فى الخارج كان الخبر صدقا وإن خالفه كان كذبا فاسد أما الأول فلائنه لا يقول إن الموضوع له هو الصورة الذهنية من حيث هى بل يقول إنها الموضوع له من حيث كونها حكاية عن الخارج عن الذهن وحكاية قد تخالف المحكى فيكون كذبا وقد توافقه فيكون صدقا فإن بين زيد والقيام نسبة فى الخارج عن الذهن إما إيجابيا أو سلبيا فالصورة الحاصلة منها فى الذهن الحاكية عن الخارج موضوع له

لهيئة زيد قائم فإن وافقت الخارج في الإيجاب والسلب كان صدقا وإلا كان كذبا وأما الثاني فلائنه لا ربط له بكلام المستدل لأنه لم يقل إنه يجب عدم انفكاك الخبر عن الخارج بل حاصل كلامه أن اتصاف الخبر بالصدق والكذب إنما هو بالنظر إلى مدلوله فإذا كان المدلول هو الخارج لم يمكن فرض المطابقة واللامطابقة لوجوب تغاير المطابق والمطابق ولا يمكن أن يقال الخارج يطابق الخارج وجعلهما باعتبار مطابقة الصورة الحاصلة في ذهن السامع للخارج خارج عن الاعتبار لأنهما من صفات مدلول الخبر وليس المدلول هو الصورة الحاصلة في ذهن السامع قطعاً فيجب أن يكون المدلول هو الصورة الحاصلة في ذهن المتكلم من حيث كونها حكاية عن النسبة الخارجية وهو الحق

تتمة

في بيان ما يترتب على المسألة من الثمرات والتحقيق أنها مسألة علمية لا يترتب عليها ثمر عملي وما ذكروا من الثمرات فاسد غير قابل للذكر نعم قد ذكر ثمره يمكن ترتيبها عليها على إشكال وهي أنه لو كان الوجود الخارجي مأخوذاً في الوضع لم يجز اجتماع الأمر والنهي ولو كانت الألفاظ موضوعة للماهيات جاز وذلك لأن الغضب والصلاة مثلا إن اعتبر فيهما الوجود الخارجي كان المأمور به بقوله صل هو الأفراد والمنهى عنه بقوله لا تغضب هو الأفراد والمفروض وجود الكلين بوجود واحد في مثل الصلاة في الدار المغصوبة فهذا الوجود الواحد صلاة وغضب قد تعلق الأمر والنهي به ابتداء من الأمر وهو محال وإن لم يعتبر إلا نفس الماهية كان المأمور به ماهية الصلاة والمنهى عنه منهي الغضب غاية الأمر اجتماع الكلين في فرد واحد وهو لا يستلزم أن يتعلق الأمر والنهي بجهة واحدة كالأول حتى يكون محالاً - فهو كاجتماع عنوان العلم والفسق في زيد والأول محبوب والثاني مبغوض لكن هذا لو تم فإنما هو مبنى على جواز تعلق التكليف بالطبائع وأما على القول بعدمه وأن المراد في التكليف الوارد على الطبيعة هو أفرادها لم يترتب الثمرة المذكورة فتأمل

أصل اختلفوا في ما وضع له المشتق على أقوال

والواجب أولاً بيان المراد بالمشتق في محل النزاع فنقول للمشتق تعريفان أحدهما باعتبار معناه الأعم وهو أنه اسم المعنى الآدى غير عن شكله بزيادة حرف أو حركة أو نقصانها والمراد باسم المعنى اسم دل على معنى قائم بغيره سواء دل على الغير أيضاً أو لا فيشمل المصدر ويخرج بالقيود اللاحقة ويدخل في التعريف ما غير لفظه دون معناه كالمصدر الميمي وما غير لفظه ومعناه كسائر المشتقات ويخرج ما غير معناه دون لفظه كمفتون مصدرا ومفعولاً - وذلك مفرداً وجمعاً ثم أن ما يشمله التعريف من صور التغيير خمسة عشر نوعاً وحاصله أن التغيير إما بزيادة أو نقيصة وكل

ص: 181

منهما إما بحرف أو حركة فهذه أربعة وكل مشتق قد يقع فيه نوع واحد وقد يقع فيه اثنان أو ثلاثة أو أربعة فما يقع فيه نوع واحد أربعة أقسام لأنّ الزيادة إما حرف فقط نحو كاذب من كذب أو حركة فقط كنصر من نصر والنقصان إما حرف فقط كخف من الخوف أو حركة فقط كالضرب من ضرب على قول الكوفيين باشتقاق المصدر وما يقع فيه اثنان ستة أقسام لأنّه إما زيادة حرف وحركة كضارب من الضرب أو نقصانها كعد من العدة أو زيادة حرف ونقصان حرف كديان من الديانة أو زيادة حركة ونقصان حركة كحذر من الحذر أو زيادة حرف ونقصان حركة كعاد من العدد أو بالعكس كخذ من الأخذ وما يقع فيه ثلاثة أربعة أقسام لأنّه إما زيادة حرف وحركة ونقصان حركة نحو يضرب من الضرب أو زيادة حركة وحرف ونقصان حرف نحو خاف من الخوف على احتمال باقى أو نقصان حرف وحركة مع زيادة حركة نحو عد من الوعد أو مع زيادة حرف نحو كأل من الكلال وما يقع فيه أربعة أقسام قسم واحد نحو ارم من الرمي فهذه خمسة عشر نوعا وفى شمول التعريف لما إذا كان التغيير بسبب النقل كما فى جبد وجذب أو بسبب الإعلال والإبدال كمتخار من مختير إشكال والظاهر عدم شموله لهما أمّا الأول فلعدم تغير الشكل بسبب تغيير الترتيب وأمّا الثانى فلأنّ الإبدال وإن كان فى الحقيقة زيادة حرف ونقصان آخر إلاّ أن الظاهر من التعريف خلاف هذا النوع لخفائه كما لا يخفى وقد اعترض على التعريف المذكور بأنّه غير مانع وجامع أمّا الأول فلشموله التثنية والجمع مثل ضربان وضروب وليس بمشتق وأمّا الثانى فلخروج المشتق بالاشتقاق الجعلى كتمار ولبان لباتع التمر واللبن لأنّ المتغير عن شكله هو التمر واللبن وهما ليسا اسمى المعنى ولهذا أراد بعضهم قيّدا آخر وهو أن يصير المعنى الأول عرضا فى ضمن الشكل الثانى بمعنى أنّ يعتبر قيامه بالموضوع وعلى هذا يخرج مثل ضربان وضروب لعدم اعتبار قيامه بالموضوع لكن يبقى المشتقات الجعلية خارجة وكذا يخرج المصدر الميمى ولا ضير فى ذلك لأنّ إطلاق المشتق عليها مسامحة الثانى باعتبار معناه الأخص وهو أنّه ما دل على اتصاف الذات بالمبدل فيشمل اسم الفاعل والمفعول والصّفة المشبهة وأفعال التفعيل وهذا هو موضع النزاع فى هذه المسألة وربما نوزع فى الفعل الماضى والمضارع وأسماء الزّمان والمكان والآلة أيضا التى هى داخلية فى المشتق بالمعنى الأعم إذا علم ذلك فيجب لتفحيح المسألة بيان أمور الأول اختلفوا فى أن الموضوع فى المشتق بالمعنى الأعم هل هو الهيئة النوعية أو الهيئة الشخصية وعلى أى تقدير فهل الموضوع هو الهيئة مستقلة والمادة مستقلة أو هما موضوعان بوضع

واحد وكيف كان فهل الموضوع له كلى أو جزئى والحق فى مقام دوران الأمر بين الوضع النوعى والوضع الشخصى هو الوضع النوعى وبيانه أن الوضع النوعى عبارة عن ملاحظة هيئة خاصة مع قطع النظر عن مادة معينة ووضعها لشيء إما بنفسها أو وضع جزئياتها فإذا لوحظ هيئة فاعل مع قطع النظر عن مادة ووضعها هي أو جزئياتها لمعنى فأفراد الهيئة المذكورة يقال إنها موضوعة بالوضع النوعى وأما الهيئة فهى موضوعة بالوضع الشخصى فى مقابل هيئة أخرى فإن هيئة فاعل موضوعة بوضع خاص غير الوضع المختص باسم المفعول والمراد بالهيئة النوعية هي القدر المشترك بين الجزئيات المشتركة فى الهيئة كهيئة فاعل بالنسبة إلى جزئياتها كضارب وقاتل وأمثالهما والمراد بالهيئة الشخصية هو الهيئة الجزئية الحاصلة فى ضمن المادة الخاصة وهى أيضا إما تعتبر كلية بمعنى أن يعتبر وضع ضارب مع قطع النظر عن من يتكلم به وقد يعتبر وضع جزئياته الصادرة من المتكلمين وسيأتى الكلام فى ذلك هذا ولا شبهة فى أنه إذا أمكن وضع أمور متعددة بوضع واحد كان تكرير الوضع سلفا فإذا أمكن وضع هيئة ضارب وقاتل بوضع واحد كان أولى من وضع هيئة ضارب بوضع وهيئة قاتل بوضع آخر وهو ظاهر والحق فى المقام الثانى هو أن الموضوع فى المشتق هو الهيئة مع المادة لا أن يكون الهيئة موضوعة بوضع والمادة بوضع آخر وذلك لأن كيفية اشتقاق ضارب من الضرب مثلا يحتمل وجوها ثلاثة أحدها أن الواضع وضع هيئة فاعل بوضع وقال إن المصدر أيضا موضوع فى ضمن هذه الهيئة لإفادة هذا المعنى بالوضع الذى كان له سابقا والثانى أن يوضع الهيئة بوضع والمادة بوضع غير وضع المصدر والثالث أن يوضعها معا لإفادة معنى المصدر مع زيادة والأول فاسد قطعاً لأن المصدر موضوع فى ضمن الهيئة الخاصة وهى قد انتفت بسبب الاشتقاق فكيف يفيد المصدر هذا المعنى من دون وضع جديد وقد انتفى وضعه السابق إلا أن يقال إن المصدر لم يعتبر فى وضعه هيئة وهذا هو مذهب الشريف وقد سبق أنه مخالف لتصريحاتهم مع أنه غير موجود ولا يصدق التعريف المذكور حينئذ على المشتقات إذ لم يتغير حينئذ شكل أصلا والثانى موجب لكثرة الأوضاع والأصل عدمها فتعين الثالث وإذا ثبت أن الموضوع هو مجموع الهيئة والمادة علم أن الحق فى المقام الأول هو أن الموضوع هو الهيئة الحاصلة فى ضمن المادة لكن لوحظ فى وضعها عنوان الهيئة الكلية مع المادة الكلية ووضعها هي أو جزئياتها فضارب موضوع وقاتل موضوع وهكذا هذا وهل المعبر هو كلى الضارب مثلا

أو الجزئيات وبما استشكل الأول بأنه مستلزم لعدم كون الألفاظ حقيقة ولا مجازاً لأنهما من صفات الألفاظ الموضوعية والألفاظ كلها جزئى فلا- يكون موضوعاً كما سبق إليه الإشارة في المسألة السابقة وأورد ذلك على القول بأن الموضوع هو الهيئة الكلية أيضاً إذ ليس المستعمل إلا- الهيئة الشخصية فيلزم أن لا- تكون مجازاً ولا حقيقة وفيه أنه لا منافاة بين كون الموضوع هو الكلى ولا يستعمل إلا الفرد وذلك لأنّ المستعمل في الحقيقة هو الكلى وأنه بنفس الاستعمال يصير فرداً فالاستعمال إنّما ورد على الكلى وهو الذى يتصف بالحقيقة والمجازية لكونه مستعملاً وإن صار بالاستعمال فرداً لكن هذا الجواب لا يمكن إجراؤه فى ما ورد على القول بأنّ الموضوع هو الهيئة الكلية لأنّها ليست مستعملة إنّما المستعمل هو الهيئة الخاصة اللهم إلا أن يمنع ذلك ويقال إنّ المستعمل هو الكلى غاية الأمر أنّ لازم استعماله وجوده فى مادة معينة فالإيراد التّحقيقى على القول المذكور هو أن يقال إنّ لو كان الموضوع هو الكلية وكان المادة موضوعة بوضع آخر فنقول إنّ الموضوع له أيضاً إمّا كلى من تلبس بالمبدأ أو جزئياته فعلى الثّانى يلزم أن يكون الهيئة متكثر المعنى مع القطع بخلافه وعلى الأوّل فنقول إنّ دلالة الضّارب على من تلبس بالضّرب يلزم أن لا يكون لها دال لأنّ وضع الهيئة إنّما يقتضى دلالة على من تلبس بالمبدأ ووضع المادة إنّما هو للدلالة على الضّرب فمن أين جاءت الدلالة على من تلبس بالضّرب فيجب القول بأن الضّارب بمجموعه موضوع لمن تلبس بالضّرب فافهم هذا تمام الكلام فى الموضوع وأما الموضوع له فالحق أن كل من تلبس بالضّرب مثلاً لا جزئياته إذ ليس المتبادر من الضّارب إلا- المتلبس بالضّرب لا- الجزئيات وهو ظاهر الثّانى لا شبهة فى أن الفعل الماضى موضوع لمن تلبس بالمبدأ فى الزّمان الماضى سواء كان ماضياً بالتّظر إلى حال المنطق أو بالتّظر إلى زمان اعتبره المتكلّم كقولك سيّجىء الأمير غداً وقد ركب قبله زيد بساعة واختلفوا فى الفعل المضارع فقيل إنّ موضوع لمن تلبس بالمبدأ فى الحال وقيل فى الاستقبال وقيل فيهما لفظاً وقيل معنى وهو الحق فإن المتبادر من قولك يضرب ويدور فى الأعمّ من الزّمان اللاحق للمتكلّم ومن الزّمان المتأخّر والمراد بالأوّل ما يشمل اللاحق لزمان اعتبر المتكلّم كما لو قال يضرب زيد بعد غد وكقوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرّسول بناء على قراءة نصب يقول فالمضارع نظير الأمر فإنّه حقيقة فى الأعمّ من الفور والتّراخى هذا بحسب الوضع الأوّل لكن ربما يلحق بهما حروف توجب انقلاب الموضوع له ويحدث الوضع النوعى فى غيره كما يلحق الماضى بعض أدوات الشّروط فيقلبه إلى الاستقبال ويلحق المضارع لم ولما فينقلب إلى الماضى ولا شبهة فى أن اسم الآلة موضوع لما أعد

للمبدأ وإن لم يتلبس به فعلا كمفتاح لما أعد للفتح وإن لم يفتح به قط وأما أسماء المكان والزمان فسنشير إليهما إن شاء الله الثالث لا خلاف في أن المشتق أعنى اللفظ الدال على الذات باعتبار اتصافه بالمبدأ وكذا أسماء الزمان والمكان موضوع لمن تعلق به المبدأ تعلق القيام به كاسم الفاعل أو الوقوع عليه كاسم المفعول والثبوت له كالصفة المشبهة واسم التفضيل أو الحلول فيه كاسم الزمان والمكان إنما الخلاف في أن التعلق المذكور وهل يعتبر فعلية أو لا اختلفوا فيه على أقوال أحدها أنه موضوع لمن تعلق به المبدأ فعلا والثاني أنه موضوع لمن تعلق به المبدأ أعم من أن يكون فعلا أو في الماضي والثالث أنه موضوع لمن تعلق به المبدأ في الأعم من الحال والماضي والاستقبال والمعتبر في الفعلية والماضي والاستقبال إنما هو زمان النسبة والحمل فقولنا زيد كان ضاربا أمس حقيقة على الأول أيضا إذا صدر منه الضرب في أمس فعلم مما ذكرنا أن الزمان ليس بماخوذ في معنى المشتق على شيء من الأقوال إنما النزاع في زمان التعلق وعلم أيضا أنهم لا يقولون بالاشتراك اللفظي بين من تلبس فعلا ومن تلبس في الماضي كما قيل بل يقولون بأنه موضوع للقدر المشترك وهو من صدر منه المبدأ ووجد منه إما فعلا أو في الماضي فافهم هذا بحسب مفهوم المشتق وأما إذا حمل المشتق على شيء فحقيقته ومجازيته تختلف على الأقوال المذكورة بالنسبة إلى زمان الحمل فعلى القول الأول يعتبر اتحاد زمان التعلق وزمان النسبة أى الحمل فاستعماله فيمن انقضى عنه المبدأ أو لم يتلبس بعد بالنسبة إلى ظرف الحمل يستلزم المجاز وعلى القول الثاني يعتبر اتحاد زمانيهما أو تأخر زمان الحمل فلو استعمل فيمن لم يصدر منه بعد لزم المجاز وعلى الثالث لا مجاز إلا إذا استعمل فيمن لا يتعلق به المبدأ أصلا لكن لزوم المجاز في المذكورات لا يجب أن يكون في كلمة المشتق بل يحتمل وجوه ثلاثة فإنك إن قلت زيد ضارب الآن وقد انقضى عنه المبدأ أو لم يتلبس بعد فإما يكون المقصود من الضارب من تلبس به فعلا- وهذا يكون حمله على زيد مجازا باعتبار ما كان أو باعتبار ما يؤول وإما يكون ضارب مستعملا في ما جعله القائل الثاني حقيقة فيه أو القائل الثالث أعنى المعنى الأعم مجازا وإما يكون مستعملا في معنى ضرب أو يضرب وعليهما فالمجاز في الكلمة هذا على القول الأول والاحتمالات الثلاثة ثابتة على القول الثاني إذا قلت زيد ضارب الآن ولم يتلبس به بعد وأما على القول الثالث فقد عرفت أنه لا يلزم التجوز وما ذكرنا من المجاز في الحمل باعتبار ما كان أو ما يؤول إليه غير ما ذكره البيانيون فإنه عندهم مجاز في الكلمة فإن المقصود من الخمر في أنى أرانى أعصر خمرا هو العنب لكن ذكر اسم الخمر باعتبار اتصاف العنب به في المستقبل وهذا لا يمكن اعتباره في المشتق المحمول على الشيء فإن إرادة

محض الدّات من الضّارب موجب لحمل الدّات على الدّات نعم لو لم يكن محمولاً جاز اعتبار ذلك كما لو قال رأيت ضارباً وأراد به زيدا الذى انقضى عنه الضّرب أو لم يتلبس به بعد وذكر اسم الضّارب له باعتبار ثبوته له فى السّابق أو اتصافه به فى المستقبل فافهم إذا عرفت هذا فنقول الحق أن المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ فعلاً بالنّسبة إلى ظرف الحمل للتبادر فإن كلمة ضارب إذا سمع من وراء الجدار تبادر منها إلى الذّهن المتلبس بالضّرب ويظهر ذلك إذا قلت زيد الآن ضارب فذكرت ظرف الحمل فإنّه يتبادر منه قطعاً تلبسه بالضّرب فى الآن وكذا إن قلت زيد كان فى الأمس ضارباً أو سيكون فى الغد ضارباً بحيث لو ذكرت ظرف التّلبس بعد ذلك بأن قلت زيد الآن ضارب الآن لزم التّكرار وليس ذلك إلاّ الاتحاد زمان التّلبس وزمان النّسبة بحيث يدل ذكر زمان النّسبة أى الحمل على زمان التّلبس أيضاً فيلزم التّكرار عند ذكرهما ولهذا يتبادر من قولك زيد ضارب أنّه متلبس بالضّرب حال النّطق فإنّه يفهم من عدم ذكر ظرف الحمل أنّ الطّرف حال النّطق ولا تحاده مع زمان التّلبس يفهم ثبوت التّلبس أيضاً حال النّطق لأنّ المشتق موضوع لمن تلبس بالمبدأ فى حال النّطق كما توهمه بعضهم حيث رأى أن المتبادر من قولنا زيد ضارب تلبسه به حال النّطق فافهم ولصحة السّلب عن غير المتلبس فإنّ الذى صدر منه الضّرب أمس يقال إنّّه ليس الآن بضارب بحيث يكون الآن ظرفاً للسّلب لا للمسلوب فلا يرد أن نفى ضرب الآن لا يدل على نفى إطلاق الضّارب عليه فافهم ثم إنّ تحقق التّبادر وصحة السّلب إذا أثبت الوضع فيما وجدناه من الصّيغ وجب قياس البواقي عليه لأنّ وضع المشتق نوعى كما سبق وليس لخصوصيات المصادر مدخل فى تغيير معنى المشتق بأن يوضع الضّارب لمن تلبس به فعلاً وقاتل للأعم منه وممن انقضى عنه بل نقطع باتحاد الوضع فى الجميع كما أنّنا إذا شاهدنا دلالة طائفة من صيغ الفاعل على من قام به المبدأ حكمنا بأنّ الموضوع هو الهيئة على القول بها فلا يرد أن ثبوت الوضع فى بعض الصّيغ لا يوجب ثبوته فى الجميع لاحتمال عدم تحقق التّبادر فى الصّيغ التى لم نرها فالاستقراء ناقص لا يفيد المطلوب فافهم ثم اعلم أن القول فى المسألة بين القدماء إنّما هو القول بوجود التّلبس فعلاً والقول بالأعم منه وممن انقضى عنه المبدأ ولم يكن بينهم قول ثالث لكن حدث بين المتأخرين تفاصيل شتى حيث ورد عليهم شبهات عجزوا عن حلها ففصلوا ولا بأس بالإشارة إلى منشأ توهمهم حتى يظهر فساد ما ذكره من التفاصيل فى طى فوائد الأولى المعبر فى التّلبس بالمبدأ هو التّلبس العرفى لا العقلى والتّلبس العرفى يختلف بحسب المبادئ لأنّ المبدأ قد يكون من الأمور الواقعة فى تدرّج الزّمان بحيث لا يمكن اجتماع أجزائه فى الوجود كالتّكلم وقد يكون من الأمور الواقعة فى الآن وهذا قسمان لأنّه بعد تحقّقه

إمّا يبقى في الزّمان أو لا فالأول كالعلم فإنّه يحصل في الآن ويبقى في الزّمان والثّاني كالضرب فإنّه يوجد في الآن فينعدم والتلبس في الأول إنّما هو بكون الشّخص مشغولاً به ولو يحرم من أجزائه وفي الثّاني والثّالث بأن يكون متلبساً به فعلاً وبعضهم لما توهم أن المراد من التلبس هو التلبس العقلي أشكل عليه الأمر في المبادئ السّيالة كالتكلم فحكم بأن المتكلم موضوع للأعمّ ممن تلبس وممن انقضى عنه وإلا لم يصدق المتكلم على أحد لعدم إمكان التلبس بالكلام وتلبساً عقلياً بخلاف الغير السّيالة فإنّه موضوع لمن تلبس به فعلاً وقد عرفت فساده الثّانية المعتبر في التلبس وجود المبتدئ للذات في الواقع وإن لم يكن ملتفتاً إلى وجوده فالمؤمن التائب متلبس بالإيمان حال التّوهم وبهذا ظهر فساد التّفصيل بين ما إذا طرأ على المحل ضد وجودي فلا يصدق المشتق وبين عدمه فيصدق التّوهم أن المؤمن يصدق على التائب مع انتفاء المتلبس لعدم طريان الضدّ الوجودي ولا يصدق على من كفر بعد إيمانه لطريانه فافهم الثّالثة إذا علق الحكم على عنوان المشتق فقد يعتبر صدق العنوان في بقاء الحكم أيضاً كالحكم بنجاسة الماء الجارى المتغير إذ لو زال التّغير صار طاهراً وقد يعتبر في محض حدوث الحكم ولكن بعد حدوثه يبقى وإن انتفى العنوان وهو لا يوجب استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ كقوله تعالى الرّائبة والرّاني فاجلدوا فإن وجوب الجلد يحدث عند صدق العنوان ولكن يبقى بعد انتفاء العنوان أيضاً نعم ظاهر التّعليق هو الاشتراط حدوثاً وبقاءً لكن القرينة هنا موجودة على أنّه شرط حدوثاً لا بقاء لعدم إمكان الجلد حال الرّنا أو الإجماع على عدمه وذلك لا يوجب استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ فالرّاني يوم السّبب لا يصدق عليه الرّاني يوم الأحد لكن يجب حده لأنّ الحكم حدث بصدق الرّنا يوم السّبب لا بشرط بقاء العنوان وبهذا ظهر فساد التّفصيل بين ما إذا كان المشتق محكوماً عليه فهو حقيقة في الأعمّ مما انقضى لهذه الآية وبين غيره فيشترط التلبس وأضعف من ذلك ما توهم من أنّه حقيقة في الأعمّ من الاستقبال أيضاً لهذه الآية وإلا لم يجب الحد على من يصدق عليه الرّاني بعد صدور الخطاب ووجه ضعفه أن التعميم ليس لصدق الرّاني حال الخطاب على من يتلبس به بعده بل لعموم الرّاني فكأنه قال كل زانية وزان يجب حده فيعتبر صدق الوصف بالنسبة إلى كل شخص في زمان تلبسه به وأما بالنسبة إلى من مضى فقد عرفت أنّه لعموم الحكم لا لاستعمال المشتق فافهم الرّابعة قد فصل بعضهم بين المتعدى فلا يعتبر التلبس فيه فعلاً وغيره فيعتبر نظراً إلى صدق قاتل زيد بعد انقضاء التلبس أيضاً بخلاف الماء الطّاهر بعد عروض النّجاسة وفيه أن إطلاق القاتل بعد الانقضاء إنّما هو بالنظر إلى زمان التلبس فظرف الحمل فيه الزّمان الماضي وقد شاع هذا

الاستعمال بحيث يفهم ذلك عند عدم ذكر ظرف الحمل وعدم صحة سلب القاتل عنه إنّما هو لأنّ السلب يعم الماضي والحال فلا يمكن بالنسبة إلى من اتصف به في الماضي ولذا يصح أن يقال إنّ ليس يقاتل الآن فتأمل الخامسة المبدأ قد يكون فعلا وقد يكون ملكة وقد يكون حرفة والتلبس في كل منها بحسبه وبهذا ظهر فساد القول بأنّه حقيقة في الأعمّ مما انقضى إذا كان التلبس بالمبدأ أكثريا كما في الخياط والمعلم والقارى وأمثالها ووجه الدّفع أن صدق ذلك على غير المتلبس إنّما هو لأن المبدأ فيها عبارة عن الملكة والحرفة والتلبس يلاحظ بالنظر إليها فمن زال عنه ملكة الخياطة لا يطلق عليه الخياط لأنّ معناه من تلبس بملكية الخياطة فعلا فافهم تنبيهات الأوّل قد عرفت أن أسماء الآلة حقيقة فيما أعد للشئ وإن لم يتلبس به فعلا وأما أسماء الزّمان والمكان كمقتل فالحق فيها هو الحق في أسماء الفاعلين من اشتراط التلبس ولا ينافى ذلك إطلاقها على ما انقضى عنه لما عرفت أنّ ظرف الحمل يختلف بحسب ذلك وإن لم يذكر نعم بعضها قد غلب عليه جهة الاسميّة بحيث صار كاسم الآلة كالمسجد والمذبح وأمثالها الثّاني ثمرة المسألة أنّه إذا علّق حكم على عنوان مشتق فلا يشمل من ليس متلبسا به فعلا على المختار ويشمل ما انقضى عنه المبدأ أيضا على القول الآخر ولا ينافى المختار مثل قوله تعالى الزّانية والزّاني فاجلدوا لأنّ المشتق إنّما وضع للذات المتلبس والحكم المتعلّق عليه يمكن أن يعلق على الذات المتلبس بحيث يكون المناط هو الذات فلا يزول بزوال العنوان يعلّق عليه بحيث يكون العنوان مناطا لحدوث الحكم لا لبقائه أن يعلق عليه بحيث يعتبر العنوان حدوثا وبقاء وقد شاع الاستعمال في القسم الأخير بحيث صار الكلام المعلّق على المشتق ظاهرا في اشتراطه حدوثا وبقاء بحيث لو أريد غير ذلك لم يمكن بدون قرينة وقد بينا أنها موجودة في الآية فافهم الثّالث اختلفوا في أن المبدأ يجب أن يكون مغايرا للذات في المشتق أو لا ذهب الأشاعرة إلى الأوّل وبنوا عليه القول بأن صفاته تعالى غير ذاته لحملها عليه مشتقا بقولنا هو العالم القادر ولهم على ذلك أدلة أخر أيضا منها أنّها لو كانت عين الذات لكان حملها على الذات غير مفيد لأنّه في معنى حمل الشئ على نفسه ومنها أنّه يلزم على ذلك أن يكون إثبات الذات مغنيا عن إثبات الصّفات ومنها أنّه يلزم أن يكون إثبات البواقي ومنها أن ذاته تعالى غير معلوم وصفاته معلوم وغير المعلوم غير ذاته غير صفاته وذهب غيرهم إلى الثّاني بتقرير أن المغايرة لا يجب تحققها في الخارج بل يكفي المغايرة الذهنيّة ومعنى العالم هو الذات الذي ينكشف له الأشياء وهذا المفهوم ملزم وغير

الذّات لكن مصداقه فى الواجب عين الذّات فإنّ نفس ذاته مبدأ الانكشاف وفى الممكن غير الذّات لأنّ مبدأ الانكشاف فيه قوة زائدة على الذّات كما ثبت بالبراهين القاطعة وحينئذ فيكون حمل العالم عليه مفيدا لأنه بحسب المفهوم والمفهوم غير الذّات بل هو من أفرادة فهو من قبيل حمل الكلى على الفرد وقد اندفع جميع الوجوه المذكورة أمّا التمسك باللّغة فلاّته على فرض اعتبار المغايرة الخارجيّة فيها نحمله على المجازيّة لثبوت الاتحاد بالبرهان الغير القائل للتأويل وأمّا لزوم عدم إفادة الحمل فقد ظهر فسادة لمغايرة المحمول مفهومًا وكذا لزوم الاستغناء لجواز ثبوت الذّات بلا انتزاع تلك المفاهيم منه وكذا انتزاع البعض منه دون بعض إثباته لا يغنى عن إثباته وكذا القياس الأخير لأنّ المعلوم من الصّفات هو المفاهيم ومغايرتها للذّات مسلم وأمّا مصداقها فهو عين الذّات ومجهول الكنه

بقى الكلام

فى أن حمل الموجود عليه من أى قبيل حيث إن الوجود عين ذاته فحملة عليه كحملة على الوجود ويتم ذلك على القول بأنّ المشتق يجب أن لا يكون فاقدا للمبدأ أو الشّىء ليس فاقدا لنفسه فيصح أن يقال الوجود موجود بمعنى أنّه ليس فاقدا لنفسه وتفصيل القول فى المقام أن المشتق كعالم مثلا إذا اعتبر فيه العلم بمعنى المصدر وهو المعنى الحدّثى فيتصور له مفهومان الأوّل من قام به العلم بمعنى أنّه قد ثبت له حصة من هذا المفهوم وثبوته له أعم من أن يكون المعنى المذكور موجودا فى الخارج أو لا بل يكون ثابتا فى الذّهن ويكون منشأ انتزاعه فى الخارج كالإمكان للإنسان إذ يصح حمل الممكن عليه مع أنّ الإمكان أمر ذهنى والفرق بين الحصة والفرد أنّ الحصة يلاحظ فى المفهوم باعتبار إضافته إلى شىء كعلم زيد مثلا فإنّ به هذا الوجه أمر اعتبارى والفرد يلاحظ باعتبار وجوده الأصلي الخارجى ومعنى المشتق على هذا هو الأوّل أعنى من قام به الحصة من هذا المفهوم والثانى من قام به فرد من العلم موجود فى الخارج وهذا على وجهين أحدهما أن يكون قيامه بالذات كقيام الصّفة بالموصوف بأن يكون مغايرا للموصوف والثانى أن يكون قيامه بالذات أعم من قيام الوصف بالموصوف من قيام الشّىء بنفسه وعلى الثّانى يكون معنى العالم من قام به فرد من العلم موجود فى الخارج إمّا قيام الوصف بالموصوف وإمّا قيام الشّىء بالنفس بأن يكون العالم معناه فرد من العلم قائم بنفسه والحق فى مفهوم المشتق هو القسم الأوّل لعدم صحّة سلب العالم عن الله وليس إلّا لثبوت العلم له بذلك المعنى ولا يلزم التركيب الخارجى لما عرفت أنّه لا يلزم منه وجوده فى الخارج بل يكفى كون منشأ الانتزاع موجودا فى الخارج وهو قد يكون زائدا على الذّات كما فى الممكن وقد يكون عينه كما فى الواجب وهذا هو الخروج عن حدّ التعليل حيث أثبت له الصّفات وعن حدّ التشبيه حيث

ص: 189

جعل صفاته عين الذات وليس معنى المشتق من قام به الفرد الموجود وإلا لكان حمل الممكن على الإنسان مجازا وأيضا لا يصح ذلك في الحمل عليه تعالى أما على فرض المغايرة فلاستلزامه تعدد القدماء وأما على فرض الاتحاد فلاأنه مستلزم لجواز حمل العلم بالمعنى المصدرى عليه تعالى وهو محال وأيضا لو كان ذلك معنى المشتق لجاز أن يحمل التمار على التمر لأن معناه حينئذ من قام به التمر قيام الوصف بالموصوف أو قيام الشيء بالنفس والتمر قائم بالنفس فيصح أنه تمار مع أنه باطل ثم إنه على فرض كون المراد من قام به الفرد هل يكون صدق المبدأ الكلى على الفرد صدقا ذاتيا أو عرضيا فيه إشكال وطى الكلام عن ذكره أولى الرابع هل يعتبر كون المبدأ قائما بالموصوف أو يكفى صدوره عنه ذهب الأشاعرة إلى الأول وبنوا عليه القول بالكلام التفسى لصدق المتكلم عليه تعالى فيعتبر قيام المبدأ به تعالى فلا يمكن أن يكون لفظا لحدوثه قالوا ولا يكفى صدور المبدأ فى الصدق وإلا لصدق المتحرك عليه تعالى لإيجاده الحركة فى الفلك وذهبت المعتزلة إلى الثانى وأجابوا عن النقض بأن أسماء الله تعالى توقيفية والتحقق أن يقال إنه يجب قيام المبدأ بالموصوف لكن المبدأ فى المتكلم ليس الكلام بل التكلم ومعناه إيجاد الكلام وهو قائم به تعالى لأنه هو عين القدرة ومن آثارها بخلاف التحرك فإن معناه الانتقال لا إيجاد الحركة مضافا إلى أن ما ذكره الأشاعرة لا يختص بالواجب تعالى بل يجرى فى الممكن لأن الكلام قائم بالهوى لا بالشخص قطعا فيجب أن يكون صدق المتكلم على الممكن أيضا باعتبار الكلام التفسى ولم يقولوا بذلك الخامس هل المبدأ مغاير للمشتق أو هو هو ذهب أهل المعقول إلى أن المبدأ عين المشتق والفرق بينهما اعتبارى بمعنى أن المبدأ أخذ بشرط لا والمشتق لا بشرط كالفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة ومعنى كونه بشرط لا أنه لوحظ وحده بحيث إن كل ما كان غيره يكون أمرا خارجا عنه بخلاف اللابشرط ولهذا لا يحمل المادة على النوع ويحمل الجنس عليه لأن الجنس مأخوذ لا بشرط والجنس لا بشرط قد يكون عين ذلك النوع الذى هو الموضوع بخلاف المادة وكذا الصّدر إن اعتبر بشرط لا لم يحمل على الذات وكان هو المبدأ وإن اعتبر لا بشرط حمل عليه وكان هو المشتق فمعنى النطق والتأطق أمر واحد وليس الذات مأخوذا فى المشتق لأن أخذ مصداق الذات يوجب انقلاب الممكنة ضرورية كقولك زيد كاتب بالإمكان لأنه حينئذ فى معنى زيد وأخذ مفهومه موجب لصيرورة الحدود رسوما لأن التأطق إذا أخذ فيه مفهوم الذات لم يكن ذاتيا للإنسان بل يكون عرضيا فلا يكون فصلا وفيه نظر لأن الذات مأخوذ مفهومها قطعا وتسمية التأطق فصلا مسامحة إذ لا اطلاع لغير علام الغيوم على ذاتيات الأشياء لكنهم

لاحظوا لبعض خواص النوع مما هو أقرب إلى فصله فاشتقوا منه ما جعلوه فصلا ولذا ذكروا الحساس والمتحرك بالإرادة معا فصلا للحيوان مع امتناع أن يكون للشيء الواحد فصل في عرضه واحدة لكن لما وجدوا له خاصيتين ولم يتبينوا أن أيهما أقرب إلى الفصل ذكروهما معا في التعريف فتأمل وبما ذكرنا علم أن المعنى المشتق مركب من الذات والعنوان في مقام التحليل وإن عبر عنه بلفظ بسيط فافهم

أصل في الأوامر

والكلام في مقامين أحدهما في مادة الأمر والثاني في هيئته ووجه ذكرهما في علم الأصول كثرة وقوع الاختلاف فيهما فلا يرد أن مسائل العلم ما كان موضوعه موضوع العلم أو نوع منه وعرض ذاتي له ما يكون المراد من الأوامر خصوص ما في الكتاب والسنة أو العموم وكيف كان لا وجه لتخصيصهما من بين سائر المواد والهيئات الثابتة في الكتاب والسنة ولا حاجة إلى ما قيل في الاعتذار من أن مواد اللغة ليس مستندها معلوما معرفتها هو الرجوع إلى الثقله بخلاف الهيئات للعلم باتحاد معناها بالنظر إلى اللغات فيمكن للشيء خص الاجتهاد فيها بالرجوع إلى مرادفاتهما مع أن هذا الاعتذار لا يجرى في ذكر مادة الأمر والأمر سهل

المقام الأول

وفيه مطالب الأول عرف الأمر تارة بأنه القول الدال على الطلب وأخرى بأنه الطلب المدلول بالقول وربما أرجع الأول إلى الثاني بأن المراد بالقول في الأول القول التفسيري وهذا فاسد لأن القول التفسيري إما عبارة عن مدلول القول اللفظي فهو عين الطلب لا أنه دال على الطلب وإما عبارة عن صورة الألفاظ المرتبة في الدهن فهو غير الطلب المدلول وربما قيل إن التعريف الثاني تسامح ومراده هو القول وهو بعيد والحق أنه عبارة عن الطلب بالمعنى الحدتي المصدرى لا المعنى الحاصل بالمصدر في نفس الطالب لاشتقاق أمر ويأمر وغيرهما منه فإن الأصل في الاشتقاق أن يكون من المصدر وبهذا يضعف جعله بمعنى القول لاختلاف معنى القول والمأمور بخلاف ما إذا جعل بمعنى الطلب إذا المراد به الإلزام والمأمور هو الملمزم لا يقال إن القول بمعنى الخطاب والمأمور هو المخاطب لأننا نقول القول غير الخطاب لأن الخطاب هو توجيه الشخص بالكلام فقد لوحظ فيه الشخص بخلاف القول ثم إنه هل يعتبر فيه كونه مدلولاً عليه باللفظ الحقيقي أو لا بل يكفي إفادته بالإشارة والكناية أو باللفظ المجازي وغير ذلك الحق هو الثاني لصدق الأمر على الجميع عرفا الثاني اختلفوا في أن معناه هو مطلق الطلب أو خصوص المانع من التقيض أعني الوجوب والثمرة بينهما ظاهر لأنه على الأول لا يحمل على أحدهما إلا بالقرينة بخلافه على الثاني لكن من الأولين من ادعى أنه منصرف إلى خصوص الطلب الوجوبي انصراف الكلى إلى الفرد الشائع الظاهر والحق هو القول الثاني لتبادر الوجوب منه عرفا مضافا إلى ما ذكره

ص: 191

من قوله تعالى فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ وَقوله تعالى ما مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ وحديث بريرة أتأمرني قال بل أنا شافع وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وغير ذلك ودعوى التبادر إنما تنفع قبالا لمن يقول بوضعه لمطلق الطلب من دون دعوى الانصراف وأما من يقول بأنه منصرف إلى خصوص الوجوب فلا يضره التبادر فيحكم بأنه لغلبة الاستعمال وغلبة الاستعمال من أمارات الحقيقة كما مر سابقا ومقتضى ذلك كونه المتبادر في العرف هو الوجوب بخصوصه وإن كان لغلبة الاستعمال وغلبة الاستعمال من أمارات الحقيقة كما مر سابقا ومقتضى ذلك كونه حقيقة في خصوص الوجوب لا يقال إن كونه حقيقة في الوجوب لا ينافي وضعه لمطلق الطلب لأنه من باب إطلاق الكلى على الفرد لأننا نقول ليس المتبادر أولا مطلق الطلب ثم ينصرف إلى الوجوب بل المتبادر ابتداء خصوص الوجوب كما لا يخفى على من رجع إلى العرف ثم إن هذا القائل لم يفرق بين مادة الأمر وهيئةه فحكم بالانصراف في الهيئة أيضا وهو ينافي ما ذكره من أن معنى الإنشاء جزئي وهو الفرد الموجود في النفس عند إنشاء اللفظ والانصراف لا يطلق اصطلاحا إلا على الكلى المنصرف إلى فرده لا يقال إن الطلب الحاصل في النفس إنما يحكم بجزئيته من حيث إنه من أفراد مطلق الطلب قائم بالنفس فلا يمتنع كونه كلها بالقياس إلى الوجوب والتدب لأننا نقول الجنس لا تقوم له في الخارج بدون الفصل فحصول الطلب في النفس لا يمكن بدون أحد الفصلين من الوجوب والتدب فإن وجود الطلب في الخارج هو قيامه بنفس الطالب فلا يمكن بدون الفصل وعلى هذا فيجب أن يقول إنه لوحظ مطلق الطلب ووضع بإزاء جزئيات الوجوب وجزئيات التدب لا جزئيات مطلق الطلب التي هي كليات بالنسبة إلى الوجوب والتدب لما علمت أنه لا يوجد في الخارج أي في النفس والحاصل أن مراد من يقول إن الموضوع له هو مطلق الطلب في الهيئة أن آلة الملاحظة في الوضع هو مطلق الطلب والموضوع له كل واحد من جزئيات الوجوب والتدب ومن يقول إن الموضوع له هو الوجوب مراده أنه الملحوظ والموضوع له جزئياته خاصة وبهذا ظهر فساد ما قالوا في ترجيح القول الثاني على الأول بأنه على الأول يكون استعماله في كل من الوجوب والتدب مجاز بخلافه على الثاني وكذا ما قيل في رده بأنه على الثاني أيضا يكون استعماله في التدب وفي المطلق مجازا فتساويا مع أنه قد لا يكون استعماله على الأول مجازا في الوجوب والتدب لجواز كونه من باب إطلاق الكلى على الفرد وذلك لما بينا أن مراده أن الموضوع له هو جزئيات الوجوب والتدب والملحوظ حال الوضع هو المطلق والمستعمل فيه لا يكون إلا جزئيات الوجوب والتدب واستعماله فيهما استعمال فيما وضع له لا من قبيل إطلاق الكلى على الفرد فتلخص من ذلك

أن دعوى الانصراف لا تصح في الهيئة إن قلنا بأن المنع من التّرك والإذن فيه فصلان للطّلب وكذا لو قلنا بأنّ الطّلب نوع وهما عرضان له لأنّ التّوع أيضا لا يوجد في الخارج بدون عوض من الأعراض ولا يمكن أن يقال إنّ الطّلب قد يوجد في التّمس من دون الفصلين حال الغفلة لأنّنا نقول الوجوب والتّدب أمران بسيطان وإنّما ينتزع منهما الطّلب والمنع من التّرك أو الإذن فيه عقلا فلا يمكن حصول الطّلب بدون حصول أحدهما نعم يمكن كون الملحوظ في الوضع هو جهة الطّلب دون الخصوصية بأن يقال قد لوحظ مطلق الطّلب ووضع اللفظ بإزاء جزئيات الوجوب والتّدب من حيث إنّها من جزئيات الطّلب لا- من حيث إنّها من جزئيات الوجوب أو التّدب ولا ثمرة في ذلك فتأمل وحينئذ فيشكل الأمر في نحو اغتسل للجمعة والجنابة إلّا أن يجاب بالحذف وأنّ التّقدير واغتسل للجنابة وكذا في نحو أكرم العلماء حيث استعمل في الأكثر من طلب واحدا لا أن يلتزم بجوازه في خصوص المقام فتأمل جدا الثّالث اختلفوا في اعتبار الاستعلاء والعلوّ في معنى الأمر على أقوال اعتبارهما واعتبار الاستعلاء دون العلوم وبالعكس اعتبار أحدهما وهو الحقّ أمّا كفاية الاستعلاء فظاهر كما ترى أنّه يذم الدّني المستعلى على الغير في الطّلب ويقال له أتأمره وهو أعلى منك وهذا الذّم يمكن أن يكون لتصدى الدّاني لأمر لا يقدر عليه أعني إنشاء الأمر لاعتبار العلوّ في الأمر ولا علوّ في الدّاني ويمكن أن يكون لتصديه لأمر لا يليق به وهو الاستعلاء وهو الأصحّ وأمّا كفاية العلوّ فلصدق الأمر على طلب المولى من العبد شيئا من دون استعلاء لكن يشترط عدم كونه بخضوع فالمعتبر إمّا الاستعلاء أو العلوّ الّذي لا يكون مع الخضوع والاستدلال على عدم اعتبارهما بقوله تعالى حكاية عن فرعون لقومه فماذا تأمرون وكذا بلقيس وقول عمرو بن عاص لمعاوية أمرتك فعصيتني مع أنّهم رعايا لا علوّ فيهم ولا استعلاء فاسد لأنّ السّلطان في مقام المشورة أدنى من الوزير المستشار ثم إنّ المراد بالعلوّ كونه بحيث يجب إطاعته عقلا أو شرعا أو عادة الرّابع قيل في تعريف الأمر أنّه طلب الفعل فأورد عليه بأنّه إن كان المراد بالفعل الأمر الوجودى خرج مثل ترك أو مطلق الحدث دخل النّهي لأنّه طلب التّرك وربما زاد بعضهم أنّه طلب الفعل غير الكف فأورد عليه بخروج مثل كفّ عن الزّنا فأجيب بأنّ المراد من الكفّ الكفّ الّذي هو مدلول النّهي بناء على دلالة على الكفّ وهو باطل كما سيأتى والتّحقيق أن يقال إنّ الأمر هو طلب الشّيء بمعنى أنّه الإغراء على الشّيء والنّهي هو المنع عن الشّيء فمثل قولك كفّ عن الزّنا من حيث أنّه باعث على الكفّ وإغراء به أمر ومن حيث أنّه مانع عن الزّنا نهى فالاختلاف بينهما لغة إنّما هو بالحيثيّة فافهم

المقام الثّاني

وفيه مطالب الأوّل صيغة افعّل وما بمعناها حقيقة في الوجوب للتّباعد ولذم العبد التّارك للضرب بعد قول المولى له اضرب وليس القرينة فيه علوّ

المولى لأنّ المولى يطلب المستحبات أيضا وللآيات والأخبار السابقة بتقريب أنّه إذا قال العالى اضرب يقال إنّ أمر وقد ثبت أن الأمر للوجوب بتلك الآيات والأخبار لا يقال إنّ العلوّ شرط في إفادة الوجوب لأنّنا نقول إمّا يعتبر العلوّ في جانب الموضوع فيقال الصّيغة الصّادرة من العالى حقيقة في الوجوب فهو فاسد لأنّه احتمال ضعيف مع أنّه عديم التّظير في الألفاظ حيث لم يعتبر خصوصيّة المتكلّم فيها وإمّا يعتبر في جانب الموضوع له فيقال الصّيغة حقيقة في الطّلب الصّادر من العالى كلفظ الأمر فهو أيضا باطل لأنها إنشاء فيكون مراد القائل إنّها وضعت لتصدر من العالى فيلزم أن يكون صدورها من الدّانى غلطا وليس كذلك بخلاف لفظ الأمر لأنّه إخبار ولا ضمير في كون إطلاقه على الدّانى مجازا الثّاني الوجوب على أقسام مطلق ومشروط بنفسى وغيرى عيني وكفائى تعينى وتخيريى تعبدى وتوصّلى وهى الوجوب حقيقة في الجميع أو لا وهو موقوف على تحقيق أن الوجوب حقيقة واحدة واختلافه إمّا هو باختلاف المتعلقات أو لا بل هو هذه الأقسام مختلفة الحقائق فعلى الأوّل لا معنى للتّزاع في أنّه حقيقة في الجميع أو مجاز وعلى الثّاني يمكن ذلك فنقول إمّا القسمان الأوّلان أعنى المطلق والمشروط فالحق أنّهما متفقان في الحقيقة واختلافهما إمّا هو باختلاف في المتعلق وذلك لأنّ الوجوب في الواجب المشروط يحصل بمحض الطّلب لكن المتعلق شيء مقيّد فقولنا حج إن استطعت الوجوب حاصل فيه من حيث حين الخطاب لأنّه إنشاء لا يقبل التّعليق لكن المطلوب الحج المقيّد بالاستطاعة بخلاف ما إذا قيل حج فإنّه مطلق لعدم تقييد المتعلق بشيء كذا قيل ويشكل بأنهم قد فرّقوا بين الواجب المطلق والمشروط بأنّ الأوّل يجب مقدماته بخلاف الثّاني فلو قال المولى صل مع الطّهارة وجب تحصيل الطّهارة بخلاف ما لو قال صل إن تطهرت فلو كان الشّروط بمنزلة قيد المطلوب وجب تحصيله أيضا فالأولى أن يقال إن الشّروط في الواجب المشروط قيد في المكلف فقوله حج إن استطعت بمنزلة المستطيع يجب عليه الحج ولا يجب على الشّخص أن يدخل نفسه في موضوع التّكليف ومن ذلك ما لو قيل أكرم زيدا إذا طلعت الشمس فإنّ المكلف هو الشّخص المصادف للطلوع ولا فرق بينه وبين قولنا أكرم زيدا في الغد فإنّه أيضا مشروط فالضابط أنّ كل قيد كان الطّلب مترتبا عليه كالأمر الغير الاختياريّة كالوقت وكالاستطاعة في الحج فالواجب بالنسبة إليه مشروط وهو معتبر في عنوان المكلف وكل قيد ترتب هو على الطّلب كان الواجب بالنسبة إليه مطلقا كالطّهارة وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل إنّ إذا قال المولى حج في الموسم فهو واجب مطلق معلق وإذا قال حج إن دخل الموسم فهو واجب مشروط وذلك لما عرفت أنّ الواجب بالنسبة إلى الأمر الغير الاختياري لا يمكن أن يكون مطلقا ويمكن أن يقال في الفرق إنّ وجود القيد في المشروط معتبر في المكلف وكون الشّخص ممن يحصل فيه الوصف موضوع

للمعلق فالقيد في المعلق حاصل للمكلف من حين الخطاب فيتعلق به الطلب ويجب مقدماته المقدرة بخلاف المشروط فافهم فحاصل الكلام أنّهما متحدان في الحقيقة وإن اختلفا بحسب الموضوع والمكلف ثم لا يخفى أن هذا لا ينافي حمل الخطاب على الواجب المطلق ما لم يبين الشرط وذلك لأنه ليس لكون الأمر مجازا في المشروط بل إنّما هو لأنّ المكلف يكون ذات الشخص عند عدم ذكر الشرط نظير اللفظ الموضوع للطبيعة فإنه يحمل على الإطلاق ما لم يذكر القيد فإذا ذكر القيد لم يكن مجازا وهذا يكفي في رد السيد المرتضى ره حيث ادعى أنّه إذا ورد الخطاب المطلق لم يمكن حمله على الوجوب المطلق لاشتراك الأمر بينه وبين ذلك المشروط ولا يحتاج رده إلى ما ذكره بعضهم من أنّه مجاز في الواجب المشروط إذ هو ليس بواجب حقيقة قبل حصول الشرط مع أن ما ذكره فاسد من أصله لما عرفت أن الوجوب إنشاء يحصل بمحض إنشاء الصيغة ولا يلزم في تحقق الوجوب تحقق المكلف في الخارج لجواز أن يلاحظ عنوان المستطيع في الذهن ويطلب منه الحج فكل من دخل تحت العنوان وجب عليه حينئذ لا لأنّ الوجوب لم يكن حاصلًا قبل دخوله تحت العنوان بل لأنه لم يكن من أفراد عنوان المكلف فافهم أو تأمل تفهم وأمّا بالنسبة إلى التعمين والتخيير فالظاهر من المشهور عن غير الأردبيلي رحمه الله أنّه حقيقة فيهما وذلك لأنّهم ذكروا في وجه حمل المطلق على المقيد أنّ المقيد هو المتيقن ولو كان الأمر مجازا في التخيير لقالوا بأنّ أصالة الحقيقة في الأمر يقتضى الحمل المذكور إذ لو لم يحمل المطلق على المقيد فمقتضى اتحاد التكليف حمل أمر المقيد على التخيير وهو مجاز بخلاف إرادة المقيد من المطلق فإنه ليس مجازا على التحقيق ثم إنّ تحقيق المطلب يتوقف على بيان أن الوجوب حقيقة واحدة بالنسبة إليهما أو هما حقيقتان مختلفتان وفهم ذلك موقوف على فهم معنى الوجوب التخييري فنقول ذهب الأشاعرة إلى أنّ الواجب في التخيير هو أحد الأبدال لا بعينه وعند المشهور أنّ الواجب كل واحد منها لا إلى بدل وأورد على الثاني بأنّه إن كان المراد أن وجوب كل منها مشروط بترك الآخر لزم أنّه حين ترك الجميع يكون كل منها واجبا معينا لوجود شرطه وهو ترك الآخر وإن كان المراد أنّ الواجب مقيد بمعنى أن الوجوب عبارة عن الطلب مع المنع من التّرك المطلق أمّا التّرك إلى بدل فليس بنوع لزم تعدد العقاب عند ترك الجميع لأنّ كل واحد ترك مطلقا وقد كان ممنوعا وأيضا تعدد المطلوب كاشف عن تعدد الطلب وحدة الطلب كاشف عن وحدة المطلوب إذ لا يمكن وحدة الطلب وتعدد المطلوب بمعنى أن يكون كل منها مطلوبًا بالاستقلال وذلك لأنّ مقتضى المطلوب المستقل أنّه لو أتى به سقط الطلب فيلزم بقاء المطلوب الآخر بدون الطلب أو سقوطه فلا يكون مستقلا والمفروض أن الطلب في التخيير واحد فيجب أن يكون المطلوب أيضا

واحدًا وهو الكلى المنتزع الذي يدل عليه أداة التّخيير وهو أحد الأبدال لا بعينه وهو واجب معين يلزم تركه من ترك الجميع فيثبت عقاب واحد على تركه وحينئذ فاتحد حقيقة الوجوب بالنسبة إليهما لكن إذا ورد الأمر حمل على التّعيني لأنّ ظاهر الهيئة مطلويّة المادة لا الأمر المنتزع ويبعد القول المذكور أنّه يلزم عليه عدم كون الفرد واجبا أصلا عند الأمر بالكلى مع أنهم ذكروا أنّه واجب مقدّمة بالوجوب التّخييري إذ صار حاصل الوجوب التّخييري وجوب الكلى وأيضا فإن الحكم يتبع المصالح ولا- مصلحة في مفهوم أحدهما بل هي في الفردين فالتحقيق أنّ الواجب هو الفردان على التّرديد بمعنى أنّ التّرديد يعتبر أولا ثم يطلب الأمر المردد فيحصل المطلوب بأحدهما وينتفى بانتهاء المجموع وأمّا بالنسبة إلى التّفسى والغيري فحقيقة فيهما لرجوع التّفسى إلى المطلق والغيري إن كان بصدد وجوب الغير فيرجع إلى المطلق وقبله إلى المشروط وكذا بالنسبة إلى العيني والكفائي فإنهما يرجعان إلى التّعيني والتّخييري إلا أنّ التّرديد هنا إنّما هو بالنسبة إلى المكلف ولا دخل له في اختلاف مفهوم الوجوب وكذا التّعبديّة والتّوصليّة لا توجبان تعدد حقيقة الوجوب هذا لكن الظاهر من الأمر هو الوجوب المطلق التّفسى التّعيني العيني التّوصلي أمّا الأوّل والثاني فالأصل عدم التّقييد كما مر وأمّا الثالث والرابع فالأصل الظاهر من الأمر طلب مادته لا مفهوم أحدهما لأصالة عدم السقوط بفعل الآخر وأمّا الأخير فلعدم فهم اشتراط القرية من الأمر وسيأتى تحقيقه إن شاء الله ثم إنّ إذا قامت قرينة موجبة للخروج عن الأصل ودار الأمر بين وجهين من الوجوه المخالفة للأصل فيتصور هناك صور منها دوران الأمر بين كون شيء شرطًا للوجوب وكونه شرطًا للوجود فقبل بترجيح الثاني لأنّ الأوّل ينافي عموم الهيئة بخلاف الثاني فإنّه يقيد إطلاق المادة ولأنّه إذا كان قيده للوجوب كان قيده للوجود الواجب أيضا فتقييد الوجود هو القدر المتيقن وفيه أنّ الهيئة أيضا مطلق فعمومها عقلي لا لغوي وتقييد الوجوب لا يقتضى تقييد الوجود فإنّ التّقييد تابع للاعتبار والذي يلزم من تقييد الوجوب هو تقييد الوجود قهرا لا تقييده كما هو المطلوب ومنها دوران الأمر بين كون الشيء شرطًا للوجوب حدوثا أو حدوثا وبقاء فمقتضى أصالة البراءة هو الثاني ومنها دوران الأمر بين كون الحدوث شرطًا لحدوث الوجوب والبقاء لبقائه أو البقاء للوجود فقط ومنها دورانه بين كون الحدوث شرطًا لحدوث الوجوب والبقاء لبقائه أو كلاهما للوجود وفي كلا الصّورتين قبل حدوث الشرط الأصل هو البراءة وبعده يستصحب الاشتغال ويكون شكّا في المكلف به ومنها دورانه بين المشروط والتّخييري فقبل حصول الشرط الأصل هو البراءة وبعده الأصل عدم سقوطه بفعل الآخر ومنها دورانه بين المشروط والكفائي فقبل الشرط يجرى البراءة وكذا

بعده إن قارن العلم بقيام الغير به للشك في تعلق التكليف رأساً وإلا فالأصل عدم سقوطه بفعل الغير ومنها دورانه بين التخييري والكفائي فقبل قيام الغير يجب الفرد المحتمل التعيين للاشتغال وبعده يتخير بينهما إذ لو كان معينا فقد سقط بفعل الغير ومنها دورانه بين أحد الوجوه والاستحباب بناء على كونه حقيقة فيها مجازا في الاستحباب فمقتضى الأصل تقديم الوجوه المذكورة لكن ربما يقدم الاستحباب لبعض الوجوه كما حكموا بأن الأمر بالنزح محمول على الاستحباب النفسى وقدموه على الوجوب الغيرى كما قدموا حمل المطلق على المقيّد مع قولهم بمجازيته على حمل أمر المقيّد على التخييري لفهم العرف هذا مقتضى القواعد وأما مقتضى الأصل العملى فهو نفى الوجوب إذا دار الأمر بين الوجوب والاستحباب وقد يحكم بثبوت الرجحان إذا كان متيقّنا بقى الكلام فى دوران الأمر بين التبعدى والتوصلى والتحقق فيه يحتاج إلى بسط فى الكلام فنقول أولا أنه قيل الفرق بين الواجب التبعدى والتوصلى وجوه الأول أن الواجب التبعدى محتاج إلى قصد القربة بخلاف التوصلى وهذا ينحل إلى أمرين القصد والقربة والتوصلى لا يحتاج إلى شىء منهما والثانى أن الأول يجب فيه المباشرة بخلاف الثانى والثالث أن الأول لا يجتمع مع الحرام بخلاف الثانى وقد ينتقض بأن وقاع المرأة الواجب فى القسم لا يحتاج إلى القربة مع وجوب المباشرة فيه وأن الحج محتاج إلى نية التقرب مع أنه قد يقبل النيابة وكيف كان فهل الأمر بنفسه يقتضى التبعدى أو التوصلى فقول أمّا وجوب نية التقرب فليس مدلولاً للأمر لأنه فرع الأمر فلا يكن إرادته منه بل هو مستلزم للدور وأمّا وجوب المباشرة فالتحقق أن الأمر يقتضيه كما يقتضى تعيين الفعل فقولك اضرب كما يقتضى وجوب الضرب دون القتل فكذا يقتضى صدوره من المخاطب دون غيره مضافا إلى أن المأمور هو المخاطب فلا- يمكن أن يكون المأمور به فعل غيره ولا الأعم لعدم كونه مقدورا له نعم يمكن كونه مسقطا للواجب لحصول لا لتحقق الامتثال فإن حصوله بفعل الغير غير ممكن وأمّا وجوب القصد قولان أحدهما عدمه لعدم دلالة الأمر عليه لغة ولا عرفا ولا- عقلا- والثانى ثبوته لوجوه الأول أن الأمر مشتق من المصدر والمصدر إنمّا وضع للفعل الصّادر عن القصد فالضرب لم يوضع إلاّ للمقصود منه أو يقال إن معنى اضرب اطلب ضربك والمصدر المضاف حقيقة فى الفعل المقصود يعنى أن هيئة الإضافة وضعت لذلك وعلى الأول فيحمل قوله صلى الله عليه وآله لا عمل إلاّ بالنية على نفى الذات والثانى أن الأمر وإن لم يكن حقيقة فى ذلك لكنه ينصرف إليه لشيوع استعماله فى المقصود والثالث أن العقل يقتضى ذلك لأنّ المأمور فى الحقيقة هو النفس لا البدن لكن العامل هو البدن فتكليف النفس بعثه البدن على العمل والبعث على الشىء لا يمكن بدون تصوره وقصده والرابع أن المأمور به هو

الفعل الاختياري والفعل الاختياري لا يمكن صدوره بدون القصد بل بدون الغاية لأن نسبة الاختيار إلى الوجود والعدم متساوية فتأثيره في أحدهما بدون القصد والمرجح محال فكل فعل لم يصدر بالقصد فهو غير اختياري يستحيل التكليف به أو بالأعم منه ومن الاختياري هذا لكن الوجه الأول فاسد لعدم صحة سلب المصدر عن الأفعال الغير الاختيارية كما يقال جرى الماء وتحرك الحجر وسقط الجدار وغير ذلك وكذا الوجه الثالث إذ لا نسلم أن العامل هو البدن حتى يحتاج بعث النفس له إلى القصد بل العامل هو النفس والبدن آلة فإذا جاز صدور الفعل من العاقل بلا قصد جاز من النفس أيضا فتأمل وهل يعتبر القصد بالعنوان الذي تعلق به الأمر أو يكفي القصد بعنوان آخر وأن غفل عن ذلك العنوان الحق هو الأول لما ذكر أن التكليف إنما يتعلق بالأمر الاختياري فالعنوان المتعلق للأمر يجب أن يكون اختياريًا وهو لا يمكن بدون القصد فلو شرب الخمر باعتقاد أنه ماء لم يفعل حراما حيث لم يقصد شربه بعنوان الخمرية نعم إذا لزم من قصد عنوان قصد العنوان المتعلق للأمر تبعا كفى في التكليف كما لو كان ملتفتا بأنه خمر وشربه بعنوان أنه مائع مسكن للعطش فإنه حرام حينئذ فافهم فعلم مما ذكرنا أن اعتبار المباشرة مقتضى الأمر واعتبار قصد العنوان مقتضى العقل والعرف وأما الفرق بجواز الاجتماع مع الحرام ففاسد لأن المناط فيه هو أن تعدد الجهة مجد في جواز اجتماع الأمر والنهي أولا فعلى الأول يجوز في التبعية أيضا وعلى الثاني لا مطلقا نعم قد يكون الحرام مسقطا عن الواجب التوصلى فالفرق بينها جيد هذا ثم إن الأصل في الواجب هل هو اشتراط تية القربة فيه أو لا بمعنى أنه هل يوجد من الخارج ما يدل على أن القاعدة في الواجب هي اشتراط ذلك ولا بعد ما عرفت من عدم دلالة الأمر عليه فنقول مما تمسكوا به على ذلك قوله تعالى وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ بتقريب أن مفادها حصر غاية الأمر في العبادة لله على وجه الإخلاص فإن تعدية الأمر إلى الأمور به إنما هو بالباء فذكر اللام إنما هو العلة الغائية وليبيان غاية الأمور به وهذا يدل على المطلوب لوجهين أحدهما أن العبادة لغة هو الفعل على وجه الامتثال فتدل على أن الغرض هو العمل على وجه الامتثال وهو المراد بقصد القربة والثاني أن ذلك معنى العبادة على وجه إخلاص للدين لأن الدين إما بمعنى القلب أو بمعنى الشريعة وكيف كان يدل على اعتبار إتيان الفعل خالصا لله بأن يلاحظ فيه دون غيره فيدل على اعتبار القربة مع اعتبار عدم غيرها من الدواعي كالوضوء للقربة والتبريد مثلا وأورد عليه بأن الآية في بيان تكاليف أهل الكتاب في شريعتهم فلا يدل على أن ذلك هو تكليفنا ولا يمكن إجراء أصالة عدم النسخ لأنها إنما ترجع

إلى أصالة عدم التقييد الزمني وهو إنما يمكن فيما إذا كان المكلف عموم الناس بإطلاق الزمان وأما إذا كان المكلف خصوص بعض الأشخاص كالمشاهدين فلا وإنما ترجع إلى استصحاب الحكم السابق وهو أيضا باطل لأن الموضوع هو أهل ذلك الزمان من المكلفين فلا يمكن الاستصحاب في حق غيرهم لأن ثبوت الحكم في حقهم مشكوك ابتداء مع أن العلم الإجمالي بثبوت النسخ يمنع عن إجراء الاستصحاب كما في الشبهة المحصورة وأجيب أولا بأننا لا نحتاج إلى الاستصحاب لأنه قوله تعالى وذلك دين القيمة دال على أنه تكليفنا مضافا إلى سياق الآية وثانيا أن الاستصحاب لا مانع من إجرائه لأن الحكم السابق إنما كان لعنوان المكلف من دون مدخلة لخصوصيات الأشخاص حتى أن أهل الشريعة المتأخرة لو كانوا موجودين في الشريعة السابقة لكانوا مكلفين بها بل الموجب لنسخ الأحكام هو اختلاف الزمان وحينئذ فإذا شك في أنه هل صار سببا لارتفاع الحكم الفلاني جاز استصحابه وأما العلم الإجمالي فلا يضر في المقام بيان ذلك أن السر في مانعية العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة وحكمه بوجوب الاحتياط فيه إنما هو لوجود العلم بالتكليف ولا يتيقن بامثاله إلا بترك الجميع فيجب من باب المقدمة لكن إذا كان أحد الطرفين معلوم الحكم من وجه آخر لم يكن العلم الإجمالي مانعا كما إذا وقع نجاسة في أحد الإناءين وكان أحدهما بولا والآخر ماء لم يمنع من جواز استعمال الماء للشك في أنه بوقوعه هل أحدث تكليفا جديدا أو لا فالأصل البراءة إذا علم هذا فنقول إن الأحكام التي يعلم أنها منسوخة في الشريعة إجمالا إنما نعلم أنها كانت وجوبات نسخت إلى الإباحة وحينئذ فلا يخفى أن مقتضى الاحتياط بالحكم ببقاء الوجوب ولا ينافي كونه مباحا في الشريعة لأنه لا ينافي الإتيان باحتمال الوجوب من باب المقدمة كما فيما نحن فيه لأن قصد القربة كانت واجبة ونشك في كونها منسوخة إلى الإباحة فيجب إتيانها احتياطا وإنما نعلم أنها نقلت من الإباحة إلى الوجوب فحينئذ نقول إن هناك وجوبات معينة معلومة في الشريعة ولا نعلم أنها هي الوجوبات المنقول إليها حتى يكون غيرها أعنى الموارد المشكوكه باقيا على ما كان عليه من الإباحة أو لا بل الموارد المشكوكه من جملة الواجبات المنقول إليها فلا شبهة أننا نحكم ببقاء الموارد المشكوكه على إباحتها السابقة ولا يضره العلم الإجمالي لما عرفت من مثال الشبهة المحصورة هذا لكن في الاستدلال بالآية نظر من وجوه آخر أوجهها أن اللام ليس للغاية لأن قوله تعالى وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ مَعْطُوفٌ عَلَى يَعْبُدُوا اللَّهُ فَلَوْ كَانَ اللَّامُ لِلغَايَةِ لَزِمَ أَنْ يَكُونَ غَايَةً كُلِّ عَمَلٍ إِقَامَةَ الصَّلَاةِ وَإِتْيَاءَ الزَّكَاةِ بَلِ اللَّامُ لِلتَّعْدِيَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَأَمْرٌ تُلَاغِيهِ لِيُنَبِّئَكُمْ وَالْمُرَادُ بِالْعِبَادَةِ هُوَ الْمُرَادُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَالْمُرَادُ بِالْإِخْلَاصِ عَدَمُ

جعل الشّريك له تعالى فافهم ومنها أنا سلمنا أنّ اللّام للغاية والمراد قصد القربة لكن يتعارض الآية مع كل ما علمت من الأدلّة الواردة في الأفعال الواجبة إذ لم يعتبر فيها بقصد القربة وتلك أخص مطلقا من الآية فيقدم عليها ولا أقل من كونها أخص من وجه فيثبت التّعارض فلا يتم الاستدلال وفيه أنّ الآية واردة على تلك الأدلّة ومفسرة لها فلا- يمكن تقديم تلك الأدلّة عليها وإلّا لزم طرح الآية رأسا ومنها أن المستثنى منه المحذوف هو الغاية لا المفعول والمعنى وما أمروا لغاية إلاّ ليعبدوا وليس المعنى وما أمروا بشيء لشيء إلاّ ليعبدوا وحينئذ فيصدق مضمون الآية بلزوم قصد القربة في واجب من الواجبات لأنّها حينئذ مهملة من جهة المأمور به وفيه أنّ الظاهر هو العموم مضافا إلى إفادة حذف المتعلق ومنها أنّ الحصر إنّما يرجع إلى الإخلاص لأنّه القيد في الكلام فالمعنى حصر غاية العبادة في الإخلاص لا حصر غاية الأوامر في العبادة وفيه أنّ هذا إنّما يتم لو قال وما أمروا بالعبادة إلاّ للإخلاص وليس كذلك بل المعنى أنّ غاية كل الأوامر منحصرة في العبادة على وجه الإخلاص ومنها أنّه لا شك في وجود الواجبات التّوصّلية في تلك الشّريعة واللّام في الآية يحتمل أن تكون مستعملة في الغاية القريب فيلزم التّخصيص بخروج الواجبات التّوصّلية إذ ليس القربة غايتها القريبة ويحتمل أن تكون مستعملة في الأعم من الغاية القريبة والبعيدة فلا تخصيص لأن العبادة غاية لجميع الواجبات بهذا المعنى قال تعالى وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون ولا يخفى أنّه إذا دار الأمر في مجمل بين جعله مخصصا للعام وعدمه فأصالة الحقيقة وعدم التّخصيص يوجب الثّاني كما سبق وحينئذ فلا تدلّ الآية على أنّ نيّة القربة غاية قريبة لجميع الواجبات حتى يصير الأصل التّعبديّة في الجميع خرج ما خرج مضافا إلى أنّ ظاهر الآية يأبى عن التّخصيص فتأمل ومنها أنّها إنّما تدلّ على أصالة التّعبديّة في هذه الشّريعة إذا دلت على أصالتها في الشّريعة السّابقة وليس كذلك لأنّها إنّما تدلّ على أنّ الأوامر التي ثبتت في تلك الشّريعة فكلها تعبديّة لا أنّ الأصل فيها ذلك والاستصحاب أو قوله وذلك دين القيّمة يدلّ على ثبوت تلك الواجبات التّعبديّة في هذه الشّريعة فإذا شككنا في واجب أنّه تعبدى أو لا يجب أولا إحراز أنّه كان واجبا في الشّريعة السّابقة حتى يمكن إثبات تعبدية بالآية مع أنّه على فرض إحراز الوجوب أيضا مشكل للقطع بثبوت الواجبات التّوصّلية أيضا في تلك الشّريعة فيكون الآية من قبيل المخصص بالمجمل فلا يمكن التمسك بها في شيء مما ثبت وجوبه في تلك الشّريعة أيضا نعم لو ثبت أنّ الأصل في كل الواجبات هو التّعبديّة في تلك الشّريعة أمكن استصحاب الأصل أو التمسك بقوله تعالى وذلك دين القيّمة على ثبوته في هذه الشّريعة أيضا ومما تمسكوا به على الاشتراط قوله تعالى

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ بِتَقْرِيبِ أَنَّ الإِطَاعَةَ هُوَ الإِتِيَانُ بِدَاعَى الأَمْرِ والأَمْرِ فِي الآيَةِ لِلوَجُوبِ فَتَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ قِصْدِ القَرْبَةِ وَكُلِّ مَنْ قَالَ بِوَجُوبِهِ شَرَعًا قَالَ بِأَنَّهُ شَرَطَ الصَّحَّةَ وَمَا نَقَلَ عَنِ السَّيِّدِ المَرْتَضَى رَهْ مِنَ القَوْلِ بِوَجُوبِهِ اسْتِقْلَالًا لَمْ يَثْبُتْ وَثَبَتَ لَمْ يَضُرْ بِالإِجْمَاعِ لِأَنَّ مَبْنَاهُ عَلَى الكَشْفِ وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِوَجُوبِهِ مِنْهَا أَنَّ الإِطَاعَةَ هُوَ إِتِيَانُ المَأْمُورِ بِهِ وَلَوْ سَلِمَ أَنَّهُ يَجِبُ كَوْنُ الأَمْرِ دَاعِيًا فِي صَدَقِهَا فَتَقُولُ يَجِبُ حَمْلُهَا فِي الآيَةِ عَلَى مَا ذَكَرْنَا لِئَلَّا يَلْزَمَ التَّخْصِيسُ بَلْ تَخْصِيسُ الأَكْثَرِ لِكثْرَةِ الأَمْرِ التَّوَصُّلِيَّةِ مَعَ خُرُوجِ مَطْلُوقِ التَّوَاهِي أَيْضًا لِعَدَمِ وَجُوبِ قِصْدِ القَرْبَةِ فِي التَّرْكِ قَطْعًا أَوْ نَقُولُ نَحْمِلُ الطَّاعَةَ عَلَى مَا ذَكَرْتِ لَكِنْ نَمْنَعُ كَوْنَ الأَمْرِ لِلوَجُوبِ بَلْ الأَمْرُ قَدْ اسْتَعْمَلَ فِي مَطْلُوقِ الرَّجْحَانِ وَرَجْحَانِ نِيَّةِ القَرْبَةِ مُسَلِّمًا فِي كُلِّ الوَاجِبَاتِ التَّوَصُّلِيَّةِ أَيْضًا فَلَا تَدُلُّ عَلَى التَّعْبُدِيَّةِ أَوْ نَقُولُ إِنَّ الطَّاعَةَ هُوَ إِتِيَانُ الفِعْلِ عَلَى وَجْهِهِ إِنْ كَانَ تَعْبُدِيًّا فَبِقِصْدِ القَرْبَةِ وَإِلَّا فَلَا تَدُلُّ عَلَى المَطْلُوبِ وَمِنْهَا أَنَّ الأَمْرَ بِالإِطَاعَةِ إِرْشَادِي لَا تَشْرِيعِي وَالفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ الأَوَّلَ لَا يَتْرَبُ عَلَى مَخَالَفَتِهِ أَثَرُ إِلَّا الأَثَارَ المَرْتَبَةَ عَلَى الأَمْرِ المَتَعَلِّقَةَ بِنَفْسِ الأَفْعَالِ مَخَالَفَةُ قَوْلِهِ أَطِيعُوا الرَّسُولَ لَا يَتْرَبُ عَلَيْهِ عِقَابُ زَائِدٍ عَلَى العِقَابِ المَرْتَبِ عَلَى قَوْلِ الرَّسُولِ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ فَالعِقَابُ إِذَا يَتْرَبُ عَلَى تَرْكِهَا وَإِذَا قَالَ أَطِيعُوا الصَّلَاةَ فَالعِقَابُ إِذَا يَتْرَبُ عَلَى تَرْكِهَا إِذَا قَالَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ لِأَنَّهُ إِذَا قَالَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ فَمَقْتَضَاهُ بِحُكْمِ العَقْلِ تَرْبُ العِقَابِ عَلَى تَرْكِهَا وَإِذَا قَالَ أَطِيعُوا الصَّلَاةَ فَالعِقَابُ إِذَا يَتْرَبُ عَلَيْهِ عِقَابُ زَائِدٍ عَلَى ذَلِكَ العِقَابِ إِذْ لَا عِقَابَ إِلَّا عِقَابَ وَاحِدٍ عَلَى تَرْكِ الصَّلَاةِ وَالأَمْرُ المَتَعَلِّقُ بِهَا كَافٍ فِي اسْتِحْقَاقِهِ بِحُكْمِ العَقْلِ وَالثَّانِي هُوَ الَّذِي يَتْرَبُ الأَثَارُ عَلَى مَخَالَفَتِهِ كَالأَمْرِ بِالصَّلَاةِ وَحِينَئِذٍ فَالأَمْرُ بِالإِطَاعَةِ إِرْشَادِي إِلَى مَا ثَبَتَ فِي العَقْلِ مِنَ الحُكْمِ بِلِزُومِ الإِطَاعَةِ فِي جَمِيعِ الأَمْرِ وَلَا يَثْبُتُ الوَجُوبُ الشَّرْعِي حَتَّى يَتِمَّ شَرْطِهَا بِالإِجْمَاعِ المَرْكَبِ وَأُورِدَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ عَلَى هَذَا لَيْسَ قَابِلًا لِلحُكْمِ الشَّرْعِيِّ لِأَنَّ الحُكْمَ الشَّرْعِي حِينَئِذٍ حُكْمٌ بِتَحْصِيلِ الحَاصِلِ وَحِينَئِذٍ فَلا يَمْكَنُ القَوْلُ بِالإِشْتِرَاقِ فِي شَيْءٍ مِنَ الوَاجِبَاتِ إِذْ لَيْسَ مَعْنَى الإِشْتِرَاقِ أَنَّا مَأْمُورُونَ بِالعَمَلِ المَقْرُونِ بِقِصْدِ الأَمْتِثَالِ فَيَلْزَمُ أَنْ يَدْخُلَ تَحْتَ حُكْمِ الشَّرْعِ وَقَدْ ثَبَتَ أَنَّهُ غَيْرُ قَابِلٍ لِلحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وَرَبْمَا قِيلَ فِي رَدِّ الجَوَابِ المَذْكَورِ أَنَّ الإِطَاعَةَ لَهَا مَعْنِيَانِ أَحَدُهُمَا إِتِيَانُ المَأْمُورِ بِهِ وَالثَّانِي إِتِيَانُهُ لِأَجْلِ أَنَّهُ مَأْمُورٌ بِهِ وَالأَوَّلُ هُوَ الحُكْمُ العَقْلِي الَّذِي لَا يَقْبَلُ الحُكْمَ الشَّرْعِي لِأَنَّ نَفْسَ الأَمْرِ كَافٍ فِي لِزُومِ ذَلِكَ بِحُكْمِ العَقْلِ فَلَوْ أَمْرٌ ثَانِيًا لَزِمَهُ الحُكْمُ بِتَحْصِيلِ الحَاصِلِ بِخِلَافِ الثَّانِي لِأَنَّهُ غَيْرُ لَازِمٍ مِنَ الأَمْرِ فَهُوَ قَابِلٌ لِلحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وَاسْتَشْكَلَ ذَلِكَ بِأَنَّ العَقْلَ أَيْضًا بِحُكْمِ بِلِزُومِ أَنْ يَكُونَ الدَّاعِي لِلْمَكْلَفِ عَلَى الفِعْلِ أَمْرَ المَوْلَى وَحِينَئِذٍ فَيُحْكَمُ بِهِ الشَّرْعُ أَيْضًا قِضِيَّتِهِ لِلتَّطَابُقِ وَحِينَئِذٍ يَلْزَمُ وَجُوبَ قِصْدِ القَرْبَةِ فِي جَمِيعِ الوَاجِبَاتِ شَرَعًا وَعَقْلًا وَلَا مَعْنَى حِينَئِذٍ لِدَعْوَى عَدَمِ القَوْلِ بِالفِصْلِ بَيْنِ الوَجُوبِ وَالإِشْتِرَاقِ وَأَيْضًا يَجِبُ أَنْ يَتَحَقَّقَ عَلَى تَرْكِ كُلِّ وَاجِبٍ عِقَابَانِ وَكَذَا عَلَى

فعله بدون القربة عقاب واحد على ترك قصد القربة وليس كذلك خصوصا في التوصلات وأجيب عن الأول بأننا لا نثبت الاشتراط بالإجماع المركب حتى يرد ما ذكرت بل نثبتها بإطلاق الآية في الحكم بوجوب الإطاعة فمتى لم يحصل قصد القربة لم يتمثل مضمون الآية فيجب الإعادة وهذا بمعنى الاشتراط وعن الثاني بأننا نسلم أنه يلزم عقابان على تركه وأما لزوم العقاب على فعله بدون القصد فمدفوع بما ذكرنا في مقدمة الواجب من أن الواجب منها لا يكون حراما لكن يجوز أن يكون الحرام مسقطا عنها فعند إتيانها في ضمن الحرام ليس إلا عقاب واحد على فعل الحرام على ترك المباح فنقول هنا إن إتيان الفعل بلا قربة مسقط عن القربة وفيهما نظر أما الأول فلأن الإطلاق إنما يحكم بوجوب إطاعة الأمر فإذا صلى المكلف بلا قصد القربة فمقتضى إطلاق الأمر المتعلق بها حصول الامتثال وارتفاع الأمر ومعه يرتفع موضوع الإطاعة فلا معنى لوجوبها غاية الأمر أنه خالف الأمر وفعل حراما كما لو أحرق الميت قبل أن يصلى عليه فارتفع موضوع وجوب الصلاة وهو الميت وأما الثاني فلأن عدم ترتب العقاب على ترك المقدمة ليس لحصول الغرض بفعل الحرام بل لأن ترك المقدمة لا يترتب عليه شيء مطلقا حتى لو فرض ترك جميع المقدمات بحيث استلزم ترك المطلوب بل العقاب إنما هو على ترك المطلوب بخلاف ما نحن فيه ولو سلم أن السقوط هناك إنما هو لحصول الغرض فلا يجرى هنا لأن الأمر بالإطاعة ليس الغرض منه معلوما حتى يقال إنه يحصل بدون القصد فيسقط بل هو حينئذ واجب مستقل يجب ويترتب العقاب على تركه فيلزم المحذور والتحقيق أن المراد بالإطاعة التي يحكم العقل بحسنها صفة نفسانية توجب كون الشخص منقادا للمولى وموطنا نفسه على الطاعة وإن لم يكن هناك أمر كما يحكم بحسن العدالة أي الملكة الراسخة ولا يحكم بوجوب إتيان الأفعال لأجل أنها مأمور بها إذ لو قلنا بذلك لزم إما عدم وجود أمر توصلى بأن يكون القربة شرطا في الجميع حتى لا تنفك عن الوجوب وإما بطلان الإجماع المركب بأن تكون واجبة ولا تكون شرطا ومع ذلك لا يثبت المطلوب وهو أصالة الاشتراط ثم إن ما ذكرنا من معنى الإطاعة ليس حكما إلزاميا للعقل بحيث يترتب العقاب على تركه بل هو يحكم بحسنه كما يحكم بحسن العدالة وإنما يترتب على تركه العتاب لا العقاب وهذا هو المراد بالإطاعة في الآية بقربة عطف وأطيعوا الرسول إذ لم يقل أحد بوجوب قصد القربة إلى الرسول في أوامر الرسول فالمراد الإرشاد على أمر ثابت في العقول وهو حسن الإطاعة بالمعنى الذي ذكرنا الذي هو قابل لحكم الشارع لكن قربة العطف تعين أنها ليست في مقام التشريع أو المراد الإرشاد إلى وجوب الإطاعة العقلية بمعنى عدم المخالفة الذي

ليس هو قابلا لجعل الشارح وكيف كان فالتمسك بها على الاشتراط فاسد ومما تمسكوا به على ذلك الأخبار الدالة بعضها صريحا على اعتبار القربة كقوله لا- عمل إلا ما أريد به وجه الله وبعضها على اعتبار النية كقوله لا عمل إلا بالنية وإنما الأعمال بالنيات ووجه التمسك بالأول ظاهر وبالأخيرين هو أن النية في لسان الشرع يراد بها قصد القربة وليس المراد نفي الذات لأنه كذب فالمراد نفي الصحة لأنه أقرب إلى الحقيقة وأورد على الأول بأن حملة على المطلوب مستلزم لتخصيص الأكثر لخروج أكثر الأعمال عنه ولا يدفع ذلك بحمل العمل فيه على الواجبات لأن الواجبات التوصلية أيضا أكثر من غيرها فلا بد إتما من حملة على الأعمال المعهودة أى العبادات أو الحمل على نفي الكمال وفيه أن عموم التكرة في سياق النفي ليس عموما وضعيا حتى يلزم التخصيص بل هو عموم عقلي بالنظر إلى عدم ذكر القيد فيكون خروج ما ذكر تقييدا وهو جائز إلى الواحد وربما يجاب بأن العموم فيه إنما هو بالنظر إلى الأصناف والصنف الخارج أقل من الأصناف الباقية من حيث الصنفيّة وإن كان أكثر أفراد من مجموعها وهو لا يوجب تخصيص الأكثر وفيه أن حملة على ذلك خلاف الظاهر فحملة عليه دون حملة على العهد أو على نفي الكمال يحتاج إلى مرجح نعم هو يتم فيما إذا كان الظاهر إرادة الأصناف كما لو قال أكرم الناس إلا الجهال ونحو ذلك أو ثبت بالدليل إرادة الصنف كما لو استدلل الفقهاء بالعام في مورد وكان بحيث لو حمل على عموم الأفراد لزم تخصيص الأكثر فيعلم أنهم فهموا منه العموم الصنفي كاستدلالهم بقوله تعالى أوفوا بالعقود على أصالة الصحة في العقود مع خروج أكثر أفراد العقود عنه فيعلم أنهم فهموا العموم الصنفي وما نحن فيه ليس كذلك والتحقق في رد الاستدلال هو أن المتبادر من الحديث نفي ترتب الثواب على العمل بدون القربة لا نفي الصحة وكذا قوله لا عمل إلا بالنية ونظائره وأورد على الثاني بأن النية هو القصد فيدل على اشتراط القصد لا- القربة وأجيب بأن كل من قال باشتراط القصد في غير الأمور المحتاجة إلى الإنشاء اللفظي كالجماع وغسل الثوب ونحوهما قال بأنه قصد القربة والتحقق أن المراد بالنية ليس هو قصد ذلك العمل بل المراد الغاية المترتبة عليه وحاصل المعنى أن العمل إنما هو بحسب النية في الثواب والجزاء إن خيرا فخير وإن شرا فشر وكذا قوله إنما الأعمال بالنيات ولكل أمر ما نوى ثم إنه لو فرض دلالة الأدلة المذكورة على اشتراط القربة فنقول يشكل الأمر من جهة أن ذلك غير معقول حيث إن اشتراط سقوط التكليف بالقربة لا يمكن إلا بجعل الأمر بالقربة مقيدا للأمر بالعمل وقد مر أن جعل القربة قيدا للمأمور به غير ممكن لترتبتها على الأمر ولهذا الإشكال ذهب بعضهم إلى أن الأحكام تابعة لحسن التشريع لا لحسن الفعل لأن أصل الفعل في العبادات لا حسن فيه

بدون القربة وهي ليست داخلة في المأمور به فالحسن إنّما هو في الأمر والتشريع وربما يجاب عن الإشكال بأنّ المأمور به هو إتيان الفعل بالعنوان الذي هو متعلق الأمر فلو قال اضرب للتأديب فضرب لا له لم يسقط عنه الأمر ثم إن العنوان المطلوب قد يكون معلوما للمكلف فيقصده كالمثال المذكور وقد لا يكون معلوما فقصده إنّما يمكن بقصد ما يكشف عنه وهو الأمر لأنّه يكشف عن وجود العنوان المطلوب قطعاً كما أنّ الشّخص إذا علم باشتغال ذمته بفائت لم يدر أنّه ظهر أو عصر مثلاً فطريق تعيينه قصد ما هو مطلوب منه شرعاً والعنوان في التّوصليات معلوم فلذا لا يحتاج إلى قصد القربة بخلاف العبادات فلذا تحتاج إليه وفيه نظر لأنّ قصد المطلوبة بعنوان الكاشفيّة غير قصد القربة لإمكان أن يقصد الصّلاة بالعنوان المطلوب شرعاً لكن للرباء مثلاً مع أن العنوان إنّما هو الذي تعلق به الأمر فلو قال صل فالعنوان هو الصّلاة فيلزم أن يكفي قصدها في سقوط الأمر ثم إن الإشكال المذكور يجري في مواضع آخر أيضاً فإنّ الدّعاء والشّفاة إن تعلّق بفعل حسن لم يخبر لأنّه يجب عليه تعالى فلا يحتاج إليها وإن تعلّق بالقيح لم يجز طلب القبيح منه مع أنّه محال في الحكمة والتّحقيق في الجواب أن متعلق الطلب هو ذات الفعل والغرض هو أن يكون الأمر داعياً للمكلف على الفعل ومعنى ذلك إتيانه بقصد الامتثال والغرض من هذا الغرض هو إيصال المنفعة إلى المكلف ولا ريب أن التّكليف إنّما يسقط بحصول الغرض فمتى أتى بالفعل لأجل أنّه مطلوب سقط عنه الأمر فبقي الفرق بين العبادات وغيرها فنقول الدّاعي إلى الغرض المذكور وهو الإيصال إلى التّفع والتّفع قد يكون في ذات الفعل فإذا أتى به الشّخص لا- لأجل أنّه مطلوب فقد وصل إلى التّفع وحصل غرض الغرض فسقط التّكليف وإن لم يحصل الامتثال وهذا في التّوصليات وقد لا يكون التّفع في ذات الفعل مطلقاً بل التّفع فيه إذا فعل بقصد الإطاعة فإذا أراد الشّارع إيصال هذه المنفعة إلى المكلف أمره بنفس الفعل ليتمكن تحصيل تلك المنفعة التي هي الغرض فمتى لم تحصل لم يسقط التّكليف لعدم حصول الغرض وبهذا يجاب في مسألة الدّعاء والشّفاة فإن نفس الفعل لا حسن فيه بل فيه القبح لكن إذا صار معنوياً بعنوان الإجابة كان حسناً فالشّخص بطلبه ليوجد فيه عنوان الإجابة حتى يحسن من الله تعالى فيجيب فتأمل وافهم ونظير الإشكال المذكور ما ذكره في كفيّة اشتراط قصد القربة في الواجب المقدّم كالوضوء فإنّه واجب توصلي ومعنى الواجب التّوصلي أنّه واجب للتّوصل إلى الغير فلا معنى لقصد القربة فيه فإن قيل إنّما يرد إذا لم يكن المقدمه عبادة وأمّا إن كانت بنفسها عبادة فلا إشكال في ذلك قلت كون الوضوء عبادة إنّما هو للأمر المتعلق به استحباباً فإن قلنا بعدم بعدم استحبابه بعد دخول الوقت لم ينفع الجواب المذكور لانحصار أمره في التّوصليّة وإن قلنا ببقاء الاستحباب فمقتضى الجواب المذكور اشتراط تية الوضوء استحباباً لأنّه العبادة التي حكم بكونها مقدّمة

فلو نوى الواجب للصلاة لوجوبه كان باطلا ولم يقل به أحد ومحل الجواب عن هذا الإشكال بحيث مقدمة الواجب

فائدة

فى تحقيق مسائل وقعت فى كلمات القوم مختلطة بعضها ببعض الأولى إذا تعدد الأمر المتعلق بمفهوم واحد فهل يقتضى تعدد التكليف أو لا وعلى الأول هل يقتضى تعدد المكلف به أو لا الثانية إذا تعدد الأمر المتعلق بمفهوم واحد باعتبار أسباب مختلفة فهل يقتضى تعدد التكليف والمكلف به أو التكليف فقط أو لا والفرق بين هذه والسابقة أن القائل بعدم اقتضاء التعدد هناك يقول بأن الثاني تأكيد للأول لكن القائل بعدمه هنا لا يمكنه ذلك لتعدد السبب وهذه المسألة هى المعبرة عندهم بتداخل الأسباب الثلاثة إذا تعدد الأوامر المتعلقة بمفاهيم مختلفة متصادقة فى فرد واحد باعتبار أسباب مختلفة فهل يكفى إتيان ذلك الفرد فى امثالها أو لا وهذه معبرة بتداخل المسببات والفرق بينها وسابقتها أنه لا شبهة هنا فى تعدد التكليف والمكلف به بخلاف السابقة وأيضا لا يمكن للقائل بتعدد المكلف به فى السابقة القول بالتداخل لأن مقتضى تعدده وجوب الفردين من المفهوم الواحد ولا- يمكن التداخل فى الفردين بخلاف التداخل فى الكليتين المتصادقين فى فرد أما المسألة الأولى فيتصور فيها ثمانية صور لأن الأمر الثاني إما معطوف على الأول أو لا وكيف كان إما أن يكون متعلقهما منكر أو معرفا والثانى منكر أو بالعكس أما صور العطف فقيل إنه لا إشكال فى اقتضاء التعدد لظهور العطف فى المغايرة وأولوية التأسيس من التأكيد إلا فى صورة كون الأول نكرة والثانى معرفة ففيه خلاف فقيل بالتعدد لما سبق وقيل بالاتحاد لظهور اللام فى العهد وقيل بالتوقف لتعارض الظهورين فيرجع إلى أصالة البراءة عن التعدد وأما صور الخلو عن العطف فقيل أيضا بعدم الإشكال فى التعدد لأولوية التأسيس من التأكيد إلا فى الصورة المذكورة ففيها قولان التعدد لما مر والاتحاد لظهور اللام فى العهد ولا قول بالتوقف هنا كذا قيل وتحقيق المطلب يتوقف على تنقيح مطالب الأول اختلفوا فى اقتضاء العطف المغايرة وعدمه ذهب بعضهم إلى الأول وبعضهم إلى الثانى ومن الأولين من جعله من جهة الوضع ومنهم من جعله من جهة الظهور ونظر من قال بنفى الظهور أيضا إلى كثرة عطف المترادفات نحو لا- ترى فيها عوجًا ولا- أمًّا وألفى قولها كذبا ومينا وغيرهما مما لا يخفى ويظهر من ابن الحاجب القول بوضعه للمغايرة فإنه عرف المعطوف بأنه تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه وذكر الشارح الرضى ره أنه خرج التأكيد من قوله مقصود بالنسبة وأيضا ذكر أن إدخال الواو على التأكيد غير صحيح فى الكلام لأنه للجمع ولازمه المغايرة نعم يجوز فى مثل الفاء ثم لدلالتهما على الترتيب وهو يحصل فى التأكيد بالنسبة إلى زيادة التثنية فى التكرار وهذا هو الحق فليس معنى حروف العطف المغايرة لكنها لازمة

ص: 205

لمعانيها وأما كثرة عطف المترادفات فممنوع لأن المترادف في نفسه قليل لأنه عبارة عن اتحاد اللفظين في المفهوم وأما الاتحاد في المصداق فليس ترادفا وما يترادف أكثرها متغايرة مفهوما وإن كان في الجملة والحاصل أن مقتضى العطف هو المتغايرة سيما في العطف بالواو الثاني ذكروا في أولوية التأسيس على التأكيد وجهين أحدهما أن التأكيد مناف لغرض الواضع لأن الغرض إظهار ما في الضمير لا تقرير أمر قد ظهر والثاني أن التأكيد مجاز لأن اللفظ لم يستعمل في معناه بل استعمل في تقرير معنى اللفظ السابق وفيهما نظر لأن ذلك هو الغرض من وضع المفردات ولكن الهيئات أيضا موضوعة بإزاء معان زائدة على معان المفردات ربما يحتاج الشخص إليها والتأكيد من هذا القبيل فإنه يحصل من هيئة التكرير لا من اللفظ المفرد فاللفظة لم تستعمل إلا في الموضوع له فالأولى الرجوع إلى المرجحات الخارجية وملاحظة الأغلب والغالب عند وحدة المتكرر التأكيد كقولك جاءني زيد زيد اضرب اضرب ونحوهما فتأمل هذا لكن الإشكال في إمكان تحقق التأكيد بالنسبة إلى الطلب إذ ربما يتوهم أنه غير معقول لأن الأمر إنشاء يوجد مدلوله فالأمر الثاني إن أوجد مدلول الأمر الأول كان تحصيلًا للحاصل أو غيره لم يكن تأكيدًا له فإن الطلب ليس حكاية عن نسبة خارجية حتى يعقل تكراره والجواب أنه قد سبق أن الطلب غير الإرادة فالإرادة حاصلة في النفس قبل الطلب وهي سبب للطلب والطلب عبارة عن التعرض لتحصيل المراد وهو قد يكون بإعمال الجوارح وقد يكون بتحريض الغير عليه والزامه إياه فالأمر موضوع لجعل مبدئه على المخاطب والزامه إياه به وهذا شيء قابل للتكرار فإن كان المراد في الأمرين واحداً كان تأكيداً وإلا تأسيساً وربما استشكل أيضا بأن الإيجادين متغايران في الزمان فليس الثاني تأكيداً وفيه أنه لا ينافي التأكيدية مع فرض اتحاد المراد كما لا ينافي تأكيدية الأخبار عند وحدة المخبر به ثبوت التغير بالزمان الثالث هل المعرف باللام المسبوق بالنكرة ظاهر في العهد أو لا ذهب بعضهم إلى الأول وبعضهم إلى أن وجود الفكرة في السابق موجب لصحة حمله عليه بقرينة لا لتعين حمله عليه والتحقق أن اللام لها معنى واحد فإنها وضعت للإشارة إلى مدلول مدخولها باعتبار معهوديته وهو قد يعتبر جنسا وقد يعتبر فردا معينا أو غير معين أو جميع الأفراد ولا يختلف أصل معنى اللام لكن إذا كان هناك أمر أعرف انصرف إليه لأن الأعرافية أنسب بالإشارة التي هي مدلول اللام لكن ربما يكون له معارض في خصوص المقام يوجب عدم حمله على ذلك الأمر الأعرف كما في قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك بعد قوله فإنه على يقين من وضوئه فإنه لسبق اليقين ظاهر في العهد لكن العرف في مثل المقام يفهم منه أنه كبرى كلية فيحمله على الجنس أو الاستغراق ثم إنه ربما يتوهم أن هذه الكلمات لا تثمر في المقام لأن متعلق الأمر

الثانى إن كان معرفة والأول نكرة جاز القول بوحدة التكليف وتعدده سواء حمل اللام على العهد أو الجنس أما على الثانى فظاهر وأما على الأول فلأن متعلق الأمر الأول هو البليغة فالمراد بالأمر الثانى أيضا الطبيعة لكن يجوز إرادتها باعتبار وجودها فى فرد آخر غير الفرد الماتى به فى الأول فحينئذ يتعدد التكليف وفيه نظر لأن متعلق الأمر الأول هو الطبيعة لا بشرط فلو كان الثانى للعهد أكان المطلوب به أيضا الطبيعة لا بشرط التى هى المطلوبة بالطلب السابق فلا يتعدد لكن على الجنس يحتمل الوجهان لإمكان إرادة فرد آخر من الجنس بقريئة أولوية التأسيس ونحو ذلك فتأمل إذا علم هذه الأمور فنقول لا ريب فى وجوب الحمل على التعدد فى الصور الثلاث الأول لظهور العطف فى المغايرة وكذا فى الصورة الرابعة وإن كان الظاهر من اللام العهد لكن العطف أظهر منه وأما الصور الأخيرة فالحمل على الاتحاد لما ظهر من عدم الدليل على أرجحية التأسيس مضافا إلى ظهور التكرار فى التأكيد عند عدم العطف سيما فى الصورة الأخيرة لظهور اللام فى العهد بلا معارض ومع التنزل لا أقل من الشك فالأصل البراءة من تعدد التكليف ثم إن ظاهر الأكثر إن تعدد الأمر حيث يفيد التعدد ظاهر فى تعدد المكلف به عرفا ويظهر من بعضهم أنه يفيد تعدد التكليف ولعله اكتفى به للملازمة بين تعدده وتعدد المكلف به لكن ذهب بعضهم إلى أنه يقتضى تعدد التكليف فقط ويجوز اجتماع الطرفين على مطلوب واحد والحق هو القول الأول ومع التنزل فالثانى وسيوضح فيما سياتى بطلان الثالث وأما المسألة الثانية فالكلام فيها فى مطالب الأول فى بيان الأسباب العقلية والشريعة ومقتضاها فنقول من الواضح أن تعدد السبب المستقل يقتضى تعدد المسبب لأن اجتماع الأسباب المستقلة على مسبب واحد موجب للتناقض لأن اجتماعها عليه كاشف عن احتياجه إليها واستقلال كل منها معناه استغناؤه عن الباقيين ولا فرق فى ذلك بين أسباب الموجودات الخارجية والأمور الذهنية كالعلم وفرق بعضهم بين أسباب الأمور الخارجية فلم يجوز تعددها بالنسبة إلى سبب واحد وبين أسباب الأمور الذهنية كالعلم والمعرفة نظرا إلى أن كل سبب يقتضى مسبا فإذا تعدد السبب تعدد المسبب وفى الأمور الخارجية لا يمكن الاتحاد بين شيئين بخلاف الأمور الذهنية فيجوز اتحاد الشئيين فيه ولذا نرى أن الكلى ينتزع من كل واحد من الأفراد بتجربده عن المشخصات ومع ذلك هو أمر واحد وأيضا يقوم أدلة متعددة على مطلب واحد وكل منها يفيد العلم وإذا زال أحدها بقى العلم بحاله والعلم شىء واحد اجتمع له أسباب مختلفة وفيه نظر لأن علة عدم جواز الاتحاد فى الخارج موجودة فى الأمور الذهنية أيضا لأن الاثنين حال الاتحاد إن بقيا على الاثنيتية فلا اتحاد وإن زالا إلى شىء ثالث فلا اتحاد وإن زال أحدهما وبقي

الآخر فلا اتحاد وما ذكره من تجريد الفرد وإقامة الأدلة فلا يدل على مطلبه لأن صورة الكلى إنما تحصل في الذهن بتجريد أحد الأفراد فإذا جرد الفرد الآخر لم يكن سببا مؤثرا لحصول الصورة لأن شرط تأثير السبب بقاء القابلية كجزء رتبة الميت فإنه سبب للقتل لكن لا تأثير له بعد الموت غاية الأمر أنه سبب ثانى بمعنى أنه يؤثر لو فرض قابلية المحل وكذا الكلام فى الأدلة فصدق أن اجتماع الأسباب المؤثرة المستقلة على مسبب واحد محال وبما ذكرنا ظهر عدم جواز تعدد العلل الشرعية أيضا على معلول واحد إذ غاية الأمر أنها معارف وقد عرفت أنه لا فرق بين علة العلم وغيره الثانى هل العلل الشرعية معارف أو علل واقعية المعروف هو الأول وذهب بعضهم إلى أن العلل الشرعية نوعان الأول ما اعتبره الشارع سببا للحكم من دون أن يكون سببا فى الواقع بل هو معرف وكاشف عن العلة الواقعية كالبول لوجوب الوضوء وهذا النوع مما يجوز اجتماع فردين منه على معلول واحد وليس المنصوص العلة منه حجة والثانى ما هو سبب واقعى وعلة للحكم كالإسكار لحرمة الخمر وهذا لا يجوز الاجتماع فيه والمنصوص العلة منه حجة واستدل على أن القسم الأول معارف بأن العلة أقسام أربعة وليس القسم الأول داخلا فى شىء منها المادية والصورية والفاعلية والغائية لأن العلة إما أن تكون داخلة فى القوام أو لا وعلى الأول إما أن يكون ما به الشىء بالقوة وهو المادة أو بالفعل وهو الصورة وعلى الثانى إما أن يكون ما به الشىء وهو الفاعلية أو ما لأجله الشىء وهو الغائية وظاهر أن البول للوضوء ليس داخلا فى شىء من الأقسام بخلاف الإسكار فإنه علة غائية لحرمة الخمر ثم إن القسم الثانى إن وجد متحدا فلا إشكال وإن تعدد وتعاقب فإن كان الحكم مما يقبل الشدة والضعف كالوجوب انقلب المعلول الموجود بالعلة الأولى إلى المرتبة الشديدة عند وجود العلة الثانية وإلا كان العلة الثانية كاشفة عن تحقق المعلول بالعلة الأولى هذا خلاصة كلامه وفيه نظر من وجوه أحدها أن اجتماع المعرفين على معلول واحد إن أريد به المعرف الفعلى فظاهر البطلان لما سبق أو المعرف الثانى فهو جائز فى الأسباب الواقعية أيضا فالفرق بينهما لا وجه له والثانى أن المعرف إذا كان كاشفا عن تحقق العلة فأينما وجد كشف عن ذلك لا وجه عدم حجية المنصوص العلة منه والثالث أن الاستدلال على معرفة المذكورات باطل لأنهم عرفوا العلة بما يحتاج إليه الشىء فى الوجود وهو شامل لآلات العمل وشرائط الفعل فلا بد من إدخالها فى العلة الفاعلية وتعميمها بحيث تشمل الآلات والشرائط أيضا أو القول ببطلان الحصر المذكور بزيادة العلة الآلية وهى ما يتوقف عليه الشىء وحينئذ فتحقق البول مثل الشرط للحكم بوجوب الطهارة والرابع أن جعل الإسكار

علة غائبة فاسد بل العلة الغائبة هي حفظ المكلف عن السكر مع أن العلة المذكورة في الأخبار هي الإسكار ولا فرق بينه وبين البول فكما أن البول موجب لحصول الحدث الباعث على إيجاب التطهير لرفعه فكذا الإسكار موجب لحصول السكر الموجب لتحريم الخمر لدفعه وكون المطلوب في أحدهما الرفع وفي الآخر الدفع لا يوجب ما ذكره من الفرق والخامس أن جعل العلة المتأخرة في صورة التعاقب وعدم قابلية الحكم للاشتداد كاشفة موجب لتخصيص الأدلة الدالة على أن العلة يجب أن تؤثر في المعلول فإن نسبته إلى كل من العلتين على السوية فتخصصه بالعلة الأولى وتخرج العلة الثانية عن العلية وتجعلها كاشفة فالأولى جعل الثانية لغوا محضا ولا يلزم حينئذ تخصيص لأن تأثير العلة مشروط بقابلية المحل فهي علة غير مؤثرة بخلاف من يجعلها كاشفة إذ تخرج حينئذ عن العلية رأسا وهو التخصيص فتأمل الثالث إذا ثبت أن تعدد الأمر المترتب على تعدد السبب مستلزم لتعدد الطلب فهل هو مستلزم لتعدد الفعل أو لتعدد الحكم وهو مبنى على أن الأمر هل هو سبب للفعل أو للحكم وعلى الثاني فهل هو مستلزم لتعدد المأمور به أو لا ذهب بعضهم إلى أن تعدد الأمر مستلزم لتعدد الحكم لا لتعدد الفعل إذ لا يلزم من وجود الأمر وجود الفعل كما هو شأن السبب بخلاف الحكم فإنه يتعدد بتعدد الأمر ولكن لا يلزم من تعدده تعدد المطلوب لجواز اجتماع الطلبين على مطلوب واحد من جهات عديدة كما أن الإفطار في رمضان بالسكر التجس المغضوب حرام ومعصية لخطابات متعددة فكما يمكن عصيان خطابات متعددة بفعل واحد فكذا يحصل به الإطاعة لخطابات عديدة وقد وقع ذلك في الشرع كالغسل الواحد للجنابة والحيض وضوء واحد مع تعدد السبب كالنوم والبول وإذا جاز تعدد الطلب مع وحدة المطلوب كان الأصل هو التداخل ومع التنزل لا أقل من التعارض فيرجع إلى أصالة عدم تعدد المكلف به هذا كلامه وفيه أولا أن الأمر سبب الفعل بمعنى أنه مقتضى له وداع للمكلف إليه وثانيا أن تعدد الحكم مستلزم لتعدد المتعلق ضرورة امتناع اجتماع الضدين أو المثليين في محل واحد من حيث إنه واحد وإن كان واحدا وما يرى من الأمر بالسجود والنهي عنه بالنسبة إلى الله تعالى والشمس فإتما هو من حيث ملاحظة الخصوصيتين فيتحقق الكثرة وحينئذ فلا معنى لتعلق الطلبين بماهية بدون ملاحظة تعدد الفرد لأنه حينئذ يلزم اجتماع المثليين في محل واحد من حيث إنه واحد وهو محال وحينئذ فالأصل هو عدم التداخل لا يقال لم تجعل تعدد الأمر موجبا لتعدد الطلب فعلا ونجعل تعدده موجب لتعدد الماهية باعتبار الفرد ولا تجعل وحدة الماهية قرينة على وحدة الطلب بحمل أحد السببين على السبب الثاني وحينئذ فيثبت أصالة التداخل

لأننا نقول الماهية من حيث هي لا وحدة فيها ولا كثرة لكن الإطلاق إنما يثبت لما يحكم العقل حيث لم يكن ما يصلح للتقييد وإذا كان الظاهر من السبب السبب الفعلى فهذا الظهور صالح لتقييد الماهية وحينئذ فينتفى حكم العقل بعدم القيد لأنه مشروط بعدم ما يصلح للتقييد وبما ذكرنا علم أنه لا فرق بين ما إذا تعدد الأمر أو تعدد السبب بل هو فى الثانى أقوى لاحتتمال التأكيد فى القسم الأول بخلاف الثانى كما سبق والحاصل أن محض تعدد الأمر لا يوجب تعدد الحكم والفعل إلا بملاحظة أمر خارج مثل العطف الظاهر فى المغايرة ومثل تعدد السبب الذى يمتنع معه التأكيد وبهذا ظهر ضعف ما ذهب إليه بعض المحققين من إن تعدد الأمر بنفسه يقتضى تعدد المكلف به سواء تعدد السبب أو لا- فتأمل وأما الموارد الواردة فى الشرع مثل الإفطار فى رمضان بالمحرم فلا دخل له بما نحن فيه لأن التكليف فيه غير قابل التمكن أو فىكون اجتماع الأسباب فيه سببا لمرتبة أشد من المرتبة على السبب الواحد وأما مثل الغسل فيقول إن تجويز التداخل فيه دليل على السبب هو القدر المشترك أو السببية الثانية أو نحوهما وقد تمسك لأصالة التداخل بأنه لو كان المطلوب من الأمر المتعلق بالطبيعة بواسطة الأسباب هو الأمور المتعددة لزم إرادة أكثر من معنى واحد من اللفظ فإنه أو قال إذا جاءك زيد فأكرمه وكان المراد أن كل فرد من المجيء سبب لفرد من الإكرام كان المطلوب فى ابتداء المجيء طبيعة الإكرام وفى الثانى الفرد المغاير لما أوجده أولا فاستعمل الأمر فى إرادة الطبيعة والفرد وفيه أن المطلوب هو الطبيعة عند وجود كل سبب لكن العقل يحكم بأنه لما وجد فرد منها سابقا كان الفرد الثانى مغايرا للسابق جزما لا أن المطلوب هو الفرد بالنسبة إلى الثانى إذا تحقق هذه المطالب فنقول إن الأقوال فى المسألة أربعة اقتضاؤه تعدد التكليف والمكلف به مطلقا وعدمهما كذلك واقتضاؤه تعدد التكليف فقط مطلقا والتفصيل بين ما لو كان الأسباب من طبيعة واحدة كأفراد البول ولم يتخلل فعل المسبب بينها فلا يقتضى التعدد وبين ما لو كانا من نوعين مختلفين كالنوم والبول أو متفقين ولكن تخلل فعل السبب بينهما فالأصل حينئذ عدم التداخل وبما حققنا لك فى طى المطالب ظهر لك أن الأصل عدم التداخل مطلقا لأن ما يمكن الاستدلال به للتداخل وجوه منها أن السبب أعم من الثانى والفعلى وقد عرفت أنه ظاهر فى الفعلى ومنها أنه سبب لتعدد الحكم لا المكلف به وقد عرفت التلازم بينهما لأن الفعل الواحد لا يمكن أن يكون محلا للمثلين ومنها أن وحدة الطبيعة قرينة على أن الأسباب أسباب إثية وقد عرفت أنه لا يعارض ظهور السبب فى الفعلى ثم إن ما قررنا من الوجه لا فرق فيه

بين ما لو كانت الأسباب من ماهية واحدة أو لا حيث إن السبب ظاهر في الفعلي ويمتنع اجتماع المثليين في محل واحد ومستند التفصيل أن الأسباب لو كانت من ماهية واحدة كان السبب هو الماهية من حيث هي فمتى لم يوجد المسبب لم يوجب تعدد أفرادها شيئا لوجود الموجب وهو القدر المشترك أما إذا وجد المسبب ثم وجد فرد آخر من السبب أثر لوجوده حين عدم وجود موجب آخر وكذا لو كانت الأسباب مختلفة في الماهية فإن الظاهر حينئذ مدخلية الخصوصية في السببية لا القدر المشترك وضعفه ظاهر فإن الظاهر عند اتحاد الحقيقة أيضا كون الخصوصية أسبابا لا القدر المشترك فتأمل وأما المسألة الثالثة فقد ظهر حكمها مما سبق لأنه إذا تعدد التكليف والمكلف به لم يجز امتثالهما في مورد الاجتماع إذ يلزم اجتماع المثليين في محل واحد شخصي وهو غير جائز فيجب أن يكون الامتثال لأحدهما بغير ما يمثل للآخر كما في المتضادين وخالف في ذلك بعضهم فجوز اجتماع الوجوبين والاستحبابين ولم يجوز اجتماع الوجوب والاستحباب وكذا الكراهة والحرمة وبعضهم فجوز الثاني ولازمه تجويز الأول أيضا واستدل بأن الوجوب والاستحباب نظير الوجوب بالغير والإمكان بالذات فكما أن الإمكان هو عدم اقتضاء الوجود بالذات فلا ينافي اقتضاء الغير له فكذا الاستحباب رجحان لا يقتضى المنع عن الترك فلا ينافي وجود رجحان آخر يقتضى المنع عن الترك إذ لا تنافي بين عدم اقتضاء شيء واقتضاء شيء آخر ومن هذا القبيل حصول غسل الجمعة والجنابة بغسل واحد والحاصل أن الاستحباب ليس مقتضيا للإذن في الترك حتى ينافي اقتضاء الوجوب المنع عنه وفيه أن امتناع الاجتماع ليس لامتناع الإذن في الترك والمنع عنه بل لامتناع اجتماع طلبين متضادين أو متماثلين في محل واحد ولا ريب أن الاستحباب رجحان ضعيف والوجوب قوى فيمتنع اجتماعهما نعم لو قيل بجواز اجتماع المصلحة المقتضية للاستحباب والمصلحة المقتضية للوجوب ويكون التأثير للثاني لأنه أقوى لم يكن بعيدا لكنه حينئذ واجب صرف لا أنه قد اجتمع هناك وجوب واستحباب كما هو مقتضى هذا القول وأما الموارد الواردة في الشرع فيجب حملها إما على أن السبب هو القدر المشترك أو المجموع حال الاجتماع سبب لمرتبة أقوى كما سبق وربما يجاب بوجوه غير وجهية منها أنه لم يجتمع في مثل الأغسال المتداخلة واجب ومستحب بل الغسل الواحد إما واجب يسقط المستحب أو بالعكس فلم يجتمع الحكمان ونظيره سقوط صلاة تحية المسجد بالصلاة الواجبة وسقوط الصوم المستحب بالصوم القضاء وفيه أن من المبرهن عليه أنه إن كان هناك أمران يحصل بكل منهما مصلحة الآخر كانا واجبين تخييرا أو مستحبين ولا معنى لكون أحدهما واجبا عينيا

والآخر مستحبا كذلك فإذا كان غسل الجنابة يوم الجمعة مسقطا لغسل الجمعة وبالعكس لم يكن معنى لاستحباب غسل الجمعة ووجوب الجنابة وصلاة التَّحِيَّة ليست مسقطا للصلاة الواجبة بل الأمر بالعكس ولا ضير فيه لحصول المصلحة الصَّعيقة في ضمن القويَّة دون العكس فلا ربط له بالمدعى ومنها أنا لا نسلم استحباب الغسل يوم الجمعة مطلقا بل هو إذا لم يكن عنوان يقتضى الوجوب وفيه أنه إن أراد منع استحبابه لمن عليه واجب فهو تقييد للأدلة بلا دليل وإن أراد منع استحبابه إذا كان هناك عنوان يقتضى وجوب غسل الجمعة من نذر وشبهة فلا ربط له بالمقام وإن أراد منع استحبابه إذا اتحد مع مصداق الواجب فلا دليل عليه كالأول ومنها أنَّ الغسل الواحد الذي يجزى عنهما في يوم الجمعة ليس واجبا ولا مستحبا وإنَّما هو أمر ثالث وفيه أنه إذا حصل به مصلحة الواجب والمستحب وجب اجتماعهما فيه لما عرفت فإنَّه من حيث حصول مصلحة الواجب به يكون واجبا تخييرا ومن حيث حصول مصلحة المستحب يكون مستحبا تخييرا فعاد المحذور فالتَّحقيق ما ذكرنا ومقتضاه أنَّ الموضوع بعد دخول الواجب واجب محض وليس مستحبا نفسيا حينئذ لما عرفت من عدم جواز اجتماعهما فلو أتى به بقصد الاستحباب كان باطلا إلا أن يقال إنَّ وجود مقتضى الاستحباب يكفى في جواز قصده وإن لم يكن هناك طلب استحبابي وهو مشكل

تنبيهات

الأول

قد عرفت أنَّ مقتضى الأصل اللفظي هو عدم التداخل في الأسباب والمسببات ولكن إذا قطعنا النَّظر عن الأصل اللفظي فمقتضى الأصل العملي في مسألة تعدد الأسباب المتعلِّق بعنوان واحد هو البراءة عن وجوب المتعدد لأنَّ الشك راجع إلى وحدة التَّكليف وتعدد وفي مسألة تعددها بالنسبة إلى مفهومين هو الاشتغال للقطع بتعدد التَّكليف والشك إنَّما هو حصول الامتثال بفرد واحد وهو مورد الاجتماع والاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية التي لا تحصل إلا بتعدد الفعل والعجب من بعضهم حيث حكم في القسم الثاني بأنَّ مقتضى الأصل العملي فيه هو البراءة أن قطع النَّظر عن الظهور اللفظي وذلك لأنَّ الكلام ليس فيما إذا قام قرينة من الخارج فليس مراده من الظاهر اللفظي القرائن الخارجية إذ ليس الكلام في ذلك وإن كان مراده من الظهور اللفظي كون تعدد التَّكليف موجبا لتعدد الفعل ففاسد لأنَّ ذلك إن ثبت دل فليس لظهور اللفظ بل لحكم العقل مع أنه لا معنى لقطع النَّظر عنه إذ لو قطع النَّظر عن ذلك لم يبق شيء ينظر فيه لأنَّه الموضوع في المسألة فتأمل

الثاني

إذا ثبت التداخل في مورد فإن كان العنوان واحدا فلا ريب في حصول الامتثال بالفعل الواحد قهرا ولا وجه للتكرار بل يكون بدعة كالوضوع وإن تعدد العنوان وكان اختلاف العنوانان تابعا للقصد فإن

ص: 212

قصد بالفعل الواحد جميع العنوانات رفع الجميع ولا يجوز التكرار وإن قصد به البعض وقع خاصة دون البواقي هذا بحسب العنوان وأما بحسب الأمر فإن كان الأوامر توصّلية فيكفى وقوع العمل مرة ولو بدون قصد الامتثال وإن كانت تعبدية فإن قصد بالفعل الواحد امتثال الجميع فلا- إشكال في وقوع الجميع وإن لم يقصد الامتثال أصلا فلا يقع شيء وإن قصد الامتثال مطلقا أو قصد امتثال بعض الأوامر بخصوصه ففي تحقق أداء البواقي إشكال ويظهر من بعض المحققين دعوى سقوط التكليف وإن لم يصدق الامتثال بالنسبة إلى ما لم يقصد نظرا إلى أن الواجب في العبادة ووقوعها بقصد الامتثال في الجملة وهو يصدق بالإتيان بها بقصد أنّها مأمور بها مطلقا فيصدق على غسل الجنب يوم الجمعة بقصد الجنابة أنّه اغتسل غسل الجمعة قربنا إلى الله وامثالاً لأمره المتعلّق به من حيث أنّه غسل جنابة فيسقط عنه غسل الجمعة بناء على اتحادهما في العنوان أو قصد العنوانين معا لكن امثالاً لأحد الأمرين فتأمل وكذا إذا أتى به بقصد الامتثال مطلقا وهكذا فيما إذا كان عليه واجبان في صورة واحدة أو واجب ومستحب كنافلة الصّبح وفريضته فإنّه يكفي إتيان صلاتين بقصد القرية المطلقة نظير ما لو قال له المولى صل مرتين فكما لا يجب فيه التّعيين فكذا هنا هذا كلامه ويشكل بأنّه إذا تعلّق الأمران بعملين في غير مسألة التّداخل فأتى المكلف بواحد من دون تعيين فإن حصل بذلك امتثال الجميع فهو خلاف المفروض أو البعض المعين فهو ترجيح بلا مرجح أو غير معين فهو غير معقول إذ لا- معنى لامتثال الأمر المجمل الواقعي خصوصا فيما إذا اختلف الفعلان نوعا وقد يقال إنّ الأمر الوجوبى لما تعلّق بالطبيعة وهى تحصل فى ضمن الفرد الذى أوجده أولا انصرف إلى الواجب واعترض عليه بأنّ النّدب أيضا تعلّق بالطبيعة وأجيب بأنّه إذا اجتمع الوجوب والنّدب رجح الوجوب ورد بأنّ ذلك فى المتعلّق الواحد لا المتعدد وأجيب بأنّ الأمر إنّما ورد على الطّبيعة وهى منصرفة فى أوّل أفرادها إلى الواجب وفيه مما فيه ثم إنّ القول بسقوط الواحد المبهم مع أنّه لا معنى له لا يجرى فيما إذا اختلف الحكم وإن اتحد نوعا ككفّارة الإفطار واليمين فإنّه فى الأوّل مخير بين العتق وغيره وفى الثّانى يجب العتق عينا وإن لم يمكن فالباقي على التّرتيب فلو كان عليه كفارتان للإفطار واليمين فأعتق متقربا لم يكن القول بسقوط واحد مبهم إذ لا يعلم حينئذ أن تكليفه العتق للثانى معينا أو التّخيير وقد أوردوا هذا على الشّيخ الطّوسى قدّس سرّه حيث يظهر منه القول بسقوط واحد مبهم ولكن يظهر من الشّهيد أنّ السّاقط واحد معين فى الواقع حيث حكم بوجوب العتق ثانيا للاحتياط إذ لا معنى للاحتياط إلّا ثبوت حكم معين

فى الواقع والتحقق أن يقال إنه إن اتحد النوع والحكم حكم بسقوط واحد مبهم لأنّ الطلبين حينئذ لا تميز بينهما إلا بتعدد المتعلق فإذا فعل أحدهما بقصد أنه مطلوب سقط الأمر المتعلق به فيجب عليه فعل الآخر بخلاف ما إذا اختلف نوع الحكم كالوجوب والاستحباب فإن اختلافه كاشف عن اختلاف المصلحة فى تلك الأفراد وحينئذ إذا أتى بفرد متقربا فالحكم بسقوط أحدهما معينا ترجيح بلا مرجح ومبهما لا معنى له وكذا إذا اتحد النوع واختلف الحكم كالكفارة فإنه أيضا كاشف عن اختلاف المصلحة ويمكن أن يقال فى صورة اختلاف النوع إنه إذا تعلق الأمر الوجوبى بالطبيعة كان معناه النهى عن ترك الجميع وحينئذ فلا معنى لورود الاستحباب عليها لأنّ معناه الإذن فى ترك الجميع وهو مناقض لمقتضى الوجوب فيجب أن يرد الاستحباب على القدر الزائد على مقدار الواجب الذى يصدق على الواحد وعلى هذا فلو أتى بفرد صدق عليه أنه لا يجوز تركه إلا إلى بدل وهو معنى الوجوب وهذا هو المرجح لسقوط الأمر الوجوبى ويشكل الأمر لو أتى بالفردين دفعة إذ لا أولية حينئذ إلا أن يقال إن المجموع حينئذ موجب لسقوط المجموع والمسألة فى غاية الإشكال فتأمل فيها جدا وقد تلخص مما ذكرنا أنه إذا كان التكليفان من نوع واحد أمكن الحكم بسقوط أحدهما عند قصد القرية المطلقة حيث لا تميز فى المتعلق إلا من حيث كونه متعلقا للطلب الخاص وأما إذا كانا نوعين فإن لم يكن الملحوظ فى المتعلقين خصوصية سوى الطلب للطبيعة المطلقة فكذلك إلا أنه يقع الأول واجبا قهرا لأنّ اختلاف الحكمين كاشف عن اختلاف المصلحة فى الأفراد وحيث لا تميز من حيث كونه فردا تعين أن يكون المميز الأولية والثانوية لما علم أنه يكفى فى نية الوجه قصد القرية المطلقة والفرد الأول يصلح لوقوعه واجبا فيبرأ الذمة بإتيانه وعلى هذا فقصد الاستحباب بالفرد الأول مشكل بل قيل فى أذكار الركوع والسجود أنه لو قصد الاستحباب بالأول فإن كان عن سهو فلا بأس وإن كان عمدا كان تشريعا ربما أوجب بطلان الصلاة وإن كان الملحوظ فيها خصوصية زيادة على كونه فردا وإن لم نعلمها تفصيلا بأن ثبت من دليل خارج أن قصد الاستحباب بالأول جائز فإنه لا يمكن إلا بأن يكون هناك خصوصية ملحوظة لما عرفت من أنّ اختلاف الحكم تابع لاختلاف المصلحة الموجب لثبوت اعتبار الخصوصية وإن كانت بحسب القصد وحينئذ فلو أوقع العمل بقصد المطلق لم يقع لأنّ وقوعهما خلاف الفرض ووقوع أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ولا يكفى احتمال ثبوت الخصوصية واقعا فيقع الامتثال بمقتضاها لاحتمال اعتبار الخصوصية بالقصد فتأمل

جدا بقى الكلام فيما إذا ترتب على أحدهما حكم أو على كل منهما كإعطاء الدرهم المردد بين أداء التذر وأداء الدين فإنه لو كان أداء للتذر لم يوجب منع الثاني كقارة بخلاف ما لو حسب للدين فإن منع الآخر موجب لكفارة خلف التذر واختلفوا فى ذلك على أقوال فذهب بعضهم إلى أنه ينصرف إلى ما فيه الخصوصية فيصرف فى المثال المذكور إلى أداء التذر وفيما إذا أدى دينا ولم يعين أنه الذى عليه الرهن أو غيره انصرف إلى الأول وقيل إنه يتعين بتعيينه وله الخيار فى تعيين أيهما شاء استصحابا لخياره الثابت قبل الأداء وقيل يلغو الاشتراط التعيين فتأمل حتى تقف على الحق المستقيم وهذا كله فى غير مسألة التداخل وفيها على قول من يجوز اجتماع الأوامر وأما على ما حققناه سابقا من اتحاد الأمر وكونها تأكيدا وسببا لمرتبة أقوى فلا إشكال فى كفاية قصد القرية المطلقة نعم يشترط قصد العنوانات إذا كان تحققها فرعا للقصد وكذا لا إشكال فى سقوط الجميع بقصد بعض الأوامر لكفاية تية القرية المطلقة وقد حصلت والأمر واحد والأمر المنوى لم ينتف كليتة حتى يلغو قصده بل قد أكد بالأمر الثاني وصار المجموع سببا لمرتبة أقوى فلا ينافى فى قصده خاصة حصول المأمور به لعدم انتفائه رأسا ولعلك تسمع لذلك تحقيقا فى المباحث الآتية إن شاء الله

الثالث

قد مر الكلام فى اجتماع الأسباب على الفعل وقد يجتمع الأسباب على غيره كما إذا عقدها وكيلان فى آن واحد على رجلين أو أوصى زيد بماله لعمر و ثم ل بكر أو باع أحد الوكيلين المال بشخص والآخر بآخر متقارنا فقد اختلفوا فى هذه الموارد فى بعضها حكموا بالتساقط كالنكاح والبيع وفى بعضها بالتشريك كالوصية وقيل فى وجهه إن مقتضى السببية التأثير فكلما أمكن إعمال السبب كان أولى من إهماله وإعمالهما فى باب الوصية إنما هو بالتشريك ولا يمكن ذلك فى باب النكاح فحكم بالتساقط وهذا الوجه لا يجرى فى البيع لإمكان التشريك فيه والتحقق أنه إذا اختلف مقتضى العقدين فالأصل هو التساقط لأن كل واحد إما سبب مستقل أو السبب هو القدر المشترك فعلى الأول وجه التساقط ظاهر وعلى الثاني أيضا كذلك لوجوده فى ضمن كل منهما فتأثيره فى أحدهما دون الآخر لا وجه له وأما إذا اتحد موجبهما كما إذا أوقع الوكيلان العقد على رجل واحد فحينئذ السبب هو القدر المشترك وهو مؤثر أثرا واحدا وأما الفرق بين الوصية والبيع فهو أن الوصية إن كانت فى الثاني أيضا بجميع الأول فالظاهر منه الرجوع لا التشريك وأما إذا أوصى لزيد بنصف المال ولعمر و بربعه ول بكر بثلته فالظاهر منه قصد التشريك والظهور يكفى فى باب الوصية بخلاف البيع لاشتراط الصراحة فى عقوده فتأمل

أصل قد سبق أن الأمر حقيقة فى الوجوب

فاعلم أنه إنما يحمل عليه إذا لم يكن قرينة على الخلاف ومن جملة القرائن وقوع الأمر عقيب الحظر فإن الظاهر منه عرفاً محض رفع الحظر لا- رفعه وإثبات الوجوب لكن بشرط أن يكون الأمر في مقام رفع الحظر وإلا فيحمل على الوجوب لفهم العرف وكذا حال التهيى الوارد عقيب الأمر فإنه يحمل على محض رفع الأمر وكذا الكلام فى التهيى التنزيهى بعد الأمر الاستحبابى وبالعكس ثم المراد بالحظر فيما ذكرنا هو الحظر الشرعى لا- الأعم منه ومن العقلى كما توهمه بعضهم فحكم بأن الأمر الواقع عقيب الحظر يحمل على الوجوب وإلا لم يكن شىء من العبادات واجبا لحرمتها عقلا قبل ورود الأمر لكونها بدعة فيكون الأمر رافعا للحظر وذلك لأن الأمر فيما ذكر لا يرفع الحظر لأن الحظر إنما تعلق بعنوان البدعة وهو لا يرتفع بالأمر بالصلاة وإنما الأمر يرفع صدق البدعة على الصلاة فهذا ليس داخلًا فى محل البحث ثم إنه إن تعلق بعين ما تعلق به التهيى فهو داخل فى البحث قطعاً وأما لو كان بينهما فرق بالإطلاق والتقييد كما لو قال لا تخرج من المجلس ثم قال له اذهب إلى المكتب فقيل إنه يحمل على الوجوب والحق أنه داخل فى البحث للفهم العرفى وكذا إذا تعلق التهيى بالكلى والأمر بالفرد وأما إذا تعلق التهيى بعنوان والأمر بعنوان آخر متحدين مصداقاً فالظاهر خروجه لأن التهيى المتعلق بذلك العنوان لا يوجب صرف الأمر المتعلق بعنوان آخر عن إفادة الوجوب الذى هو الموضوع له ثم إنك قد عرفت أن محض الوقوع عقيب الحظر لا يكفى قرينة بل يجب كون المتكلم فى مقام رفع الحظر حتى نقول الظاهر عرفاً أن غرضه محض رفع الحظر لا- هو مع إفادة الوجوب وهذا الصنابط يشمل الحظر المحقق والمظنون والمتوهم فمتى علم أن المتكلم فى مقام رفع الحظر مطلقاً لم يحمل أمره على الوجوب لما عرفت نعم لو قلنا بأن محض الوقوع عقيب الحظر قرينة اختص بالحظر المحقق وللحق ما ذكرنا وفى المسألة أقوال لا جدوى فى التعرض لها

أصل اختلافوا فى أن المطلوب بالأمر هو الماهية أو المرة أو التكرار على أقوال

والفرق بين هذه المسألة وبين المسألة الآتية أعنى أن المطلوب هو الطبيعة أو الفرد ظاهر لأن القائل بالطبيعة يمكنه هنا القول بكل من الأقوال فقد يقول بأن المطلوب إيجاد الطبيعة المطلقة وقد يقول إن المطلوب إيجاد الطبيعة دفعة واحدة أو فى ضمن فرد واحد أو إيجادها دفعات كثيرة أو فى ضمن أفراد متعددة إذ المراد بالمرة إما الدفعة أو الفرد الواحد من حيث وحدته لا من حيث ذاته فالقول بالطبيعة لا تنافى إرادة الفرد الواحد من حيث إنه إيجاد للطبيعة مرة واحدة وكذا القائل بمطلوبية الأفراد يمكنه هنا القول بالكل فقد يقول إن المطلوب هو الفرد الغير المعبر فيه وحدة ولا كثرة وقد يقول إنه الفرد الواحد أو المتعدد وأما التفرقة بأن الكلام هنا فى الوضع اللغوى

وهناك في مقتضى العقل فلا ينطبق على أدلتهم في المقامين لأنهم استدلوا هناك أيضا بالأمر اللغويّة وكيف كان فقد عرفت أنّ المرة قد يقال بمعنى الدفعة وقد يقال بمعنى الفرد الواحد فالقائل بأنّها المطلوب قد يقول بأنّها مأخوذة لا بشرط بمعنى أنّ المطلوب هو الفرد الواحد والزائد مسكوت عنه وقد يقول بأنّها تنفى الزائد وحينئذ قد يكون عدم الزيادة تكليفا مستقلا بحيث لا يوجب فعل الزائد عدم حصول الامتثال بالمرة وقد يكون شرطا في حصول الامتثال بها ويظهر من صاحب المعالم أن مراد القائلين بالمرة هو الأخير حيث استدل على كونه للماهية بحصول الامتثال لو أتى بالفعل مكررا فإن مراده حصول الامتثال بالفرد والأول إذ لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فمقصوده أنّه إن كان للمرة لم يحصل الامتثال أصلا عند التكرار وهذا إنّما يصح على الوجه الأخير فافهم والمراد بالتكرار إمّا الدوام كما يظهر من البعض والمعتبر حينئذ وحدة العمل واستمراره وإمّا التعدد والمعتبر حينئذ تعدد العمل وإن استلزم دوام الفرد النوعي والحق في المسألة هو القول الأول إذ لا دلالة للأمر عرفا على مرة ولا تكرار والمتبادر هو الماهية وحينئذ فلا جدوى للبحث عن المرة هي بشرط لا أو لا بشرط وعن التكرار أنّه الدوام أو غيره فنصرف الكلام إلى بيان ثمره النزاع فنقول إنّ الثمرة بين القول بالمرة والتكرار ظاهر لأنّ الفرد الثاني امتثال على الثاني دون الأول وكذا بين الماهية والتكرار فإنّ الفرد الثاني امتثال ثان على الثاني بخلاف الأول بل هو إمّا لغوا أو الامتثال يحصل بالجميع وكذا بين الماهية والمرة بشرط لا بناء على جعل الشرط قيديا فإنه إن أتى بالثاني لم يمثل أصلا على الثاني بخلاف الأول وكذا بين القول بالماهية والمرة بشرط لا بناء على عدم جعله قيديا فإنّ الإتيان بالفرد الثاني حرام لدلالة الأمر بناء على الثاني وجائز على الأول أو حرام من باب البدعة فلو قام الدليل على الجواز انتفى البدعة والحرمة إنّما الإشكال في الثمرة بين القول بالماهية والمرة لا بشرط فقد يقال إنّّه إذا أتى بأفراد متعددة فعلى الأول يحصل الامتثال بالمجموع وعلى الثاني بالفرد الأول واعترض عليه بعضهم بأنّ الماهية إذا وجدت حصل الامتثال وهي موجودة في ضمن الفرد الأول فلا معنى لعدم حصول الامتثال به وحصوله بالمجموع نعم لو أتى بالأفراد دفعة واحدة كأن قال المأمور بالعتق لعيده أنتم أحرار لوجه الله فعلى الأول يحصل الامتثال بالجميع وعلى الثاني بأحد الأفراد مبهما ويعين بالقرعة إن احتيج إليه وفيه نظر إذ لو كان المراد بالمرة الدفعة فلا ريب في أن الأفراد حينئذ قد حصلت دفعة واحدة فيحصل الامتثال بالمجموع كالماهية وإن كان المراد الفرد الواحد فنقول على القول بالماهية أيضا يحصل الامتثال بأحد الأفراد

مبهما لكفاية حصول الماهية في ضمن فرد واحد في الامتثال فيحكم العقل بحصوله بأحدها مبهما إن جاز الامتثال بفرد مبهم وإلا لم يحصل أصلا ولا- وجه لحصول الامتثال بالمجموع وبالجملة العقل يحكم بحصول الامتثال بفرد واحد ولا وجه للتخيير عقلا بين الزائد والتأقص سواء حصل الزائد دفعة أو بالتدريج نعم يجوز التخيير بينهما شرعا وهو كاشف عن اعتبار المباينة بينهما إما بجعل الأقل معتبرا بشرط لا فإنه حينئذ ليس داخلا في الأكثر وإما بجعل القصد مميزا ولا يحتاج إلى القول بمنع التخيير الشرعي أيضا بجعل الزائد مستحبا كما فعله بعضهم لكن هذه الوجوه لا يجرى في التخيير العقلي لأنه إذا نظر إلى الأمر المتعلق بالماهية حكم بحصول الامتثال بفرد واحد وليس هناك أمر كاشف عن اعتبار المباينة وتحقيق المقام في بيان الثمرة يتوقف على بيان مطالب أحدها الحق أن المطلوب بالأمر هما الفرد لا- الطبيعة لأن الطبيعة من حيث هي لا يمكن طلبها إلا بمعنى محبوبيتها وهي لا تقتضى وجوب إتيان المكلف بها فالواجب هو تحصيل الطبيعة وبعبارة أخرى وجود الطبيعة مطلوب ووجودها هو عين الفرد لما تحقق أن الفرد هو الكلى الموجود لأن الشخص إنما يحصل بالوجود لأنه المتشخص بالذات وضم الماهية إلى مثلها لا يوجب التشخص لأنه حينئذ ضم كلى إلى كلى فالمطلوب هو الفرد وإن كان المأمور به هو الكلى فإن اضرب معناه أوجد طبيعة الضرب فالأمر بالإيجاد إنما ورد على الطبيعة لكن المطلوب هو الإيجاد الذي هو عبارة أخرى عن وجود الفرد لأن الفعل إذا نسب إلى الفاعل كان إيجادا وإذا نسب إلى المفعول كان وجودا الثاني لا يجوز التخيير بين الأقل والأكثر لما عرفت من أنه يلزم تحقق الامتثالين لأمر واحد عند إتيان الأكثر وهو غير معقول وبهذين المطلبين يظهر أن القول بتعلق الأحكام بالأفراد هو القول باقتضاء المرة لا بشرط لأنه إذا تعلق الحكم بالفرد لكن لا لخصوصية بل لحصول المصلحة فيه التي هي ثابتة في كل فرد ولم يجز التخيير بين الأقل والأكثر كان المطلوب الواحد لا بشرط وتخير المكلف في الأفراد كما يقول به القائل بالمرة ولا ينافى هذا ما ذكرنا سابقا من أن القائل بالفرد يمكنه القول بالماهية هنا لأن ما ذكرنا هنا إنما هو بناء على ما هو التحقيق من عدم جواز التخيير بين الأقل والأكثر وأما بناء على جوازه فيمكن دعوى مطلوية الفرد بماهية بمعنى عدم لحاظ المرة والتكرار فيه فيكون مخيرا بين الواحد والأكثر ولكن التحقيق ما عرفت الثالث إذا أتى بالأفراد مجتمعة فلا يصح الحكم بكونها أحد أفراد المخير لما عرفت من عدم جواز التخيير بين الزائد والتأقص وهل يمكن القول بحصول الامتثال حينئذ إشكال ويأتي هذا الكلام في خصال التخيير إذا أتى في المكلف بمجموع الأفراد دفعة فنقول قالوا

فى ذلك على أقوال أحدها أن الامتثال يحصل بالمجموع والثانى أنه يحصل بالفرد المبهم والثالث أنه يحصل بالفرد الأفضل إن وجد وإلا فأحد الأقوال الباقية والرابع عدم حصول الامتثال أصلا احتج الأول بأنه لو لم يمثل بالمجموع فإما يقال بعدم حصول الامتثال أصلا وهو باطل لصدق الإتيان بالمأمور به وإما يقال بحصوله بواحد مبهم وهو فاسد لأن الامتثال يجب أن يكون بعمل موجود والواحد المبهم الواقعى ليس موجودا وإما يقال بحصول الامتثال بالأفضل وهو باطل لفساد دليله كما سيأتى فانحصر الأمر فى القول بحصول الامتثال بالجميع لا يقال إننا لا نسلم أنه قد أتى بالمأمور به لأن المأمور به هو كل واحد بلا بدل فإذا أتى بالجميع له يصدق على شىء منها أنه المأتى به بلا بدل لأننا نقول بلا بدل قيد للتترك المبغوض للفعل المحبوب فجميع التروك مبغوض والتخلص منه كما يحصل بفعل البعض يحصل بفعل الجميع أيضا فإنه إذا فعل الجميع صدق أنه لم يترك الجميع واحتج الثانى بأن المطلوب فى الواجب التخييرى هو أحد الأفراد أما على مذهب الأشاعرة فظاهر وأما على مذهب غيرهم فلأن الطلب وإن ورد على كل فرد لكن الخصوصية ليست مطلوبة بل الفرد مطلوب من حيث إنه أحد الأفراد وحينئذ فالامتثال بالجميع لا معنى له إذ لا يصدق عليه عنوان المأمور به أعنى أحد الأفراد فبطل القول الأول بقى الإشكال فى كيفية الامتثال بالمبهم فنقول لا دليل على فساده وما الضّرر فى حصول الامتثال بالمبهم إذا كان مأمورا به واحتج الثالث بأن مقتضى الأفضلية أنه متى فعله المكلف كتب له الأجر الزائد سواء فعل معه غيره أو لا وإذا ثبت الأجر له بفعله فقد حصل به الامتثال إذ لا أجر إلا معه واحتج الأخير بفساد الجميع أما الأول فلأن الجميع إما امتثال واحد أو امثالات والأول إنما يتم إذا كان أحد فردى الواجب وقد ثبت أن التخيير بين الأقل والأكثر فاسد والثانى فرع تعدد الأمر والمفروض وحدته وأما الثانى فلأن المطلوب ليس أحد الأفراد بطريق الكلية فإنه حينئذ لا- إبهام فيه بل المطلوب هو المصاديق بنحو التّرديد وذكر أحد الأفراد إنما هو للعنوان والمراد الواحد الجزئى المردد بين المصاديق والجزئى المردد لا وجود له فى الخارج حتى يحصل به الامتثال وأما الثالث فلأننا لا نسلم ثبوت الثواب الزائد حال الاجتماع لأن الثواب فرع الامتثال وهو أول الكلام ويمكن الجواب عن الأول بأنه لا ريب أن معنى الامتثال هو حصول المطلوب فى الخارج بداعى الأمر والمطلوب قد يكون أمرا واحدا معيننا وقد يكون أمورا متعددة منضمة بعضها إلى بعض وقد يكون أمورا متعددة على سبيل منع الخلو كما فيما نحن فيه وفى هذا القسم إن أتى بواحد حصل الامتثال به وإن أتى بالجميع حصل الامتثال بالجميع لأنه مطلوب بذلك الطلب لا من حيث المجموع حتى يقال إنه تخيير بين الأقل والأكثر بل لأن نفسه

متعلّق للطلب بنحو منع الخلو فإن الطلب قد تعلّق بالجميع غاية الأمر الرخصة في ترك البعض لا وجوب التّرك حتى ينافى المطلوبية نعم لو كان كل واحد مطلوباً بطريق المنفصلة الحقيقية لم يكن لحصول الامتثال حال الاجتماع معنى وعن الثّاني بجواز حصول الامتثال بالفرد المبهم فإنّه إذا تعلّق الطلب بشيئين تخييراً كان كل واحد منهما محصلاً للغرض فإن أتى به منفرداً نسب حصول الغرض إليه وإن أتى بالجميع فكل واحد منها صالح لنسبة حصول الغرض إليه ولا-ريب في أنّ الغرض قد حصل في الخارج وإذا كان الغرض حاصلًا والمفروض إمكان إسناد حصوله إلى كل منهما صح القول بأنّ الامتثال إنّما حصل بالواحد المبهم إذ لا نغنى به إلا أن يكون الامتثال حاصلًا في الخارج ولا-يكون محله أمرًا معينًا بحيث ينسب حصوله فعلاً إليه فتأمل في المقام جدًا فإنّه من مناظر الأعلام وأمّا الكلام في المقام بناء على القول بالمرة بشرط لا بأن لا يكون الشرط قيدًا بل يكون تكليفاً صرفاً وأنّه هل يحصل الامتثال إذا أتى بالأفراد مجتمعة على هذا القول أو لا فنقول إنّّه إمّا يقصد الامتثال بالواحد المعين أو المبهم أو بالجميع فعلى الأوّل لا إشكال في حصول الامتثال به ويكون الزائد حراماً وعلى الثّاني يبتنى الامتثال على جواز اجتماع الأمر والتّهيّ لأن كل واحد منها يصدق عليه عنوان الواحد المطلوب والزائد المبعوض وعلى الثّالث يتصور أقساماً ثمانية لأنّه إمّا ينوى الامتثال بالمجموع من حيث المجموع أو بكل واحد وعلى التّقديرين إمّا نقول بحرمة الزائد بعنوان البدعة أو بدلالة الأمر وعلى التّقدير ذلك في المعاملات أو في العبادات فإن كان في المعاملات وقصد الامتثال بالمجموع فإن قلنا بأنّ الحرمة إنّما هي من حيث كونه بدعة وقلنا بأنّ البدعة الحرام هو قصد الامتثال بغير المأمور به لا الفعل المقصود فلا ريب في عدم ابتناء الامتثال حينئذ على جواز اجتماع الأمر والتّهيّ إذ لا بدعة في الأفراد حينئذ نعم إن قلنا بأنّ الحرام في البدعة هو الفعل المقصود ابنتى الامتثال على جواز اجتماع الأمر والتّهيّ لأنّ قصد المجموع قصد لكل واحد ضمناً وإن قلنا إنّ الحرمة إنّما هي من جهة دلالة الأمر فكذلك لأنّه حينئذ يتعلّق الحرمة بالأفراد الزائدة وإن قصد الامتثال بالجميع وقلنا بالحرمة البدعية بالوجه الأوّل لم يلزم اجتماعهما في الأفراد نعم يلزم ذلك في القصد سواء أكان القصد واحداً مضافاً إلى كل واحد أو منحلاً إلى قصود متعددة لأنّ قصد كل واحد منها راجح من حيث إنّّه قصد للمأمور به حرام من حيث إنّّه قصد للزائد وهو بدعة وإن قلنا بالبدعية بالوجه الثّاني لزم الاجتماع في الأفراد وكذا إن قلنا بالحرمة المدلول بها فإنّها تتعلّق بالأفعال ويلزم الاجتماع وإن كان في العبادات وقصد الامتثال بالمجموع لم يتمثل مطلقاً لعدم تعلّق القصد بالمأمور به المستقل فلو اخترنا اجتماع الأمر والتّهيّ أيضاً لم نحكم هنا بحصول الامتثال

ولا فرق حينئذ بين الحرمة البدعية بقسميها وغيرها وأن قصد الامتثال بالجميع فهو كالقسم الأول أعنى المعاملات فيبني الامتثال في بعض الفروض على جواز اجتماع الأمر والنهي فتأمل

تنبيه

تعليق الأمر على شرط أو صفة هل يدل على تكرره بتكررها أو لا فيه أقوال والتزاع هنا يشمل القائل بالتكرار في المسألة السابقة أيضا لأن الكلام هنا في جهة ملاحظة التعليق وما يقال من أنه إذا قال بتحقيق التكرار فلا معنى لأن ينازع هنا إذ ليس التعليق مانعا عن إفادته غاية الأمر أنه يقلل التكرار المستفاد من الأمر مدفوع بأن هذا أيضا شيء يتصور النزاع فيه أعنى أنه إذا تقلل التكرار بسبب التعليق فقد علم عدم إرادة المعنى الأصلي فحينئذ ممكن أن ينازع في إفادة التكرار بسبب التعليق أو لا وبهذا علم أن تحصيل المتنازع فيه بما لم يكن دالا على العموم من أدوات التعليق ككلمة ومهما ونحوهما لا - وجه له إذا التزاع إنما هو في دلالة التعليق مع قطع النظر عن شيء آخر ثم إن الأقوال في المسألة ثلاثة التكرار مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بين ما إذا استفيد العلية فيتكرر وإلا فلا والمشهور عدم التكرار مطلقا أو التفصيل والقول الأول غير مشهور وربما يستشكل ذلك بأن المشهور حجية مفهوم الشرط والمنصوص العلة ولا معنى لحجية المفهوم إلا استفادة اللزوم والعلية التامة المنحصرة للشرط بالنسبة إلى الجزء وإلا لم يلزم من انتفائه انتفاؤه وإذا ثبت كونه علة والمنصوص العلة حجة لزم تكرار الجزء بتكرر الشرط فكيف نفى القول بذلك هنا عن المشهور والجواب أن حجية المفهوم يكفى فيها استفادة العلية التامة للشرط في الجملة لا بطبيعية بل يكفى كونه علة في ضمن فرد معين أو مبهم والنزاع هنا إنما هو في استفادة العلية للطبيعة وهي التي منعها المشهور هنا وأما حجية المنصوص العلة فإنما هي فرع فهم العلية وقد عرفت أنها في المقام بالنسبة إلى الطبيعة ممنوعة وبالنسبة إلى بعض الأفراد غير مضمرة ثم إن النزاع في المقام يمكن أن يكون في وضع الأمر ويمكن أن يكون في وضع هيئة الشرط والجزء ويمكن أن يكون في أن الظاهر العرفي هل هو التكرار أو لا والظاهر هو الأخير لبعده القول بالوضع المستقل للأمر في مثل هذه المقامات بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا وكذا هيئة التعليق مع أن الأصل عدم الوضع والحق في محل النزاع القول بعدم مطلقا إذ لا نسلم استفادة العلية للطبيعة الشرعية بل الغالب أن الشرط إنما ليس علة أو علة في الجملة وهو غير كاف في الدلالة على التكرار وهذا بخلاف مثل قوله الخمر حرام لأنه مسكر فإن المستفاد فيه كبرى كلية وهي أن كل مسكر حرام ولذا يجوز التعدى منه واحتج القائل بالتكرار بأنه لولاه لزم الإجمال المنافي للحكمة لأن الطبيعة إذا لم تكن علة بجميع الأفراد بل كان في ضمن فرد معين علة لم يعلم في مثل إن جاء زيد فأكرمه إذا تحقق أفراد متعاقبة من المجيء أن أيها العلة وما يقال من أن المرة متيقنة لا وقع له في دفع

ص: 221

الإجمال إذا الكلام في مصداق الفرد وأنه الفرد الأول أو الثاني وهكذا لا تعدده ووحدته والجواب أن الظاهر من قوله إن جاء زيد فأكرمه أن طبيعة المجيء علة لا في ضمن جميع أفرادها بل هي بنفسها علة الطبيعة وجوب الإكرام فإذا تحقق الفرد الأول أثر في طبيعة وجوب الإكرام فإذا تحقق الفرد الثاني لم يكن له محل يؤثر فيه الطبيعة الموجودة فيه لأن طبيعة الإكرام ليست قابلة لوجوبين وقد سبق الإشارة إلى ذلك في مسألة تداخل الأسباب فتأمل جدا

أصل اختلفوا في أن المراد من الأمر هو الفور أو التراخي

أو أنه مشترك بينهما لفظا والمراد الطبيعة أو الوقف على أقوال والمراد بالتراخي في المقام هو جواز التراخي لا تعيينه إذ لا قائل به وكذا القائل بالاشتراك بقول بين تعيين الفور وجواز التراخي وعلى هذا فالفرق بين القول بإرادة الماهية وبين القول بجواز التراخي أن جواز التراخي في الأول إنما هو بحكم العقل حيث لم يقبل المطلوب بشيء منهما بخلافه في الثاني فإنه مدلول للأمر ويظهر الثمرة فيما لو قيده بالفور فقال أفعل فورا فعلى القول بالوضع للماهية ليس مجازا بل هو تقييد بخلاف القول الثاني لأن الموضوع له عنده طلب الفعل على وجه يجوز معه التراخي فلو عين الفور فقد استعمله في غير الموضوع له ثم إن تحقيق المقام يتوقف على بيان أمور الأول محل النزاع في كلامهم غير تحرر والآذى يحتمل كونه محل النزاع أمور ثلاثة أحدها أن يكون النزاع في الموضوع له ثانيها أن يكون النزاع في الظاهر العرفي ثالثها أن يكون النزاع في أن أوامر الشرع هل تحمل على الفور لأدلة مقامة كقوله تعالى فاستبقوا الخيرات ونحوه أو لا والأدلة التي أقاموها في المسألة مختلفة يناسب بعضها كلا من هذه المقامات ويجب التكلم في كل من هذه المقامات ليظهر الحق في الجميع الثاني اختلف في معنى الفور في المسألة فقول أنه عبارة عن ثانی زمان الطلب عرفا وقيل إنه أول أزمدة الإمكان عرفا وهذا أعم من الأول وقيل إنه التّعجيل عرفا فلا ينافي فصل بعض الأفعال الجزئية وقيل إنه الاشتغال بالمقدمات والتهيؤ للعمل بعد الأمر ولو تأخر أصل العمل لكثرة مقدماته ويختلف تأخيره بالنسبة إلى التكاليف نظرا إلى قلة مقدماته وكثرتها وربما ذكر وجه خامس وهو عدم التأخير إلى حد يوجب التّهاون وهو فاسد إذ ليس ذلك معنى الفور بل هو تحديد لجواز التراخي لا للفور مع أنه فاسد في أصله لعدم صيرورة التأخير سببا للتّهاون أبدا لفرض جوازه نعم ربما يكشف التأخير عن التّهاون كترك جميع المستحبات وهو حينئذ فذلك التّهاون حرام لا- أن الكاشف عنه أيضا حرام وإلا لزم وجوب المستحبات تخيرا وهو باطل جزما الثالث القول بالفور محتمل لوجه ثلاثة أحدها أن يكون الفورية قيذا للطلب بحيث لو فات الفورية سقط التكليف وثانيها أن يكون تكليفا مستقلا بحيث لو فات بقي التكليف

بالنسبة إلى أصل الطبيعة وثالثها كالتالي لكن بحيث لو فات في الزمان الثاني بقى التكليف بالنسبة إلى الزمان الثالث وإن فات فيه بقى بالنسبة إلى الرابع وهكذا وبالجملة يجب فوراً ففوراً ولنبيين أولاً ثمرة النزاع والمرجع عند التوقف في المسألة وعلى القول بالاشتراك عند عدم القرينة ثم نشرع في تحقيق المسألة أما الثمرة بين القول بتعيين الفور والقول بجواز التراخي فهي تحقق العصيان بالتأخير مع سقوط التكليف أيضاً في بعض الاحتمالات على الأول دون الثاني وكذا بينه وبين القول بالماهية وأما بين تعيين الفور وتعيين التراخي وإن لم يعلم له قائل فهي عدم الامتثال بالتعجيل وعدم العصيان بالتأخير على الثاني بخلاف الأول وبين الماهية وبين الماهية وتعيين التراخي هو الامتثال بالتعجيل على الأول دون الثاني وبين الماهية وجواز التراخي ما عرفت من حصول التجوز عند التقييد بالفور معنا أو التراخي كذلك على الثاني دون الأول لكن عند الإطلاق لا ثمرة بينهما وبين الاشتراك والباقي عند عدم القرينة هي إجمال اللفظ وعدمه وعند وجودها يكون إما تعيين الفور أو جواز التراخي وقد عرفت ثمرتهما والثمرة بين الوقف وغيره ظاهر لأنه يرجع إلى الأصول العملية كالقائل بالاشتراك عند عدم القرينة وتفصيل ذلك أن التوقف إما يكون بين الفور بالاحتمال الأول وهو التقييد وبين جواز التراخي وحينئذ فالتشكك راجع إلى المكلف به ومقتضى الاحتياط بالتعجيل نعم لو فات في زمان الفور فمقتضى الاحتياط الإتيان به ثانياً لاحتمال عدم الشرطية وإما يكون بين الفور بالاحتمال الثاني وجواز التراخي فأصالة البراءة تنفي الفورية لأنه شك في التكليف الزائد وإما يكون بينهما وبين جواز التراخي فهو كالأول وإما يكون بين تعيين الفور وتعيين التراخي والاحتياط في الجمع إن أمكن وإلا فهو مخير وإما يكون بين الفور بالاحتمال الأول وبينه بالاحتمال الثاني وهذا على أقسام لأنه إما يكون في أول زمان الفور متعذراً فأصالة البراءة تقتضى عدم التكليف ثانياً إذ لا يعلم الاشتغال به أولاً لاحتمال كون الفور قيدا فعند تعذره لا يتعلّق الطلب أصلاً وإما يكون ممكناً ثم يتعذره فحينئذ يقطع بسقوط التكليف بعد فوات الفورية إذ لو كان قيدا فقد سقط لفوات القيد وإلا فقد فات لتعذره وكيف كان فالعصيان ثابت في هذا القسم إن ترك في أول أوقات الفور وإما يكون ممكناً دائماً فقليل إن الاستصحاب يقتضى بقاء التكليف لو فات في أول الزمان وهو فاسد إذ لا يعلم أن المكلف به هو الأمر المقيّد أو ذات العمل فموضوع التكليف غير ثابت البقاء وبقاؤه شرط في الاستصحاب نعم يمكن إثباته بقاعدة الاشتغال لئن كان قاطعاً باشتغال ذمته فيجب الإتيان تحصيلاً لليقين بالبراءة وموضوع قاعدة الاشتغال نفس الشك في البراءة وهو ثابت في المقام فيثبت حكمه وهو وجوب تحصيل اليقين بالبراءة لا أنه حكم مشكوك لاحقاً متيقن سابقاً حتى يستصحب ويترتب عليه الحكم فتأمل وعليك باستخراج سائر صور الدوران على القول

بالوقف ويجرى الكلام على القول بالاشتراك أيضا عند عدم القرينة فتفتن فلنشرع في بيان تحقيق المسألة ونقول الحق أن الأمر يتبادر منه في العرف وجوب الماهية لا- غير والتبادر علامة وضعه لها واستدل القائل بالوضع للفور بإجماع أهل العربية على أن الزمان مأخوذ في مفهوم الفعل وأن الحال مأخوذ في مفهوم الأمر وهو معنى الفور ورده بعض المحققين بأن الزمان المأخوذ في الفعل ليس قيذا للمبدأ حتى يكون مقتضيا للدلالة على الفور بل هو ظرف للنسبة الإيقاعية الثابتة في الكلام ثم إن هذه النسبة في الماضي والمستقبل لما كانت حاكية لنسبة خارجية ثابتة في الواقع لوحظ الزمان ظرفا لتلك النسبة لأن اعتبار الزمان بالنسبة إلى النسبة الإيقاعية لم يكن فيه فائدة كثيرة إذ الزمان الذي هو ظرف لها هو الحال وكل أحد يعلم وقوعها فيه لم تكن فائدة في اعتبار دلالة اللفظ عليه وأما الأمر فلما هيته لم يكن فيه نسبة خارجية لم يمكن اعتبار الزمان فيه إلا بالنسبة إلى النسبة الإيقاعية فاعتبر فيها الحال لعدم قابليتها للوقوع في غيره وهذا غير الدلالة على فورية المبدأ ثم قال فإن قلت إن عدم الفائدة في اعتبار الزمان للنسبة الإيقاعية مشترك بين الماضي والأمر فكما جعلت ذلك في الماضي سببا لصرف اعتبار الزمان إلى النسبة الواقعية فاجعله هنا سببا لصرفه إلى المبدأ قلت إن اعتباره في المبدأ أيضا لا فائدة فيه لأن كل أحد فهو يعلم أن الطلب إنما يتعلّق بأمر معدوم في الحال ويطلب وجوده في الاستقبال كما يعلم أن ظرف النسبة الإيقاعية هو الحال وحينئذ فلا يكون ذلك صارفا له لاشتراك عدم الفائدة فإن قلت إنّه وإن علم ذلك بالاستلزام العقلي لكنهم أرادوا أن يصير الدلالة على الزمان مدلولاً للفظ قلت لم لا يكون كذلك بالنسبة إلى نفس النسبة الإيقاعية فإن كون ظرفها الحال إنما يعلم عقلا فقل إنهم أرادوا أن يصير ذلك مدلولاً للفظ فإن قلت لما لم يكن الزمان في الماضي والمستقبل ظرفا للنسبة الإيقاعية كان الأمر كذلك طردا للباب قلت مقتضى الاطراد اعتباره في النسبة لاعتباره فيها في الماضي والمستقبل غاية الأمر أن المظروف فيهما هو النسبة الواقعية وفي الأمر النسبة الإيقاعية وهذا لا يضر بالاطراد بخلاف ما لو اعتبر في الأمر قيذا للمبدأ فإنه يبطل الاطراد لعدم اعتباره فيه في الماضي والمستقبل انتهى حاصل كلامه زيد في درجته ومقامه وفيه نظر من وجهين الأول ما ذكره من أنه لا فائدة في اعتبار الحال في المبدأ كاعتباره في النسبة لا وجه له لأن النسبة غير قابلة إلا للوقوع في الحال وأما المبدأ فيمكن اعتبار زمان الفور ظرفا له وزمان التراخي وغيرهما فاعتبار الحال الثاني ظرفا له تعيين للفور وهذا هو الفائدة العظمى الثاني أن ما ذكره من عدم تحقق النسبة الواقعية في الأمر ممنوع إذ لا يخلو كلام من نسبة واقعية بمعنى أن المتكلم يتصور بين الفعل وفاعله نسبة خارجية عن الكلام ثم إنّه قد يورد الكلام حكاية عن تلك النسبة المقصودة فيكون إخبارا وقد يورده طلبا لتلك النسبة فيكون إنشاء وإذا تحقق فيه النسبة الواقعية جاز جعل الزمان ظرفا له أو مما يشهد بذلك قوله عليه السلام دعى الصلاة أيام أقرانك فإن الظرف ليس قيذا للصلاة بأن يكون المطلوب ترك الصلاة الكائنة في الأيام بل هو ظرف للنسبة ومعلوم أن النسبة الإيقاعية ليس ظرفها أيام الأقران فعلم أن هناك نسبة أخرى قابلة للتقييد بالزمان مع أنه لا معنى لجعل الزمان الذي يدل عليه الأمر معتبرا في النسبة الإيقاعية لأنه موجب لصيرورة الإنشاء إخبارا إذ يكون معنى اضرب أطلب الآن منك الصبر ولا يخفى فساده فتأمل وقد يستدل بالاستقراء فإن أكثر الجمل الإنشائية والإخبارية ظرف نسبتها الحال كقولك بعث واشترت وأنكحت وأنت حر وهي طالق وهل ضربت وزيد قائم وعمرو قاعد ونحو ذلك فيلحق المشكوك بالأغلب وفيه أن الحال في الإنشاء قد عرفت عدم اعتباره ظرفا للنسبة وأما الأخبار المذكورة فهي ليست من جنس المستقراء له حتى ينفع مع أن إفادتها الحالية إنما هي لظهور عدم ذكر ظرف النسبة في كونها حالا فافهم ثم إن بعد ما ثبت عدم وضعه للفور فهل ينصرف إليه عرفا قيل نعم كما يظهر من ملاحظة أكثر الأوامر العرفية ويمكن منع الانصراف بل إنما هو لوجود

القرينة وهو كونه موضع الحاجة وأما أوامر الشرع فقليل ينصرف إلى الفور وهو باطل لعدم جواز إجراء الوجه المذكور فيها لو سلم عليته للانصراف عرفاً أنه ليست أوامره في موضع الحاجة لغنائه بل لوجود المصالح والمفاسد وهي قد تكون في التأخير وقيل يحمل في الشرع على الفور لا للانصراف بل لقوله تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات والأول يقرر بوجهين أحدهما أن المغفرة من فعله تعالى فلا معنى لمسارعة العبد إليها فالمراد سارعوا إلى أسباب المغفرة بحذف المضاف أو المراد من المغفرة سببها مجازاً والثاني أن معنى المسارعة إلى المغفرة التعرض لتحصيلها عاجلاً فهو أمر بالمسبب ابتداءً وهو إما عين الأمر بالأسباب أو مستلزم له وكيف كان فعلى القول بالتكفير مطلقاً يجب بمقتضى الآية المسارعة إلى كل حسنة لأن الحسنات أسباب لتكفير السيئات والمغفرة وعلى القول به في الجملة يثبت في البعض ويتم في الباقي بعدم القول بالفصل ووجه الاستدلال بالثانية ظاهر والجواب أولاً - أن الآيتين في مقام الوعظ والترغيب والمتبادر منهما الاستحباب عرفاً وثانياً أما عن الآية الأولى فإنها إرشاد إلى ما ثبت في العقل من وجوب التوبة لكونها سبباً للمغفرة دفعا لضرر العقاب وكذا كل ما كان سبباً للمغفرة فهو واجب عقلاً لدفع ضرر العقاب لا لوجود مصلحة في نفسه ومفسدة في تركه غير ما يترتب على المأمور به وحينئذ فاللازم هو وجوب تحصيل المغفرة فوراً على المذنبين ولا كلام فيه أما من تاب فلا دليل على وجوب الفور بالنسبة إليه وأما عن الثانية فإن الأمر دائر فيها بين إرادة الاستحباب من الأمر وبين التخصيص في الخيرات التخصيص الأكثر ولا شك في ترجيح الأول وأما ما يجب به عن الثانية من أنها متعارضة مع الأوامر الواردة في الشرع فإنها مطلقة فإمّا يلاحظ كل واحد منها مع الآية فهو خاص والآية عامة ولا ريب في ترجيح الخاص على العام وإمّا يلاحظ المجموع معها فبينهما التباين فيجب الترجيح فمما لا يصغى إليه لحكومة الآية على سائر الأوامر لكونها ناظرة إليها بحيث لو رجحت تلك الأوامر عليها بقيت الآية بلا معنى كما لو قال المولى لعبدته اشتر اللحم واخدم الفرس واكنس البيت ثم قال اسرع إلى ما أمرت به فلا معنى لملاحظة الترجيح في المقام كما لا يخفى على أولى الأفهام تذييباً أحدهما في بيان أن الفور على القول به هل هو قيد أو تكليف مستقل والتحقق أنه إن قيل باستفادته من الصيغة كان قيماً لأنها دالة على طلب خاص حينئذ لا على طلبين وإن قيل باستفادته من الأدلة العامة كالأيتين كان تكليفاً مستقلاً فإن مقتضى وجوب المسابقة إلى الخيرات صدق الخير على العمل مع قطع النظر عن الآية وهو لا يصدق إلا إذا كان المطلوب ذات العمل فالمسابقة إليه واجب مستقل وعلى هذا فيكون المطلوب فوراً ففوراً لاقتضاء الآية وجوب المسارعة إلى مطلق الخيرات والفعل إذا ترك في الزمان الأول لم يزل صدق الخير عنه لما ذكرنا أن المطلوب هو نفس الفعل وحينئذ فيجب المسابقة إليه وهكذا بالنظر إلى الزمان الثالث والرابع الثاني في حد جواز التأخير في الواجب الموسع فنقول إن حده عموماً آخر أزمانة الإمكان وخصوصاً آخر الزمان المجعول له شرعاً والمراد بالعموم الموسع بالمعنى الأعم وهو ما يكون وقته أزيد منه سواء فهم ذلك من صريح لفظ الأمر أو من الإطلاق وبالخصوص المعنى الأخص وهو ما نص بالوقت المعين ثم إنه لا ريب في عدم جواز تأخير الموسع بالمعنى الأخص عن وقته المحدود وأما الموسع بالمعنى الأعم فحده واقعا هو آخر أزمانة الإمكان وأما ظاهراً فيلاحظ إلى جزء من الزمان فإمّا يعلم أنه الآخر فلا إشكال في حرمة التأخير أو يعلم أنه ليس آخراً فلا ريب في جوازه إنمّا الإشكال في صورة الظن بالإمكان والظن بعدمه والشك والحق اعتبار الظنّين إذ لو جعل المدار على العلم فإمّا يبني عند عدمه على الاحتياط أو البراءة فعلى الأول يفوت فائدة التوسيع إذ قلما يحصل العلم بعدم كونه آخراً وعلى الثاني يفوت فائدة الوجوب لجواز التأخير إلى أن يعلم كونه آخراً وهو لا يعلم غالباً إلا بعد الوقوع فيه فالمناص هو الرجوع إلى الظن بالسلامة وعدمها وأما الشك فمقتضى الاشتغال الاحتياط عنده لاحتمال فوات الامتثال فيحكم العقل بوجوب التعجيل لا يقال إمكان الفعل يستصحب في الزمان المتأخر فيحكم بأنه ليس آخراً لأننا نقول لا دليل على حجّة الاستصحاب في مثل ذلك بل يجب إجراؤه حال تحقق الشك في بقاء الحالة السابقة لا في بقائه بالنسبة إلى الزمان المتأخر أيضاً ثم إنه إذا ظن الضيق وترك الفعل ثم ظهر الوسعة فهل هو عاص قيل نعم لمخالفته الظن المتبع والحق أنه داخل في مسألة التجري والكلام في حرمة وهل يصير قضاء الحق عدمه لتحققه في وقته الواقعي والظن بالضيق لا يوجب تضييقه واقعا فتأمل

فيه أقوال والأولى في العنوان أن يقال طلب الشيء هل يستلزم طلب مقدماته ليشمل الأوامر الاستجابية أيضا ثم إن هذه المسألة من المبادئ الأحكامية التصديقية وليست فقهية ولا أصولية ولا لغوية كما توهم أما الأول فلأن البحث فيها ليس عن عمل المكلف أعني وجوب المقدمات بل البحث إنما هو عن التلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته ولأن ضابطة المسائل الفقهية هو أن المجتهد إذا اجتهد فيها وأعطاهما بيد المقلد أمكن له العمل بها بدون أن يكون محتاجا إلى اجتهاد آخر كما لو اجتهد في أصالة البراءة في الشبهات الموضوعية بخلاف ما نحن فيه لأنه إذا اجتهد وحكم بوجوب مقدمة الواجب لم ينفذ ذلك للمقلد حتى يبين له أن ذلك الشيء مقدمة كما في أصالة البراءة في الشبهات الحكمية وأما الثاني فلأن البحث فيها ليس من عوارض الكتاب والسنة ولا عن دلالة الأمر أصلا لما عرفت أن البحث إنما هو غير التلازم ولو ثبت الوجوب بالإجماع والعقل لا يقال إنهما أيضا من موضوع الأصول لأننا نقول المسألة الأصولية ما يبحث فيها عن أحوال الأدلة بعد ثبوتها لا عن نفس وجودها وهنا الكلام في نفس حكم العقل بوجوب المقدمة فلا يرجع إلى الأدلة العقلية حتى يدخل في الأصول بل يكون نظير مسألة أن العقل هل يحكم بالحسن والقبح أو لا وأما الثالث فلأن المسألة اللغوية فيجب فيها عن الدلالة بعد تسليم تحقق المدلول كدلالة التهي على الفساد فإن الفساد أمر محقق إنما النزاع في دلالة التهي عليه مع أن الكلام ليس مختصا بما إذا استفيد الوجوب من الأمر بل يشمل المستفاد من الإجماع والعقل أيضا فالتحقيق أنها من جملة المبادئ الأحكامية التي يبحث فيها عن الحكم ولوآزمه كذكر معنى الوجوب والاستحباب ونحو ذلك ثم إن التحقيق في أصل المسألة يتوقف على تمهيد مقدمات أحدها المقدمة ما يتوقف عليه الشيء وهذا المعنى مشترك بين جميع المقدمات ثم إنها تقسم باعتبارات كثيرة فقد تقسم تارة إلى داخلية وخارجية والأول ما هو داخل في قوام الشيء كالجزم للكل والثاني غير ذلك وهو على أقسام منها مجموع التي لا ينفك عنها المعلول وهذا هو العلة التامة ومنها مجموع الأمور التي لو لا المانع لأثر فاعتبر فيه جميع الشرائط سوى فقد المانع وهذا هو المقتضى ومنها ما يكون بحيث لو اقترن بالشرائط وفقد المانع لكان الأثر مستندا إليه وهذا هو السبب وربما قيل باتحاده مع المقتضى بإرجاع أحدهما إلى الآخر ومنها الشرط وهو ما لوجوده أثر في الوجود ومنها المانع وهو ما لوجوده وعدمه أثر في الوجود كوضع القدم لطي المسافة وقد علم بما ذكرنا رسوم الأقسام أيضا وأما القوم ففسر والسبب مما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته قالوا والقيد الأخير لإدخال السبب الجامع لفقد الشرائط أو وجود الموانع فلا يلزم من وجوده الوجود وكذا إذا قام مقامه سبب آخر فلا يلزم من عدمه العدم واعترض عليه بعضهم بأن قولهم لذاته إنما المراد به دوام الاستلزام فلا ينفذ لإدخال ما ذكر لأنها لا تدخل بهذا المعنى وكذا لو كان المراد الاستلزام الذاتي بمعنى استحالة الانفكاك

وإما المراد به الاستلزام في الجملة فيدخل الشرط في تعريف السبب وفيه أن معنى قولهم لذاته أنه لو لوحظ مع قطع النظر عن شيء من الموانع والأمور الخارجية لزم من وجوده الوجود من عدمه العدم نعم يختص التعريف المذكور حينئذ بالمقتضى ويخرج السبب الجامع لفقد الشرط لأنه لا يؤثر مع قطع النظر عن المانع أيضا لأن يوجد الشرط واعتراض على التعريف أيضا بأن قولهم ويلزم من عدمه العدم مستدرک لأن كل ما يلزم من وجوده الوجود يلزم من عدم العدم جزما والمانع والمعد خرجا بالقييد الأول فلا حاجة إلى الثاني وفيه أن الثاني بمنزلة الجنس لشموله الشرط والأول بمنزلة الفصل أعني بين الشرط والسبب والفصل إذا أخرج كل ما يخرج به الجنس لم يوجب الاقتصار عليه وترك الجنس بل يجوز ذكر الجنس غاية الأمر أنه قد أخرج الجنس لنكتة من أهمية الفصل لوجه ونحو ذلك ولأمر فيه أصلا وفسروا الشرط بأنه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود واعتراض عليه بخروج الشرط المتأخر عن السبب كإجازة في البيع الفضولى فإنها يلزم من عدمها العدم ومن وجودها الوجود وكذا الشرط الواقع جزءا أخيرا للعللة التامة وفيه أن كلمة من نشوية ومقتضاها كون الاستلزام المذكور شيئا من الشرط والإجازة والجزء الأخير فيما فرض ليس الوجود مستندا إلى وجودها بل إلى وجود السبب وإنما هي شرط التأثير وإلى وجود المجموع من حيث المجموع وأورد أيضا بصدق التعريف على السبب الناقص أعني الجامع لفقد الشرط فإنه لا يلزم من وجوده الوجود ويلزم من عدمه العدم وفيه ما عرفت من كون كلمة من نشوية وانعدام المسبب عند انعدام السبب الناقص مستند إلى انعدام الشرط السابق على السبب الناقص في الانعدام والعللة إذا كانت مركبة فانتفاء المعلول يستند إلى أسبق الأجزاء في الانتفاء نعم يرد على التعريف صدقه على جزء المقتضى والعللة التامة ولعل التقسيم إنما هو بحسب الأجزاء الأولية والتسمية لها بالنسبة إلى أجزاء الثانوية أيضا فلا يضر عدم إطلاق الشرط على الجزء المقتضى والعللة فافهم ثم قد يورد على تعريف السبب أنه شامل للمعلول لتلازمه مع العلة وجودا وعدما وكذا على معلول علة واحدة لتلازم كل منهما مع الآخر وبما ذكرنا من كون كلمة من نشوية تعلم دفع هذا الإيراد لأن وجود العلة ليس ناشئا من وجود المعلول وكذا المعلولان لعللة لا يقال حينئذ يكون التعريف دوريا لأن معنى من النشوية هو العلية والسببية لأنها تقول المقصود تعريف مدلول السبب لا ماهية والتعريف لفظي ولم يؤخذ لفظ السبب في المعرف حتى يلزم الدور بل هو تعريف اللفظ بماهية معينة معلومة مجهولة وضع اللفظ لها فتأمل ثم التحقيق أن السبب في المقام عبارة عما ذكرنا أولا وهو ذات المقتضى مع قطع النظر عن الشرائط والموانع وبدل على ذلك جعله قسيما للشرط فإنه يتبادر منه تباينهما لا دخول الشرط في ضمن السبب وبهذا يعلم أن ليس المراد به العلة التامة لاعتبار الشرائط في العلة التامة وقد علمت أن الظاهر

تباين السبب والشروط مع أنه لا معنى لإرادتها من السبب في هذه المسألة إذ لا يمكن القول بوجوب العلة التامة لأنها عبارة عن مجموع الأمور التي لا ينفك عنها المعلول ولا ريب في تركبه من الأمور الاختيارية وغيرها كالحياة والقدرة ونحوهما ولا معنى لوجوب الأمر الغير الاختيارى ويظهر من السيد المرتضى رحمه الله أن المراد من السبب هو المقتضى لحكمه بأن السبب هو الذى يترتب عليه الشيء مع فقد الموانع نعم قد يظهر من كلامه أن المراد هو العلة التامة حيث استدل على أن الوجوب مطلق بالنسبة إلى الأسباب لا مشروط بأنه إذا وجد السبب وجد المسبب قهرا فلا معنى لوجوبه بعد وجود السبب كما هو شأن الواجب المشروط فإنه لو لم يكن المراد العلة التامة لم يكن دليله تاما لأن السبب بمعنى المقتضى يمكن أن يوجد ولا يوجد المسبب لوجود مانع ونحو ذلك وبالجملة كلامه مضطرب فى المقام وقد يقال إن السبب عبارة عن مجموع المقدمات الاختيارية فيشمل الشرائط أيضا ويشكل بأنه لو كان المراد من السبب فى المسألة هذا المعنى للزم للقائل بوجوب السبب القول بوجوب الشرط أيضا لوجوب الجزء قهرا عند وجوب الكل وما يقال من أن هذا الوجوب تبقى فيمكن النزاع فى تعلق الوجوب الأصلي كما قيل فى أن النزاع يجرى فى المقدمات الداخلة أيضا ويكون المتنازع فيه الوجوب الأصلي لا وجه له هنا وهناك أيضا لأنه إذا تعلق الوجوب بالكل تعلق بالجزء بعينه فيكون المقدمات الداخلة واجبة بعين وجوب الكل وهو الوجوب النفسى فلا يمكن حصولها فى ضمن الحرام وحينئذ فلا ثمره للنزاع فى أنها واجبة بوجوب غيرى من باب المقدمة أو لا وما يقال من ظهور الثمرة فى جواز الاجتماع مع الحرام على القول بعدم وجوبه ولزوم اجتماع الأمر والنهى على القول بالوجوب فاسد لما عرفت من تعلق الوجوب النفسى بالجزء قهرا على كلا القولين ولهذا قيل بخروجها عن محل النزاع وحينئذ فنقول فى المقام إن السبب إذا كان واجبا والمفروض دخول الشرائط فى ضمنه تعلق بها الوجوب المقدمى المتعلق بالكل وحينئذ فلا ثمره للنزاع فى وجوبها بوجه آخر غيريا فتأمل ومن هذا ينشأ الإشكال من جهة صدق المقدمة على مجموع المقدمات فيلزم على القول بالوجوب تكرار الطلب بالنسبة إلى كل منها من حيث كونه مقدمة وجزء للمقدمة وأيضا قد يكون المقدمة مركبة من أجزاء اعتبارية غير متناهية كقطع المسافة لقبولها القسمة إلى ما لا نهاية له وكل من الأجزاء مقدمة فيلزم تحقق طلبات غير متناهية ويمكن الجواب بأن الإنشاء إنما ورد على ذى المقدمة ووصف المقدمية من الأمور الانتزاعية العقلية للأمور الخارجية وليس من الموجودات الخارجية وحينئذ فنقول الطلب أمر بسيط قد تعلق بذى المقدمة لكن العقل إذا انتزع من موجود وصف المقدمية انتزع منه وصف المطلوبة أيضا وفى مثل ذلك لا يضر التكرار لأنه محض الانتزاع ولا يتكرر الطلب أصلا وكذا لا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار نظير الأنواع المتكررة كالموصوفة فإنها من الأمور الاعتبارية لا الخارجية وإلا لكان

موصوفا بالوجود فننقل الكلام إلى تلك الموصوفية فيلزم التسلسل بخلاف ما لو قلنا بأنه من الأمور الاعتبارية لانقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار فتأمل وقد أورد نظير هذا الإشكال على الجمع المعرف عند إرادة عموم الجماعات منه من جهة لزوم تكرار الطلب لصدق الجماعة على الثلاثة منفردا وفي ضمن الأربعة وهكذا وأجيب عنه بأن المراد من اللفظ تعميم الجمع بحيث لا يلزم منه تكرار ولا يجرى هذا فيما نحن فيه لأن حكم العقل يتبع العنوان فمتى تحقق ثبت الحكم والعنوان يصدق على كل فرد من المقدمات متكررا فيجب تحقق الحكم كذلك فالأولى في الجواب ما ذكرنا وقد تقسم المقدمة إلى شرعية وعقلية وعادية ومثلوا للشرعية بالطهارة للصلاة ولعل وجهه أن المطلوب هو الصلاة بوجه مخصوص واقعي بحيث لا يمكن تحصيلها بدون الطهارة كالمشي للحج فيكون الطهارة من المقدمات العقلية لكن لما كان الكاشف عن كونها مقدمة هو الشرع سميت شرعية والوجه الأخير موقوف على ما قيل من أن الأحكام الوضعية ليست بمحض جعل الشارع بل هي أحكام ثابتة لموضوعاتها واقعا والكاشف عنها الشارع كالملكية والسببية ونحوهما فافهم وقد يقسم المقدمة إلى مقدمة الوجود ومقدمة الوجوب ومقدمة الصحة ومقدمة العلم والأول كالمشي للحج والثاني كالبلوغ للصلاة بناء على صحة صلاة المميز والثالث كالوضوء للصلاة والرابع كالصلاة إلى الجهات الأربع عند اشتباه القبلة هذا إن لوحظت المقدمة بالنسبة إلى متعلق الوجوب والصحة والعلم إما أن لوحظت بالنسبة إلى أنفسها كانت مقدمة لوجودها ثم إن مقدمة الوجوب خارجة عن محل النزاع في المسألة بلا إشكال ومقدمات الصحة راجعة إلى مقدمات الوجود باعتبار أن الموضوع إذا كان شرطا للصلاة فوجود الصلاة الصحيحة لا يحصل إلا به ومحل النزاع هو مقدمات الوجود في الجملة وسيأتي الكلام في تعميمه بحيث يشمل مقدمات وجود الواجب المشروط أيضا وعدمه وأما مقدمة العلم فقيل بخروجها عن المسألة ولعل وجهه أن النزاع في المسألة إما يكون في وجوب المقدمة وجوبا يكون منشأ للآثار بحيث يترتب عليه الثواب والعقاب فلا ريب في عدم إجرائه في مقدمات العلم لأن وجوب أصل تحصيل العلم وجوب إرشادي عقلي لا يترتب عليه عقاب إلا عقاب ترك الواجب نظير الأمر العقلي بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية وإما يكون النزاع في مطلوبة المقدمة مطلقا فلا ريب في أن النزاع فيها بهذا المعنى لا فائدة فيه لأن تحصيل العلم بالنسبة إلى المكلف ليس إلا عبارة عن فعله المحصل للعلم فكل واحد من الصلاة الأربع داخل في عنوان تحصيل العلم فيتصف بالوجوب بعد الاعتبار بنفس وجوب تحصيل العلم فالنزع في أنه واجب بعنوان المقدمة أيضا أو لا ليس له فائدة نظير المقدمات الداخلة (الثانية) الواجب إما مطلق أو مشروط وعرف الأول بما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالصلاة بالنسبة إلى الطهارة والثاني بما يتوقف على وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالعبادات الشرعية بالنسبة إلى العقل وأورد عليه بخروج الحج عن الواجب

المشروط لتوقف وجوبه على ما لا يتوقف عليه وجوده لأنَّ وجوبه متوقف على الاستطاعة الشرعيَّة ووجوده لا يتوقف عليها لإمكانه بدونها فهو إمَّا داخل في المطلق إن قلنا بأنَّه يشمل ما توقف وجوبه على غير ما توقف عليه وجوده وإمَّا واسطة بينهما إن قلنا بعدمه شمول المطلق لذلك ويمكن الجواب بأنَّ المراد بتوقف الوجود توقف الموجود بعنوان كونه واجبا فالحج بعنوان الوجوب لا يوجد إلاَّ بالاستطاعة الشرعيَّة ووجوبه أيضا موقوف عليها بخلاف الصلابة فإنَّ وجودها بعنوان الوجوب موقوف على الظهارة لكن وجوبها لا يتوقف على الظهارة فإذا انتفى الظهارة انتفى الوجود الواجب في الخارج بمعنى أنَّ المكلف لم يوجد هو لم ينتف الوجوب فعلم أنَّ توقف الوجود بعنوان الوجوب غير توقف الوجوب وزعم بعضهم أنَّ توقف الوجود بعنوان الوجوب عين توقف الوجوب بتوهم أنَّه إذا انتفى الشرط انتفى الوجود الواجب في الشرع فأورد على التعريف بأنَّ تعريف المطلق حينئذ إنكار للبيهي وتعريف المشروط إظهار للبيهي لأنَّه إذا توقف الوجود الواجب على شيء توقف وجوبه عليه أيضا بالبداهة فكيف يقال في المطلق إنَّ وجوبه لا يتوقف عليه فإنَّه إنكار للبيهي وفي المشروط أنَّ وجوبه يتوقف عليه فإنَّه إظهار للبيهي وقد عرفت وجه التوهم فافهم وزاد بعضهم في التعريف قيد الحيثية إشعارا بأنَّه ليس في الشرعية واجب مطلق بالنسبة إلى جميع المقدمات أو مشروط كذلك بل كل واجب فهو بالنسبة إلى بعض مقدماته مشروط ولا أقل من القدرة والنسبة إلى بعضها مطلق ولا أقل من الإرادة وقيد الحيثية هنا غيره في تعريف الدلالات وأمثالها لأنَّه هناك إنَّما هو لتخصيص كل واحد من الشَّيئين المتباينين بحد لا يشمل الآخر فإنَّ دلالة المطابقة والتضمن لا يجتمعان في مصداق واحد لكن لو لم يعتبر الحيثية لصدق حد لكل منهما على الآخر بخلافه هنا لاجتماعهما في مصداق واحد فهو لبيان وجه الصِّدق فهو كتعريف الجسم بما يقبل الأبعاد من حيث هو كذلك والأبيض بما يفرق البصر هكذا لاجتماعهما في الجسم الأبيض بالاعتبارين ثم لا يخفى أنَّ التعريف المذكور وإن كان له وجه صحة كما بينا لكنَّه خلاف ظاهره لظهوره في أنَّ وجوبه يتوقف على ما يتوقف عليه وجوده بنفسه لا- وجوده بعنوان الوجوب فالأولى في التعريف ما نسب إلى السِّيد العميدى من أن المطلق ما ليس لوجوبه شرط عدا الشَّرائط الأربعة الثابتة لكل تكليف من العلم والقدرة والبلوغ والعقل والمشروط ما كان لوجوبه شرط غيرها فإنَّ هذا أنسب بمعنى الإطلاق والاشتراط بالنسبة إلى غيرها لكن يلزم على هذا عدم وجود واجب مطلق في كانت الشَّرائط الأربعة ثابتة في كل تكليف لوحظ الإطلاق والاشتراط بالنسبة إلى غيرها لكن يلزم على هذا عدم وجود واجب مطلق في الشَّريعة لأنَّ الصلابة مشروطة بالوقت وهو غير الشَّرائط الأربعة وهكذا سائر الواجبات إلاَّ بعد حصول جميع الشَّرائط فحينئذ يصدق عليه المطلق ولعله كان فيه فتأمل الثالثة قد اختلفت كلماتهم في تحرير محل النزاع ويظهر منها في تحريره وجوه ثلاثة أحدها أنَّ النزاع في مقدمات

وجود الواجب مطلقا كان أو مشروطا بمعنى أنّ النزاع في التلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته بنحو وجوبه إن مطلقا فمطلقا أو مشروطا فمشروطا نعم مقدمات الوجوب خارجة عن محل النزاع لعدم إمكان القول بوجوبها مشروطا أيضا لأنّ ما هو الشرط لوجوب ذي المقدمة هو الذي يكون شرطا لوجوب المقدمة ولا يمكن ذلك فيما يكون نفس المقدمة شرطا لوجوب ذي المقدمة إذ لا يمكن اشتراط وجوب الشيء بنفسه ثانيها أنّ النزاع في مقدمات الواجب المطلق وربما يستظهر ذلك من عبارة المعالم حيث قال في العنوان الأمر بالشيء مطلقا يقتضى إيجاب ما لا يتم إلاّ به مع كونه مقدورا بحمل قوله مطلقا على خلاف المشروط ويجعل قوله مع كونه مقدورا أيضا إشارة إلى ذلك لأنّ الواجب بالنسبة إلى المقدمات الغير المقدورة مشروط كذا قيل وعلل خروج المشروط عن محل النزاع بأنّه قبل حصول الشرط ليس بواجب حتى يجب مقدمته واعترض على عنوان المعالم بأنّ التقييد بالإطلاق لا حاجة إليه لأنّ الأمر حقيقة في المطلق فيصرف إليه عند عدم القرينة وكذا قوله مع كونه مقدورا لما ذكر أنّ الواجب بالنسبة إلى المقدمات الغير المقدورة شرط وأقول بما قررنا الكلام في التحرير الأوّل تعرف بطلان هذا القول وفساد تعليل خروج الواجب المشروط بما ذكرنا فاسد لما ذكرنا أنّ النزاع إنّما هو في التلازم بين الوجوبين أي نحو فرض لا أنّ المقدمة واجب مطلق وإن كان فهو المقدمة مشروطا حتى يدفع أنّه إذا لم يكن ذو المقدمة واجبا كيف يكون مقدمة واجبا وما ذكره من أنّ الواجب بالنسبة إلى المقدمات الغير المقدورة مشروط فهو خارج عن محل النزاع مدفوع بأنّ الواجب بالنسبة إلى نفس تلك المقدمات ليس مشروطا وإنّما الشرط في وجوبه هو القدرة على تلك المقدمات وحينئذ فيمكن النزاع في أنّ تلك المقدمات أيضا واجبة بشرط القدرة أو لا فإنّ المشى إذا تعذر في الحج لم يخرج عن كونه مقدمة للوجود غاية الأمر أنّ القدرة عليه شرط لوجوب الحج وحينئذ فيمكن النزاع في وجوب المشى بشرط القدرة فافهم (الثالث) أنّ النزاع في المقدمات المقدورة للواجب المطلق يظهر ذلك من بعض المحققين حيث حمل قول صاحب المعالم مع كونه مقدورا على أنّه لإخراج المقدمات الغير المقدورة لا لأنّ الواجب بالنسبة إلى إليها مشروط بل لأنّها خارجة عن محل النزاع وبالجملة الواجب المطلق له مقدمات مقدورة وغيرها وهو مطلق بالنسبة إليهما معا لكن النزاع في خصوص المقدورة أمّا اختصاص النزاع بالواجب المطلق فعلمه بما سبق مع جوابه وأمّا إمكان كون الواجب مطلقا بالنسبة إلى المقدمات الغير المقدورة فبيانه أنّه لو لم يكن كذلك لم يكن المشى إلى الحج واجبا قبل دخول ذي الحجة لأنّ بلوغ الموسم من المقدمات الغير المقدورة فلو كان وجوب الحج بالنسبة إليه مشروطا لم يكن له وجوب قبل حصول الشرط فكيف يجب مقدمته بالوجوب المطلق أعنى المشى بل لزم أن لا يكون في الشرع واجب أصلا لأنّ من المقدمات القدرة الحاصلة حين الفعل وهي غير مقدورة فلو كان الوجوب مشروطا بها لم يتحقق وجوب أصلا لأنّ الوجوب يجب تحققه قبل العمل وقبله ليس شرطه موجودا وهو القدرة حال العمل وحينئذ فيجب القول بأنّ الواجب بالنسبة إليها مطلق

فإن قيل كيف يمكن القول بإطلاق وجوب الحج بالنسبة إلى بلوغ الموسم والواجبات بالنسبة إلى القدرة حال العمل فإن معنى الإطلاق وجوبه سواء حصل البلوغ أو لا- مع أن المطلوب هو الحج عند البلوغ فهذا تكليف بالمحال لأن الحج عند البلوغ لا يمكن حصوله أن يحصل البلوغ فكيف يطلب مطلقا بالنسبة إليه وكذا الواجب بالنسبة إلى القدرة حال الفعل قلنا إنه واجب معلق بالنسبة إليه والفرق بين المشروط بشيء والمعلق عليه أن المشروط إنما يجب بعد وجود ذلك الشيء بخلاف المعلق فإنه يجب إذا كان الشخص متصفا بأنه ممن يتعقبه ذلك الشيء فكون الشخص في علم الله تعالى ممن يتعقبه البقاء إلى الموسم هو شرط للوجوب وهو حاصل في الشخص قبل تحقق بلوغ الموسم أيضا والمعلق قسم من المطلق فالحج بالنسبة إلى نفس بلوغ الموسم مطلق معلق نعم بالنسبة إلى الوصف المنتزع مشروط وشرطه حاصل قبل بلوغ الموسم فيجب ويجب مقدماته من المشي وأمثاله بخلاف مثل الاستطاعة فإن نفسها شرط للوجوب فلذا لا يجب المقدمات قبل وجودها هذا حاصل مراده زيد في إكرامه وأقول أما إخراج المقدمات الغير المقدورة مع جعل الواجب بالنسبة إليها مطلقا كما ذكره بعض المحققين فتتقيحه يحتاج إلى تحقيق الفرق بين الواجب المعلق والمشروط فنقول حاصل ما ذكره من الفرق هو أن الوجوب في المشروط لا يحصل إلا بعد حصول المقدمة التي هي شرط الوجوب بخلاف المعلق فإن وجوبه مشروط بالوصف المنتزع من المقدمة الحاصل حال الأمر فيتحقق الوجوب من حينه ولا فرق في المعلق بين ما إذا كان منشأ أنواع الوصف من الأمور الاختيارية أو غيرها كبلوغ الموسم فيما مر ويتفرع على المسألة أمور منها وجوب بعض المقدمات قبل وقت الواجب كالمشي للحج ووجوب تعلم المسائل قبل دخول الوقت ومنها صحة الضد الموسع فإنها تابعة للأمر ولا يمكن تعلق الأمر به مع الأمر بالضد الفوري فإن الأمر بالصلاة لا يجتمع مع الأمر بأداء الدين لكونه اجتماع الضدين ولأن الواجب إذا توقف على الحرام خرج عن الوجوب أو خرج الحرام عن الحرمة فالصلاة إذا توقفت على عصيان الأمر بالأداء خرجت عن الوجوب ولم يتعلق بها أمر ولا يمكن جعلها واجبا بشرط المعصية بمعنى أن المولى طلب منه الأداء ثم قال إن عصيتي فصل لأن هذا إنما يتم فيما لو كان بين فعل المعصية والواجب ترتب في الوجود كما إذا كان الماء المباح في الطرف المغصوب فإنه يحرم عليه إخراج الماء منه لكنه إن عصى وأخرجه وجب عليه الوضوء بخلاف ما نحن فيه فإن المعصية مقارنة للصلاة فلا يمكن جعلها شرطا لتقدم الشرط على المشروط فالشرط إذا هو كون الشخص ممن يتصف بالعصيان وهذا حاصل قبل الصلاة ويتعلق بها الأمر وتكون صحيحة هذا غاية توجيه الفرق بينهما وأورد عليه بوجهين الأول أنه لا فرق في الحقيقة بين المشروط والمعلق لأن الوجوب في كليهما حاصل من حين الطلب بالنسبة إلى المتعلق الخاص لأن الوجوب طلب جزئي يوجد بمحض إنشاء الصيغة والجزئي الخارجي لا يقبل التقييد لأنه إنما هو في الكليات

وإنما تقيده بحسب متعلقه فقد يكون متعلقه مطلقا وقد يكون مقيدا لأن المصلحة إما يكون في الفعل بجميع الوجوه فيطلبه الأمر على جميع التقادير وقد يكون المصلحة في الفعل على التقدير الخاص فيطلبه على ذلك التقدير ولا فرق في هذه الجهات بين الواجب المطلق والمشروط وإنما الفرق هو أن نفس التقدير الخاص في الواجب المطلق يجب تحصيله على المكلف بخلافه في الواجب المشروط فما ذكره من أن الوجوب في المشروط لا يحصل إلا بعد حصول الشرط غير تمام (الثاني) أن عدم التفرقة في الواجب المعلق بين ما لو كان منشأ الانتزاع مقدورا أو غير مقدور فاسد لأنه إذا كان مقدورا والمفروض أن الواجب بالنسبة إليه مطلق فيلزم أن يكون تحصيله واجبا فالصلاة المتوقفة على معصية الأمر بالأداء إذا كان وجوبها بالنسبة إلى المعصية مطلقا والمفروض أنها مقدورة فيجب تحصيلها ووجوب المعصية مستلزم للكر على ما فر منه وأجيب عن الأول بأن الأمر بالواجب المشروط إنما ينشأ بالصيغة وجوبا فعليا منجزا ويعتبر الشرط عنوانا في المكلف فقوله حج إن استطعت معناه أيها المستطيع حج فعدم حصول الوجوب قبل حصول الشرط ليس مستندا إلى عدم إنشاء الوجوب بل إنما هو لعدم صدق عنوان المكلف على الشخص قبل حصول الشرط ولا معنى للقول بكون الشرط قيدا للواجب لأن الفرق حينئذ بين المطلق والمشروط في وجوب مقدمات الأول دون الثاني تحكم فإن المقدمة قيد في كليهما حينئذ فتجب بوجود المقيد في الجميع أو لا تجب في الجميع وعن الثاني بأنه لما اعتبر الوصف الانتزاعي شرطا للوجوب لم يكن تحصيله واجبا وليس تحصيله إلا إتيان منشأ الانتزاع فلذا يقول بعدم وجوبه هذا كلامهم وأقول حاصل الفرق بين المطلق والمشروط هو أن الواجب المطلق بالنسبة إلى مقدمة هو ما يكون تركه حال ترك ذلك المقدمة مبغوضا إما مطلقا سواء كان مستندا إلى ترك ذلك المقدمة أو غيرها من المقدمات أو خصوص تركه المستند إلى غيرها من المقدمات فإن ترك الصلاة حال ترك الموضوع مبغوض سواء كان مستندا إلى ترك الموضوع أو ترك غيرها بأن توضع وترك الستر مثلا وكالحج فإن تركه قبل بلوغ الموسم مبغوض لا إذا كان مستندا إلى فوات البلوغ بل إلى فوات سائر المقدمات كالمشي مثلا وهذا هو الواجب المعلق فهو قسم من المطلق والواجب المشروط بالنسبة إلى مقدمة هو ما لا يكون تركه حال تركها مبغوضا مطلقا كالحج بالنسبة إلى الاستطاعة هذا ثم إن التحقيق انحصار محل النزاع في مقدمات وجود الواجب المطلق أما المشروط فقبل حصول شرطه لا نزاع في عدم وجوب مقدماته بالوجوب المطلق إذ لا يزيد الفرع على الأصل وأما النزاع في وجوبها بالوجوب المشروط فلا فائدة فيه لأن الوجوب المشروط كما عرفت ليس مدلولا للأمر فإنه لا يدل إلا على الوجوب المطلق بالنسبة إلى عنوان خاص فمقدماته أيضا بالنسبة إلى ذلك العنوان مقدمات للواجب المطلق وأما الاشتراط فأمر ينتزعه العقل بالنسبة إلى من ليس داخلا تحت ذلك العنوان فيحكم بأن الوجوب عليه مشروط بدخوله تحت ذلك العنوان وحينئذ فالنزاع في أن العقل هل

ينتزع الوجوب الشرطي للمقدمات أيضا أو لا لا طائل تحته بعد ثبوت عدم وجوب تحصيلها قبل حصول الشرط كما هو مراد القوم من خروج مقدمات الواجب المشروط عن محل النزاع ولكن قد يشكل الأمر في بعض الموارد حيث حكموا فيها بوجوب مقدمات الواجب المشروط قبل حصول الشرط ومنه نشأ القول بعدم الفرق بين الواجب المطلق والمشروط في وجوب مقدمات الوجود وجوبا مطلقا ولو قيل حصول الشرط منها وجوب تعلم المسائل قبل دخول الوقت ومنها وجوب تعلم مسائل القبلة لمن يريد السفر إلى البلاد النائية ومنها وجوب الهجرة على من لا يتمكن من إقامة شعائر الإسلام والتكاليف الشرعية في بلده فإن تركه مفوت لتنفس التكليف فوجب المهاجرة مع عدم وجوب ذي المقدمة لتوقفه على التمكن والقدرة المنتفية في ذلك البلد وكذا نظائره ومنها إبقاء الشاة المندور ذبحها إن شفى الله المريض وعدم جواز نقلها عن ملكه عند توقع الشفاء ومنها حرمة التوم للجنب في ليلة رمضان إذا لم يكن عازما على الانتباه مع حكمهم بأن الغسل إنما يجب عند طلوع الصبح متصلا به أعنى آخر جزء من الليل يسع الغسل كما ذكره الشَّهيد ومنها ما حكموا به من أن المرتد الفطرى معاقب عند ترك الواجبات مع عدم صحتها منه لتركه الإسلام الذي هو شرط الصحة مع أنه حين ارتداده لم يكن متصفا بشرائط الوجوب التي منها الوقت ومنها ما حكموا به من أن الجاهل المقصر معاقب على ترك الواقع سواء كان عالما به بالعلم الإجمالى أو كان شاكا لتفويته التكليف بترك تحصيل العلم وليس في الأول معاقبا على ترك الاحتياط حيث إنه عالم بالعلم الإجمالى كما توهم لأن وجوب الاحتياط إرشادى عقلى لا يترتب على تركه عقاب إلا ما يترتب على ترك الواقع كوجوب إطاعة الرسول ونحوه ومنها حكمهم بأن من دخل في الدار المغضوبة عوقب على الخروج مع وجوبه عليه لتفويته التكليف باختياره لتمكنه من الامتثال قبل الدخول والحاصل أنه لا فرق عندهم في حرمة تفويت التكليف بين ما لم تنجز وجوبه وعدمه فيحرم إتلاف الماء قبل الظَّهر لمن يعلم إغواز الماء بعده كما يحرم بعده ومنها ما يمكن أن يقال في مسألة عقاب الكافر على ترك القضاء مع أنه ليس له زمان للفعل لعدم صحته في زمان الكفر وعدم وجوبه بعد الإسلام لأن الإسلام يجب ما قبله فيقال إنه مكلف بالدخول في الإسلام ليجب عليه في الوقت الأداء في خارجه القضاء فهو بتركه الإسلام مفقود للتكليف وهذا معنى كونه معاقبا على ترك القضاء وغير ذلك من الأمثلة والموارد التي أوقعتهم في الشبهة المذكورة ولنا أن نقول فيها بالوجوب التعليقى في الجميع أو نقول إنها واجبات نفسية قد ثبتت بالدليل كما ذكره بعض المحققين ولا ينافى ذلك كونه توصليا غيريا لأن المراد بالوجوب الغيرى هنا ما ليس الفرض منه حصول مصلحة في نفسه وهذا غير الوجوب الغيرى المقدمى الذي يراد منه الوجوب التاشئى من وجوب شيء آخر ومرادنا بالنفسى ما تعلق به الخطاب أصالة وإن كان الغرض منه مصلحة في غيره فيكون غيريا بالمعنى

الأول وهو يكفى فى المقام أو نقول بالتفريق ففى بعضها بالوجوب التعليقى وفى بعضها بالوجوب النفسى ولعل هذا أولى ويرد التّقص على من يفرق بين المطلق والمشروط بالزكاة فإنّ الشّخص الذى يعلم أنّه يبلغ ماله النّصاب لا يجب عليه قبله تحصيل مقدمات وجودها وكذا مقدمات وجود الحج قبل الاستطاعة لمن يتوقع حصولها وغير ذلك من الموارد اللهم إلّا أن يجب بأنّ مقتضى الدليل والقاعدة هو الوجوب لكفاية القدرة على الامتثال فى حكم العقل بالوجوب ولو كان تحقق القدرة بإبقاء القدرة الثّابتة قبل تعلّق الوجوب فيصدق على واجد الماء قبل الظّهر أنّه قادر على الوضوء بعد الظّهر بإبقاء الماء فيجب عقلا وأمّا الأمثلة الّتى ثبت فيها عدم الوجوب فإنّما هى خارجة بالدليل حيث ثبت فيها اشتراط القدرة الحاصلة بعد زمان الوجوب فعلا ولكن بعد ما عرفت من ظهور الفرق بين المطلق والمشروط وأنّ الشّروط معتبر فى عنوان المكلف تعرف فساد هذا القول بل لا يتصور وجوب المقدمات قبل حصول شرط الوجوب لعدم دخول الشّخص فى موضوع الخطاب وبعد حصول الشّروط يكون فى حقه واجبا مطلقا فتحرر مما ذكرنا أن محل النزاع خصوص المقدمات المقدورة للواجب المطلق فاضبطه لكن لقائل أن يقول إن قيد المقدورة مستدرک لأنّه إن كان لإخراج ما علق عليه الواجب المعلق كبلوغ الموسم للحج فإنّ الواجب بالنسبة إليه مطلق مع أنّه غير مقدور وليس تحصيله واجبا فليس بصحيح لأنّ ما علق عليه الواجب المطلق غير واجب وإن كان مقدورا كترك الصّد الموسع كما مر فالأولى إبدال قيد المقدور بقولنا إذا كان غير ما علق عليه الواجب وإن كان لإخراج بعض المقدمات الغير المقدورة للواجب المطلق كما لو كان للمقدمة فردان أحدهما مقدور والآخر غير مقدور كقطع الطّريق فإنّه يحصل بالركوب المقدور والمشى الغير المقدور مثلا فالحج بالنسبة إليه مطلق مع أنّ الواجب خصوص المقدور ففيه أنّ المقدمة هى القدر المشترك والقدر المشترك بين المقدور وغيره مقدور فتأمل ثم إنهم على بنائهم على وجوب مقدمة الواجب المشروط قبل حصول الشّروط اختلفوا فى أنّه واجب فى الجزء من الزّمان المتصل بالواجب أو يجوز له التّقديم وهذه المسألة وإن كانت عامة لكنهم تعرضوا لخصوص مثل الغسل فى ليلة رمضان فقيل بوجوبه فى آخر جزء من الليل وأمّا قبله فنفل يسقط الفرض وقيل بأنّه واجب من حين حدوث الجنابة ولو فى أوّل الليل والمكلف مخير فيه بالنسبة إلى أجزاء الزّمان واستدل للأوّل بأنّ الغسل فى الجزء الأخير هو الّذى يفوت الواجب بتركه وأمّا قبله فلا يتوقف الواجب عليه أصلا فليس مقدمة حتى يكون واجبا وأجيب بأنّه إن أريد بفوات الواجب بفواته فى الجزء الأخير أنّه إذا فات بدون أن كان إتيانه فى الجزء الأوّل فات به الواجب فصحيح لكن تركه فى الجزء الأوّل بدون أن يأتى به فى الآخر أيضا مفوت له وإن أريد فواته بتركه فى الأخير ولو كان إتيانه ففاسد والحاصل أنّ تركه فى مجموع الوقت مفوت للصّوم فى كل جزء جزء ليس مفوتا فيكون

واجبا مخيراً بالنسبة إلى الزمان وفيه نظر لأنه إن أراد بالتخيير أنه مخير بين نفس الغسل في الأول والآخر ففاسد لأن الغسل في الأول لا مدخل له أصلاً إذ المناط وجود الطهارة في أول الصبح وإن أراد به أنه مخير بين الغسل في الآخر والغسل في الأول مع إبقاء الطهارة إلى الصبح فلا ريب أنه ليس كذلك لأنه يجوز له تركهما معا بأن يغتسل في الأول ثم يجنب ثانياً فإنه بالنسبة إلى الجنابة الأولى ترك الغسل في الجزء الأخير وفي الأول مع الإبقاء والغسل مع الإبقاء في غير الجزء الأخير يجوز فعله وتركه وهو ينافي الوجوب لا يقال إنه إن تركه بأن أجنب ثانياً فالغسل الثاني من جملة أفراد الواجب المخير فالتخيير إنما هو بين ثلاثة الغسل في الجزء الأخير والغسل في الأول مع الإبقاء وترك الإبقاء والغسل ثانياً لأننا نقول الغسل ثانياً ليس في درجة الإبقاء حتى يكون الشخص مخيراً بينهما بل هو مترتب على ترك الإبقاء فهما بمنزلة الصوم والسفر فإن الشخص ليس مخيراً بينهما بأن يكون السفر أحد فردى المخير والصوم أحد فرديه بل ترك الصوم مترتب على السفر فهو مخير بين الإبقاء وعدمه لكن إذا لم يبقه بأن أجنب ثانياً وجب عليه الغسل الجنابة الثانية فالوجوب التخييري غير معقول بعد فرض أن المقدمة هي الطهارة في الصبح نعم لو قلنا إن الواجب رفع الجنابة الشخصية والمكلف مخير بين رفعه في أول الليل أو آخره فلورفعه في الأول ثم أجنب توجه تكليف مخير آخر بالنسبة إلى رفع الثاني صح ما ذكره من التوسعة لكنه لا دليل عليه بل الواجب الكون على الطهارة في الجزء الأخير فإن لم يتطهر في الأول وجب عليه إحداثه وإن أحدثه أولاً كان نقلاً إلى أن يصل الجزء الأخير فيصير إبقاؤه واجباً فيصدق أنه مجموعته عمل نفل إذ لا ينافي استحباب العمل وجوب إتمامه كالاعتكاف فإن استحباب مجموعته يصدق بعدم جواز عدم الدخول فيه وإن لم يخبر قطعه بعد الدخول وكان إتمامه واجباً عينياً كالاعتكاف أو تخيراً كالوضوء إذا شرع فيه قبل الوقت ودخل الوقت في أثناءه فنقول إن مجموعته مستحب فينوي الاستحباب عند الشروع وإن علم بأن الوقت يدخل قبل الفراغ منه فإذا دخل الوقت وجب عليه الإتمام بالوجوب التخييري بينه وبين الوضوء في الزمان المتأخر هذا كله على القول بوجوب مقدمة الواجب المشروط قبل وجوبه وأما على المختار من عدم صحة ذلك فيمكن أن يقال إن الواجب الذي يكون زمان وجوبه عين زمان عمله لا يمكن القول بوجوب المقدمة فيه بعد حصول الشرط لأنه زمان ذي المقدمة فلا محالة يكون زمان الوجوب أوسع من زمان الفعل بقدر إتيان ذلك المقدمة لا أزيد بحكم العقل كذا قيل وهو محل الكلام لأن العقل لا يفرق بين الجزء الأخير والأول إن ثبت أن رفع الجنابة الشخصية مقدمة نعم لو ثبت كون المقدمة الكون على الطهارة في الصبح أمكن إثبات المضايقة بما مر من أنه لا يمكن فرض الوجوب التخييري وقد عرفت وجهه ونزید هنا أنه كما أن الشخص الطاهر في الليل ليس مكلفاً بأحد الأمرين إبقاء طهارته والغسل إن أجنب بل ليس مكلفاً بشيء أصلاً كذا الجنب في أول الليل إذا اغتسل لم يكن مكلفاً بإبقاء طهارته تخيراً فإذا دخل الجزء الأخير وجب إبقاء الطهارة إن كان متطهراً

وإحداثها إن كان جنباً وتوضيح الكلام في المقام أن مبنى التوسعة والصّيق ومقدار زمان التوسعة أحد الأمرين (أحدهما) أنّ وجوب الغسل يتبع وجوب الصّوم فإذا كان الأمر بالصوم متوجّهاً إلى الشّخص من أوّل الليل كان التّكليف بالغسل أيضاً متوجّهاً إليه من أوّل الليل حتى إنّنا لو قلنا إنّ التّكليف بصوم الشّهر يتوجه إلى المكلّف من أوّل الشّهر جازية الوجوب في الغسل نهاراً بقصد كونه مقدمة لصوم الغد لكن لما قام الإجماع على عدم جواز ذلك فهو كاشف عن أنّ التّكليف إنّما يتوجه في أوّل الليل فيكون زمان الغسل موسعاً أو في الجزء الأخير فيكون مضيقاً (والثاني) أنّ شرط وجوب الصّوم إنّما مطلق التّمكن من إحداثه مطهراً وخصوص التّمكن ليلاً أو في الجزء الأخير فعلى الأوّل يتوسع زمان الوجوب إلى النهار أيضاً لأنّه متمكن حينئذ فالشرط موجود وعلى الثاني يتوسع في خصوص الليل لوجود الشرط فيه خاصة وعلى الثالث يتضيق وقته لعدم وجود الشرط إلا في الجزء الأخير لكن لما قام الإجماع على عدم الأوّل تعين أحد الأخيرين فعلم أنّ مبنى القول بالصّيق إنّما عدم توجه الخطاب بالصّوم قبل الجزء الأخير أو عدم وجود الشرط قبله لكن يشكل عليهم حينئذ أنّه يلزم أن لا يحرم التّوم إذا كان بقصد عدم الانتباه أيضاً لأنّ تقوية شرط الوجوب ليس حراماً مع أنّهم حكموا بحرمته اللهم إلا أن يقال إنّ الشرط هو التّمكن في الليل فيجب الغسل من أوّل الليل لكن الواجب هو الغسل عند الجزء الأخير لأنّه المقدمة كما أن الحج يجب عند حصول الاستطاعة لكن الواجب هو الحج في ذى الحجة فكما يجب الحج والمشى هناك لئلا يلزم تقوية الواجب فكذا يحرم التّوم هنا والحاصل أنّ مقدمات الصّوم تجب من أوّل الليل لكن المقدمة هو الغسل في الجزء الأخير لأنّه آذى يفوت الواجب بفواته على ما ذكر في وجه التّضييق ولكن مقتضى ذلك أنّه لو علم عدم التّمكن إلا في أوّل الليل وجب عليه الغسل حينئذ إذ هو حينئذ يفوت الواجب بفواته فإن كان هناك إجماع مركب على عدم وجوب الغسل في أوّل الليل على القول بالصّيق حتى على من يعلم أنّه لا يتمكّن منه في الجزء الأخير فالأمر مشكل وإلا فلا ضرر في التزام ذلك بل هو مقتضى الدليل كما ذكرناه ويمكن التّوجيه بوجه آخر وهو أنّ الصّوم وإن قلنا بتوجه خطابه في الجزء الأخير لكن يمكن وجوب الغسل من أوّل الليل بالوجوب التّفسي الإعدادي لأدلة خارجة وسعة وقت الفعل وضيقة تابع حينئذ لمدلول ذلك الدليل والقدر المتيقن مما بأيدينا من الأدلة هو الجزء الأخير كذا قيل والأولى هو ما ذكرنا فتأمل جدا (الرابعة) إذا توقف فعل الواجب على فعل المحرم سقط عن الوجوب المطلق قطعاً وإلا لزم التّكليف بالمحال وهو إيجاد الواجب مع ترك مقدمته ولزم التّكليف بالمتناقضين وهو فعل المقدمة وتركها وفي جواز وجوبه مشروطاً بفعل المحرم عصياناً إشكال إذا كان المحرم مقارناً للواجب في الزّمان كترك الصّد الفوري بالنسبة إلى فعل الصّد الموسع نعم لو اختلفا في الزّمان جاز بلا إشكال كما لو كان عنده ماء في الطّرف المغصوب فإنّه ليس مكلفاً بالوضوء بالإطلاق لكن إن عصى بإخراج الماء إلى ظرفه وجب عليه

الوضوء وأما في المقارن فلا يمكن ذلك لوجوب تقدم الشرط على المشروط ومنعه بعضهم نظرا إلى أن ذلك إنما هو في الشرائط العقلية وأما الشرائط الشرعية فيجوز تقارنها للمشروط بل تأخرها عنه كإجازة في الفضولي لكنه ظاهر الفساد لأن وجوب تقدم الشرط عقلي سواء كان الشرط شرعيا أو لا بل الشرط الشرعي بعد ثبوت شرطيته شرعا يصير شرطا عقليا ولذا جعل بعضهم الشرط في المقام الوصف المنتزع لا نفس ترك الضد كما عرفت في بيان الواجب المعلق وأورد عليه بأننا سلمنا أن الواجب بالنسبة إلى الوصف مشروط فنقول إنه بالنسبة إلى نفس الترك إما مطلق أو مشروط فإن كانت مطلقا لزم التكليف باجتماع الضدين لأن مقدمة الواجب المطلق إذا كانت أمرا اختياريا لزم تحصيلها مع أنه حرام في المقام وإن كان مشروطا عاد المحذور وهو مقارنة الشرط للمشروط وفيه أنه يختار الشق الأول ويمنع وجوب المقدمة في مثل المقام لكونه معلقا وأورد عليه أيضا بأن الواجب المضيق واجب مطلق ومطلوب على تقدير الإطاعة والعصيان فلو كان ضده الموسع أيضا مطلوبًا في حال العصيان لزم التكليف بالضدين وأيضا يلزم تعدد العقاب بترك الواجبين المتزاحمين عند كون أحدهما أهم كالغريقين إذا لم يتمكن من إنقاذهما فإنه يجب عليه إنقاذ الأهم فإن عصى فغيره فإذا عصى ولم ينقذ الآخر فقد ترك واجبين مطلقين فيجب تعدد العقاب مع أن الزمان لم يكن واسعا إلا لأحدهما ويمكن الجواب عن الثاني بالتسليم ومنع البطلان وعن الأول بأنه ليس الواجب المضيق مطلوبًا على تقدير الإطاعة والعصيان لأن طلبه على تقدير الإطاعة لتحصيل للحاصل وعلى تقدير المعصية طلب للمحال بل المطلوب نفس تقدير الطاعة وترك المعصية لكن يمكن عدم وقوع المطلوب وتحقيق العصيان فهو يريد الضد مع ترك المطلوب عصيانا ولم يكن مريدا للواجب مع العصيان لأنه محال بل كان طالبا لنفس ترك العصيان والحاصل أن أداء الدين مطلوب لكن إذا عصى كان مكلفا بأن يقارن العصيان بالصلاة وليس مكلفا بأن يقارن المعصية بالأداء حتى يلزم الأمر بالضدين ويشكل بأن التكليف إذا كان بالنسبة إلى الأداء مطلقا وجب جميع مقدماته ومنها ترك الصلاة فيجب وحينئذ فكيف يمكن وجوب الصلاة إلا أن يقال ترك الصلاة إنما يجب إذا كان للوصول إلى الأداء فعند تركه لا يجب ترك الصلاة وهذا إنما يتم بناء على القول بوجوب المقدمات الموصلة وهو فاسد لأن المراد به إما كون فعل الواجب شرطا في وجوب المقدمة وهو ظاهر الفساد لأن المقدمة تجب بوجوب ذي المقدمة لا بفعله وإما أن ترك الضد له قسمان ترك موصل وترك غير موصل والواجب هو الأول وهذا أيضا كسابقه لأن ترك الصلاة لا يتعدد بفعل الأداء وعدمه وإنما التوصل وعدمه ينتزع من فعل ذي المقدمة بعده وعدمه وإما المراد وجوب التوصل به إلى ذي المقدمة فهذا عين وجوب ذي المقدمة إذ المراد حينئذ وجوب فعل المقدمة ثم فعل ذي المقدمة إذ لا يمكن أن يكون المراد أن الواجب المقدمى هو الترك مع فعل الضد بعده لأنه مستلزم لصيرورة فعل الضد واجبا من باب المقدمة لحصول المقدمة وكيف كان وجوب المقدمة الموصلة غير معقول كذا قيل وسيجيء تحقيق المطلب إن شاء الله (الخامسة)

الواجب إمّا أن يكون الغرض من وجوبه ذاته من غير ملاحظة شىء آخر كعرفة الله سبحانه والتّقرّب إليه وقد يكون غيره وهو قسمان أحدهما أن يكون الغرض منه التّوصل إلى واجب آخر كالمشى للحج والثّانى أن يكون الغرض ترتب آثار مقصودة غير التّوصل كالصّلاة وأمّثالها وكل من القسم الأوّل والأخير يسمى واجبا نفسياّ والوسط غيريا فيعلم أن الواجب للغير أعم من الواجب الغيرى والتّفسى لشموله القسمين الأخرين فتعريف بعضهم الواجب الغيرى بما يجب للغير غير مانع وما قيل إن المراد ما يجب لمصلحة فى الغير فاسد لأنّ الواجب إنّما يجب لمصلحة فى نفسه لكن المصالح مختلفة ومن جملتها التّوصل إلى واجب آخر فالتّعريف حينئذ لا يشمل الغيرى أيضا وكيف كان إن علم التّفسىة والغيريّة فهو وإن شك فيه رجع الشّك إلى شكين أحدهما الشّك فى ذلك الواجب أنّه نفسى أو غيرى والثّانى فى الآخر أنّه مطلق أو مشروط بهذا الواجب ولا يخلو إمّا يكون دليلاهما لفظيين أو لبيين أو أحدهما لفظيا والآخر لبيا وعلى الأوّل يجب الأخذ بإطلاقهما فيحكم بنفسية الواجب وإطلاق الغير لأنّه المنصرف إليه الإطلاق وإن كان الأمر حقيقة فى الغيرى والمشروط أيضا كما هو الحق وإن كان أحدهما لفظيا والآخر لبييا عمل بمقتضى إطلاق اللفظى فلو دل اللفظ على وجوب الصّلاة واللب على وجوب الوضوء مثلا فمقتضى إطلاق اللفظ إطلاق وجوب الصّلاة ويلزمه نفسية الوضوء إذ لو كان غيريا لكان وجوب الصّلاة مقيدا به وهذا وإن كان من قبيل الأصل المثبت إلاّ أنّه حجة فى دلالة الألفاظ التى مبناهما على الظّن والظهور وإن كان كلاهما لبيا وجب الرّجوع إلى الأصول العمليّة فقبل وجوب الغير الأصل براءة الدّمة من الوضوء مثلا- لاحتمال الوجوب الغيرى وبعده الأصل البراءة من الصّلاة لمن لم يتمكن من الوضوء لاحتمال الوجوب المشروط ويؤيده أصالة الاشتغال إن قلنا به عند الشّك فى الشّرطيّة والجزئيّة وهذه الوجوه تقتضى الوجوب الغيرى ثم إنّ الأصل البراءة من وجوب تقديمه على الصّلاة فلو أتى به بعدها لكان ممثلا وإذا خرج وقتا لواجب فإن لم يكن متمكنا فى وقتها من الوضوء فالأصل البراءة منه للشّك فى أصل تعلق وجوبه لاحتمال الغيرى وإن كان متمكنا فأصالة الاشتغال للقطع بوجوبه والشّك فى سقوطه بخروج الوقت واستصحاب وجوبه الثّابت فى الوقت فى الجملة على إشكال وهذه الوجوه مما يقتضى الوجوب التّفسى وذكر الوضوء إنّما هو من باب المثال والمراد العمل الذى شك فى كونه واجبا نفسيا أو غيريا ثم إنّه قد يكون اللفظ الدّال على الوجوب كلمة واجب كأن يقال الوضوء واجب مثلا فليل مقتضى أصالة الحقيقة حمله على التّفسى المطلق لأنّ المشتق حقيقة فى المتلبس والواجب الغيرى أغلب بعد وجوب الغير وكذا المشروط بعد وجود الشّروط وقد عرفت بطلانه لأنّ الواجب حقيقة فيهما نعم يمكن التمسك بإطلاق اللفظ إذ لو كان غيريا أو مشروطا لوجب بيانه ويمكن أن يكون مراد القائل أيضا ذلك بناء على القول بأنّ استعمال المطلق فى المقيد مجاز فتأمل (السّادسة) لا شبهة فى أنّ تارك الواجب

التنفسى مستحق للعقاب عقلا وشرعا وأما استحقاق الثواب على فعله فمحل كلام كاستحقاقهما فى الواجب الغيرى فقيل بعدمهما مطلقا وقيل بثبوتهما كذلك وفصل ثالث بين ما ثبت بالخطاب الأصيل فيترتبان عليه بخلاف ما ثبت بالخطاب التبعي وقيل باستحقاق الثواب فقط دون العقاب واستدل الاستحقاق الثواب على فعل الواجب مطلقا نفسيا كان أو غيريا بوجوه منها حكم العقل بأن إيلام العبد بلا عوض قبيح ومنها أن جعل العوض للتكليف مقرب للعبد إلى الطاعة فهو لطف واجب فى الحكمة ومنها العمومات الدالة على ترتب الثواب على كل الطاعات ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الأنهار ومنها الأخبار الخاصة الواردة فى خصوص المقدمات كما ورد أن من زار الحسين عليه السلام كان له بكل قدم كذا حجة وغيره فإن وضع القدم من جملة المقدمات وبعض الآيات أيضا دالة على ذلك مثل قوله تعالى وَلَا يَطْنُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نِيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ وَأَجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ بِالْمَنْعِ فَإِنَّهُ قَدْ تَقَرَّرَ أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ تَابِعَةٌ لِلْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ الْوَاقِعِيَّةِ الرَّاجِعَةِ مَنْفَعَتِهَا إِلَى الْمَكْلَفِ لَا لِلْأَمْرِ لِعُنَائِهِ تَعَالَى وَفِي مِثْلِ ذَلِكَ لَا يَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ عَلَى الْعَمَلِ نَظِيرَ أَوْامِرِ الطَّيِّبِ مَعَ أَنَّهُ لَا يَقْتَضِي كَوْنَ الْعَوْضِ هُوَ الثَّوَابُ الْآخِرَى لِكِفَايَةِ الْعَوْضِ كَيْفَ كَانَ وَلَوْ فِي الدُّنْيَا فَتَأَمَّلْ وَعَنِ الْبَوَاقِي بِأَنَّهَا إِنَّمَا تَقِيدُ أَصْلَ تَحَقُّقِ الثَّوَابِ لَا اسْتِحْقَاقَهُ مَعَ أَنَّ جَرِيَانَهَا فِي الْمَقْدِمَاتِ مَمْنُوعٌ وَأَمَّا اللَّطْفُ فَلِأَنَّ تَرْتِبَهُ عَلَى أَصْلِ ذِي الْمَقْدِمَةِ كَانَ فِي التَّقْرِيبِ وَأَمَّا الْعُمُومَاتُ فَلِأَنَّ صِدْقَ الطَّاعَةِ عَلَى فِعْلِ الْمَقْدِمَةِ مَمْنُوعٌ نَعْمَ يَبْقَى الْأَخْبَارُ الْخَاتِمَةُ وَيُمْكِنُ حَمْلُهَا عَلَى بَيَانِ ثَوَابِ أَصْلِ ذِي الْمَقْدِمَةِ وَأَنَّهُ فِي الْكَثْرَةِ بِحَيْثُ لَوْ دَفَعَ عَلَى الْمَقْدِمَاتِ صَارَ لِكُلِّ مَقْدِمَةٍ كَذَا حَسَنَةٌ وَلَوْ سَلِمَ فَلَا يَثْبُتُ اسْتِحْقَاقُ كَمَا عَرَفْتَ ثُمَّ إِنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ اسْتِحْقَاقَ الثَّوَابِ عَلَى فِعْلِ الْمَقْدِمَةِ غَيْرَ مَعْقُولٍ لِأَنَّهُ فِرْعُ الْإِمْتِثَالِ وَالْمَرَادُ بِهِ إِيْتِيَانُ الْمَأْمُورِ بِهِ بِالْعُنْوَانِ الَّذِي تَعَلَّقَ بِهِ الْأَمْرُ بِدَاعَى الْأَمْرِ وَالْعُنْوَانُ فِي الْوَجِبِ الْغَيْرِي هُوَ قَصْدُ التَّوَصُّلِ إِلَى الْغَيْرِ فَلَا مَعْنَى لِمِثَالِ الْأَمْرِ بِالْوَضْعِ إِلَّا إِيْتِيَانَهُ بِقَصْدِ التَّوَصُّلِ لَا لِدَاعَى الْأَمْرِ بَلْ لَا بَدَأَ أَنْ لَا يَكُونُ الدَّاعَى إِلَّا التَّوَصُّلَ فَلَمْ يَفْعَلْ بِدَاعَى الْأَمْرِ حَتَّى يُمْكِنَ فِرْعُ الْإِمْتِثَالِ الْمَوْجِبَ لاسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ وَلَا يَنَافِي ذَلِكَ تَرْتِبَ الثَّوَابِ عَلَى الْوَجِبَاتِ النَّفْسِيَّةِ الَّتِي لَا مَصْلَحَةَ فِيهَا إِلَّا التَّوَصُّلَ إِلَى الْغَيْرِ كَانْقَازِ الْغَرِيْقِ لِحِفْظِ النَّفْسِ وَدَفْنِ الْمِيْتِ لِحِفْظِ جَسَدِهِ لِلْفِرْقِ بَيْنَ مَا إِذَا كَانَ التَّوَصُّلُ عُنْوَانًا فِي الْمَأْمُورِ بِهِ كَالْوَجِبَاتِ الْغَيْرِيَّةِ وَبَيْنَ مَا إِذَا كَانَ مِنَ الْآثَارِ الْمَتْرَبَةِ عَلَى الْعَمَلِ عَلَى مَا سَبَقَ فَلَا يُمْكِنُ قَصْدُ الْإِمْتِثَالِ فِي الْأَوَّلِ بِخِلَافِ الثَّانِي لِمَطْلُوبِيَّةِ الْفِعْلِ بِذَاتِهِ لَا بِعُنْوَانِ التَّوَصُّلِ وَإِنْ تَرْتِبَ عَلَيْهِ فَإِنْ قِيلَ قَدْ ذَكَرُوا أَنَّ إِيْتِيَانِ الْمَبَاحِ بِقَصْدِ الْإِطَاعَةِ مَوْجِبٌ لِتَرْتِبِ الثَّوَابِ وَالْوَجِبِ الْغَيْرِي لَا يَقْصُرُ عَنِ الْمَبَاحِ قَلْنَا مَرَادُهُمْ أَنَّهُ إِذَا كَانَ لِلشَّيْءِ عُنْوَانَانِ أَحَدُهُمَا وَاجِبٌ أَوْ مُسْتَحَبٌّ نَفْسِيًّا وَالْآخَرُ مَبَاحٌ فَإِيْتِيَانُهُ بِالْعُنْوَانِ الْأَوَّلِ مَوْجِبٌ لِتَرْتِبِ الثَّوَابِ كَالْأَكْلِ لِتَقْوِيَةِ الْبَدَنِ عَلَى الْعِبَادَةِ وَالشَّهْوَةِ فَالثَّوَابُ إِنَّمَا تَرْتِبَ عَلَى الْوَجِبِ وَالْمُسْتَحَبِّ النَّفْسِيِّ لَا عَلَى الْمَبَاحِ ثُمَّ إِنْ التَّفْصِيلُ بَيْنَ مَا لَوْ ثَبِتَ وَجُوبُ الْمَقْدِمَةِ بِالْوَجُوبِ الْأَصْلِيِّ

أو التبعي لا- وجه له لأنّ الخطاب الأصلي لو تعلق بها فإنّما هو تنبيه على ما ثبت في الواقع لا إبداع للوجوب النفسى كما تقول لعبدك اذهب إلى السوق واشتر اللحم ونظائره فإذا لم يمكن الاستحقاق في الواجب الغيرى لم يكن فرق بين ما إذا ثبت بالخطاب الأصلي أو التبعي وأمّا التفكيك بين الثواب والعقاب ففاسد أمّا أوّلا فلما عرفت من عدم إمكان استحقاق الثواب وأمّا ثانيا فلأنّ الثواب لو كان فإنّما هو للامتنال وإذا تحققت فرض الامتنال لفعل الواجب الغيرى كان تركه معصية فيجب ترتب العقاب أيضا وأمّا ثالثا فلأنّّه موجب لتسبيح الأحكام كذا قيل ولعل مراده أنّ التّقسيم إلى الأحكام الخمسة إنّما هو باعتبار ترتب الثواب أو العقاب وعدمه فما يترتبان عليه واجب وحرام وما يترتب عليه الثواب فقط مستحب ومكروه وما لا يترتب عليه شيء منهما مباح ولا يمكن إدخال الواجب الغيرى في المستحب لأنّه مستفاد من الخطاب الإلزامى مع أنّه يترتب عليه الثواب فقط فيكون قسما سادسا وكذا المانع يكون تركه امتثالا وموجبا لترتب الثواب وفعله لا يترتب عليه عقاب مع أنّه لا يكون مكروها لما عرفت من استفادته من الخطاب الإلزامى فيكون قسما سابعا ولا يمكن الجواب بأنّ التّقسيم المذكور إنّما هو للأحكام الأصلية دون التبعية أو الأحكام التّفسية دون الغيرية لأنّ الحصر إنّما هو بالنظر إلى استحقاق الثواب والعقاب والحصر فيه عقلى ليس باعتبار المعتمد فالأولى عدم ترتب شيء منهما عليه فيدخل في المباح الذاتى وليس إباحته مستفادة من الخطاب الإلزامى حتى لا يدخل في الإباحة المصطلحة وحينئذ فلو تركه لم يفعل حراما نعم يعاقب على ترك ذى المقدمة اللازم من ترك المقدمة وقيل إنّ المقدمة مستحب لأنّ الغزالي قد أفتى باستحبابها وقد ورد أنّ من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن كما بلغه فإنّه شامل لفتوى الفقيه أيضا وفيه أوّلا أنّ الكلام إنّما هو في الواقع ونفس الأمر والتّزاع إنّما هو مع أمثال الغزالي وثانيا أنّ في شمول الخبر لفتوى الفقيه سيما مثل الغزالي نظر ثم إنّ سلمنا في الواجبات والمستحبات التّفسية استحقاق الثواب أمكن القول بترتب الثواب على الوضوء والغسل من بين المقدمات كما ذكره بعضهم بناء على القول باستحبابها النفسى ويشكل بأنّ الاستحباب النفسى إنّما هو قبل وقت المشروط بالطّهارة وأمّا بعده فهو صرف الواجب الغيرى لعدم إمكان اجتماع الوجوب والاستحباب لتقابل الأحكام الشّرعيّة ويمكن الجواب بأنّ ارتفاع الاستحباب في الوقت ليس لارتفاع المصلحة المقتضية للاستحباب بل إنّما هو لتأكّدها بعد الوقت فالمصلحة الاستحبابيّة باقية بعد الوقت وإن لم يكن استحبابا اصطلاحيا ومحض وجود الرّجحان الاستحبابى كاف في إمكان قصد الفعل للاستحباب وترتب الثواب عليه ويشكل بأنّ ذلك يقتضى أن لا يترتب عليه الثواب إذا فعل بقصد المقدميّة وأن يكون ترتب الثواب فرعا لإيتانه بقصد الاستحباب مع أنّه خلاف ما اتفقوا عليه ولعلنا نتكلم تمام الكلام فيما سيأتى إن شاء الله (السابعة) هل يعتبر في المقدمة قصد ترتب ذى المقدمة أو فعليّة ترتبه أو لا يعتبر شيء منهما فيه خلاف وربما يظهر من بعضهم أن وجوب المقدمة

مشروط بفعل ذى المقدمة وهو ظاهر الفساد لأنّ المقدمة ليس محلها بعد ذیها حتى يكون شرط وجوبها فعل ذى المقدمة وأمّا اعتبار ترتب ذى المقدمة فهو معنى وجوب المقدمات الموصلة وأمّا اعتبار قصد الترتب فرما استدل عليه بأنّ غرض الأمر أن يكون ذو المقدمة داعيا للشخص إلى إتيان المقدمة وهو معنى اعتبار القصد وبهذا أشكل الأمر فى كیفیة وجوب نية القربة فى الطّهارات الثلاث فإنّ كون الدّاعى هو ترتب ذى المقدمة مانع عن كون الدّاعى هو الأمر الغیرى فلا يمكن تحقق القربة بالنسبة إليه وفيه نظر لأنّ ترتب ذى المقدمة إنّما هو داعى الأمر إلى الأمر بالمقدمة لا أن يجعله عنوانا للتكليف الغیرى حتى يعتبر فى تحقق الامتثال بقصد الغیر ولكن يبقى الإشكال فى اشتراط صحة المقدمة بقصد القربة كالتّهارات فإنّ الغرض من الوجوب المقدمى التّوصل إلى الغیر فتمى فعل حصل الغرض فلا معنى لاشتراط القربة وربما يجاب بأن حصول المقدمة فى مثل الطّهارات موقوف على القربة حيث إنّ العبادة مقدّمة لا أنّ الأمر المقدمى صار موجبا لصيرورته عبادة حتى يكون غير معقول وأورد عليه بأنّ الوضوء قبل الأمر الغیرى مستحب فعلى ما ذكرت يكون الواجب الوضوء بقصد الاستحباب مع أنّهم حكموا بأنّه يجب نية القربة بالنسبة إلى الأمر الغیرى وفيه نظر لأنّ الطّلب قبل الوقت وبعده شىء واحد يختلف شدة وضعفا فقبل الوقت لم يكن مانعا هو التّقيض وبعده مانع عن التّقيض فهما شىء واحد فقصد التّقرب إنّما هو بالنسبة إلى ذات الطّلب وهو بعد الوقت مانع عن التّقيض فحاصل الجواب أنّ الوضوء الرّاجح مقدّمة وذات الوضوء لا رجحان فيه إلاّ إذا فعل بقصد الإطاعة ولا يمكن ذلك بدون الأمر فالغرض من الأمر الاستحبابى تمكين المكلّف من إتيان الوضوء بقصد الإطاعة حتى يتوصل إلى ما فيه من الرّجحان وذلك الرّجحان قبل الوقت لم يكن مانعا من التّقيض وبعده بواسطة المقدّمیّة صار مانعا عن التّقيض فصار واجبا فقصد القربة فى الوضوء إنّما هو بملاحظة الرّجحان الّذى كان فى الوضوء إذا فعل بقصد الطّاعة واشتد بعد الوقت حتى صار واجبا فإذا لم يأت به بقصد الطّاعة لم يحصل ذلك الرّجحان أصلا فلم يحصل المقدّمة بخلاف سائر المقدّمات فإنّ ذاتها مقدّمات لا إذا أتى بها بقصد الإطاعة ونظير ذلك لو نذر إتيان صلاة نافلة فإنّه لا ريب أنّه ينوى فيه التّقرب بالأمر الوجوبى مع أنّ الوجوب التّدرى لا يحتاج إلى نية القربة فمن نذر إطعام جماعة برئ بمحض الإطعام ولو لم ينو القربة والأمر الأوّل السّابق على التّذر كان للاستحباب فكيف ينوى التّقرب بالنسبة إلى الوجوب وغير ذلك وكلها من واد واحد ووجهه ما ذكرنا من أنّ رجحان الفعل قبل الوجوب ليس فى ذاته بل فيه إذا فعل بقصد الإطاعة وذلك الرّجحان ضعيف قبل الوجوب وشديد بعده فلا يحصل بدون قصد الإطاعة مطلقا وكيف كان فالتّحقيق عدم اعتبار قصد ذى المقدّمة ولذا ترى المولى يأمر العبد بالمقدّمة ولا يخبره بذى المقدّمة إلاّ بعد إتيان المقدّمة فكيف يمكن له قصد ذى المقدّمة مع عدم علمه بأنّه مقدّمة فافهم (الثامنة) قسّم الواجب إلى أصلى وتبعى وعرف الأوّل بأنّه مدلول صريح الخطاب

بخلاف الثاني فيدخل المفاهيم في الدلالة التبعية ويجتمع كل منهما مع الوجوب النفسى والغيرى أما الأصلى النفسى فظاهر وأما الغيرى فنحو إذا قتمت إلى الصّلاة فاغسلوا إلى آخره وأما التبعى النفسى فكالمفاهيم وأما الغيرى فكوجوب المقدمات عند بعضهم وقد يطلق الأصلى على ما يكون المقصود إفادته من الخطاب ولو التزاما والتبعى على ما يكون لازما قهريا للكلام من دون أن يكون مسوقا لبيانه وهو على قسمين أحدهما ما يكون الحكم المقصود واسطة في الثبوت لذلك الوجوب والثانى ما يكون واسطة في العروض له والمراد بالأول أن يكون عروضه لشيء علة لعروضه على آخر فيكون هناك معروضان وعروضان كوجوب الجزء بالوجوب المقدمى فإن عروض الوجوب على الكل علة لعروض الوجوب المقدمى على الأجزاء على القول بوجوب المقدمات فالمراد بالثانى أن يكون هناك معروضان وعروض واحد ويكون نسبته إلى أحدهما بالذات وإلى الآخر بالتبع كحركة جالس السّفينة فإنها عين حركة السّفينة وكوجوب الأجزاء لعين وجوب الكل ووجوب ملازمات الواجب كوجوب جعل الكوكب الفلانى بين الكتفين عند وجوب استقبال القبلة ونحو ذلك ويسمى الأول بالوجوب الغيرى والثانى بالوجوب العرضى إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا نزاع فى الأصلى بالمعنى الأول إذ لم يدعه أحد للمقدمة وأما بالمعنى الثانى فربما يظهر من بعضهم أنّ القائلين بوجوب المقدمة قائلون بهذا النحو من الوجوب وهو فاسد فإنهم ادعوا الصّورة على مطلبهم وعدم كون الكلام مسوقا لبيان وجوب المقدمة ضرورى بل ربما نجد من أنفسنا عدم خطور المقدمة بالخيال فكيف يدعى الصّورة على أنّ المقصود من الأمر بشيء الأمر بمقدماته أيضا بل ذلك ضرورى لعدم وأما التبعى العرضى فهو ليس قابلا للنزاع بل هو ثابت قطعاً وإن ظهر من بعضهم أنّه محل النزاع حيث قارن المقدمات فى محل النزاع بملازمات الواجب عدم إمكان الوجوب الغيرى بالنسبة إلى الملازمات فالتحقيق أنّ محل النزاع هو ثبوت الوجوب الغيرى للمقدمات بمعنى أن الأمر إذا طلب شيئاً هل يلزم أن يحصل فى نفسه كيفية نفسانية بالنسبة إلى مقدماته وإن ذهل عنها ولم يكن ملتفتاً إليها بحيث لو عبر عنها لغيرها بالأمر كما قد يقول المولى لعبده امض إلى السوق واشتر اللّحم أو لا- يلزم ذلك وبهذا يمكن إدخال الأجزاء أيضا فى محل النزاع ولا يتم ما ذكره بعضهم من أن أجزاء الواجب خارجة عن النزاع إذ لا- معنى لوجوب الواجب إلا- وجوب أجزائه وذلك لأنّ وجوب الأجزاء يوجب الكل وجوب عرضى والنزاع إنّما هو فى الوجوب الغيرى (التاسعة) فى ثمره النزاع فى هذه المسألة وقد ذكروا وجوها من الثمر كلها محل التّظر منها برء التّذر ياتيان المقدمة لمن نذر إيتان واجب شرعى على القول بالوجوب دون العدم وفيه أنّ النزاع فى المسألة إنّما هو فى ثبوت التّلازم بين الوجوبين وعدمه فثمره الإثبات وجوب المقدمة عند وجوب ذى المقدمة وعلى القول بالعدم لا

وأما براء التذر فهو متفرع على الوجوب فهو ثمرة الثمرة فلا وجه لذكره كما لا يجوز ذكره في النزاع في دلالة الأمر على الوجوب وقد يورد أيضا بأن غرض التاذر الواجب التفسى لأنه المنصرف إليه الإطلاق وهو ضعيف إذ له أن يخصصه بصورة التعميم للواجبات الغيرية ومنها ترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمة وتركها على الأول دون الثاني وفيه ما مر من منع ترتب العقاب على الواجب الغيرى والثواب لو كان هو تفضل ورحمة لا استحقاق ومنها أنه على القول بالوجوب يتصف تاركها بالفسق دون القول بالعدم ويمكن تقريره بوجوه أحدها أنه إذا كان ذو المقدمة مما يكون تركه من الكبائر فمحض ترك المقدمة يستحق العقاب على ترك ذى المقدمة وإن لم يدخل زمانه فتارك المشى مع الرقعة إلى الحج يستحق العقاب قبل دخول ذى الحجة على ترك الحج على القول بالوجوب فيتصف بالفسق حين ترك المشى بخلاف القول بالعدم فينتظر إلى دخول الوقت فحينئذ يحكم باستحقاق العقاب وفيه أن هذه المسألة مبنية على أن ترك الحج حينئذ هل هو مستند إلى فعل المكلف بتركه المشى أو مستندا إلى عدم دخول زمانه فعلى الأول يستحق العقاب حينئذ بخلاف الثاني ولا فرق فيهما بين وجوب المقدمة وعدمه والحق في المسألة هو الأول لاستناد الترك عرفا إلى المكلف ولا يرد أن الترك كان حاصلًا قبل وجود المكلف بسبب عدم دخول الزمان فكيف يستند إليه لحصوله قبله فنسبته إلى المكلف نسبة تحصيل الحاصل إليه لأننا نقول إن الكلام إنما هو في ترك الحج في ذلك الحجة فإنه المستند إلى ترك المقدمة وأما تركه المستند إلى عدم دخول الزمان فهو ترك الحج في الزمان السابق على ذى الحجة ولا كلام فيه وبالجملة يصدق على تارك المشى أنه فوت الواجب على نفسه فتأخير العقاب إلى ذى الحجة سفيه إذ لا يترتب على دخوله شيء بعد العلم بعدم إمكانه بعد فافهم والثاني أنه إذا كان ترك ذى المقدمة من الصغائر فيترك المقدمات يصدق وصف الإصرار على الصغيرة على القول بالوجوب لأنه ترك واجبات كثيرة دون القول بالعدم لأنه ترك واجبا واحدا وفيه أولا منع كون ترك الواجب الغيرى عصيانا وثانيا لا نسلم أن الإصرار يتحقق بالمعاصى الغيرية بل مرادهم المعاصى النفسية وإلا لم يبق فرق بين الصغائر والكبائر على القول بوجوب المقدمة لأن ترك الواجبات إنما هو ترك المقدمات وليس كذلك (والثالث) أن تارك المقدمة عاص على القول بالوجوب والمعاصى فاسق وفيه منع كون تركها عصيانا كما سلف بل العصيان إنما هو بترك ذى المقدمة ومنها حرمة أخذ الأجرة على المقدمات على القول بالوجوب وجوازه على القول بالعدم لما ذكره الفقهاء من أن أخذ الأجرة على الواجب حرام وفيه أولا أن ما ذكره الفقهاء هو حرمة أخذ الأجرة على تحصيل الواجب وإن كان بإتيان مقدماته ولذا حكموا بحرمة أجرة الحفر الذى هو مقدمة الدفن ولم يفرقوا فيه بين وجوب المقدمة وعدمه وثانيا أنا نمنع حرمة أخذ الأجرة على الواجب مطلقا إذ لا منافاة بين الوجوب وأخذ الأجرة ذاتا نعم كلما ثبت

من الدليل الشرعي أن المكلف ليس مالكا للمنفعة المخصوصة لم يجز أخذ الأجرة عليها وذلك في التعبديات فإنها ملك لله تعالى فليس العمل ملكا للعبد حتى يأخذ عليه الأجرة وكذا في بعض التوصليات كالدفن فإن الظاهر من الأخبار أنه حق للميت على إخوانه المؤمنين وأما غير ذلك فلا دليل على الحرمة ولذا حكم بعضهم بجواز أخذ الأجرة على القضاء بين الناس مع أنه من الواجبات الكفائية وحكموا بجوازه في مثل الصّد نائع المتداولة فإنها واجبة كفاية لحفظ النوع ولكن يمكن منع الأخير بأنه ليس أجرة على الواجب لأن الواجب هو حفظ النوع وهو موقوف على التعارض والتعاوض فأخذ العوض داخل في الواجب لا أنه عوض عن الواجب وبالجملة فلا منافاة بين الوجوب وأخذ الأجرة فتفريع حرمة أخذ الأجرة على القول بالوجوب فاسد ومنها ما قيل من أنه على القول بالوجوب لا يحصل الامتثال بالمقدمة الحرام على القول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي كالصّلاة في الدار المغصوبة فإنها فرد لكلي الصّلاة ومقدمة له فإذا قيل بوجوبها لزم اجتماع الأمر والنهي والمفروض امتناعه فيكون المطلوب من الصّلاة غير ما في ضمن الغصب فتكون فاسدة بخلافه على القول بعدم الوجوب إذ لا يلزم الاجتماع حتى يكون المطلوب غير هذا الفرد بل المطلوب هو الكلي وهو يحصل في ضمن الفرد الحرام فتكون صحيحة وفيه أن المقدمة إن كانت مباينة في الوجود مع ذي المقدمة كالمشي والحج فلا ريب في حصول الامتثال بالحج بالمقدمة الحرام وإن قيل بوجوبها فإنّ المشي على المركب المغصوب لا- يوجب فساد الحج على أي قول كان وإن كانت مقارنة معه في الوجود فلا ريب أنّها من جهة اتحادها معه يحصل لها المطلوبة العرضية قهرا ويلزم اجتماع الأمر والنهي سواء قيل بوجوبها الغيري أو لا ويبتنى الصّحة والفساد على كفاية تعدد الجهة وعدمها لا على وجوب المقدمة وعدمه فافهم إذا تمهد هذه المقدمات فنقول قد عرفت أنّ محل النزاع في المسألة هو التلازم بين وجوب الشّيء ووجوب مقدماته بمعنى أنه إذا طلب الشّيء هل يحصل في النفس كفاية بالنسبة إلى المقدمات ربما يعبر عنها بالأمر أولا أو أنّ حصول الكفاية مسلم وإنما النزاع في أنّها طلب أو لا فاعلم أنّ الأصل العملي لا يقتضى في المسألة شيئا وما يظهر من بعضهم من التمسك بالأصل فهو فاسد لأنّ المراد بالأصل إمّا أصالة البراءة وليس هنا مجراها لعدم العقاب على المقدمة على القول بالوجوب حتى ينفي بالأصل كما عرفت وإمّا أصالة العدم فهي أيضا كذلك لأنّ التلازم لو كان فليس مسبقا بالعدم حتى يجرى فيه الأصل بل هو حكم عقلي وقضيته شرطية لو ثبت لكان ثابتا في الأصل وبالجملة فالأقوال في المسألة أربعة الوجوب مطلقا والوجوب في السبب دون غيره وفي الشرط الشرعي دون غيره والحق هو القول الأول واستدل له بوجوه منها أنه لو لم يجب لجاز تركه وحينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق وإلا خرج الواجب عن الوجوب والمراد بالجواز هو الرخصة الشرعية لا نفى الحرج فإنه أنسب بمطلب المستدل لا يقال إنه حينئذ يلزم إشكال آخر على نافي الوجوب وهو أنّ ترخيص الشارع للمقدمة سفه بعد إيجابه لما

لا- يتم إلا- بها إذ لا بد له من فعلها لأننا نقول إنما يلزم السّفه إن اختص خطاب التّرخيص بمن وجب عليه ذو المقدمة وليس كذلك فإنّ الشّيء مثلا يجوز التّرخيص له من الشّارع عموما ولا يضر لزومه على من وجب عليه الحجج وكونه لا بد له منه وقوله حينئذ ليس المراد به حين جواز التّرك لأنّ جوازه أو حرمة لا- مدخل له في القدرة ولا- حين التّرك إذ لو كان لزوم المحذورات مستندا إلى نفس التّرك كان المحذور مشترك الورد على الخصم والمستدل بل المراد حين التّرك المستند إلى الجواز وترخيص الشّارع وأجيب عنه أولا باختيار الشّق الأول ومنع لزوم التّكليف بما لا يطاق أو لا للفرق بين المشروطة والحينيّة فالممتنع هو الإتيان بذى المقدمة بشرط ترك المقدمة لا حين تركها فإنّه غير ممتنع ولذا يقال إنّ الكافر مكلف بالفروع حال الكفر لا- بشرط الكفر ومنع بطلانه ثانيا لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار وفيهما نظر أمّا الأوّل فلأنّ الفرق بين الحينيّة والمشروطة هو أنّ الوصف العنوان معتبر في موضوع المشروطة فبانتفاءه ينتفى الموضوع فلا- يمكن الحكم على ذلك الموضوع بصدد ذلك الحكم فلا يمكن في مثل كل كاتب متحرك الأصابع بالصدّرة ما دام كاتب الحكم على موضوعه بسكون الأصابع لأنّه إن بقي الموضوع بقي وصف الكتابة لا اعتبارها فيه ومعها لا معنى للحكم بسكون الأصابع بخلاف الحينيّة مثل كل كاتب متحرك الأصابع حين هو كاتب فيجوز الحكم على موضوعه بسكون الأصابع لعدم اعتبار الكتابة في الموضوع فيجوز زوالها وعروض السّكون وأمّا عدم جواز الحكم بالصدّ في حال الوصف فهما مشتركان فيه فإذا كان قضية حينيّة لم يكن له زمان انتفاء الوصف أصلا لم يخبر الحكم بصدّه ولذا قيل بأنّ المرتد الفطري ليس مكلفا ببناء على عدم قبول توبته لعدم زمان لانتفاء الوصف إذا علم ذلك فنقول إنّ الكلام في المقام إنّما هو في ترك المقدمة إلى مدة لم يمكن فعلها كترك المشي إلى الحجج إلى ذى الحجة فبعد دخول ذى الحجة لا معنى لأن يقال إنّ مكلف بالحجج حين ترك المشي إذ لا يمكن زوال الوصف حينئذ حتى يحكم فلا فرق حينئذ بين المشروطة والحينيّة وأمّا الثّاني فلأنّ ذلك الكلام إنّما يتم دفعا لشبهة المجبّرة حيث قالوا الشّيء إن وجد علته التّامة وجب وإلا امتنع فلا اختيار فيدفع بأنّ الجزء الأخير للعلّة التّامة هو الإرادة فالوجوب بالإرادة والامتناع بها هو عين الاختيار فإنّ معناه أنّ الشّخص إن شاء فعل وإن شاء ترك وليس المقام كذلك لأنّ بعد فوات زمان المقدمة إن شاء لم يقدر على الفعل وأمّا ما يقال من أنّ القدرة على الشّيء أعمّ من القدرة على أسبابه وإلا لم يصدق القدرة بالتّسبة إلى الأفعال التّوليدية فلا دخل له بالمقام لأنّنا نسلم أنّه كان قادرا على ذى المقدمة بإتيان المقدمة لكن بعد ما فات زمانها فات القدرة ولم يمكن إثباتها بهذا الكلام وثانيا باختيار الشّق الثّاني وهو عدم بقاء الوجوب ولا يلزم خروج الواجب عن الوجوب لأنّ مناط الوجوب هو ترتب العقاب على تركه سواء أبقى الطّلب أو لا- والطّلب تارة يسقط بالامتناع وتارة بانقضاء الوقت وتارة بالعصيان فكما لا يلزم في الأوّلين خروج الواجب عن الوجوب فكذا في الثّالث وبالجملة استحقاق العقاب وترتبه

على التّرك متفرع على حدوث الطّلب لا على بقائه وأجيب عنه أيضا بالتقضى بما إذا ترك عصيانا فيقال إذا ترك المقدمة مع وجوبها فإن بقي الواجب على الوجوب كان تكليفا بالمحال وإلا خرج الواجب عن الوجوب فما كان جوابكم فهو جوابنا إلا أن يقال إنّ التّكليف بما لا يطاق إنّما يقبح إذا لزم بترخيص الشّارع أمّا إذا كان بسوء اختيار المكلف فلا قبح فيه واعلم أنّه يظهر من المستدلّين بهذا الدّليل أمور ثلاثة أحدها أنّ التّكليف بما لا يطاق قبيح مطلقا سواء كان بترخيص الشّارع أو باختيار العبد فإنّه مقتضى إطلاق كلامهم وثانيها أنّ العقاب على ترك ذى المقدمه إنّما يستحق بعد بلوغ زمانه إذ لو حصل الاستحقاق قبله لم يلزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب إذ لا معنى للوجوب إلاّ استحقاق العقاب على التّرك وقد حصل بخلاف ما لو قيل بالاستحقاق بعد بلوغ الزّمان فإنّه قبل زمانه لا استحقاق وبعد بلوغ الزّمان لا تكليف فلا استحقاق لأنّه تكليف بما لا يطاق وثالثها أنّ استحقاق العقاب إنّما هو على ترك المقدمة لأدائه إلى ترك ذى المقدمه لا على تركه لما عرفت فيجب المقدمه وعلى هذا فيرد على الاستدلال أوّلا أنّ ترك ذى المقدمه إمّا يكون بتركها أو مع وجودها وعلى الأوّل فلا قبح فيه لعدم تعلق التّكليف به على ذلك الفرض لأنّه تكليف بما لا يطاق وإذا لم يكن فيه قبح ولا عقاب فلا معنى لاستحقاق العقاب على ترك المقدمة لأدائه إلى ترك ذى المقدمه وثانيا أنّه يجرى هذا الكلام فى أجزاء المقدمه بالنّسبة إليها حرفا بحرف فنقول المقدمه على فرض الإتيان بها تقع فى زمان قطعا والزّمان غير قار الدّات وله أجزاء غير متناهية إلاّ على القول بالجواهر الفرد وهو باطل فاستحقاق العقاب على ترك كل جزء من أجزاء المقدمه إن كان قبل زمانه فلا معنى له وبعده فلا تكليف لكونه تكليفا بما لا يطاق كما تقولون فى ذى المقدمه والتّحقيق أنّ مجرد الطلب كاف فى استحقاق العقاب على ترك ذى المقدمه وإن كان بترك المقدمه حضر الزّمان أو لا ولا دخل لوجوب المقدمه وعدمه وبهذا ظهر أنّ التقضى بصورة الوجوب وارد والجواب عنه ساقط فافهم وقد أفرط المحقق السّبزوارى فى وجوب المقدمه حيث قال إنّ كل واجب مشروط بوجودها فليس واجبا قبل وجود المقدمه وحاصل احتجاجه أنّ كل ما يطلب فى زمان من الأزمنة وله مقدمات إمّا يطلب على تقدير وجودها أو على تقدير عدمها أو على كلا التّقديرين فإنّ الشّارع إذا طلب الحجج إمّا يطلبه على تقدير قطع الطريق أو على تقدير عدمه أو على التّقديرين ولا ريب فى بطلان الأخيرين فتعيّن الأوّل وفيه أوّلا أنّه مستلزم لنفى الكذب فى كل خبر يكون فإنّ من يقول بأنّ الجزء أعظم من الكل إمّا يريد أنّه أعظم منه على تقدير كونه أعظم منه أو على تقدير كونه أصغر أو على كلا التّقديرين ولا شكّ أنّه ليس مراده الأخيرين فتعيّن الأوّل وهو صادق فإنّ الجزء أعظم من الكل على تقدير كونه أعظم منه وثانيا أنّ بين الإيجاب وهو الطلب والوجوب وبقاء الإيجاب فرقا ظاهرا فكل من الإيجاب والوجوب حاصل على تقدير وجود المقدمه وعدمها ويكفى فيهما تمكّن المكلف وأمّا بقاء الإيجاب فمشروط

بوجود المقدمة فالمطلوب هو الواجب الذي يتمكن منه المكلف وهو الواجب المقارن للمقدمة لا أنه مشروط بها هذا وبالجملة إن الاستدلال المذكور غير تمام فالأولى أن يقال إن الشاهد على الوجوب هو الذوق السليم والفهم المستقيم فإننا إذا رجعنا إلى الوجدان وجدنا أن في نفس الأمر شيئاً بالنسبة إلى المقدمة ربما يعبر عنه بالطلب كما تقول لعبدك اذهب إلى السوق واشتر اللحم وكما في أوامر الوضوء وغيره من المقدمات التي ورد في الشرع فيها خطابات مستقلة ويؤيده أنه لو أمر المولى بشيء ثم صرح بعدم إرادة مقدماته أو رخص في تركها عد سفيهاً وكلامه متناقضاً احتج المفصلون بين السبب وغيره أمّا في غير السبب فعدم الدليل وأمّا فيه فبوجوه أقواها وجهان والظاهر أن مرادهم بالوجوب هو النفسى بمعنى أن وجوب السبب ليس غيرياً توصلياً وإن كان المصلحة الداعية للطلب حصول المسبب كما في أكثر الواجبات النفسية وقد مر بيان ذلك وحينئذ فيكون خارجاً عن محل الكلام لأن الظاهر أن النزاع إنما هو في الوجوب الغيرى المقدمى أحدهما أنه إن وجد السبب وجب المسبب وإلا امتنع فالقدرة لا تتعلق بالمسبب والأمر به أمر بتحصيل الحاصل أو الممتنع والقدرة أصالة متعلقه بالسبب وفيه أن الوجوب أو الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ويكفى في الاختيار كونه بحيث متى شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وهو صادق على المسبب فيكون اختيارياً مع أنه لو تم ذلك ورد شبهة الجبر بنفى الاختيار لأن كل سبب فهو سبب أيضاً إلى أن ينتهى إلى الواجب جل شأنه والثانى ما ذكره المحقق السبزواري رحمه الله وهو أن المكلف به يجب كونه فعلاً- إرادياً وهو ما يحصل من الحركة الإرادية التي تنبعث عن تحريك القوى المنبثّة في العضلات دون الآثار المترتبة على تلك الحركة ترتب المعلول على علته أو ترتب أحد المتقارنين بالآخر على الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فإنّ الأول قائل بثبوت العلية فالنار علة الإحراق عنده والثانى ينفىها ويقول الإحراق مقارن مع النار اتفاقاً وكيف كان فالاختيارى لا يصدق على الآثار المترتبة فلا تكون مكلفاً بها ويتعلق التكليف بالسبب مجازاً وإن كان متعلقاً بالمسبب على الظاهر والصّارف هو العقل والجواب أن السبب والمسبب إمّا كلاهما من مقولة الفعل أو يكون المسبب من المقولات الأخر كالكيف مثلاً وعلى الأول فيما أن يكونا مختلفين بالعنوان متحدين بالذات أو مختلفين عنواناً وذاتاً فالأول كتحريك اليد وتحريك المفتاح لاتحادهما ذاتاً لا عنواناً والثانى كحركة اليد وحركة المفتاح لاختلافهما ذاتاً أيضاً والثالث كالنظر والعلم فإنّ العلم من مقولة الكيف فإن كانا من قبيل الثالث صح ما ذكره من كون الأمر بالمسبب أمراً بالسبب لأنّ المسبب لا يصلح أن يقع مكلفاً به لعدم كونه فعلاً إلا أنه لا يلزم التجوّز لأنّ الإيجاد مأخوذ في مدلول الأمر فيكون معنى اعلم أوجد العلم وإيجاد العلم متحد مع النظر مصداقاً فيمكن أن يكون المراد من اعلم انظر لا بعنوان أنه نظر حتى يكون مجازاً

بل بعنوان أنه إيجاد للعلم وإذا تعلق الأمر به من جهة هذا العنوان كفى ولا فائدة في البحث عن وجوبه بالعنوان الآخر أيضا وعدمه وإن كانا من قبيل الأولين فعدم التجوز أوضح أمّا في الأول فلأن إيجاد تحريك المفتاح عين تحريك اليد فالأمر بإيجاده أمر بتحريك اليد عرضا بمعنى أنه واسطة له في العروض وأمّا في الثاني فلأن السببية والمسببية فيه إنّما هي باعتبار الإيجاد إذ الشئان المتغايران لا يمكن كون أحدهما سببا والآخر مسببا وإيجاد حركة المفتاح عين إيجاد حركة اليد والحاصل أنّ المستدل إن أراد أنّ الأمر بالمسبب أمر بالسبب مجازا فممنوع لما عرفت وإن كان مراده ما بيّنا فنعم الوفاق ثم اعلم أنّ السبب إمّا حقيقي أو إعدادي والأول ما يكون الإفاضة منه حقيقة والثاني ما يكون سببا لاستعداد الشئ في إفاضة الفيض من الفاعل الحقيقي وبعضهم فرق بينهما والتزم مقالة الخصم في الثاني دون الأول فلو قال المولى أحرق زيدا فهو أمر بسببه الإعدادي وهو الإلقاء في النار مجازا وهو إنّما يتم لو كان المطلوب هو نفس الإفاضة فيقال إنّ لما لم يمكن للمخاطب بالنسبة إلى الإحراق فيكون المراد هو الإلقاء وأمّا إذا كان المراد الفعل بالمعنى الأعم بمعنى ما يكون للفاعل مدخلة في إيجاده ولو بأسبابه فلا يتم ذلك والتحقيق أنّ المسبب إن كان من الأفعال الطبيعية نسب الفعل إلى غير السبب فلو ألقاه زيد في النار يقال أحرقه زيد بخلاف غير الطبيعية فلا يقال لمن ألقى شخصا في المسببة أنّه افترس لظهور ركائته فتأمل جدا واحتج من خص الوجوب بالشرط الشرعي دون غيره بأنّه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا لأنّ الآتي بالواجب بدون الشرط إمّا آت بتمام الأمور به وهو مناف للاشتراط أو لا وهو خلاف الفرض لأنّ المفروض عدم وجوب الشرط وفيه أولا- التقتض بصورة الوجوب فإنّ الشرط ليس كالأجزاء الداخلة حتى يكون له مدخلة في تمامية الواجب فالآتي بالفعل من دون الشرط إمّا آت بتمام الأمور به وهو ينافي الاشتراط أو لا وهو خلاف الفرض لخروج الشرط عن قوام المشروط وثانيا بالحل وهو أنّ الواجب هو الماهية المقيدة بتقارنها بالشرط بحيث يكون التقييد داخلا والقيود خارجا فالآتي بها بدون الشرط ليس آتيا بتمام الأمور به ولا يلزم منه وجوب الشرط ثم إنّ ظاهر هذا التفصيل أنّه في مقابل التفصيل المتقدم فيكون نافيا لوجوب السبب وحينئذ يرد عليه أنّ من الشرائط الشرعية ما ليس من مقولة الفعل كالطهارة التي هي الأثر الحاصل في المكلف بالوضوء مثلا فوجوبه وجوب سببه على ما ذكرنا سابقا فلا بد له من أحد الأمرين إمّا تعميم الوجوب في الأسباب الشرعية أيضا أو نفى وجوب هذا القسم من الشرائط الشرعية ولكن اعتذر عنه بأنّ وجوب السبب مطلقا مفروغ عنه وعندهم الكلام إنّما هو في سائر المقدمات واحتج التافون مطلقا بالأصل وعدم دلالة الأمر على ذلك بأحد الدلالات والجواب أنّ الأصل مرفوع بالدليل ودلالة الالتزام ثابت لثبوت اللزوم البين بالمعنى الأعم وهو كاف في المقام والله أعلم (تذييل) في مقدمة الحرام ويمكن عنوان المسألة بوجهين الأول

أنّ ترك الحرام واجب وقد مر أنّ مقدمة الواجب واجب فيكون مقدمة ترك الحرام واجبة ومن جملة مقدمات ترك الحرام ترك مقدماته فيكون ترك مقدمة الحرام واجبا فيكون فعلها حراما وترك مقدمة الحرام هو ترك إرادته وتفصيل القول في المقام أنّ الشّيء إذا ترك علته التامة من أمور فانتهى كل واحد من تلك الأمور علة تامة لتركه ثم إن انتفى من العلة جزء معيّن نسب انتفاء المعلول إلى ذلك الجزء وإن انتفى الأجزاء المتعددة فإن انتفت دفعة نسب إلى الجميع وإن ترتبت في الانتفاء نسب انتفاء المعلول إلى الأسبق انتفاء فقول وجود الحرام موقوف على إرادته وترك الأفعال المضادة له وغير ذلك من الأمور الاختيارية فإن انتفى المذكورات انتفى الحرام لكن يسند انتفاؤه إلى انتفاء إرادته لأنها أسبق الأجزاء الاختيارية انتفاء لأنّ من الأجزاء ترك الأفعال المضادة وانتفاؤه إنّما هو بإتيان الفعل المضاد للحرام وإتيان الفعل مسبوق بإرادته وإرادته إمّا مساوق لعدم إرادة الحرام أو مؤخرة عنه كما هو الأظهر لأنّ الشّخص ما لم يكن فيه صارف عن الحرام لا يريد ضده فثبت أنّ مقدمة ترك الحرام هي الصّارف فقط دون الإفعال المضادة للحرام فسقط شبهة الكعبي حيث استدل على وجوب المباح بأنّه مقدمة لترك الحرام فيكون واجبا لا- يقال قد لا يكتفى بعدم الإرادة في ترك الحرام بل يتوقف على فعل وجودي كما لو علم الجالس في بيته أنّه لو لم يخرج وقع في معصية الرّنا وينتفى عنه الصّارف الموجود فيجب عليه الخروج لأنّ نقول لا نضايق عن القول بوجوب المباح في مثل المقام لكنّه ليس لكونه مقدمة لترك الحرام في ذلك الزّمان بل لكونه مقدمة لإبقاء الصّارف الّذي هو واجب مقدمة أو لترك الحرام في المستقبل فهو خارج عن محل الكلام لاختلاف زمان ترك الحرام وفعل المباح لأنّه إنّما يخرج فعلا ليترك الرّنا في المستقبل وبهذا سقط توهم الدّور فيما ذكرنا فترك الحرام فيما بعد متوقف على فعل المباح في الحال وهو غير موقوف إلّا- على ترك الحرام في الحال لا على التّرك في المستقبل حتى يلزم الدّور ومحل الكلام اتحاد زمان ترك الحرام وفعل المباح (الثاني) أنّ مقدمة الحرام حرام وقد وقع بهذا العنوان في كلام بعضهم ونقلوا فيه أقوالا- وتكلموا فيه فلا- بأس ببسط الكلام فيه وإن كان راجعا إلى الأول إذ لا فرق بين أن يقال مقدمة الحرام حرام أو ترك مقدمته واجب فإنّ ترك مقدمته لتركه وقد مر التّحقيق في ذلك وكيف كان نقلوا في المقام أقوالا أحدها الحرمة مطلقا والثاني حرمة السّبب خاصة والأولون بين من اعتبر قصد ترتب الحرام في حرمة المقدمة سواء ترتب عليها أو لا وبين من أطلق ذلك وهو مبني على ما سبق في مقدمة الواجب من أنّ المقصود حقيقة هو ذو المقدمة ووجوب المقدمة إنّما هو للتوصل إليه فعنوان التّوصل مأخوذ في عنوان المقدمة فيجب قصده لأنّ الشّيء إذا تعلق به الأمر بعنوان وجب قصده بذلك العنوان إذ لو قصد بعنوان آخر لم يقع المأمور به عن اختيار وقد عرفت تحقيق المسألة هناك ودليلهم على حرمة مقدمة الحرام هو الدّليل على وجوب مقدمة الواجب لاتحاد مدرک

المسألتين فلا يحتاج إلى التّطويل وأما الآخرون فهم بين من صرح بأنّ المراد من السّبب هو إرادة الحرام دون سائر الأسباب وبين من أطلق السّبب فيمكن أن يكون مرادهم السّبب بالمعنى المتقدم في مقدمة الواجب احتجوا بأنّ وجوب جميع المقدمات في المسألة السّابقة إنّما هو لأنّ الواجب لا يحصل إلا بالجميع وأما في هذه المسألة فلا حاجة إلى ذلك لأنّ الغرض هو ترك الحرام فكل ما كان وجوده موجبا لوجود الحرام فهو حرام وهو السّبب إذ الشرط لا يلزم من وجوده الوجود فلا حرمة فيه وأيضا المعتبر في الحرمة تعين التّرك والإرادة مما يتعين تركه بخلاف سائر المقدمات لأنّ ترك واحد منهما كاف في ترك الحرام فيكون تخييرا هذا وأنت بعد ما عرفت ما ذكرنا في العنوان السّابق من أنّ الحرام من المقدمات هو الإرادة لأنّه أسبق الأجزاء انتفاء فيكون ترك الحرام مستندا إليه فيكون واجبا تعلم عدم الاحتياج إلى هذا الاستدلال وعدم حرمة غير الإرادة من الأسباب الأخر وفي الوجه الأخير مما استدلووا به نظر من وجوه أمّا أولا فلأنّ الحرمة لا ينحصر في التّعيني بل هو التّخييري لا استبعاد فيه كالأختين فإنّ كل واحدة منهما حرام تخييرا ومعناه حرمة الجمع وأمّا ثانيا فلأنّ ترك الحرام إن كان مستندا ومرتبطا بهذه المقدمات فلا يتعين ترك السّبب وإلا فلا حرمة لها لا تعينا ولا تخييرا بل هي كالحجر الموضوع في جنب الكاتب وأمّا ثالثا فلمنع عدم تعيين ترك البواقي بل هو متعيّن عند هذا القائل وما يتراءى من عدم حرمتها عند عدم إرادة الحرام إنّما هو لأنّ مقدمة الحرام هو الفعل بقصد الوصول إلى الحرام فبعد عدم القصد إلى الحرام ينتفى موضوع حرمة الفعل ولذا لا يتصف بالحرمة لكن هذا الجواب يصح على مذهب من يعتبر القصد في حرمة المقدمة ووجوبها وحاصل القول في مقدمة الحرام أنّ المبعوض ما يستلزم المبعوض وما يستلزم الحرام ليس إلا- الإرادة فترك الإرادة وهو الصّارف واجب دون سائر الأسباب المصطلحة كالإلقاء في التّار عند التّهي عن الإحراق ويمكن أن يسلم استناده إلى السّبب المصطلح أيضا بتقريب أن يقال كما يترتب أسباب الحرام في الوجود فيوجد الإرادة ثم الإلقاء في التّار والإحراق مستند إلى الإلقاء وهو مستند إلى الإرادة فلا ضرر في ترتب أسبابه في العدم فيكون ترك الإحراق مستندا إلى ترك الإلقاء ويكون ذلك مستندا إلى ترك الإرادة فالوجوب تعلق أولا بترك الحرام ثم بترك السّبب المصطلح ثم بترك الإرادة فتأمل جدا تنبيه قد يتصف مقدمة الحرام بالحرمة التّفسيّة باعتبار عنوان آخر غير عنوان المقدميّة سواء علم ذلك العنوان تفصيلا أو علم ثبوته إجمالا وتوضيح المقام يحتاج إلى ذكر نظائر المسألة فنقول منها تعارض القبيحين وتزاحمهما فإنّ أكل الميتة حرام لكن إذا توقّف عليه حفظ النّفس يصير واجبا بعنوان أنّه موجب لحفظ النّفس ومنها فعل الصّلاة في أول المغرب في رمضان فإنّه راجح لكن إذا صارت موجبة لانتظار الرّفقة رجع تركها والفرق بين المثاليين أنّ العنوان الثّاني في المثال الأول مزيل لحكم العنوان الأوّل بخلاف المثال الثّاني لجواز الصّلاة في أول الوقت وإن صارت موجبة لانتظار الرّفقة لأنّ كلا من العنوانين

هنا مطلوب ولا يمكن الحكم بتعيين أحدهما فيحكم بالتخيير بين الفعل والتترك وليس هذا في الواقع تخييرا بين فعل الواجب وتركه بل هو تخيير بين الواجب وبين عنوان آخر يكشف عن ثبوته الأمر بترك ذلك الواجب وإن لم نعلمه تفصيلا كما أن في كثير من الأشياء عنوانا باطنية لا نعلمها تفصيلا وبهذا يجب عن الإشكال الوارد في العبادات المكروهة حيث اجتمع الوجوب والكرهية ولا معنى لاجتماع الرجحان وعدمه وحاصل الجواب أنه مخير بين فعل الصلاة في الحمام مثلا وبين تركها بالوجه الآدى بيئا وسائر الأجوبة التي ذكرها القوم غير تام وسيأتي في محله إن شاء الله إذا علمت ذلك فنقول من العنوانات التي ذكرها القوم هو ما ثبت لقصد الحرام لما ورد في الأخبار من ترتب العقاب على إرادة الحرام وما يترتب عليه العقاب هو الحرام النفسى فلا يكون حرمة القصد بعنوان المقدمة بل بعنوان آخر ثابت في نفس الأمر وإن نعلمه تفصيلا ويرد عليه إشكالان أحدهما أن اللازم من هذا تعدد العقاب على حرام واحد واحد على قصده والآخر على فعله وهو خلاف ما هو المتحقق عقلا وعرفا بل وشرعا أيضا والثاني أن حرمة القصد غير معقول حتى بعنوان المقدمة لأنه أمر غير اختياري بل هو من مقولة الكيف وليس من الأفعال قال في التجريد ومنها يعنى ومن الكيفيات النفسانية الإرادة والكرهية وهما نوعان من العلم ومراده أن الإرادة هي اعتقاد النفع يقينا كان أو ظنا وهي المرجحة لفعل أحد طرفي القدرة عند المعتزلة وقيل إن الاعتقاد المذكور هو الداعي وأما الإرادة فهو ميل يعقب ذلك الاعتقاد وكيف كان ليس من مقولة الفعل ومن هنا فسر الإرادة من جعلها من صفات الذات في البارئ تعالى بالعلم بالأصلح وقيل إن الإرادة واسطة بين العلم والعمل والمراد أن الإرادة شوق مؤكد ينبعث من القوى المختلفة في الحيوان شدة وضعفا بخلق الله تعالى على حسب قضائه وقدره فيكون عبارة عن الشوق المؤكد المتعقب للميل المتعقب للتصديق بالغاية المتعقب لتصور الفعل فليس اختياريًا إذ لا يصدر بإرادة وقصد وإلا لزم التسلسل والمناط في الفعل الاختياري حصوله عن قصد وأجيب عن الإشكال الأول بأن العقاب إنما هو على المخالفة وهي أمر واحد يمكن انتزاعه من شىء واحد ومن أمور متعددة وبحسب ذلك تختلف شدة وضعفا ولا يلزم تعدد العقاب فإذا قصد الحرام من دون ترتبه انتزاع عنوان المخالفة من نفس القصد وإن ترتب عليه الفعل المحرم انتزاع منهما وكان أشد من السابق وفيه أن في صورة ترتب الفعل إن انتزاع المخالفة من الفعل فقط فلا معنى لحرمة القصد نفسيا وإن انتزاع منهما لم يكن مخالفة واحدة لتعدد منشا الانتزاع المستلزم لتعدد المنتزع فالتحقيق في الجواب أما عن الإشكال الأول فسيأتي وأما عن الإشكال الثاني فهو أن الإرادة ليست من أنواع العلم للفرق الظاهر بين قولنا علم وبين نوى وقصد وأراد فما يفهم من الأول غير ما يفهم من الأواخر ولا تلازم بينهما أيضا كما يتفق حصول الاعتقاد بالمنفعة في شىء ولا يتعلق به القصد والإرادة ولا هي عبارة عن الشوق المؤكد للفرق بينهما معنى وعدم

التلازم بينهما كما في أكل بعض المعاجين والأدوية التي لا يتعلق بها الشوق مع تعلق الإرادة به بل الحق أنّها من مقولة الفعل صادرة عن النفس بواسطة الداعي الذي هو اعتقاد الغاية ويؤيده تعريف النيّة بأنّها إرادة تفعل بالقلب أو أنّها توجه النفس نحو ما فيه بعينها وفي الخبر نيّة المؤمن خير عمله ونيّة الكافر شرّ من عمله خبرا بعد خبر فيدل على أنّ النيّة من جملة الأفعال وفي بعض الأخبار ألا وإنّ النيّة هي العمل ويكفي في كون الفعل اختياريا كونه صادرا بالداعي ولا يحتاج إلى إرادة أخرى ألا ترى أنّ معنى كون فعل الله تعالى اختياريا أنّ المرجح لأحد طرفي قدرته هو علمه بالأصلح وهو عين ذاته لا أن يكون علمه سببا لحصول الإرادة أو لا وبه يترجح أحد الطرفين فبنفس الداعي وهو العلم بالأصلح وبعبارة أخرى الإرادة الداتية يترجح أحد الطرفين والعلم الداتي ليس مسبوقا بإرادة أخرى وكذا الكلام في الممكن فإنّ النفس بعد تصويرها المنافع في الشئ واعتقادها حصولها يصير ذلك الاعتقاد داعيا لصدور القصد إلى الإتيان بالفعل عنها من دون أن يكون القصد المذكور مسبوقا بقصد آخر فلا يلزم التسلسل وما يرى من تقدم الإرادة على أفعال الجوارح فإنّما هو لأنّ المخاطب بالفعل هو النفس ولا- يمكن حصول الفعل منها إلا بتوجهها إلى البدن وبعثه عليه وهو الإرادة وأمّا إذا كان الفعل نفسانياً فالقصد عين الفعل فجميع الأفعال صادرة عن النفس إمّا بالأصالة أو بالواسطة وهذا هو السرّ في وجوب النيّة في التّعبديّات فإنّ المكلف هو النفس والغرض في التّعبديّات هو تكميل النفس وتخليتها عن الرّذائل وتحليلها بالفضائل بل جميع إرسال الرّسل وإنزال الكتب إنّما هو لهذا الأمر وإتيانها الفعل هو قصدها للفعل وبعث الجوارح عليه وإذا ثبت أنّ القصد من الأفعال فلا وجه لهذا الإشكال ولا مانع من تعلق الحرمة به كما يشهد به العرف والعادة من حكمهم بقبح قصد الحرام مع شهادة الأخبار الكثيرة بذلك كما ورد أنّ نيّة الكافر شرّ من عمله وقوله عليه السلام إنّما يحشر الناس على نيّاتهم وما ورد من تعليل الخلود في النار بعزم الكفار على الدّوام على الكفر لو خلدوا في الدّنيا وما ورد من أنّه إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لأنّه أراد قتل صاحبه وغير ذلك نعم هي معارضة ببعض الأخبار الدّالة على عدم كتابة السيّنة بقصد الحرام ويمكن حملها على العفو في بعض الموارد لا نفى المعصية سيما بعد ما عرفت من حكم العرف والعادة بقبحه وشهادة الأخبار الكثيرة عليه ودلالاتها على ثبوت العقاب فعلا في الموارد المذكورة ولا حاجة إلى ما قيل في الجمع بينهما بأنّ مراتب القصد مختلفة الخطرات ثم القصد المتعقب للحرام وما يترتب عليه العقاب هو الأخير دون الأوّلين وأن من يقصد الحرام إمّا يرتدع عنه بنفسه فلا- يفعله أو لا- بل يمنعه عنه مانع خارجي وما يترتب عليه العقاب هو الثاني دون الأول ومن العنوانات التي ذكرها القوم هو

عنوان الإعانة على الإثم فإنه موجب لصيرورة مقدمة الحرام حراما نفسياً وتوضيح المطلب يستدعى بيان موضوع الإعانة وحكمها في مقامين أحدهما في موضوعها فنقول اختلفوا فيه تارة في أنّ المعتبر هل هو الإعانة على فعل الغير أو الأعم منه ومن فعل نفس المعين ذهب كاشف الغطاء إلى الثاني وهو بعيد لأنّ إتيان الفاعل بما يعينه على الحرام لا يعد إعانة على الإثم عرفاً وإثماً المتبادر إعانة الغير على الحرام واختلفوا أخرى في أنّ تحققها منوط بقصد حصول الحرام أو بترتب الحرام نظير من يقول بوجود المقدمة الموصلة في المبحث السابق أو المناط هو الصدق عرفاً ذهب صاحب الكفاية إلى الأول وكثير من المتأخرين والفاضل التراقي إلى الثاني وهو ممن يحرم قصد الحرام أيضاً فلو ترتب الحرام كان القصد حراماً نفسياً وغيرياً من جهة المقدمية وجهة الإعانة وإلا فمن جهة المقدمية فقط والأردبيلي إلى الثالث قال في آيات الأحكام على ما حكى عنه ما معناه أن الإعانة على الإثم ليس لها ملاك مطرد بل المدار في صدقها على العرف فإن من اختار التجارة بقصد أن يؤخذ منه العشر صدق عليه الإعانة بخلاف ما إذا لم يقصد ذلك بخلاف من يناول الظالم العصا مع علمه بأنه يريد ضرب شخص ظلماً فإنه لا يعتبر في صدق الإعانة عليه قصد ترتب الضرب عليه فالمناط هو العرف انتهى والحق هو القول الأول فإن قوله تعالى ولا تعاونوا على الإثم كما يدل على أن المعتبر في صدق كون الإثم فعلاً لغير المعين كذا يدل على اعتبار القصد فيها للتبادر وإلا لصدق على أفعال الله تعالى عن ذلك وتقدس وسائر الأقوال فاسدة أما ما ذهب إليه التراقي رحمه الله فلما نرى من أنّ الترتب ملغى في نظر العرف لصدق الإعانة عرفاً بمحض الإتيان بالفعل بقصد الترتب سواء ترتب أو لا ولذا حكموا بأنّ بيع العنب ممن يعمل خمراً مكروه وبيعه ليعمل خمراً حرام ولعل توهمه إنما هو لعدم صدق الإثم عند عدم الترتب فلا يصدق الإعانة وهو مدفوع بأنّ معنى الإعانة عليه إتيان فعل ليتحقق معه الحرام سواء تحقق أو لا وبالجملة لا حاجة في صدقها إلى ترتب الإثم بل يكفي القصد وما قيل من عدم لزوم القصد أيضاً فاسد فكما أن الأول إفراط فهذا تفريط وأما مذهب الأردبيلي رحمه الله فغير ظاهر المراد لأنه مستلزم لأن يكون الإعانة على الإثم مشتركة بين المعينين مع أن لها معنى واحد فإنّ القصد إما معتبر فيها أو لا ولا فرق بين الموارد ولعل توهم الفرق نشأ مما ذكر الفقهاء في كتاب الحدود من أن القتل بما يقتل غالباً عمد وأما ما يقتل نادراً فإن قصد به القتل كان عمداً وإلا فلا فاعتبر في الثاني القصد دون الأول والتحقق اعتبار القصد مطلقاً والسر في عدم اشتراطه فيما هو يقتل غالباً هو عدم انفكاكهما غالباً فلا حاجة إلى الاشتراط فيه لحصول الشرط بخلاف ما يقتل نادراً وكذا الكلام فيما مثل به فإنّ إيقاع التجارة بقصد أخذ العشر غير معهود عرفاً فيعتبر العلم بقصد عرفاً بخلاف إعطاء العصا فإنه لا ينفك عن القصد عادة ولذا لا يتقيد بتصريحه بالقصد بل يكتفى

بالقصد التبعي الثابت من حيث عدم الانفكاك فإنَّ قصد أحد المتلازمين قصد الآخر تبعا وإن كان غافلا عنه بحسب الظاهر ومن هنا يمكن أن يقال إنه إن وجد شرط الحرام توقف صدق الإعانة عليه على قصده بخلاف ما لو وجد العلة التامة لو فرض إمكانها فإنه حينئذ ملازم للقصد فتأمل فالحاصل أنَّ المناط في صدقها هو قصد ترتب الحرام ويؤيده حكم الفقهاء بكراهة بيع العنب ممن يعمله خمرا وحرمة بيعه ليعمل خمرا لصدق الإعانة على الثاني دون الأول وللمناقشة فيه بأنَّ الأول أيضا إعانة على الشراء وهو حرام غيري لكونه مقدمة للتخمير المحرم أو نفسى من جهة التجري على المعصية فاسد لأنَّ الظاهر من الإثم هو نفس المحرم لا مقدماته وأما التجري فلا ريب أنَّ القصد لازم لعنوانه فإن باع بقصد عنوان التجري من المشتري كان البيع لا محالة بقصد ترتب الخمر فهو إعانة من جهة قصد ترتب الخمر وإن باع لا بقصد حصول عنوان التجري لم يكن إعانة أصلا فظهر أنَّ صدق الإعانة يدور مدار قصد المحرم النفسى وليس له مورد يصدق بالنسبة إلى المقدمة دون المحرم النفسى الذى هو ذو المقدمة وبالجملة فحكمهم بكراهة بيع العنب ممن يعمله خمرا صحيح لا غبار عليه لكن يظهر من الأردبيلي رحمه الله حرمة بعنوان آخر مستدلا بوجوب النهي عن المنكر فإنَّ مقتضاه حرمة فعل ما يستلزم تركه ترك الحرام إذ لو فعله لم يكن ناهيا عن المنكر وترك النهي عن المنكر حرام ورد بأنَّ وجوب النهي عن المنكر إنما هو مشروط بالعلم بترتب الفائدة عليه ولا أقل من احتمال الفائدة فلو علم أنه لو لم يبع منه العنب لاشتره من غيره فلا يترتب على ترك البيع ترك الحرام لم يكن وجه لوجوبه والصواب أن يقال إنَّ الغرض من وجوب النهي عن المنكر إن كان ارتفاع سنخ الحرام صحح كلام المورد وإن كان ارتفاع الحرام في الجملة ولو ببعض أفراده لم يكن للإيراد المذكور وجه فتأمل الثاني في حكمها وأنه الحرمة النفسية الذاتية أو الغيرية التبعية الحق هو الأول لأنَّ المناط في الخطابات النفسية هو أن لا يكون الخطاب المتعلق بشخص تابعا لخطاب آخر متعلق بهذه الشخص وإن كان تعلقه لأجل حصول الغير إذ لا يلزم كونه غاية الغايات وهنا ليس الخطاب المتعلق بالمعين تابعا للخطاب المتعلق بالمعان على الإثم إلا على قول من يعمم الإعانة بحيث يشمل فعل المعين أيضا وهو خلاف التحقيق فليس الحرمة المتعلقة بها غيرية كما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذ الظاهر أنَّ وجوبها نفسى مع أنَّ الغرض منهما حصول المعروف وانتفاء المنكر هذا فما عن بعضهم من أن حرمة الإعانة غيرية ناشئة من تعلق الخطاب بالغير إلا إذا كانت الإعانة مصداقا لعنوان محرم نفسى كالظلم فيما إذا أعان أحدا على قتل الغير فإنه ظلم على المقتول وحرام نفسى في خصوص هذا المورد لا مطلقا فاسد لما عرفت من أنها حرام نفسى مطلقا وعدم استقلال العقل بالحرمة في غير صورة صدق الظلم مثلا ليس بقادح لكفاية كشف الخطاب الشرعى عنه كما في أكثر المحرمات والواجبات التي لا يستقل وإنما يستفاد حكمها من الشرع فافهم

أصل هل الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده أو لا

فيه أقوال والخوض في المطلب يستدعى تقديم مقدمات الأولى الضد يطلق على معنيين خاص وعمام والمراد بالأول كل واحد من الأفعال الوجودية المضادة للمأمور به والثاني تارة يطلق على الترك وتارة على أحد الأفعال الوجودية وإطلاقه على الترك مجاز باصطلاح

المعقول فإن الصّددين عندهم أمران وجوديان يتعاقبان على محل واحد بينهما غاية الخلاف فيكون إطلاقه على التّرك مجازاً مرسلًا بعلاقة المجاورة أو التّلازم لتلازم التّرك مع الأفعال الوجوديّة أو مجاورته معها أو الكليّة والجزئيّة بأن يكون المراد من الصّد مطلق المنافي أو استعارة بعلاقة الشّباهة ويمكن أن يكون إطلاقه عليه مبنياً على اصطلاح جديد للأصوليين فإنّ معناه عندهم مطلق المنافي فيصدق على التّقيض أيضاً حقيقة ثم إنّ وجه التّسمية إمّا بالخاص فلائّه أخص من التّرك لتحقق ترك الصّلاة كلما تحقق الأكل مثلاً ولا يلزم تحقق الأكل كلما تحقق ترك الصّلاة لتحققه في الشّرب أيضاً مثلاً ومنه علم وجه كون التّرك ضدّاً عاماً فإنّه أعمّ من الصّد الخاص وعلى القول بجواز خلو الجسم عن الأكوان يكون التّرك أعم من العام بالمعنى الثّاني أيضاً وهو أحد الأفعال لجواز تحقق التّرك من دون تحقق أحد الأفعال حينئذٍ وأمّا على القول بعدم الجواز فيبينهما تساوى وأمّا وجه تسمية أحد الأفعال ضدّاً عاماً فلائّه أعم من الصّد الخاص إذ كلما تحقق الأكل تحقق أحد الأفعال ولا عكس الثّانية اختلفوا في تعيين محل التّزاع فمنهم من جعله الصّد العام بمعنى التّرك وسكت عن الخاص ومنهم من أطلق لفظ الصّد من غير تعيين ومنهم من جعله الصّد الخاص ونفى الخلاف في العام بمعنى التّرك والعنوان الجامع للأقوال أن يقال إنّ التّسوية بين الأمر بالشّيء وبين التّهي عن ضده هل هي بالتساوى بمعنى أنّهما منتزعان من شيء واحد وعنوانان له أو بالتلازم بمعنى أن التّهي لازم الأمر أو بالتّضمن بمعنى أن يكون الأمر متضمناً للتّهي كالتّسوية بين الكل والجزء أو لا نسبة أصلاً ولا ربط مطلقاً بل هما متغايران مصداقاً ومفهوماً ولا ارتباط بينهما أصلاً كالحجر والإنسان لكن الأخير لا يجرى في الصّد العام بمعنى التّرك لبعده القول بعدم المناسبة بين الأمر بالشّيء والتّهي عن تركه نعم يجرى فيه سائر الأقوال وأمّا الخاص فيجرى فيه الجميع إلّا أنّ في تصوير القول بالتّضمن والعينيّة فيه مشكل وسيأتي بيانه ثم إنّ هذا التّزاع لا يختص بالأمر بل يجرى في مطلق الطّلب وقد عنونها المتكلّمون في الإرادة والكراهة فقالوا إرادة الشّيء هل تستلزم كراهة ضده أو لا ومن هنا يظهر أنّ المسألة عقليّة كالمسألة السّابقة وسيأتي تفصيل القول في هذا الباب إن شاء الله الثّالثة قد يقال إنّ ذكر هذه المسألة بعد المسألة السّابقة لغو لأنّ هذه من جزئيات تلك المسألة ولذا استدلووا على الاقتضاء بأنّ التّرك مقدّمة وهي واجبة واعتذر عنه بعضهم بأنّ بين المسألتين عموماً من وجه فلا تلازم بين وجوب المقدّمة واقتضاء الأمر للتّهي عن الصّد لجواز أن نقول بالأول دون الثّاني بادعاء أنّ ترك الصّد ليس مقدّمة وأنّه يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم وأن نقول بهما إمّا بادعاء كون التّرك مقدّمة أو لعدم جواز اختلاف المتلازمين وأن نقول بالثّاني دون الأول بادعاء أنّ التّرك ليس مقدّمة بل الفعل مستلزم له ولا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم وفيه نظر فإنّ من يسلم استلزام فعل المأمور به لترك الصّد ولا يجوز اختلاف المتلازمين لا مناص له عن القول

بوجوب المقدمة لأن الاستلزام بين الشئيين إما بالعلية والمعلولية أو بالاشتراك فى العلة وكيف كان ما أثبتته بين فعل المأمور به وترك الضد فهو بعينه ثابت بين ترك المقدمة وترك الواجب وترك الواجب حرام فيكون ترك المقدمة حراما وهو معنى وجوبها نعم لا حرج فى القول بوجوب المقدمة دون الاقتضاء المذكور كما ذكره فالأولى أن يقال إن المسألتين مختلفان بالحيثية فالكلام هناك إنما هو فى أن توقف المطلوب على شىء هل هو من المصالح المقتضية لطلب ذلك الشىء أو لا وهنا فى أن استلزام فعل الضد لترك المأمور به هل يقتضى حرمة أو لا مع قطع النظر عن المقدمية أو أن الكلام هنا إنما هو فى الصغرى وأن ترك الضد هل هو مقدمة أو لا فتأمل الرابعة المشهور أن ترك كل من الضدين مقدمة لفعل الآخر نظرا إلى ما ثبت عندهم من أن وجود الشىء يتوقف على ثبوت المقتضى وفقد المانع والصد من جملة الموانع فإن الضدين متمانعان وأنكره سلطان العلماء مدعىا أنهما من المقارنات ولا توقف أصلا إذ لو كان فعل الضد موقوفا على ترك الآخر لكان ترك الضد موقوفا على فعل الآخر بطريق أولى فيلزم الدور واستدل له بوجهين أحدهما أن فعل الضد يستلزم ترك الضد الآخر بخلاف ترك الضد فإنه لا يستلزم فعل الضد الآخر لجواز خلو الشئ خص عنهما معا وما يستلزم الشىء أولى بالمقدمية له مما لا يستلزمه والثانى أن من المحقق أنه إذا تركب علة الشىء من أجزاء متعددة كان ترك كل جزء علة تامة لانتفائه فإذا كان ترك الضد من أجزاء العلة التامة لفعل الضد الآخر لأنه معنى المقدمة لكان ترك ذلك الترك لترك ذلك الضد وترك الترك عين الفعل والعلة التامة أولى بالمقدمية من الشرط الذى هو ترك الضد وأجيب عن الأول بأن الاستلزام غير التوقف والمناطق فى المقدمية هو الثانى لا الأول وهو غير موجود بالنسبة إلى فعل الضد لعدم توقف ترك أحد الضدين على فعل الآخر وعن الثانى بأن انتفاء المعلول مستند إلى سبق أجزاء العلة انتفاء وهو الإرادة فانتفاء أداء الدين ليس مستندا إلى ترك ترك الصلاة وهو فعل الصلاة بل هو مستند إلى انتفاء إرادته لأن انتفاء إرادة أداء الدين إنما متقدم على إرادة الصلاة أو مساوق لها وإرادة الصلاة متقدمة عليها أو المساوق أو المتقدم على المتقدم والتحقق أن مدعى السلطان رحمه الله حق وإن كان دليله فاسدا كما علم وذلك لأن المناطق والمعتبر فى المقدمية أمران السبق على ذى المقدمة والمدخلية فى وجوده فمع انتفاء أحدهما ينتفى المقدمية ومن هذا القبيل ترك الضد لتقارنه مع الضد الآخر فى الوجود وليس سابقا عليه ومجرد التضاد بينهما لا يوجب السبق ألا ترى أن أهل المعقول صرحوا بأن فساد الصورة التوعية الرائلة عن المادة مقارن لوجود الأخرى بمعنى أن كلا منهما مقارن للأخرى مع أنهما ضدان وكذا حال الفصلين المتواردين على الجنس فانعدام فصل وحدث الآخر متقارنان

لا سبق بينهما وبالجملة فالتقدم والتأخر بالنسبة إلى فعل أحد الضدين وترك الآخر غير ظاهر وكذا بالنسبة إلى علتها وهي إرادة أحدهما وعدم إرادة الآخر فإنهما أيضا متقارنان والكلام فيهما هو الكلام في نفس الضدين لأن إرادة أحد الضدين ضد لإرادة الآخر وأما إذا لاحظنا علة العلة وهو الداعي ففيه صورتان إحداهما أن يوجد الداعي لأحدهما دون الآخر فالداعي وعدمه حينئذ متقارنان لا يظهر بينهما سبق والثانية أن يكون الداعي موجودا لكل منهما ولكن يغلب داعي أحدهما على الآخر فيكون إرادة هذا وعدم إرادة ذلك متقارنين لكونهما معلولين لعلة واحدة وهي الغلبة ولا يتصور السبق بين معلولى علة واحدة وأما ما يقال من أن الغلبة علة لعدم إرادة المأمور به ومجموع الغلبة وعدم الإرادة علة لإرادة المأمور به فعدم إرادة الضد مقدم على إرادة المأمور به فهو مصادرة ظاهرة فإن قلت الغالبية من مقولة الإضافة ومقابلها المغلوبية كالأبوة والبنوة والإرادة مستندة إلى الأول وعدمها إلى الثاني فلم يتحد العلة حتى لا يتصور السبق قلت قد صرح أهل المعقول بأن المتضايقين متكافئان في الوجود لا ترتب بينهما وإن كان بين ذاتيهما ترتب كالأب والابن لكن التضايق ليس بين الذاتين بل بين الوصفين ولا ترتب بينهما هذا إن قلنا بأن الإضافة تعدد بتعدد الموصوف كما هو التحقيق لا امتناع قيام العرض الواحد بمحلين ككون الجسم الواحد في مكانين وأما إن قلنا بعدم تعددها وأن المتضايقين أمر واحد بالذات له نسبتان مختلفتان يتعدد بمجرد الاعتبار بحسبهما فلا وقع للسؤال أصلا لاتحاد العلة حينئذ وبالجملة فلا دليل على أن ترك الضد سابق على فعل الضد الآخر إن لم يكن دليل على نفيه ويمكن الاستدلال على منع المقدمية بوجه آخر وبيانه أن عدم المقدمة مؤثر في عدم ذى المقدمة ووجودها في وجوده ومن الضروريات أن عدم الأثر لا يؤثر في عدم المؤثر وكذا وجوده في وجوده بل هو كاشف عنه وحينئذ فلو كان ترك الصلة مقدمة لفعل الأداء لكان ترك ذلك الترك وهو فعل الصلة مؤثرا في ترك الأداء فيكون ترك الأداء من آثار الصلة فلا يكون مقدمة لها والإلزام كون الأثر مؤثرا وكذا نقول في العكس ترك الأداء لو كان مقدمة لفعل الصلة لكان ترك ذلك الترك وهو فعل الأداء مؤثرا في ترك الصلة فيكون ترك الصلة من آثار الأداء فلا يكون مقدمة له وجعل ترك أحد الضدين مقدمة لفعل الآخر دون ترك الضد الآخر لفعل الأول ترجيح بلا مرجح فتأمل الخامسة اختلفوا في جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وعدمه على أقوال ثالثها تفصيل المعالم بين ما لو كان أحدهما علة والآخر معلولا أو كانا معلولى علة واحدة فمنعه وبين غيرهما فجوزه ورابعها التفصيل كشرى العلماء بين ما إذا لم يلزم من اختلافهما التكليف بما لا يطاق فجوزه وبين ما إذا لزم ذلك فمنعه وأوضحه بأن التخالف

فى الأحكام الخمسة يتصور بوجه عشرة يحصل من ملاحظة كل منها مع البواقى وإسقاط المكررات فإن بملاحظة الوجوب فى أحدهما والحرمة فى الآخر أو الاستحباب والكراهة والإباحة يحصل أربعة أقسام ومن الحرمة والبواقى ثلاثة أقسام ومن الاستحباب والباقيين قسمان فهذه تسعة ومن الكراهة والإباحة قسم واحد تلك عشرة كاملة والمستلزم للتكليف بالمحال أقسام أربعة فرض الوجوب أو الاستحباب فى أحدهما والكراهة أو الحرمة فى الآخر دون الأقسام الأخر استدل المانعون مطلقا بما استدلوا به على وجوب المقدمة من لزوم التناقض أو السّفه على سبيل منع الخلو فإنّ الحكيم لو أوجب شيئا وأذن فى ترك ملازمه كان تناقضا لأنّ الأمر يقتضى عدم الرضا بالترك والإذن فى ترك ملازمه رضا بتركه وهو مناقض أو سفه لعدم الفائدة فى إباحة ذلك الشّىء مع تحقّق الوجوب فى ملازمه نظير ما ذكره فى الاستدلال على وجوب المقدمة ولذا ذهب المحقق الخوانسارى إلى أنّ إيجاب الشّىء يدل على وجوب لوازمه أيضا كما يدل على وجوب مقدّماته فكون المتلازمين متحدين فى الحكم أولى والجواب عن الأوّل اشتراط وحدة الموضوع فى التناقض وهو متحقق فى مسألة المقدمة لأنّ إيجاب ذى المقدمة يقتضى أن يترتب على ترك المقدمة مفسدة وهى ترك ذى المقدمة والإذن فى ترك المقدمة يقتضى أن لا يترتب على تركها مفسدة وهذا تناقض ظاهر بخلاف هذه المسألة وذلك لأنّ الحكم أو الطلب لا يرد على الشّىء إلاّ مع تحقق المصلحة فى نفس ذلك الشّىء أو فيما يترتب عليه أو المفسدة كذلك ومع انتفائهما فى نفس الشّىء وكذا فيما يترتب عليه فلا يتعلق به الحكم وإن كان فيما يقارنه فى الوجود فإنّ التّمارن لا يوجب سريان المصلحة والمفسدة من أحد المتقارنين إلى الآخر كما أنّ الخاصية الموجودة فى الماء لا يقتضى مطلوبية القليل من التراب الواقع فيه وإن كان مقارنا معه وحينئذ فنقول إنّ المصلحة إذا تحققت فى أحد المتلازمين دون الآخر تعلق به الحكم دون الآخر وإذا كان فى أحدهما مصلحة الوجوب وفى الآخر مصلحة الاستحباب أو الكراهة أو غيرهما فلكل حكمه ولا يلزم التناقض إذ لم يأذن فى ترك ما فيه المصلحة وإنّما أذن فى ترك الخالى عنها وعن الثّانى أنّ فائدة الإباحة لا تنحصر فى تقوية داعى الشّخص إلى الفعل والترك حتى لا يكون فيها فائدة فإنّ فوائدها كثيرة كالإرشاد إلى عدم العقاب عليه وعدم الخوف وعدم الحاجة إلى التّوبة من تركه وغير ذلك واستدل صاحب المعالم على مذهبه وهو عدم الجواز فى العلة والمعلول ومعلولى علة واحدة بأنّ العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريمه علته وبأنّ انتفاء التّحريم فى أحد المعلولين يستلزم انتفاءه فى علته فيلزم اختصاص المعلول الآخر بالحرمة من دون علته وأيضا لو اختلف المعلولان فى الحكم فإمّا أن يسرى الحكمان إلى العلة فيلزم فيه اجتماع الضّدين أو يسرى أحد الحكمين إليه وهو ترجيح بلا مرجح وفيه أنّ سراية حكم المعلول إلى العلة مسلم إذا كان فيه مصلحة أو مفسدة لأنّهما إذا ترتبا على المعلول فقد ترتبا على أثر العلة وقد مر أنّ المصلحة

المقتضية للحكم تثمر إذا كانت في نفس الشيء أو في آثاره أما الإباحة في المعلول فمعناها عدم ترتب المصلحة والمفسدة عليه وهو لا يقتضى إلا عدم تعلق الطلب من هذه الحيثية فلا ينافى ثبوت مصلحة في نفس العلة مقتضية للوجوب أو مفسدة مقتضية للحرمة كما في صيرورة المستحب النفسى واجبا غيريّا من حيث توقف الواجب عليه ولا يسرى حكم العلة إلى المعلول لعدم سراية المصلحة والمفسدة منها إليه وقد يعترض عليه بأمور آخر منها أن تسليمه هنا سراية حكم المعلول إلى العلة ينافى ما ذهب إليه في مقدمة الواجب من عدم وجوب غير السبب من المقدمات والشرائط الشرعية وذلك لأن عدم الشرط علة لعدم المشروط وعدم المشروط حرام فيسرى الحرمة من عدم المشروط إلى عدم الشرط وإذا حرم عدم الشرط كان وجوده واجبا فيكون مطلق المقدمة واجبا لا خصوص السبب وفيه أننا قد بينا أن علة الشيء إذا كانت مركبة كان انتفاء المعلول مستندا إلى أسبق أجزاء العلة انتفاء وعدم المشروط مستند إلى عدم إرادته لأنها أسبق الأجزاء انتفاء كما سلف ومراد المعالم من العلة العلة الفعلية لا الشائبة حتى يشمل انتفاء الشرط أيضا ومنها ما ذكره بعضهم من أن علاقة التلازم منحصرة في العلية والمعلوية والاشتراك في العلة إما بلا واسطة أو بواسطة كعلة العلة ومعلول المعلول وهكذا إذ لو انتفى الأمران كان تقارنهما اتفاقيا ولم يكن بينهما تلازم ثم إن كلا- من علقتي التلازم إما عقلي أو عادي فإن أراد من التلازم الأعم من العقلي والعادي فلا ريب أنه منحصر في القسمين لا ثالث لهما حتى يكون غيرهما وإن أراد خصوص العقلي وكان المراد من غيرهما هو التلازم العادي فالفرق بينه وبين العقلي تحكم فإِنَّهُمَا سَيَّان كما صرحوا في مقدمة الواجب بتساوي الأسباب العقلية والعاوية بالتفصيل لا وجه له وفيه أن التلازم لا ينحصر في القسمين لأن من أقسامه التضايف كما صرح به المنطقيون ومنهم المحقق الطوسي رحمه الله في منطق التجريد كما نقل عنه والقول بأن المتضايفين مشتركان في العلة لا يتم مطلقا فإن التضايف أقسام ثلاثة أحدها أن يكون في كل من الطرفين هيئة مستقرة ينتزع منها الإضافة كالعاشقية والمعشوقية إذ لا بد أن يكون في العاشق حالة إدراكية ينتزع منها العاشقية وأن يكون في المعشوق هيئة مستلذة ينتزع منها المعشوقية والثاني أن يكون ذلك في أحد الطرفين كالعالمية والمعلومية إذ لا بد من حصول هيئة مستقرة في العالم من المعلوم من دون أن يحصل في المعلوم شيء وإلا لزم اتصاف المعدومات بالأمور الحقيقية عند تعلق العلم بها والثالث أن لا يكون ذلك في شيء من الطرفين كالتيامن والتباسر والوقوية والتحتية لأن انتزاع التضايف هنا لا يحتاج إلى حصول هيئة مستقرة في المتضايفين واتحاد العلة إنما يسلم في القسم الثاني لو سلم أما الآخرا فلا ولا سيما القسم الأول فتأمل والتحقق في التضايف أن ذات كل من المتضايفين علة لحصول الوصف في الآخر فتعدد العلة وأما التفصيل بين ما إذا لزم التكليف بما لا يطاق وغيره فإن أراد المفصل من عدم جواز الاختلاف في الصور الأربعة

لزوم اتحادهما فقد عرفت فسادَه وإن أراد بناء العمل فيهما بنحو لا يلزم التكليف بما لا يطاق فإذا كان أحدهما واجبا لم يكن الآخر حراما بل يكون مباحا مثلا فهو كلام متين ونظيره ما قيل إن الواجب إن انحصر مقدمته في المحرم لم يبق بحاله بل إما يرتفع الوجوب منه أو ترتفع الحرمة من المقدمة وإلا لزم التكليف بالمحال ولعل هذا مراد المفصل بقريته ما اختاره في الصور الست الباقية من جواز الاختلاف فيها فإن معناه عدم جواز الاختلاف في الصور الأربع لا إثبات الاتحاد فافهم السادسة ربما يظهر من بعضهم تخصيص محل النزاع بما إذا كان المأمور به واجبا مضيقا كأداء الدين والضد واجبا موسعا كالصدقة وذكر في وجهه أن الضد لو لم يكن مأمورا به لكان فاسدا من جهة عدم الأمر ولم يكن حاجة إلى البحث عن تعلق النهي به فإن ثمره المسألة فساد الضد وهو ثابت في المقام وإن لم يقتض الأمر النهي عن الضد وأيضا لو لم يكن الأول مضيقا والثاني موسعا فإما أن يكونا موسعين أو مضيقين وكلاهما خارجان عن محل النزاع أما الأول فلعدم حرمة الترك قبل ضيق الوقت حتى يحرم أضداده الخاصة ويتبع الفساد للحرمة وأما الثاني فلعدم إمكان تعلق الأمر بهما على وجه اليقين فإنه تكليف بما لا يطاق فإما يحكم بالتخيير أو بتقديم الأهم وعلى الأول لا معنى للنهي عنه لكونه مخيرا في فعله وعلى الثاني لا وجه لصحة غير الأهم لعدم تعلق الأمر به ولا حاجة إلى التمسك في نفي الصحة بتعلق النهي وإثما يثمر النهي فيما يكون صحيحا لو لا النهي وفيه نظر إذ لا وجه لتخصيص النزاع بالصورة المفروضة لإطلاق كلام القوم وأما ما ذكره من ظهور الثمرة فيها دون غيرها ففيه أولا أنه لا يقتضى اختصاص النزاع بها إذ لا مانع من وقوع النزاع في مسألة كلية لظهور الثمرة في بعض جزئياتها وثانياً النقض بما إذا كان الضد من المعاملات فلا يتصور الفساد بالمعنى المذكور فيها وهو عدم موافقة الأمر إذا الصحة في المعاملات هي ترتب الأثر وحينئذ فيثمر تعلق النهي بها الفساد بالمعنى المذكور إن قلنا بأن النهي يقتضى الفساد في المعاملات أيضا وثالثا منع انحصار الثمرة فيما يكون صحيحا لو لا النهي لأن من الثمرات عدم جواز أخذ الأجرة على الضد وإن كان من الأفعال المباحة قبل النهي فلا يجوز أخذ الأجرة على الخياطة عند اشتغال الذمة بأداء الدين على القول بالاقتضاء ويجوز على القول بعدم وكذا عدم صحة المندوبات وصحتها عند اشتغال الذمة بالمضيق يترتب على القولين ورابعا أن الفساد إن كان بمقتضى الأصل لم يعارض الدليل الدال على الصحة بخلاف المستفاد من النهي المدلول عليه بالأمر فالقول بتحقق الفساد بالوجه الثاني يثمر ما لم يثمره الفساد بالوجه الأول وخامسا منع عدم جريان الثمرة في الموسعين والمضيقين أما الأول فلأن النهي المستفاد عن الأمر إنما هو على حد الوجوب المستفاد منه فكما أن الوجوب في الموسع إنما يعلق بالفعل في مجموع الوقت فكذلك المنهى عنه هو ما يضاد الفعل في مجموع الوقت وذلك بأن يشتغل بالضد في آخر الوقت أو في أول الوقت مع العلم بعدم تمكنه من الفعل بعده فالنهي يتعلق في أول الوقت بما يضاد الفعل المطلوب في مجموع الوقت فلو تلبس بالضد في مجموع الوقت عوقب على تلبسه به في المجموع لا- أن النهي إنما يتعلق في آخر الوقت بالضد ويكون معاقبا على تلبسه بالترك في الجزء الأخير حتى يرجع إلى ما ذكروه من الواجب المضيق وأما الثاني فلأن

المضيقين إذا حكم فيهما بالتَّخيير فلا ريب أنَّ الواجب حينئذ هو المجموع فيكون ضد المجموع منهياً عنه وكل واحد منهما ليس ضدًا للواجب بل الكل نفس الواجب فإنَّ الواجب أحدهما على سبيل البدل لا الفرد الخاص فإن قلت هذا إنَّما يصح على مذهب الأشاعرة في الواجب التَّخيري من أنَّ الواجب هو أحد الأبدال لا بعينه وأمَّا على المشهور من وجوب كل منهما على البدل فلا يصح ذلك إذ يصدق على كل منهما أنَّه ضد الواجب وهو الفرد الآخر مع أنَّه ليس بمنهَى عنه فلا يكون شيء من الأضداد بمنهَى عنه في هذا القسم وإلا لكان تخصيصًا في المسألة من غير حجة قلنا هذا ليس من التَّخصيص في شيء فإن ما يقتضى التَّهْي عن الضد في الأمر هو اعتبار المعنى الذي في مدلوله وهو المنع من التَّرك وما يتصور في الواجب التَّخيري من المنع عن التَّرك إنَّما هو المنع عن مجموع التَّركين لا المنع من كل من التَّركين لا إلى بدل وإلا لزم تعدد العقاب عند ترك الجميع لتحقق كل من التَّركين حينئذ لا إلى بدل وعلى هذا فالنَّهْي يتعلق بما يضاد هذا المعنى أعنى ما يتحقق به مجموع التَّركين وهو غير الواجبين فإنَّ بكل منهما يتحقق الواجب فلا يكون ضدًا حتى يلزم من عدم التَّهْي تخصيص في المسألة هذا وإذا حكم فيهما بتقديم الأهم فالجواب أوضح لأن ما ذكره في وجهه من كفاية عدم الأمر في الفساد قد عرفت فساده ثم إنَّ ما ذكره من عدم جواز حمل المضيقين على الوجوب التَّعيني قد ناقش فيه بعض الأفاضل فجوز تعلق التَّكليف بهما معا على التَّرتيب بأن يكون وجوب أحدهما مطلقًا ووجوب الآخر معلقًا على معصيته فيكون كل منهما واجبًا ومأمورًا به بهذا الوجه ويكون داخلًا في محل التَّزاع وسيأتى تحقيقه مفصلاً إن شاء الله إذا تمهدت هذه المقدمات فنقول اختلفوا في المسألة على أقوال أربعة الاقتضاء بالعيئية والتَّضمن والالتزام ونفى الاقتضاء رأسًا وقبل الشُّروع في المطلب لا بد من تصوير جريان الأقوال المذكورة في المسألة فنقول هنا إشكالان أحدهما أنَّ

القول بالعيئية والتَّضمن كيف يمكن في الضد الخاص إذ لا يشك عاقل أن لا تأكل مثلًا ليس عين صلِّ ولا جزء له والثَّاني أنَّ نفي الاقتضاء لا يتصور في الضد العام فإنَّه ينافي الوجوب إذ ليس الوجوب إلا المنع عن التَّرك ودفع الأوَّل يحتاج إلى بيان أمرين أحدهما أنَّ التَّهْي عن الضد على القول به لا يفيد الحرمة الغيريَّة بأن يكون الضد حرامًا للتوصل إلى الغير كما في وجوب المقدمة فإنَّ ترك الضد العام ليس مقدمة للفعل لأنَّه عينه فليس واجبًا للغير وأمَّا الضد الخاص فإن قلنا بأنَّ التَّهْي عنه إنَّما هو لكون تركه مقدمة كان حرامًا غيريًّا وإن قلنا بوجوب تركه من جهة عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم فلا لأنَّ وجوب أحد المتلازمين ليس توصليًّا وثانيهما أنَّ الحكم قد يكون ثابتًا للشئ بنفسه سواء كان ذلك الحكم نفسيًّا أو غيريًّا وقد يكون ثانياً له بواسطة غيره فيكون ذلك الغير واسطة في عروض ذلك الحكم لذلك الشئ نظير السَّفينة لحركة الجالس فيها ويسمى حكماً عرضيًّا كوجوب الجزء بوجوب الكل فإنَّه وجوب واحد يعرض للكل أصالة وللجزء عرضًا والوجوب بهذا المعنى واقع حتى أن بعضهم جعل وجوب المقدمة من هذا القبيل فإنَّه تعدى من المقدمة إلى لوازم الواجب

ولا- يفرض فيها الوجوب التّوصلي فيعلم أنّ مراده الوجوب العرضي ومن هنا توهم بعضهم فحكم بخروج المقدمات الدّاخلية عن محل النزاع في المسألة السّابقة زعما منه أن النزاع إنّما هو في الوجوب العرضي وهو لا- يقبل الإنكار في أجزاء الواجب إذا عرفت ذلك فنقول يمكن تصحيح القول بالعيّنة بأن ترك الأكل واجب بعين وجوب الصّدالة بالعرض بمعنى أنّ الأمر يدل على وجوب الصّدالة ذاتا وعلى وجوب ترك الأكل عرضا ووجوب التّرك عين حرمة الفعل وتصحيح التّضمن فيه بأن معنى الوجوب هو طلب الشّيء مع المنع عن تركه فالمنع من التّرك جزء للوجوب والتّرك لازم لفعل الصّدد فالمنع يرد عليه بالعرض فالمنع عن الصّدد الخاص جزء للوجوب لا لمفهومه بل للمراد فالأمر بالشّيء يدل على النّهي عن الصّدد الخاص بالتّضمن ولكن جعل النزاع في الحكم العرضي يباه كلام القوم بل لا يصح لأن ينكره أحد إلا أن يجعل النزاع لفظيا بمعنى أن المثبت يثبت الحكم العرضي والتّنافي ينفي النّهي الأصلي وهو أبعد ولبعض المحققين في بيان الدليل على الاقتضاء في الصّدد الخاص بالتّضمن فيه فإنّه قال إنّ معنى الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من التّرك والتّرك أمر عديم لا- يتعلق به الحكم من الطّلب والمنع بل يرد الحكم على منشأ انتزاعه وهو الأفعال الوجوديّة الملازمة له فيكون المنع عن الصّدد الخاص جزء للوجوب وذكر نظير ذلك في تقوية شبهة الكعبي من أنّ النّهي عن الزنا معناه طلب ترك الزنا والتّرك لا يكون مطلوباً بل المطلوب الأفعال الملازمة للتّرك يعنى الأفعال المباحة كما يقوله الكعبي وبالجملة مقتضى كلامه القول بالتّضمن ولا يمكن حمل كلامه على القول بالعيّنة لأنّ النّهي عن التّرك عنده ليس فيه معنى الطّلب بخلاف الأمر إذ لو اعتبر فيه الطّلب لكان إمّا الطّلب الجنسي الذي كان في مدلول الأمر أو غيره والثّاني مستلزم لاستفادة طلبين من أمر واحد وهو فاسد وعلى الأوّل إمّا أن يتعلق بفعل الصّدد فيلزم طلب الصّددين أو بتركه فيعود المحذور الذي فر منه أعنى تعلق الطّلب بالتّرك ولا يرد أن القائلين بالعيّنة في الصّدد العام تمسكوا بأنّ الطّلب الجنسي مأخوذ في حد النّهي لأنّهم لا يمنعون من تعلق الحكم بالتّرك ولا يخفى عليك ما في كلام المحقق من التّناقض لأنّه إمّا أن يعتبر الطّلب في معنى النّهي فيلزم عليه المحذور الذي فر منه وهو طلب التّرك وإمّا أن لا يعتبر ذلك بل يجعله بمعنى المنع المجرد عن الطّلب فليجعل مثل لا تزن أيضا منعا مجردا ولا يجعله طلبا حتى لا يتصور تعلقه بالتّرك ويلزم تقوية شبهة الكعبي وأمّا الإشكال الثّاني فدفعه بعض العامة بأنّ النزاع إنّما هو في الاقتضاء بنحو اللّزوم البين بالمعنى الأخص وهو أن يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم وهذا الاقتضاء مما يقبل المنع وفيه أن من ينفي الاقتضاء ينفيه مطلقا قبلا لخصمه المثبت له مطلقا إذ لا ريب في إطلاق كلام المثبتين والتّنافي ناف لما يثبتته الخصم وإلا لم يكن بينهما نزاع وحكى عن بعضهم كلام آخر في دفعه وهو أن من ينفي الاقتضاء يجوز التّكليف بما لا يطاق فيجوز الأمر بالشّيء مع عدم النّهي عن تركه بل مع الأمر بتركه إذ غاية ما يلزم منه هو التّكليف بما لا يطاق وهو جائز عنده وفيه أن جواز التّكليف بما لا يطاق

في صورة الأمر بالترك لا يوجب عدم تعلق النهي به فإن الأمر بالشئ يقتضى النهي عن تركه قطعاً فإن أمر بالترك لزم الأمر بالترك والنهي عنه وهو تكليف بما لا يطاق فتجويزه يجتمع مع النهي أيضاً فلا يثمر في رفعه ويمكن دفع الإشكال بأن يقال لا نزاع في أن صيغة الأمر مغايرة مع النهي وكذا في تغايرهما مفهوماً فإن ذلك مما لا يقبل الإنكار بل النزاع إنما هو في حصول الحرمة للضد بالأمر وعدمه وحصول الحرمة للضد يتصور بوجوه ثلاثة أحدها أن يكون الفعل وترك الترك متحدين مصداقاً ويكون الملحوظ في الطلب هو عنوان الفعل دون ترك الترك لكن لاتحادهما مصداقاً يصدق على ترك الترك أيضاً أنه مطلوب وإذا كان مطلوباً كان الترك حراماً والثاني أيضاً كذلك لكن يلاحظ كل من العنوانين في الطلب والثالث أن يختلفا مصداقاً مع تحقق التلازم بينهما وعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم ونافي الاقتضاء يقول باختلافهما مصداقاً ويجوز اختلاف المتلازمين في الحكم أو إنما ينفي الوجه الثاني وهو أن يكون العنوانان كلاهما ملحوظاً في الطلب والمثبت إنما يثبت الوجه الأول فيكون النزاع بينهما لفظياً لكن كل هذه الوجوه بعيد جداً عن مطرح كلماتهم ولا يبعد أن يقال إن الإشكال المذكور إنما نشأ من خلط القوم في تحرير محل النزاع حيث جعلوه اقتضاء الأمر الوجوبى للنهي ضد فتوهم أن النزاع إنما هو من حيث فصل الأمر الذى هو المنع من الترك فيشكل أن المنع من الترك جزء للوجوب ومعه كيف يعقل نفي حرمة الترك والتحقيق في تحرير محله ما حرره المتكلمون من أن إرادة الشئ هل تستلزم كراهة ضده أو لا والظاهر أن من عبر بالأمرين يريد اقتضاء الأمر باعتبار جنسه الذى هو مطلق الطلب والإرادة لا الفصل الذى هو المنع من الترك ولذا أدخلوا الأمر الاستحبابى بالنسبة إلى النهي التنزيهى عن ضده أيضاً في محل النزاع ولا ريب في أن فصل التدب وهو الإذن في الترك لا ينفي مرجوحية الترك بل هي من مقتضيات الطلب الجنسى على القول به وإذا كان النزاع في الأمر الاستحبابى من حيث اقتضاء الجنس ففي الوجوبى أيضاً كذلك لئلا يلزم التكميك بينهما مع اتحاد المسألة وحينئذ فيتصور نفي الاقتضاء في الضد العام بناء على عدم استلزام إرادة الشئ كراهة ضده كما ذهب إليه السيد رحمه الله في التدب فقال بعدم كراهة ترك المندوب فإن تركه لو كان مكروهاً لكان جميع الناس فاعلين للمكروه مدة عمرهم لتركهم أكثر المندوبات لكن نفي الاقتضاء في الضد العام من حيث الجنس في الأمر الوجوبى لا يثمر عملاً - لاقتضائه من حيث الفصل قطعاً نعم يثمر في المندوبات وهو كاف ثمرة للمسألة بناء على هذا التقرير لمحل النزاع وعلى هذا القول بالعينية والتضمن في المسألة أيضاً ناش عن الخلط المذكور لظهور تباين إرادة الشئ وكراهة ضده غاية الأمر تلازمهما في الخارج إذا عرفت ذلك فلنشرع في المطلوب ونتكلم تارة بناء على ما حرره القوم من محل النزاع وأخرى على ما حرره المتكلمون فهنا مقامان الأول في تحقيق المسألة على طريقة القوم فنقول أمّا في الضد العام فيمكن أن يقال إن الأمر الإيجابى بالشئ عين النهي عن تركه وإن

قلنا بترك مفهوم الأمر حقيقة من الطلب والمنع عن الترك وذلك لأن النهى معناه طلب الترك وهو إذا ورد على الترك صار طلبا لترك الترك وهو عين طلب الفعل وأما المنع عن الترك الذى هو جزء الوجوب فلم يؤخذ فيه الطلب حتى يكون معناه طلب ترك الترك ويتحد مع النهى عن الترك ويثبت التضمن بل المنع أمر فى عرض الطلب ومن مقوماته وما يرى من ذكر الطلب معه فإنما هو الطلب الجنسى الذى هو موصوفه كما قد يؤخذ الجنس فى تعريف الفصول وبالجملة فالنهي غير المنع والطلب المأخوذ فى النهى هو الطلب الجنسى المأخوذ فى الأمر إذ لو كان غيره لزم دلالة الأمر على طلبين وليس كذلك فمعنى الأمر هو طلب الفعل مع المنع من الترك ومعنى النهى عن الترك هو طلب ترك الترك بعين ذلك الطلب الجنسى فاتحدا مصداقا وإن تغاير بحسب المفهوم فعلم بما ذكرنا دليل القول بالتضمن مع إبطاله وأما القائل بالاستلزام فاستدل عليه بأن الوجوب معنى بسيط هو الطلب الحتمى الذى هو مرتبة شديدة من الطلب ولازمه المنع من الترك الذى هو عين النهى عن الترك وفيه أولا- ما عرفت من أن النهى عن الترك غير المنع عن الترك وثانيا أنه إن أراد بساطة الوجوب بحسب الخارج فمسلم لكنه لا يجدى فى المقام لكفاية الترك العقلى فى دلالة التضمن وإن أراد البساطة عقلا وأنه غير مركب من الجنس والفصل فيمكن دفعه بأنه لا شبهة فى اشتراك الوجوب والتدب فى مطلق الطلب فهو جنس لهما وفصل الأول هو المنع عن الترك والثانى هو الإذن فيه فكل منهما مركب من الجنس والفصل ويمكن الجواب بأن الطلب ليس جنسا للوجوب والتدب بل هو بنفسه نوع وكل من الوجوب والتدب من أفراده وتميزهما ليس بأمر مقوم ذاتى يكون فصلا بل بالشدة والضعف والمنع عن الترك والإذن فيه من العوارض والمشخصات الخارجة اللازمة لا الفصول المقومة وإليه ينظر كلام المحقق العلامة جمال الدين الخوانسارى رحمه الله فى بيان أن الواجب الكفائى إذا قام به من فيه الكفاية أمكن القول بجواز الإتيان به ثانيا بقصد الاستحباب ما لفظه على أنه يمكن أن يقال أيضا إن الثابت أولا هو الرجحان مع الدّم على الترك فى الجملة والساقط بفعل البعض إجماعا هو الدّم المذكور فيبقى الرجحان لأصالة استصحابه إلى أن يثبت خلافه والقول بأن الدّم على الترك فصل له والفصل علة للجنس فبعده يعدم الجنس فبعد تسليم ذلك فى الفصل والجنس لا نسلم كون الدّم فصلا لم لا يجوز أن يكون الرجح فعله حقيقة محصله ويكون الدّم على الترك عارضا ربما يعرض له فبعده لا يلزم عدم رجحان الفعل انتهى وفى ذيل كلامه نظر حيث جوز بقاء الطلب مع انتفاء الدّم لفساده على ما حقق من أن الطلب مع الدّم مرتبة واحدة من مراتب الطلب ومع انتفاء الدّم يحصل مرتبة أخرى ولا يبقى الطلب السابق فتأمل وتحقيق المسألة أنه إن اعتبر الطلب فى النهى عن الترك كان عين الأمر وإلا فيكون عين المنع عن الترك فإن جعل الوجوب مركبا صح القول بالتضمن وإلا فالالتزام ولكل وجه وأما فى الضد الخاص فإن جعلنا النزاع فى النهى العرفى كان لكل من القول بالعينية والتضمن والالتزام وجه صحة مبنية على أخذ الطلب فى معنى

التَّهَى وعدمه وجعل المنع من التَّرك جزءاً للوجوب وعدمه كما عرفت في الصَّد العام وفيما سبق ولكن جعل التَّزاع في ذلك غير جيد بل يظهر من بعضهم الحكم بالوجوب الغيرى المقدمى لتترك الصَّد حيث حكموا بوجوب ترك الصَّد من باب المقدمة وإذا وجب تركه حرم فعله ومن بعضهم الحكم بالوجوب التَّقسى حيث أثبتوا الوجوب للتترك من باب عدم جواز اختلاف المتلازمين فى الحكم ويجب تحقيق المقام على هذين الوجهين فهنا مقامان أمّا الأوّل فنقول إنّ وجوب التَّرك من باب المقدمة متوقف على أمرين أحدهما ثبوت كون التَّرك مقدمة والثانى كون المقدمة مسلم وقد عرفت فيما مضى منع كون التَّرك مقدمة ولكن يظهر من بعض الأفاضل تسليم كون ترك الصَّد مقدمة وكون المقدمة واجبة ومع ذلك يقول بعدم حرمة فعل الصَّد بل يجوز تعلق الأمر به وبه يصحح الصَّد إذا كان من جملة العبادات الموسعة فله فى ذلك مسلك آخر غير مسلك القوم لأنهم فى تصحيح الصَّد الموسع يمنعون مقدمية التَّرك أو وجوب المقدمة أو يجوزون اجتماع الأمر والتَّهَى وهو من المانعين وبيان كلامه بحيث يظهر مراده هو أنّ الواجب من المقدمة هو خصوص الموصل منها إلى ذى المقدمة ولا يجب غير الموصل منها فالوضوء إذا لم يتعقبه الصَّلاة لم يتصف بالوجوب وحينئذ فترك الصَّد إذا كان مقارناً لفعل المأمور به اتصف بالوجوب لأنّه حينئذ يتصف بوصف الإيصال فالواجب هو التَّرك الموصل إلى المأمور به ومن الظاهر أنّه إذا وجب أحد التَّقيضين اتصف الآخر بالحرمة وتقيض التَّرك الموصل ترك التَّرك الموصل إلى المأمور به ومن الظاهر أنّه إذا وجب أحد التَّقيضين والعدم ولا لازماً له لجواز تحقيق ترك التَّرك الموصل بغير فعل الصَّد وهو أن لا يشتغل بشيء من الأفعال نعم لو كان مطلق التَّرك واجباً كان تقيضه وهو الفعل حراماً وليس كذلك وإذا لم يكن الفعل حراماً جاز تعلق الأمر به غاية الأمر لزوم الأمر بالضدين وهو جائز مرتباً وتقيح المطلب يقتضى بيان أمور الأوّل فى بيان أنّ الواجب من المقدمة هو خصوص الموصلة أو لا والثانى أنّ وجوب التَّرك المقارن هل يستلزم حرمة الفعل أو لا والثالث أنّ الأمر بضدين يمكن أن يتصور بنحو الترتيب أو لا (أمّا الأمر الأوّل) فنقول قد قرره بعض الأفاضل بأنّ حكم الشَّرع تابع للمصالح والمفاسد ولا مصلحة فى المقدمة إلاّ ترتب ذى المقدمة عليها فإذا لم يترتب لم يكن للأمر داع إلى إيجابها فالواجب هو خصوص المقدمة الموصلة نظير أجزاء الواجب فإنّ الفاتحة مثلاً إذا لم تنضم إليها سائر أجزاء الصَّلاة لم تقع بوصف الوجوب واعتراض عليه بأنّ وجوب خصوص الموصلة من المقدمات يتصور بوجوه ثلاثة أحدها أن يكون التَّوصل شرطاً لوجوب المقدمة ولا ريب فى بطلانه لأنّ وجوب المقدمة متلازم مع وجوب ذى المقدمة وهو حاصل قبل فعله فيجب اتصاف المقدمة بالوجوب قبل فعل ذى المقدمة فلا معنى لكونه شرطاً لوجوبها والثانى أنّ التَّوصل شرط لحصول وصف المقدمية فمتى لم يحصل التَّوصل لم يكن مقدمة حتى يتصف بالوجوب وهذا أفسد من السابق لأنّه دور ظاهر فإنّ المقدمة هى ما يتوقف عليه الشَّيء فحصول الشَّيء موقوف على المقدمة وحصول المقدمية متوقف على حصول ذلك الشَّيء فإن قيل حصول الشَّيء متوقف

على ذات المقدمة لا على وصفها قلت فيكون الذات مقدمة من دون ملاحظة الوصف لما عرفت أنّ المقدمة هي ما يتوقف عليه الشيء والثالث أنّ المقدمة لها فردان موصل وغير موصل والمتصف بالوجوب هو الفرد الأول فترتب ذى المقدمة كاشف عن أنّ المقدمة الواقعة هي الفرد الواجب وعدم ترتبه كاشف عن وقوع الفرد الغير الواجب واعتراض عليه أولا- بأنّ المقيد إذا وجب تحصيل المطلق من باب المقدمة فإذا وجب المقدمة الموصلة فقد وجب ذات المقدمة وثانيا أنّ الموصليّة أمر اعتبارى لا يتعلق بها الأمر إلاّ باعتبار منشأ انتزاعها وهو شيان ذات المقدمة وذى المقدمة ولا يمكن تعلق الأمر الغيرى بهما لأنه مستلزم لاجتماع الوجوبين فى ذى المقدمة أعنى الوجوب النفسى والغيرى فيكون متعلقا بذات المقدمة وثالثا أنّه قد اعترض على من صحح الضد الموسع بأنّ الواجب هو التوصل بالترك إلى فعل المأمور به لا- نفس الترك بأنّ التوصل أمر اعتبارى لا يتعلق التكاليف إلاّ بمنشأ انتزاعه كما بينا وبأنّه إذا وجب المقيد وجب القيد فنقول ما الفرق بين وجوب التوصل بالترك ووجوب المقدمة الموصلة ثم إنّ تنظيره بأجزاء الواجب فاسد لأنّ الواجب المركب إن لم يعتبر الموالاة بين أجزائه صح الجزء المأتى به وإن لم ينضم إليه الباقي كالغسل الترتيبى وإن اعتبر فيه الموالاة فوجوب إعادة الجزء المأتى به ثانيا إنّما هو لفوات الموالاة الواجب المراعاة لا لعدم صحة ذلك الجزء إذا وقع غير منضم إلى سائر الأجزاء فإنّه قد وقع صحيحا لأنّ معنى صحة الجزء أنّه قد وقع بحيث لو انضم إليه سائر الأجزاء على الوجه المعتبر حصل الامثال بالأمر المتعلق بالعمل وقد حصل ذلك وعدم ضم سائر الأجزاء لا يخرج الجزء الواقع عن الصّحة بهذا المعنى ولهذا منعوا من إجراء استصحاب الصّحة فى الصّلاة قبل تمامها لأنّ صحة الأجزاء الواقعة مقطوعة البقاء والشك إنّما هو فى إمكان ضم باقى الأجزاء وأمّا صحة مجموع العمل فإنّما هي بعد تمامها على الوجه المعتبر فلا يمكن استصحابها فى الأثناء وأمّا ما ذكره من أنّ الداعى إلى الأمر بالمقدمة هو التوصل فممنوع لجواز كون الداعى هو الاستلزام العدمى فإنّ عدم المقدمة مستلزم لعدم ذى المقدمة ولما كان ترك ذى المقدمة مبغوضا وجب فى الحكمة مبغوضيّة كل ما يستلزم ذلك المبغوض وصحة ترك المقدمة ومبغوضيّة الترك هو عين وجوب الفعل فوجب المقدمة وإن لم يتصف بوصف الإيصال هذا تمام الكلام فى التّفص والإبرام ويمكن أن يقال بالتّفصيل بين المقدمات المتقدمة على ذى المقدمة زمانا كالمشى للحج وبين المقارنة له زمانا وإن تقدمت طبعا كترك الأضداد للفعل المأمور به ويحكم بوجود خصوص الموصلة فى الثانى والمطلق فى الأوّل بأن يقال إنّ القاضى بوجود المقدمة هو العقل والمدرك لوجوبها عنده هو إمّا فعلية التوصل بها إلى ذى المقدمة أو إمكان التوصل وليس المراد بالإمكان الإمكان الذاتى وهو عدم المنافاة الذاتى بين المقدمة وبين التوصل بل المراد الإمكان الوقوعى وهو كون المقدمة بحيث يتمكن المكلف بعدها من الإتيان بذى المقدمة فلو لم يكن التوصل فعلا ولا قوة لم يحكم العقل بوجود المقدمة كما لو ترك الحج إلى شهر ذى الحجة فإنّه لا يكلف بالمشى لعدم إمكان التوصل بهذا المعنى

وإن أمكن ذاتا بالمعنى السابق وحينئذ فنقول إن المقدمات المقارنة في ظرف ثبوتها إن تحقق معها ذو المقدمة فقد تحقق فعليّة التّوصل التي هي المناط في الوجوب وإن لم يتحقق فليس هناك إمكان التّوصل بالمعنى المقصود حتى يجب المقدمة بخلاف المقدمات الغير المقارنة لأنها في ظرف ثبوتها متصفة بإمكان التّوصل فإن قيل سلمنا عدم تحقق إمكان التّوصل في ظرف ثبوتها لكن قبل مجيء ظرف الثبوت يتصف بأنه يمكن التّوصل بها بمعنى أن يتحقق معها الواجب في ظرف ثبوتها وهذا القدر من الإمكان كاف في وجوبها كما أنه كاف في وجوب كل واجب ولو لا كفايته لم يتصف شيء بالوجوب فإن وجوب الصّلاة في ظرف ثبوتها ليس ممكنا بل واجب والإمكان شرط التّكليف وبالجملة الإمكان قبل ظرف الثبوت كاف في الوجوب وهو متحقق في المقارنات أيضا والموصليّة أمر اعتباري لا يوجب تكثر الموضوع في الخارج بل الموجود في الخارج هو ترك الصّد وفعل الأداء مثلا مكانهما قبل وجودهما يصح اتصافهما بالوجوب فوجبا فإذا ترك الصّد من دون إتيان الأداء فقد تحقق أحد الواجبين وحصل الامتثال به وإن تحقق العصيان بالنسبة إلى الواجب الآخر قلت سلمنا أنّ الموصليّة أمر اعتباري لا يوجب تكثر الموضوع في الخارج لكن يمكن اعتبار وصف التّقارن في التّرك بحيث لا يكون مطلوبا بدونه فالتقييد داخل والتقييد خارج كما في الشرط الشرعيّ على القول بعدم وجوبها مع عدم صحة الواجب بدونها لا يقال إذا وجب المقدمة بقيد التّقارن فقد وجب ذات المقدمة لأنه إذا وجب المقيّد وجب المطلق مقدّمة وأيضا يلزم أن يكون ذو المقدمة واجبا غيريّا لأنه مقدّمة لحصول وصف التّقارن الواجب لأننا نقول إن المطلق إن كان في ضمن المقيّد أعني حين التّقارن نسلم وجوبه وإلا فلا لأنه حينئذ وإن كان مقدّمة لحصول المقيّد إلاّ أنّه ليس واجبا لعدم تحقق وصف الإيصال حينئذ ولزوم وجوب ذي المقدّمة بالوجوب الغيري ممنوع فإنّ ما يجب مقيّدا بالتّقارن مع شيء آخر قسمان أحدهما أن يكون واجبا نفسياّ فحينئذ يتصف ذلك الشيء المحصل لوصف التّقارن بالوجوب الغيري كالصّلاة فإنّها واجبة بقيد المقارنة للطهارة فيجب الوضوء مقدّمة والثاني أن يكون واجبا لأجل ذلك الشيء المحصل للتّقارن كالطهارة فإنّها واجبة بقيد التّقارن مع الصّلاة ولأجل الصّلاة وفي مثل هذا يكفي وجوب الصّلاة بالوجوب التّفسي في وجوبها وفي وجوب الطهارة بالوجوب الغيري ولا يلزم اتصاف الصّلاة بالوجوب الغيري هذا تمام الكلام على وجه المماشاة والمداهنة مع القوم وإلاّ فالحق الحقيقي بالتّصديق هو خصوص وجوب المقدّمة الموصلة مطلقا دون غيرها ويبيانه أنّ ما يجب للتّوصل إلى شيء آخر قسمان الأوّل أن يكون ما يترتب عليه من قبيل الخاصية المترتبة على وجوده من دون احتياجه إلى إيجاد مستقل كإنقاذ الغريق المترتب عليه سلامة نفس الغريق الثاني أن يكون مقدّمة لفعل مباشرى يحتاج إلى إيجاد مستقل بعد تحقق ذلك مثل مقدمات الواجب ولا إشكال في أنّ الواجب في القسم

الأول خصوص الموصل إلى الخاصية ومقتضى التحقيق كون القسم الثاني أيضا كذلك والذي يوهم الفرق بأن الواجب في الثاني أعم من الموصل وغيره لا خصوص الموصل هو أن الواجب بالنسبة إلى مقدماته ليس كالخاصية المقصودة بالنسبة إلى القسم الأول فإن الخاصية ليس لها إيجاد سوى إيجاد محصلها فلا معنى لتعلق الوجوب بغير إيجاد محصلها وأما الواجب فهو أمر مستقل لا يكفى في وجوده إيجاد المقدمات بل له إيجاد مستقل تعلق به الوجوب النفسى غاية الأمر أنه لما توقف وجوده على المقدمات تعلق الأمر المقدمى بها أيضا فهنا واجبان مستقلان نفس الواجب ومقدماته بخلاف القسم الأول فإن الواجب شىء واحد هو المحصل للخاصية وفيه أن كل معلول يقاس إلى علته فهو مما يمتنع تخلفه عنها سواء كان فعلا اختياريا مباشريا أو غيره غاية الأمر أنه إذا كان فعلا اختياريا كان الجزء الأخير من علته إرادة الفاعل وهذا لا يقتضى عدم ترتبه على العلة بعد تمامها فظهر أن كل معلول مترتب على تمام العلة ضرورة ولا ينافى ذلك كونه اختياريا إذ يكفى في كونه اختياريا وقوعه بإرادة المكلف وكون الإرادة من أجزاء علته نعم هنا يترتب على العلة الإيجاد المباشري وفي الأمور التوليدية كسلامة النفس في المثال السابق يترتب على العلة نفس وجود المعلول بمباشرة العلة وإذا كان الأمر كذلك نقول إن تعلق الأحكام الشرعية بالشىء يتبع الآثار العقلية الحسنة والقيحة والمقدمة من حيث هي مقدمة ليس لها أثر إلا ترتب ذى المقدمة عليها فالوجوب المقدمى لا بد أن يلحق ما فيه ذلك الأثر وهو مجموع المقدمات أو كل واحد مع وصف انضمام الباقي وإلا فالمقدمة الواحدة إذا لم ينضم إليها غيرها لا أثر لها من حيث إنها مقدمة فلا مقتضى للحكم الشرعى فيها ويشهد بذلك أن عنوان المقدمة لم يرد مورد الأمر والنهى فى خطاب من الخطابات الشرعية ولا هى ملحوظة فى نظر العرف وإنما العنوان الملحوظ هى الوسيلة والذريعة والسبب ونحو ذلك مما يرادفه والمعتبر فى صدق هذه العناوين التوصل الفعلى فإن الوسيلة والوصلة على ما ذكره أهل اللغة هو ما يكون بين الشىء وبين ما يتصل به بعد اتصاله به وهذا لا يكون إلا مع التوصل الفعلى وعلى ما ذكرنا فالموصلية فى المقدمة إنما هى باعتبار اجتماع جميع ما له دخل فى وجود الشىء وليست وصفا مأخوذا فى المقدمة بملاحظة اقتران الواجب بها حتى يرجع إلى معنى مقارنة المقدمة للواجب حتى يرد الإشكال السابق بل الوصف المزبور معناه اجتماع المقدمات وإذا حصل ذلك ترتب الواجب فهرا كما لا يخفى على المتدبر (وأما الأمر الثانى) فقال الفاضل المتقدم فى بيانه ما حاصله أن المقدمة لفعل الأداء هو ترك الصلاة المقارن مع الأداء فالحرام نقيضه وهو ترك الترك المقارن للأداء وهو ليس غير الفعل ولا ملازما له فلا يكون فعل الصلاة حراما وحينئذ فيمكن اتصافها بالوجوب ومعنى وجوبها حرمة تركها الغير المقارن للأداء وهذا من جملة ثمرات وجوب خصوص الموصلة من المقدمات قال ولها نظائر كثيرة منها الواجب التخييري فإن ترك كل واحد مقدمة لفعل الآخر ولا يستلزم ذلك حرمة الفعل فإن المقدمة هى الترك الموصل إلى الآخر وهو واجب والفعل أيضا واجب

بمعنى حرمة تركه الغير الموصول الآخر فلكل واحد يفرض تركان أحدهما واجب وهو التّرك الموصول إلى الآخر وهو مقتضى الأمر المتعلق بالآخر والثاني حرام وهو التّرك الغير الموصول وحرمة مقتضى الأمر المتعلق بذلك الشّيء إذ لا يلزم فى الواجب حرمة جميع ما يفرض من تروكه بل يكفى حرمة تركه فى الجملة ومنها العبادات المكروهة لها تركان أحدهما مطلوب وهو الموصول إلى الأفضل والآخر مبغوض وهو الغير الموصول ويكفى فى رجحانها مبغوضيّة التّرك باعتبار الثّانى ومن ثمرات المسألة أنّ من نذر أن يترك السّفر قرينة إلى الله بأن يكون التّقرب قيّدا للتّرك وجب عليه التّرك متقربا ويحرم عليه ترك هذا التّرك الخاص وهو ليس عين فعل السّفر ولا ملازما له لإمكان ترك التّرك متقربا من دون فعل السّفر بأن يترك السّفر لا للقربة وحينئذ فلا يحرم عليه فعل السّفر ومنها عدم حرمة الأكل فى رمضان بالنّظر إلى الأمر بالصّوم لأنّ الصّوم الإمساك متقربا فيكون تركه حراما وهو أعمّ من فعل الأكل لإمكان تحقّقه بالإمساك لا تقربا لكن هو حرام بالنّظر إلى الأمر بمطلق الإمساك هذا غاية البيان لمرام الفاضل المذكور وفيه نظر أمّا أوّلا فلاّته صرح بأنّ الأمر بالشّيء عين النّهى عن الصّد العام بمعنى التّرك لأنّ النّهى هو طلب التّرك فإذا تعلق بالتّرك صار طلب ترك التّرك عين الفعل مصداقا وإن تغايرا مفهوما فنقول إذا كان الفعل متحدا مع ترك التّرك مصداقا اتحد مع ترك التّرك الموصول أيضا لأنّ ترك التّرك من جملة مصاديق ترك التّرك الموصول لأنّ ترك التّرك الخاص له فردان ترك التّرك وترك الخصوصية ولا ريب أنّ مصداق مصداق الشّيء مصداق لذلك الشّيء وأمّا ثانيا فلاّته سلم أنّه لو كان مطلق ترك الصّد واجبا لزم حرمة الفعل فنقول إنّه إن كان لأجل أنّ تقيضه هو الفعل فلنا منعه بل تقيض ترك الصّد هو ترك ترك الصّد على ما ذكره وإن كان لأجل اتحاد الفعل مع ترك التّرك مصداقا فلنا منعه أيضا لأنّ الفعل وجودى فلا يتحد مع العدم على ما ذكره وإن كان لأجل أنّ الفعل لازم لترك التّرك ولازم الحرام فنقول هنا إنّ لازم ترك التّرك الموصول هو كلى له فردان أعنى أحد الأمرين من الفعل والتّرك الغير الموصول فيكون هذا الكلى حراما من باب الملازمة وإذا حرم الكلى حرمت أفراده وبالجملة ما ذكره لا يتم حجة على عدم حرمة الفعل بل الأولى له أن يقول إنّ ترك الصّد المجامع للصارف ليس موصلا فليس واجبا حتى يكون فعله حراما والتّحقيق أن يقال فى بيانه إنّ علة الواجب إذا كانت مركبة من أمور متعددة وجب الجميع وحرّم ترك الجميع وترك الجميع إن وقع دفعة واحدة كان الجميع حراما وإن ترك الجميع على التّعاقب كان الحرام التّرك الأسبق لاستناد ترك الواجب إليه ولم يحرم باقى التّروك المتأخّرة وعلى هذا فنقول علة وجود المضيق مركبة من أمور منها الإرادة ومنها ترك الموسّع وغير ذلك فيجب الجميع ويحرم ترك الجميع ولكن ترك الجميع هنا ليس دفعة بل أسبق الأجزاء انتفاء هو الإرادة فيكون تركها وهو الصّارف حراما فقط دون ترك الموسّع

أعنى فعله ولو لا ملاحظة سبق الصّارف لم يتم ما ذكر من أنّ ترك الصّدّ المجامع للصّارف ليس موصلا فلا يكون واجبا حتى يكون فعله حراما فإنّ هذا الكلام يوجب عدم حرمة ترك شيء من المقدمات لأنّ فعل كل مقدمة مع ترك أخرى ليس موصلا فليست واجبة فلا يحرم تركها وليس كذلك وبالجملة فالحق في الأمر الثاني هو أنّ وجوب التّرك الموصل لا يستلزم حرمة الفعل على ما بينا لكنّه لا يوجب صحة تعلق الأمر به حتى يكون صحيحا لأنّه مستلزم للأمر بضدين في آن واحد وسنبيّنه إن شاء الله (وأما الأمر الثالث) فنقول إن تعلق الأمر بالموسّع وصحته موجب لورود إشكالين أحدهما لزوم الأمر بضدين والثاني أنّ ترك المضيّق مقدمة لفعل الموسّع وهو حرام وقد ذكروا أنّ الواجب إذا توقف على الحرام خرج عن الوجوب أو لم يبق الحرام على حرمة وحرمة ترك المضيّق غير قابلة للزوال فلا بد من أن يخرج الموسّع عن الوجوب والتّفصّي عن الإشكال يحتاج إلى بسط في المقال فنقول تصوير الأمر بالموسّع والمضيّق يمكن بوجوه ثلاثة الأول الأمر بهما في مرتبة واحدة وفي عرض واحد وهذا مما يرد عليه الإشكالان والثاني ما ذهب إليه بعض المحققين من أنّ مطلوبيّة الموسّع مشروطة بترك المضيّق فمخالفة المضيّق شرط في وجوب الموسّع فليسا في مرتبة واحدة ولا يلزم توقف الواجب على الحرام لأنّ الحرام حينئذ شرط للوجوب وشرط الوجوب ليس واجبا حتى لا يمكن كونه أمرا محرما لكن يرد عليه أنّ الشرط يجب أن يكون متقدما على المشروط بضرورة العقل وترك المضيّق مقارن مع فعل الواجب الموسّع فلا يمكن كونه شرطا في وجوب الموسّع لأنّ وجوب الواجب سابق على فعله فيلزم تقدم المشروط على الشرط والثالث أن يكون وجوب الموسّع معلقا على مخالفة المضيّق بأن يكون مشروطا بالوصف المنتزع وهو كون الشخص ممن يخالف المضيّق وهو حاصل قبل فعل الموسّع فلا يلزم تقدم المشروط على الشرط والحاصل أنّ الأمر المضيّق إنّما تعلق بذات الشخص والأمر الموسّع إنّما تعلق به بشرط كونه ممن يتصف بترك المضيّق وهذا هو الحق في المقام وعليه فلا إشكال فإن قلت غاية ما يستفاد من هذا أنّ الأمر الموسّع إنّما هو على تقدير معصية المضيّق وهو غير مفيد لأنّ الأمر المضيّق أيضا موجود حينئذ أيضا لإطلاقه ولظهور عدم سقوط الأمر بعصيانته فاجتمعا حينئذ قلت تعلق الأمر بالموسّع مشروط بمعصية المضيّق أعنى بالوصف المنتزع منها فالمكلف هو من تلبس بوصف المخالفة وأما التّكليف بالمضيّق فلا يمكن تعلقه بالشخص بشرط المعصية لأنّ التّكليف بشرط المعصية تكليف بالمحال كما أنّه لا يمكن التّكليف بشرط الطاعة لأنّه تكليف بتحصيل الحاصل بل التّكليف به إنّما يتعلق بذات الفعل فنفس تقدير الطاعة مطلوب وتقدير المعصية مبعوض لا أنّ الفعل مطلوب على تقدير المعصية والطاعة وبالجملة فالأمر إنّما يطلب نفس الفعل ولكن قد لا يطيعه المكلف بل يعصيه ويخالفه فهو يقول أيّها المتلبس بالمخالفة يحرم عليك هذا التلبس لكن إذا عصيتني وتلبست بالمعصية فمع هذا التلبس أوجد الصّلاة فيكون اشتراط

وجوب الصّلاة بمعصيته الأداء نظير اشتراط وجوبها بالقدرة والحياة حال الفعل من الأمور الغير الاختيارية فإنّ المحرم الشرعى لا يزيد على الأمور الغير الاختيارية فكما أنّ الأمر هناك يطلب الصّلاة ممن اتصف بأنّه يقدر على إتيان الصّلاة حيّاً ولا يوجب ذلك الأمر بتحصيل القدرة والحياة حتى يقال باستحالة ذلك لعدم كونهما اختياريين فكذا هنا يطلب الصّلاة ممن اتصف بأنّه يخالف أمر الأداء ولا يلزم من ذلك طلب المخالفة حتى يقال إنّه مستلزم لطلب الحرام ثم إنّ بعض المحققين بعد قوله بوجوب مطلق المقدمة أجاب عن الإشكال هنا بالأمر الترتيبى وإنّ وجوب الصّلاة مشروط بترك الأداء وهو فاسد أوّلاً بما عرفت من أنّ الوجوب المشروط هنا مستلزم لتقدم المشروط على الشرط وثانياً أنّه تناقض بين لأنّ وجوب مطلق المقدمة يستلزم حرمة فعل الضّد مطلقاً لوجوب تركه مطلقاً حينئذ سواء كان موصلاً إلى الأداء أو لا وسواء كان مع الصّارف أو لا وحينئذ فكيف يمكن القول بوجوب فعله بشرط تحقق الصّارف لمطلوبية تركه حينئذ أيضاً مع أنّ كلامه فى بيان الأمر الترتيبى مشعر بوجوب خصوص المقدمة الموصلة حيث قال ما حاصله أنّ دليل وجوب الصّلاة مطلق وما يخص منه بحكم العقل هو ما إذا توصل تركها إلى الواجب المضيق وأما مع وجود الصّارف عن المضيق فلا يتوصل بتركها إليه فلا يقتضى لوجوب التّرك وحرمة الفعل بل الإطلاق سليم عن المعارض هذا وبالجملة فتصحیح الواجب الموسّع بالأمر الترتيبى متلازم مع القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة وإنّ ترك المضيق مستند إلى الصّارف فلا يجب ترك الموسّع وقد يورد عليه اعتراض وهو أنّ هذا إنّما يتم إذا كان الصّارف عن المضيق عدم إرادته وأما إن كان الصّارف عنه إرادة الموسّع فلا يتم ذلك لأنّ إرادة الموسّع حينئذ حرام لكونها صارفة عن الواجب المضيق فإن كان وجوب الموسّع مطلقاً بالنسبة إلى إرادته صارت الإرادة واجبة من باب المقدمة فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة فى الإرادة وإن كان مشروطاً بالنسبة إليها لزم إيجاب الشّىء بشرط وجود سببه وهو محال لأنّه أمر بتحصيل الحاصل وأجاب عنه بعض الأفاضل بأنّ وجوب الموسّع مشروط بنفس ترك المضيق أو بالوصف المنتزع ولا يلاحظ علة التّرك حيث إنّها ليست منحصرة إلى خصوص إرادة الموسّع فلا يجب ملاحظتها ولو لزم ملاحظة العلة لزم فساد ما ذكره فيما إذا نذر الشّخص ترك ركنتين من الصّلاة بشرط بقاء الطهارة إلى العصر أنّ نذره صحيح مع أنّه قد يكون السّبب لإبقاء الطهارة إرادة الصّلاة المنذورة فيلزم المحذور لأنّ وجوب الصّلاة مشروط ببقاء الطهارة وبقاؤها مستند حينئذ إلى إرادة الصّلاة فيكون وجوب الصّلاة مشروطاً بإرادتها وهو عين إيجاب الشّىء بشرط وجود سببه ودفعه أنا لا نلاحظ علة بقاء الطهارة وليست منحصراً فى إرادة الصّلاة لجواز استناده إلى شىء آخر هذا وفى أصل الاعتراض مع الجواب المذكور نظر أمّا الأوّل فلا ممتنع فرض استناد ترك المضيق إلى إرادة الموسّع بل هو مستند إلى عدم إرادته أبداً وذلك لأنّه كما أنّ ترك أحد الصّدين مقدمة للآخر عندهم فكذا

ترك إرادة أحد الضدين مقدمة لإرادة الأخرى لأن إرادتي الضدين متضادتان أيضا وحينئذ فعدم إرادة المضيق سابق على إرادة الموسع وبعبارة أخرى إذا لوحظ أمران متضادان فإن كان الشخص مائلا إلى أحدهما دون الآخر كفى في انتفاء الآخر عدم تعلق الميل به ولم يكن تركه مستندا إلى ميل ضده وإن كان مائلا إليهما معا فلا يوجد شيء منهما إلا بعد غلبة الميل إلى أحدهما فإذا غلب الميل في أحدهما بحيث تعقبه الفعل فهذا هو المعبر عنه بالإرادة ولا ريب أنها إنما وجدت حين عدم تعلق الإرادة بالآخر وكيف كان فعدم إرادة المضيق سابق على إرادة الموسع ولا أقل من التقارن فيكون ترك المضيق مستندا إليه دائما فلا وقع للاعتراض المذكور وأما الثاني فلأن غمض العين عن علة الترك مما لا معنى له وعدم انحصار الصارف في إرادة الضد لا يرفع الاعتراض في خصوص المورد الذي استند إليه وما ذكره من الفرع المذكور لا ربط له بالمقام لأن غاية ما يلزم فيه اشتراط وجوب الصلة بإرادتها ولا ريب أن هذه الإرادة غير الإرادة التي نتكلم عليها لأنها الميل السابق على الفعل والكلام إنما هو في الإرادة التي لا تفك عنها الفعل والأول ليس علة ولا سببا حتى يلزم اشتراط وجوب الشيء بوجود الله فافهم فانقذ مما ذكرنا أن الضد إذا كان واجبا موسعا صح الإتيان به ولم يتعلق به نهى مفسد بناء على جعل الترك مقدمة وحينئذ فإذا كان عليه دين وشرع في الصلاة صحت وهل يجوز إبطالها أو لا التحقيق أنه إن أبطلها واشتغل بالمضيق كشف ذلك عن عدم وجوبها من أول الأمر لاشتراطه بكون الشخص ممن يتلبس بمعصية الأداء مقدار الصلة فيكون هذا بطلانا لا إبطالا وإن أبطلها من غير اشتغال به كان حراما هذا بناء على تصحيحها بما قلنا من وجوب خصوص المقدمة الموصلة وأما من صححها بعد تسليم مقدمية الترك ووجوب المقدمة وحرمة فعل الضد بجواز اجتماع الأمر والنهي لتعدد الجهة فيلزمه القول بحرمة الإبطال فيتعارض مع حرمة تأخير المضيق فلا بد له من ملاحظة الترجيح في تقديم أحدهما على الآخر لكن التحقيق عدم جواز اجتماع الأمر والنهي كما ستعرفه إن شاء الله فجملة القول في المقام الأول أن الأمر بالشيء لا يقتضى النهي عن الضد الخاص بأن يصير حراما وإنما يقتضى مطلوبية تركه الموصل من باب المقدمة إن سلم مقدمية الترك ولا يلزم فساده إن كان عبادة بما بينا وأما المقام الثاني أعنى البناء على جعل محل الكلام في الوجوب النفسى لترك الضد من جهة عدم جواز اختلاف المتلازمين فنقول قد بينا في المقدمات جواز اختلاف المتلازمين في مثل المقام إذا لم يلزم منه تكليف بما لا يطاق فغاية ما يلزم من وجوب الشيء عدم وجوب ضده لا حرمة كما هو معنى النهي ولذا ذكر الشيخ البهائي أنه لو أبدل عمل النهي عن الضد بعدم الأمر به فيفسد لكان أولى وهو تمام إن أراد الأمر بالضد في عرض الأمر الأول فإنه مستلزم للأمر بالضدين وهل يمكن تصوير الأمر الترتيبي حينئذ أو لا فيه إشكال لأن ترك الضد حينئذ لا يمكن أخذه في موضوع التكليف وهو المكلف لوجوب تقدم موضوع التكليف على الحكم ولو طبعا وهو ثابت إذا كان الترك

مقدمة وأما إذا كان من المقارنات لفعل الضد فلا تقدم له طبعاً حتى يؤخذ في موضوع التكليف لكن يمكن أن يقال إن التلبس بالصّارف عن المأمور به مأخوذ في المكلف فكأنه قال أيها المتلبس بالصّارف عن الأداء صل بشرط التلبس وليس حينئذ تكليف بالأداء لأن مع شرط وجود الصّارف يكون التكليف بالأداء تكليفاً بما لا يطاق نعم نفس التلبس حرام فيكون نظير الشرط الغير الاختياريّة كما مر وبالجملة فالصّارف عن الأداء متقدم على الصّلاة فيمكن أخذه في موضوع التكليف فتأمل وعلى هذا فيجوز تعلق الأمر بالصد وصحته ولا يدل الأمر بالشّيء على فساده ولا على النهي عنه ولا على عدم الأمر به سواء قلنا بمقدميّة التّرك ووجوب المقدمة أو لا هذا تمام الكلام على عنوان الأصوليين من جعل النزاع في خصوص الأمر الوجوبي والمقام الثاني في طريقة المتكلمين وهي أن إرادة الشّيء هل تستلزم كراهة ضده أو لا فنقول إن هذا العنوان يمكن استفادته من كلمات الأصوليين أيضاً لما مر أنهم ذكروا أن الأمر الاستحبابي هل يقتضى النهي التّزهي عن الضد أو لا ولا ريب أن فصل الاستحباب وهو الإذن في التّرك لا يقتضى النهي عن الضد قطعاً فمحل الكلام استفادة ذلك من الجنس وهو الطلب فيرجع إلى عنوان المتكلمين والحق فيه عدم الاقتضاء مطلقاً أمّا في الضد العام فلاً مطلوبيّة الفعل أعم من مكروهيّة التّرك لأن المراد من المكروه هو ما يكون مبعوضاً للشخص بحيث يتنفر عنه وينضحر من وجوده ولا يثبت هذا المعنى للتّرك بمحض مطلوبيّة الفعل نعم لو كان في التّرك منقصة وحزاة في نفسه كان مكروهاً لوجود تلك المنقصة لا لاقتضاء الطلب نعم يلزم من مطلوبيّة الفعل عدم مطلوبيّة التّرك بل مرجوحيّة بالتّسبة إلى الفعل لا مبعوضيّة وانضجار الطلب من تحققه ولذا اتفقوا على أن ترك المستحب ليس بمكروه كما سبق نقله عن السيّد وأما في الضد الخاص فلاً غاية الأمر كون تركه مقدّمة للمطلوب وقد بينا أن نفس ترك المطلوب ليس بمكروه فكيف ترك مقدماته فلا يكون ترك الضد وهو فعله مكروهاً

تذليل فيه تنبيهان

الأول

هل النهي عن الشّيء تحريماً يقتضى الأمر بضده وجوباً أو لا والتّحقيق في الضد العام لاقتضاء بالعينيّة لأن النهي معناه طلب التّرك حتماً ومعناه وجوب التّرك وأما الضد الخاص فالقول بالاقتضاء فيه هو المنقول عن الكعبي في منع المباح لأنّه ضد الحرام فيكون واجباً لأنّه سبب لترك الحرام وهو واجب وعلّة الواجب واجبة أو لأنّه ملازم مع ترك الحرام ولا يجوز اختلاف المتلازمين وقد عرفت الجواب ومجمله أن سبب ترك الحرام هو الصّارف فإنّه مقدّم على فعل المباح وعدم جواز اختلاف المتلازمين ممنوع

الثاني

كراهة الشّيء هل تستلزم إرادة ضده أو لا التّحقيق في الضد العام أيضاً هو الاقتضاء عينا إذ ليس كراهة الشّيء إلاً مطلوبيّة تركه وأما الضد الخاص فلا اقتضاء كما عرفت بل يرجع إلى إرادة الصّارف فافهم

أصل هل القضاء تابع للأداء أو بأمر جديد

وبعبارة أخرى إذا

ص: 274

ورد أمر بفعل في وقت خاص فهل يقتضى ذلك الأمر وجوبه بعد ذلك الوقت أو لا فالنزاع إنّما هو في المسألة اللغوية أعنى في دلالة الأمر والمدرك فيها هو أنّ المتبادر من الأمر إيجاب خصوص الأمر المقيد أو لا بل إيجاب شيئين متغايرين ذات الفعل مطلقا وخصوصية الوقت وأنّ ذكر الخصوصية إنّما هو من باب ذكر أحد الأفراد والمطلوب هو الفعل المطلق ولا ريب أنّ المتبادر والظاهر من الأمر هو إيجاب الأمر المقيد فوجوب الفعل خارج الوقت لا- يستفاد من الأمر الأوّل بل يحتاج إلى أمر جديد ولا فرق فيما ذكرنا بين القول بأنّ الجنس الفعل متميزان في الخارج وعدمه فما يظهر من العضدى من ابتناء المسألة على ذلك بتقرير أنّهما إذا كانا متميزين يكون الجنس واجبا في نفسه مستقلا والفصل واجبا آخر والمفروض أنّ وجود الجنس غير وجود الفصل فيكون باقيا بعد ذهاب الفصل فبعد ذهاب الوقت يبقى وجوب الفعل بحاله وأمّا إذا لم يكونا متميزين فليس المطلوب إلا وجودا واحدا وهو وجود الجنس الذى هو عين وجود الفصل فبعد ذهاب الفصل لا يبقى المطلوب فاسد جدا لأنه إن أراد أنّ بسبب تمايزهما وعدم تمايزهما يتفاوت ظهور الأمر فعلى التّمايز ظاهر فى تعدد المطلوب وعلى عدمه ظاهر فى وحدته فيتوجه عليه المنع الظاهر وإن أراد أنّ فى صورة التّمايز يمكن تعدد المطلوب وفى صورة عدم التّمايز لا يمكن تعدده ففيه أولا- أنّ إمكان التّعدد فى صورة التّمايز لا- يوجب تعدد المطلوب بعد ظهور الأمر فى اتحاد المطلوب وثانيا أنّ الفرق بين الصّورتين تحكم لأنّه إن كان خصوصية الفصل معتبرة فى مطلوبية الجنس فلا ريب فى انتفائه بانتفاء الفصل على كلا الصّورتين أمّا على صورة عدم التّمايز فظاهر وأمّا على صورة التّمايز فلاّنه وإن كان وجود الجنس غير وجود الفصل لكن وجوده مع كل فصل أيضا غير وجوده مع الفصل الآخر فإذا كان المطلوب وجوده مع الفصل الخاص فبانتفاء الفصل ينتفى مطلوبية لانتفاء وجوده الخاص ووجوده مع فصل آخر غير وجوده السابق فإنّ الصّلاة الموجودة فى الوقت غير الموجودة فى خارجه فبانتفاء الوقت ينتفى الوجود الأوّل والوجود الثانى يحتاج إلى أمر جديد وإن لم يكن خصوصية الفصل معتبرة فى مطلوبية الجنس فلا ريب فى بقاءه بذهاب الفصل على الصّورتين لأنّ المطلوب هو الجنس لا بشرط ففى صورة التّمايز الأمر ظاهر وفى غير صورة التّمايز نقول إنّ الجنس وإن كان عين الفصل فى الوجود ولكن وجوده بوجود كل فصل غير وجوده بوجود فصل آخر فله وجودات متعددة فإذا لم يكن الخصوصية معتبرة يكون المطلوب إيجاد الجنس مع أى فصل كان فإذا انتفى فصل لم ينتف مطلوبية الجنس وإلى ما ذكرنا ينظر كلام بعض المحققين حيث رد على العضدى بأنّ فى صورة التّمايز يمكن إرادة الهيئة الاجتماعية فلا يبقى المطلوب بانتفاء الوقت وفى صورة عدم التّمايز يحتمل أن يكون المطلوب هو المطلق ويكون ذكر الخاص من باب المثال لكونه من أحد الأفراد فلا ينتفى المطلوب بانتفاء

الخصوصية هذا وقد يقرر النزاع في المسألة بوجه آخر وهو أنه إذا وجب فعل مقيدا بوقت خاص وانتفى فعله في الوقت فهل يجب فعله بعد الوقت بمقتضى الأصول والقواعد الشرعية أو لا فيكون المسألة فقهية ويمكن أن يتوهم أن إجراء الأصول والقواعد متوقف على تمايز الجنس والفصل في الخارج لأنّ الجنس حينئذ قد ثبت له الوجوب قطعاً إمّا مركباً مع الفصل الخاص أو لا بشرط فبعد انتفاء الفصل يمكن استصحاب وجوب الجنس غاية الأمر أنّ وجوبه مردد بين شيئين الوجوب النفسى والغيرى المقدمى الثابت لأجزاء المركب والأمر المردد يجوز استصحابه كما يجوز استصحاب الحيوان المردد بين الفيل والبق إلى زمان بقاء الفيل وإن لم يحكم بكونه فيلاً وكذا قاعدة ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور لأنّ مجراها المركبات الخارجية والمفروض أنّ الجنس والفصل متميزان في الخارج وأمّا على عدم التمايز فلا مجرى للاستصحاب للقطع بزوال الموضوع وهو الجنس فلا يبقى شيء يستصحب له الوجوب وكذا القواعد ما عرفت من عدم جريانها في المركبات العقلية وفيه نظر أمّا أولاً فلما عرفت من أنّ الجنس والفصل وإن كانا متميزين لكن وجود الجنس مع كل فصل غير وجوده مع الفصل الآخر فإن أريد استصحاب وجوب الجنس اللابشرط فهو بما لم يتيقن له وجوب أصلاً أو الجنس الخاص فقد زال قطعاً كما أنّه لو وجب عليه ذبح الغنم بالنذر فلو فقد الغنم لم يمكن استصحاب وجوب ذبح الحيوان في ضمن البقر مثلاً ولو قطع النظر عن هذا جرى الاستصحاب في صورة عدم التمايز أيضاً لأنّ ذات الجنس غير الفصل قطعاً وإن اتحدا وجوداً فليستصحب وجوب ذات الجنس وهو يمكن وجوده بفصل آخر فليكن واجبا نعم لا يجرى في القواعد لظهورها في المركبات الخارجية كما ذكرنا وأمّا رأينا فلائذ لو سلمنا ذلك في الجنس والفصل فلا يجرى في الموقت والوقت لأنّ الوقت ليس من أجزاء الواجب بل هو من قبيل الشرائط ومجرى القاعدة هو ما كان مركباً من الأجزاء فلا يجرى في الشرائط واللوازم ولذا ذكروا أنّه لا يمكن الاستدلال بهذه القاعدة على وجوب الاستدامة الحكمية في التية بناء على أنّ التية الواجبة هي الإخطار بالبال ولازمه عدم قصد الخلاف ولا يمكن استدامة نفس الإخطار فيجب استدامة لازمه وهو عدم قصد الخلاف للقاعدة المذكورة ووجه الفساد ما عرفت ولكن مدرك القاعدة المذكورة لا يختص بقوله صلى الله عليه وآله ما لا يدرك كله لا يترك كله وقوله عليه السلام إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم حتى يقال باختصاصها بالكل والجزء نظراً إلى لفظ الكل في الأول وكلمة من في الثانى وذلك لأنّ قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور بظاهره يشمل الشرط والمشروط واللازم والملزوم أيضاً غاية الأمر خروج ما لا ربط فيه بين الميسور والمعسور كالمصلاة والصوم مثلاً لبداهة عدم السقوط فيه لكن يبقى فيه كل ما فيه ربط ولو بالتقييد ولا ينحصر الارتباط في الجزئية وعليه فيشكل ما ذكرنا من عدم جريان القاعدة في المقام ولكن يمكن أن يقال إنّ الظاهر من عدم السقوط بقاء الميسور السابق بعينه عرفاً لا ما يشاكله

وصوم يوم الجمعة ليس عين صوم يوم الخميس عرفا بخلاف الصّلاة بالنّسبة إلى ستر العورة فإنّها مع السّتر عينها مع عدمه عرفا فيمكن جريان القاعدة فيها ثم لا يخفى عليك أنّ الفقهاء ربما يحكمون في بعض المواضع بما يتوهم استنادهم فيه إلى القاعدة المذكورة كما يحكمون بوجوب الصّلاة عاريا على من ليس له ساتر وهنا وإن أمكن الاستناد إليها لكن ليس يلزم بل للحكم مدرک آخر أيضا فإذا تعلق أمر مطلق بشيء وورد الدليل على تقييده بقيد خاص فقد يكون ذلك الدليل المقيد مطلقا بحيث يشمل بإطلاقه جميع الحالات فحينئذ يوجب تقييد المطلق كذلك وقد لا يكون مطلقا وحينئذ فيجب الاقتصار على القدر المتيقّن من التّقييد ويرجع في الموارد المشكوكة إلى إطلاق الأمر الأوّل كما أنّه ورد الأمر بالصّلاة ودل الدليل على اشتراط السّتر ولكن لا يفهم من دليل التّقييد إلاّ شرطية السّتر حال التّمكن في حال عدم التّمكن إلى إطلاق الأمر بالصّلاة بل ربما يدعى ذلك ولو كان دليل التّقييد مطلقا نظرا إلى استفادة أنّ الأصل في الشّرائط أن تكون علميّة اختياريّة عمديّة فتسقط في غيرها من قوله عليه السلام رفع عن أمتي تسعة ومنها ما لا يعلمون وما لا يطيقون بناء على أنّ المراد رفع جميع الآثار إذا عرفت ذلك فنقول لا- يمكن إجراء أمثال ذلك أيضا فيما نحن فيه لأنّ مثل قوله صم يوم الخميس لا إطلاق فيه حتى يرجع إليه عند الشّك ويوجب الاقتصار من المقيد على القدر المتيقّن بل هو خطاب واحد متعلق بالمقيد فعلم أنّه لا يمكن إثبات وجوب القضاء بالأمر الأوّل ولا بالأصول والقواعد الشّريعة وربما يستدل على أنّ الأصل في العبادات مشروعيّة القضاء بقوله تعالى وهو الآذنى جعل اللّيل والنّهار خلفه لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا بتقريب أن المراد بالخلفة الخليفة فهذا نظير قولهم زيد بمنزلة عمرو فيفيد العموم لما ثبت في موضعه من عموم المنزلة والمراد من التّدكّر والشّكور الذّكر والشّكر ولا ريب أنّ قضاء العبادة مشتمل عليهما فيدلّ الآية على جواز قضاء عبادة النّهار ليلا وبالعكس وفيه أوّلا أنّه لا يجرى في غير الصّلاة من سائر العبادات كالصّوم والحج ونحوهما مع أنّها لا تدل على جواز قضاء صلاة اليوم في الغد إلاّ بتكليف بأن يقال إنّّه إذا كان اللّيل خلفة عن اليوم كان الغد بمنزلة اللّيل في كونه خلفة عن اليوم أيضا وثانيا أنّه لا ينحصر معنى الآية فيما ذكر بل قيل فيها وجهان آخران أحدهما أنّ المعنى أنّه جعل كل منهما في عقب الآخر عبرة لأولى الأبصار الّذين يذكرون الله قياما وقعودا الشّاكرين لله على نعمائه فإنّ منها خلق اللّيل والنّهار فمن أراد التّدكّر والشّكر فلينظر بعين التّدبر إلى كيفيّة تعاقب اللّيل والنّهار وولوج أحدهما في صاحبه فيستدلّ على أنّ هناك خالقا يولج اللّيل في النّهار ويولج النّهار في اللّيل ويشكره على هذه النّعمة العظيمة فإنّ الشّكر فرع المعرفة الثّاني أنّها بيان لسعة أوقات الطّاعات الغير الموقّعة بوقت خاص والمراد أنّ من أراد الذّكر والشّكر فزمانه وسيع هذا اللّيل والنّهار يتعاقبان فإنّ أراد ففي النّهار وإن أراد ففي اللّيل ويؤيده أنّ القضاء ما لم يثبت كونه مأمورا به لم يدخل في عنوان الشّكر لأنّ كون العمل شكرا فرع كونه مأمورا به

فيكون المراد إتيان ما علم كونه مأمورا به لا ما هو مشكوك الأمر وبالجمله فلا دليل يركن إليه النفس بحيث يدل عموما على مشروعية قضاء كل عبادة نعم ورد في مثل خصوص الصلاة والصوم ونحوهما الأمر بقضاء الفائت منها ولكن لا عموم فيها أيضا بحيث يشمل جميع المقامات إلا أن يقال إن ورود الأمر بوجوب قضاء صلاة الظهر مثلا في الواقعة الخاصة كاشف عن تعدد المطلوب بالأمر المتعلق بصلاة الظهر أحدهما الطبيعية والثاني خصوصية الوقت فهما تكليفان مستقلان ولذا بقي الأول مع انتفاء الثاني وحينئذ فيدل على وجوب القضاء حتى في غير تلك الواقعة وهو مشكل لعدم الملازمة لإمكان كون التكليف الأول مختصا بخصوص الصلاة في الوقت وكون التكليف الثاني تكليفا مستقلا ورد في الواقعة الخاصة لا كاشفة عن تعدد المطلوب بالأمر الأول نظير الأمر بالتيمم فإنه لا يكشف عن أن المطلوب في الأمر بالوضوء شيئا من الطهارة وخصوص الوضوء فإذا انتفى الثاني بقي الأول فتأمل (تذييل) قد فرّعوا على المسألة أموراً عدوها من جملة ثمراتها منها إجارة الأعمال في الأوقات الخاصة والأمكنة المخصوصة كمن أجر نفسه عن الميت في قضاء الصلاة في الشهر الفلاني أو المسجد الفلاني فإن قلنا في هذه المسألة باستفادة الطالبين من الأمر جاز للأجير فعل الصلاة في غير ذلك الوقت والمكان عند تعذرهما وإلا فلا إذ لا فرق بين الأوامر الشرعية والعرفية إذ المناط واحد وهو استفادة الطالبين وعدمه ومنها الوكالة على إيقاع عقدي يوم خاص أو مكان خاص بالتقريب المتقدم ومنها مسألة غسل الميت بماء السدر والكافور فإن تعذرا وجب بدلها غسل بالماء القراح إن قلنا بتعدد المطلوب وإلا فلا فإن قوله اغسله بماء السدر إن فهم منه طلبان أحدهما متعلق بالغسل بطبيعة الماء والآخر بخصوصية السدر والكافور فمع تعدد الثاني يبقى الأول وإلا فلا هذا ما ذكره أقول قد يراد تفريع ما ذكر على المسألة بناء على جعلها لغوية وقد يراد التفريع بناء على جعلها فقهية أما على الأول فنقول إن الكلام في مثل إجارة الأعمال صحيح لا ضير فيه وقد تعرض له الفقهاء بعبارة أخرى وهي أن المقصود في مثل هذه المقامات إما جعل الثمن في مقابل العمل الخاص بحيث يكون الخصوصية داخلية في متعلق الإجارة وإما جعل الثمن في مقابل طبيعة العمل ويكون الخصوصية من قبيل الشرائط والالتزامات التي قد ثبتت في ضمن العقد فعلى الأول لا يستحق الأجرة إن خالف الخصوصية بخلافه على الثاني لأن الشرط ليس جزءا داخلا في متعلق الإجارة وإنما هو التزام يوجب جواز فسخ العقد إن خولف هذا ولكن في جعله متلازما مع هذه المسألة تأمل لجواز أن يقال إن في الأوامر الشرعية الظاهر المتبادر في العرف هو الطلب والأمر الواحد المتعلق بالشيء الخاص بخلاف مثل الإجارة إذ الظن معا مطلوبة نفس العمل وإنما الخصوصية أمر زائد من قبيل الشروط الثابتة في ضمن العقد وكذا في مسألة الوكالة على احتمال وأما مسألة الغسل فلا يتفرع على ما نحن فيه لأنها وإن قلنا في هذه المسألة بتعدد المطلوب لم يكن لنا القول به في مسألة الغسل لأن مقتضى تعدد المطلوب أجزاء الغسل بالماء القراح بل لا عن السدر والكافور وإن تمكن منهما

غاية الأمر أنه حينئذ عاص للأمر المتعلق بالخصوصية وهو لا يوجب عدم الإجزاء بالنسبة إلى الأمر المتعلق بالطبيعة نظير من نذر الموالاة في الوضوء بمعنى التعاقب لا الموالاة التي هي شرطه فإنه إذا توضحا بدون التعاقب لم يكن باطلا نعم يكون مخالفا لنذره مع أنهم اتفقوا على عدم جواز الغسل بالماء القراح مع التمكن منهما فهذا كاشف عن وحدة المطلوب ولا يرد مثله في الصلاة حيث إنها مع التمكن من فعلها في الوقت لا يجوز فعلها في خارج الوقت فلا يجتمع مع تعدد المطلوب وذلك لأنها مع التمكن من الوقت لا يتصور فعلها خارج الوقت حتى يكون مجزيا أو لا إلا أن يورد فعلها قبل الوقت المحدود فإن مقتضى تعدد المطلوب الاكتفاء بها قبل الوقت مع أنه خلاف الإجماع فيكون نظير مسألة الغسل وأما على الثاني وحاصله إجراء القواعد الفقهية فيما ذكر فنقول إننا لم نجد من تعرض لإجراء قاعدة المعسور والميسور في إجارة الأعمال لكنهم استندوا إليها في كثير من نظائرها حيث حكموا فيما لو أوصى بصرف ثلثه في بناء مسجد بطرح مخصوص ولم يف المال بذلك أو تلف بعض المال بأنه يجب كل ما أمكن ولو بتعمير مسجد آخر وإن لم يكن ففي مطلق البر عملا بالقاعدة وكما حكموا في أنه لو نذر الحج ماشيا فلم يتمكن فليحج راكبا أو نذر ركعتين من صلاة قائما فلم يتمكن فليصل قاعدا لأن الميسور لا يسقط بالمعسور ولا يختص ذلك بمسألة إجارة الأعمال بل لو تم هنا لجري في مواضع كثيرة منها تبعض الصفة فإنه لو ضم ما لا يملك إلى ما يملك صح العقد فيما يملك بالقاعدة وكذا لو جعل المهر خمرا أو خنزيرا صح وانتقل إلى القيمة كما ذكره بعضهم ويظهر من الشيخ حيث حكم بأن المقبوض بالعقد الفاسد مضمون بالمثل أو القيمة فإن الظاهر أن مدركه القاعدة المذكورة حيث تعذر المسمى لفساد العقد فالميسور وهو المثل أو القيمة مضمون وغير ذلك من الموارد والتحقق عدم جريان القاعدة في أمثال ذلك ولا فيما نحن فيه بل هي إنما تجرى فيما إذا تعلق الأمر بعمل مركب من حيث إنه مركب وحينئذ إذا تعذر أجزاءه وجب الباقي كالصلاة فإنها عبارة عن عمل مركب وهي اسم لها لا عنوان إذ المراد بالعنوان الوصف المنتزع من ذات الشيء أو من عوارضه أما لو كان متعلق الأمر بعنوان بسيط ويكون المحصل لذلك العنوان أمر مركب فحينئذ إذا تعذر بعض أجزائه لم يجب الباقي لفوات المطلوب أعني ذلك العنوان بالكلية فليس للمطلوب أجزاء يذهب بعضها ويبقى البعض وما نحن فيه من هذا القبيل فإن الأجير على العمل الخاص إنما يجب عليه العمل بعنوان أنه حق للمستأجر والمحصل للحق هو العمل في الوقت الخاص فإذا فات الوقت فلا حق حتى يحصل بالعمل وكذا في تبعض الصفة فإن البيع إنما ورد على الهيئة الاجتماعية وهي أمر واحد قائم بالمجموع تقوت بفوات البعض وكذا في الوكالة لأنها استنابة في شيء خاص مع أن فيما نحن فيه إن أريد إثبات الحكم التعبدى بالقاعدة أعني وجوب العمل على الأجير بعد الوقت المحدود من دون استحقاق الأجرة فلم يقل به أحد وإن أريد إثبات استحقاق الأجرة فقد ثبت بالأدلة أن استحقاق الأجرة على العمل الشخص فرغ إذنه في العمل وهو مفقود في المقام والقاعدة

لا تثبت إذن المالك في العمل بعد الوقت المحدود فيتعارض القاعدة مع تلك الأدلة ولا تقاوم تلك الأدلة أولاً وثانياً بينهما عموم من وجه فيساقطان ويبقى أصالة عدم ترتب تلك الأحكام الوضعية وكذا الوكالة لأن جواز العمل فرع الاستنابة المفقودة فتأمل وأما في مسألة الغسل فلم نجد من تعرض لذلك لكن السيد في الرياض لمنعه التمسك بالقاعدة في المركبات التقييدية ذكر أنه إن كان المقيد لوجوب الغسل بماء السدر والكافور هو المفيد لوجوب أصل الغسل بأن كان الخبر هكذا وليغسل بماء السدر لم يجب الغسل بماء القراح إن تعذر السدر لكن إن كان هناك خبران وكان أحدهما مفيداً لوجوب أصل الغسل ومضمون الآخر وليكن في الماء شيء من السدر وجب الماء القراح عند التعذر لأنهما تكليفان إن تعذر أحدهما لم يسقط الآخر وفيه نظر أولاً بأنه لا فرق بين أن يقال اغسله بماء السدر ويقول وليكن في الماء شيء من السدر بعد الأمر بالغسل بالماء لأن التكليف بإلقاء السدر في الماء لا يخلو إما أن يكون تكليفاً نفسياً أو يكون تكليفاً مقدماً فإنه إذا كان الواجب الغسل بماء السدر وجب إلقاء السدر فيه مقدمة أو يكون إرشاداً إلى أن المراد بالأمر الأول الغسل بماء السدر والأول مخالف الإجماع إذ لو كان تكليفاً نفسياً لكان الغسل بماء القراح بدلاً عن السدر مجزياً غاية الأمر تحقق العصيان بالنسبة إلى التكليف الثاني نظير نذر الموالاة في الوضوء كما سبق وهو خلاف الإجماع وعلى الأخيرين يكون المكلف به الغسل بماء السدر نعم لو قال إن التكليف بالغسل مطلق والتكليف الثاني مقدماً كان أو إرشادياً مقيد له في حال التمكن فقط لأنه القدر المتيقن لكان له وجه وثانياً لا نسلم كون المركب تقييداً في المقام لأنه وإن كان في صورة الإضافة لكن المراد وجوب الغسل بماء فيه السدر والإضافة لامية لمحض أدنى ملاسته فيكون مركباً انضمامياً ثم التحقيق إننا إن قلنا باختصاص القاعدة بالمركب الانضمامي ومنعنا جريانها في الموقت جاز إجراؤها هنا لما عرفت من أن المركب هنا انضمامي وكذا إن قلنا بتعميمها للتقييد أيضاً بل جريانها حينئذ أظهر لأن وجه المنع في الموقت إنما هو عدم بقائه بعد الوقت فلا يصدق عدم سقوط الميسور كما مر وهنا الماء لا يتفاوت بإدخال السدر فيه وعدمه ويمكن أن يقال إننا وإن أجرينا القاعدة في المركبات التقييدية والانضمامية لكن لا تجرى في المقام لأن الظاهر من دليلها اعتبار تركب نفس العمل بمقتضى كلمة من في قوله صلى الله عليه وآله إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فإن ظاهره كون المأتي به جزءاً من أصل العمل المأمور به وهنا ليس كذلك فإن المأمور به هو الغسل والسدر والماء من متعلقاته لا أنهما من أجزاء الغسل فلا يجرى القاعدة هنا مع أنها لو جرت لزم وجوب إلقاء السدر على الميت عند تعذر الماء وليس كذلك ويمكن دفعه بعموم قوله صلى الله عليه وآله الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله لشمولهما لمتعلقات العمل أيضاً فالغسل يحصل بماء السدر وبمطلق الماء فإذا تعسر الأول بقي الثاني وأما إلقاء السدر فقط فليس غسلاً حتى يكون واجباً عند تعذر الماء فتأمل

أصل إتيان المأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء

أولا والمراد بالوجه كل ما يعتبر في العمل شرطا وجزءا لا خصوص الوجوب والتدب على ما هو مصطلح الفقهاء وتحقيق المسألة موقوف على بيان أمور

الأول الإجزاء في اللغة

الكفاية وهو في المسألة من صفات المأمور به فالمراد أن المأمور به إذا فعل بجميع ما يعتبر فيه شرطا وشطرا هل يجزى أو لا وعرف في الاصطلاح بوجهين أحدهما ما أسقط التبعيد به في الجملة وإن لم يسقط القضاء والثاني ما أسقط القضاء والمراد بالقضاء إتيان الفعل لتدارك خلل واقع في المأمور به وإن كان في الوقت وهذا المعنى أخص من الأول إذ كل ما أسقط القضاء أسقط التبعيد أى الامتثال في الجملة ولا عكس لجواز أن يكون مسقطا للامتثال بالنسبة إلى أمر ولا يكون مسقطا للقضاء كما سيظهر وقيل بينهما عموم من وجه لأن بعض ما يسقط القضاء لا يقتضى الامتثال كصلاة العيد الفاسدة فإنها لا تقتضى الامتثال فلو تبقى وقتها وجب الإعادة ولكن تسقط القضاء إذ لا قضاء لها شرعا وفيه أولا أننا قد بينا أن المراد بالقضاء أعم من الإعادة فهي لم تسقط القضاء أيضا إذ لو بقي الوقت وجب القضاء بهذا المعنى كما ذكره وثانيا أنها لا تسقط القضاء المصطلح أيضا إذ المراد بمسقط القضاء العمل الذي وقع بحيث لو كان له قضاء شرعا لسقط والفاسدة ليست كذلك نعم لو كان المراد ما أسقط القضاء ولو لعدم شرعية القضاء له لكان ما ذكر صحيحا لكنه خلاف المتبادر من إسقاط القضاء بل المتبادر ما أسقط القضاء فعلا بأن يكون له قضاء ويسقطه من حينه ولما كان هذا غير متصور في العبادات الموقوفة لأنها إنما تسقط القضاء بالنسبة إلى ما بعد الوقت لا من حينها فالمراد وقوعها تام الأجزاء والشرائط بحيث لو كان لها قضاء في الشرع بعد الوقت لم يكن واجبا وهذا المعنى مفقود بالنسبة إلى فاسدة العيد

الثاني لا ريب في أن الإجزاء بالمعنى الأول لا يقبل الخلاف

لأن حصول الامتثال للأمر بإتيان المأمور به تام الأجزاء والشرائط بديهى ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال فيكون النزاع في المعنى الثاني لكن لا بالنسبة إلى الأمر الواحد بل بالنسبة إلى أمرين لأن سقوط التدارك بالنسبة إلى الأمر الواحد لا يقبل الإنكار وبيانه أنهم قسموا الأمر إلى أقسام أربعة الشرعية الواقعية الاختيارية كالصلاة مع الطهارة المائية والاضطرارية مثلها مع التيمم والشرعية الظاهرية كالصلاة مع استصحاب الطهارة وظابطة الأمر المستفاد من إيجاب الشارع العمل بمقتضى أمانة ظنية والظاهرية العقلية وهو الأمر المستفاد من حكم العقل بوجوب العمل بالمعتقد كما في الجاهل القاصر إذا اعتقد وجوب الصلاة قاعدا مثلا ثم لا ريب أن إتيان المأمور به يقتضى امتثال الأمر المتعلق به بلا إشكال وإنما الإشكال في سقوط الأمر الآخر بفعل ذلك وعدمه فلو صلى مع التيمم حين فقد الماء امتثل بالنسبة إلى الأمر المتعلق بالصلاة مع التيمم وإنما الإشكال في سقوط الصلاة مع الطهارة المائية بفعل ذلك التكليف الاضطراري وعدمه وكذا في الظاهرية بالنسبة إلى الواقعية كما لو صلى بالطهارة المستصحبة فهل تجزى عن الصلاة بالطهارة الواقعية أو لا ومبنى النزاع في هذا وهو أن الأوامر المذكورة هل هي من الوجوه والكيفيات للتكليف الواحد بالنسبة إلى إمكان وقوعه

على أنحاء متعددة بحسب أحوال المكلف فالمطلوب هو طبيعة الصّلاة لكن يريد إيجادها مع الوضوء عند القدرة ومع التّيمم عند العذر أو لا- بل التّكليف متعدد بتعدد الحالات وبما ذكرنا علم أنّ النزاع إنّما هو في أمر عقلي وهو التّلازم بين إتيان المأمور به بأمر وبين سقوط المأمور به بغير ذلك الأمر ولكن مدرّك النزاع واستدلال المثبت والتّأفي في مبنى المسألة يمكن أن يكون من طريق اللّغة والعرف والعقل كما أنّهم استدلوا في مثل الوضوء والتّيمم على وحدة التّكليف بأنّ الظّاهر من مجموع قوله تعالى أقيموا الصّلاة وقوله تعالى إذا قمتم إلى الصّلاة فاغسلوا إلى آخره وإن لم تجدوا ماء فتيّموا أنّ المطلوب هو كلّي الصّلاة المشترك بين المقارنة للوضوء والتّيمم فإن قوله تعالى وإن عطف على شرط محذوف تقديره إذا قمتم إلى الصّلاة فإن وجدتم الماء فاغسلوا وإن لم تجدوا عند قيامكم إلى تلك الصّلاة بعينها فتيّموا فاستندوا في وحدة التّكليف إلى الظّهور اللفظي وكما أنّهم استدلوا على الإجزاء في الحكم الظّاهري بأنّ الشّارع إذا سوغ العمل بأمانة ظنيّة مع إمكان الوصول إلى الواقع بالاحتياط وجب أن يكون في مقتضى تلك الأمانة مصلحة الواقع بعينها لا ناقصة فإن من يشك في الحدث بعد تيقن الطّهارة يتمكّن من درك الصّلاة بالطّهارة الواقعيّة بتجديد الطّهارة ومع ذلك رخص الشّارع في تركها فلا بد أن يكون في الصّلاة باستصحاب الطّهارة فوائد الصّلاة بالطّهارة الواقعيّة ومصالحها وإلّا لزم تقويت المصلحة على المكلف وإذا ثبت وجود المصلحة ثبت اتحاد التّكليف لأنّ المناط فيه حصول المصلحة وقد حصلت فاستندوا في وحدة التّكليف هنا إلى حكم العقل وبالجملة النزاع في أصل المسألة في الأمر العقلي وهو التّلازم ولكن في مبنى النزاع يمكن الاستناد إلى اللّغة والعرف أيضا كما عرفت

الثالث قد ظهر مما قرّرنا أنّه لا ربط بين هذه المسألة والمسألة السّابقة

لأنّ النزاع هنا إنّما هو في صدق عنوان الفوت فلو كان التّكليف واحدا لم يكن فوت بعد إتيان المأمور به وبعد التّعدد يصدق عنوان الفوت وحينئذ يأتي النزاع في وجوب القضاء بعد الوقت وعدمه وكذا لا ربط بينهما وبين مسألة المرة والتّكرار لتعدد الأمر هنا والنزاع إنّما هو في أنّ إتيان مقتضى أحد الأمرين بأى نحو كان من الماهيّة والمرة والتّكرار هل يسقط الأمر الآخر أو لا فالنّزاع هنا يمكن على القولين

الرّابع

قد عرفت أنّ النزاع إنّما يتصور عند تعدد الأمر وأنّ الأمر أقسام أربعة فالنّزاع إنّما هو في مقامات ثلاثة أحدها أنّ امتثال الأمر الظّاهري العقلي هل يسقط الأمر الواقعي الشّرعى أو لا- والثّاني أنّ امتثال الظّاهري الشّرعى هل يسقط الواقعي أو لا والثّالث أنّ امتثال الواقعي الاضطراري يسقط عن الاختياري أو لا فيجب التّكلم في كل المقامات تحقيقا للمسألة فنقول

المقام الأوّل

في الظّاهري والعقلي ومثل له بعمل الجاهل الغافل إذا اعتقد خلاف الواقع فعمل بمقتضاه ثم انكشف له الواقع والحق فيه عدم الإجزاء بل هو هنا غير معقول لعدم تعدد الأمر هنا فإنّ الاعتقاد لا يمكن أن يكون سببا لأمر الشّارع

ص: 282

لأنه إما مطابق للواقع أو مخالف وعلى الأول لا ريب أن الأمر الواقعي مسبب عن المصلحة الكائنة في الشيء مع قطع النظر عن الاعتقاد والاعتقاد مرآة وطريق صرف إليه وعلى الثاني لا يمكن أن يكون سببا لحصول الأمر لأن الكلام إنما هو في الغافل وتكليف الشخص بعنوان فرع علمه بدخوله تحت ذلك العنوان أو الشخص ما دام جاهلا- بالجهل المركب لا يعلم دخوله تحت عنوان الجاهل حتى يكون مكلفا بالعمل بمعتقده وأما صحة عمل ناسي بعض أجزاء الصلاة فإنما هو لقيام الدليل على أن جزئية ذلك الجزء المختصة بحال الذكر فليس جزءا حال النسيان فالمأمور به هو ما تذكره من الأجزاء فيمكن تعلق الأمر به بعنوان كونه ذاكرة للأجزاء وإن لم يمكن أمره بعنوان كونه ناسيا لا يقال إن مخالفة ما اعتقده تحتمه تجزئ وحرام فيكون مأمورا به وأيضا إتيان ما اعتقد وجوبه إطاعة ومخالفته معصية عرفا والإطاعة وترك المعصية مأمور به عقلا وكل ما حكم به العقل حكم به الشرع فيتحقق تعدد الأمر ويتحقق الأجزاء لأننا نقول حرمة التجزئ لا توجب ترتب العقاب على الفعل بل هو إنما يترتب على ما يكشف عنه الفعل من سوء سريرة العبد ولا دليل على أكثر من ذلك فلا يثبت كون العمل المعتقد وجوبه مأمورا به شرعا وأما وجوب الإطاعة فهو إرشادي سواء كان من الشرع أو من العقل والمراد بالأمر الإرشادي ما لا يترتب عليه شيء سوى ما يترتب على متعلقه بخلاف الأمر التشريعي فإنه ما يترتب عليه الثواب والعقاب كالأمر بالطاعة فإنه لا يمكن كونه تشريعيًا فإن معنى الطاعة إتيان المأمور به فالأمر التشريعي إن كان سببا لاستحقاق الثواب والعقاب فلا- ريب أن نفس الطاعة مما يترتب عليه الثواب لأنه إتيان المأمور به فلا حاجة إلى الأمر بها وإن لم يكن سببا لم يكن الأمر بالطاعة أيضا سببا له لأنه لا يزيد عن الأمر المتعلق بأصل العمل والحاصل أن تطابق العقل والشرع إنما هو في شيء قابل للتشريع كحرمة الظلم مع أن حكم العقل هنا أيضا إرشادي وبالجملة الأمر الإرشادي ليس أمرا في الحقيقة وإنما هو إرشاد وتنبيه إلى ما يترتب على متعلقه سلمنا وجوب الطاعة شرعا فإثباته بصدق الطاعة دور ظاهر وصدق الطاعة عرفا غير مسلم إذا أريد بالطاعة إتيان المأمور به وإن أريد بها كون الشخص منقادا وموطنا على الامتثال فصدق مسلم لكن وجوبه عقلا غير مسلم ولو سلم جميع ذلك لم يثبت الأجزاء لأن غاية الأمر كونه مأمورا بإتيان المعتقد وأما كونه من جملة شئون التكليف الواحد بحيث يكون المطلوب القدر المشترك بين المعتقد وبين الواقع فيحتاج إلى دليل آخر وهو مفقود فيبقى الأمر الواقعي بحاله فإن علم به في الوقت وجب الامتثال وكذا إن علم به خارج الوقت إن قلنا بتبعية القضاء والآ فيحتاج إلى أمر جديد

المقام الثاني

في الأمر الظاهري الشرعي المقتضى للحكم الظاهري والحكم الظاهري قد يقال على الحكم المستفاد من الأصول العملية وهي البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب وقد يقال على الحكم الذي في موضوعه الجهل بالواقع وبعبارة أخرى الحكم المستفاد من أصل أو أمانة معتبرة شرعا وهذا المعنى أعم من الأول لشموله الأدلة الاجتهادية أيضا كأخبار الأحاد ونحوها فالحكم الظاهري قسمان مدلول

الأصل ومدلول الأمانة وكل منهما إما في الأحكام الكلية كأصالة البراءة عن وجوب الدّعاء عند رؤية الهلال وكالخبر الدّال على وجوب السّورة مثلاً وإما في الجزئيات كأصالة البراءة عن الفاتنة الرّائدة عند التّردد بين الأقلّ والأكثر ويد المسلم الدّالة على التّذكية فهذه أقسام أربعة والأمر الموجود في كل هذه الأقسام يسمى أمراً ظاهرياً والتّزاع إنّما هو في أنّ إتيان مقتضاه يجزى عن الواقع أو لا فيه قولان الأول الإجزاء لأنّ الحاكم بالأمر الظّاهري هو الشّرع ومن الظّاهر أن أحكامه تابعة للمصالح والمفاسد فإذا أمر بالعمل بمقتضى أصل أو أمانة محتملة الاختلاف مع الواقع وجب أن يكون فيه مصلحة مثل مصلحة الواقع أو أزيد منها وإلّا لكان الأمر بالعمل بها مع التّمكن من درك الواقع مفوتاً للمصلحة على المكلف وهو قبيح فالصّلاة المستصحبة الطّهارة فيها مصلحة الواقع وإلّا لم يجز الاكتفاء بها مع التّمكن من الواقع بالاحتياط وإذا ثبت أنّ فيها مصلحة الواقع ثبت سقوط الواقع بفعلها إذ ليس المقصود من الواقع إلّا إدراك المصلحة وقد أدركها فيكون الأمر بالواقع مقيداً ومتعلقاً بمن ليس له أمر ظاهري وأمّا بالنّسبة إليه فيكون تخييراً لإدراك المصلحة بكلّ منهما الثّاني عدم الإجزاء وهو الحقّ لما ثبت في محله من بطلان التّصويب وأنّ الحكم الواقعي شيء واحد عند أهله لا يختلف بالعلم والجهل من أدركه فقد أدركه ومن لم يدركه فقد أخطأ وذلك الحكم الواقعي ناش من مصلحة واقعيّة لا تختلف بالعلم والجهل وأمّا الحكم الظّاهري فليس المصلحة فيه أمراً في عرض مصلحة الواقع بل المقتضى للأمر الظّاهري هو تلك المصلحة الواقعيّة فإنّها مقتضية لوجوب العمل بالأحكام الظّاهريّة لكون العمل بها مقدّمة لإدراك الواقع كالاكتفاء بالظّهور أن ليس فيه مصلحة إلّا مصلحة الواقع فإن قيل إنّ الحكم الظّاهري قد يتخلف عن الواقع فكيف يكون المقتضى لثبوته مصلحة الواقع قلت أولاً- هو نظير الاحتياط فإنّه أيضاً قد يتخلف عن الواقع كما لو فعل الفعل المحتمل الوجوب مع عدم وجوبه في الواقع أو حرّمته إن لم يكن محتملاً في الظّاهر وثانياً أنّه لما كان درك الواقع في جميع الموارد مستلزماً لمفاسد كثيرة من اختلال النّظام والعسر والحرّج ونحو ذلك وكان مقتضى الأمارات والأصول غالباً مطابقاً للواقع اكتفى الشّارع من المكلف بالعمل بها وأوجهه في كل مقام حفظاً لموارد المطابقة للتّباس مواردها وموارد المخالفة فالمقتضى لوجوب العمل بها في صورة المخالفة أيضاً مصلحة الواقع بمعنى أنّ العمل بها حينئذٍ موجب لحفظ المصلحة عن التّلف في صورة الموافقة نظير الأمر بالعدة وغسل الجمعة فإنّ الوصول إلى المصلحة إذا كان أكثر جاز ارتكاب المفسدة القليلة للوصول إليها وبالجملة ليس الدّاعي إلى الأمر بالصّلاة المستصحبة الطّهارة الإدراك مصلحة الواقع فإذا انكشف أنّه كان محدثاً تبين عدم إدراكها فوجب التّدارك في الوقت وكذا في خارجه إن كان هناك أمر جديد والقول بأنّ فيها مصلحة مثل مصلحة الواقع مقتضية للوجوب باطل لأنّ اجتماع مصلحتين في شيء واحد بحيث يكون كل منهما مقتضياً لحكم على حده محال فيجب أن يكون الصّلاة مع السّورة والصّلاة

بدونها نوعين من الصلّاة في كل منهما مصلحة الوجوب الأوّل في حق من أدرك الواقع والثّاني في حق الجاهل فالجاهل بوجوب السّورة مع قيام أمانة أو أصل على عدم وجوبها ليس مكلفاً إلاّ بالصّلاة بغير سورة وهل هذا إلاّ القول بالتصويب وهو خطأ ظاهر ووجهه ما عرفت وتوضيحه أنّ المحقق من مذهب العدليّة هو تحقق الحسن والقبح في الأفعال ذاتاً أو بالاعتبارات وإن حكم الشّارع تابع للحسن والقبح فلا يأمر بالفحشاء ولا- ينهى عن العدل والإحسان بل بالعكس وذلك الحسن والقبح داعي ومقتضى للأمر والتّهي بعد فرض سلامته عن معارض فالحسن المعارض بالقبح المساوي له أو أزيد لا يقتضى الأمر وبهذا علم أنّه لا يمكن أن يوجد في الفعل الواحد إلاّ مقتضى واحد للحكم الواحد فيكون الحكم فيه واحدا لعدم المقتضى لغيره وهو ثابت عند النّبى وقد جعل للوصول إليه طرقاً قد تتخلف عنه وقد عرفت وجهه فالقول بأنّه لا حسن ولا قبح في الأشياء بل لله أن يحكم في كل شيء بكل حكم من الأحكام لكنّه حكم في بعضها وبينه للنّبى وأهمل بعضاً ورخص للمجتهدين في الاجتهاد فكل ما فهمه فهو حكمه بمعنى أنّه لا حكم له قبل الاجتهاد وأنّه إنّما يتحقق به فكل مجتهد مصيب ولا حكم له عدا ما فهمه من الأدلّة كما ذهب إليه الأشاعرة فاسد وكذا القول بأنّ الحكم الواقعي ثابت في كل واقعة عند النّبى لكنّه مختص بمن أدركه دون الجاهل الّذى قام عنده الأمارات على خلافه كما هو لازم قول مدعى الإجزاء فإنّه يقتضى أن لا يكون للواقعة في حق الجاهل حكم أصلاً قبل الاجتهاد وإن تعدد الحكم الواقعي في واقعة واحدة مع ما عرفت من امتناع تعدد المقتضى لا يقال إنّ الموضوع متعدد فالعالم موضوع والجاهل موضوع آخر كالمسافر والحاضر ويجوز تعدد المقتضى بالنسبة إلى موضوعات متعددة لأنّنا نقول أوّلاً لا دليل على تعدد الموضوع واختلافه بالعلم والجهل بل الظاهر من الأدلّة الشّرعية أنّه لا مدخلية لهما في الموضوع وثانياً أنّه يلزم خلو الواقعة عن الحكم بالنسبة إلى الجاهل قبل الاجتهاد وقد عرفت فساده وأيضاً فما وجه وجوب الاجتهاد والتّفقه عليه إذ لا حكم حتى يجب تعلمه بل لا- يمكن تعلمه لأن العلم بشيء تابع لتحقيقه في الواقع فإن من البديهيّات تبعيّة العلم للمعلوم فإذا لم يكن حكم في الواقع لم يمكن العلم به وهو ظاهر ثم لو سلمنا أنّ هذا ليس تصويبا باطلاً وأنّ الباطل منه هو القول بعدم تحقق الحكم الواقعي في الوقائع الاجتهادية أصلاً فنقول إنّ في المسألة صوراً متعددة لا يجرى الدليل المذكور في جميعها وذلك لأنّ الأصل أو الأمانة إمّا مطابق للواقع أو مخالف والأوّل خارج عن محل الكلام وعلى الثّاني إمّا لا ينكشف الخلاف أصلاً أو ينكشف فعلى الأوّل يتم الدليل إذ لو لم يكن مجزياً لزم التّفويت وعلى الثّاني إمّا ينكشف الخلاف في الوقت أو في خارجه فعلى الأوّل لا- يتم ذلك لأن مقتضى إطلاق الأمر الواقعي وجوب الإعادة فلا يلزم التّفويت نعم لو كان في التّعجيل به في أوّل الوقت مصلحة اقتضى الدليل المذكور حصولها بالعمل بالأمانة لا مصلحة ذات العمل فإنّ مقتضى إطلاق الأمر ثبوت الاشتغال به فيترتب عليه آثار الاشتغال بالفريضة من بطلان التّطوع وغيره مما يترتب على نفس الاشتغال بالواقع وأمّا ما يترتب على العلم بالاشتغال كالتّطوع

على وجه فلا- يترتب فساده على الاشتغال الواقعي إذا أتى به حال الجهل بالواقع وعلى الثاني إمّا نقول بكون القضاء بالأمر الأول أو بأمر جديد فعلى الأول لا يتم إلا بالنسبة إلى مصلحة التعجيل في مجموع الوقت لا مصلحة ذات العمل لاقتضاء الأمر الواقعي وجوب القضاء فلا تقويت وعلى الثاني إمّا لا يوجد أمر جديد بالقضاء أو يوجد فعلى الأول يتم الدليل للزوم التقويت على فرض عدم الإجزاء وعلى الثاني قد يتوهم ذلك أيضا بناء على أنّ وجوب القضاء حينئذ مترتب على فوت الواقع فيكون التقويت من الشارع بناء على عدم الإجزاء ولكن فيه أنّ فوت الواقع ثابت حينئذ قطعاً سواء ظنا بالإجزاء أو عدمه إذ غاية الأمر في الإجزاء تدارك الواقع بالأمر الظاهري والقضاء أيضا تدارك فبعد ثبوت الأمر بالقضاء يثبت التدارك فلا يلزم تقويت المصلحة بناء على عدم الإجزاء إلا أن يقال إنّ مصلحة القضاء أنقص من مصلحة الأداء المترتب بينهما فيلزم تقويت المقدار الزائد بخلاف ما لو قيل بالإجزاء لتدارك الجميع لكن هذا لا يلزم منه إلا تدارك المقدار الزائد بالأمر الظاهري والباقي بالقضاء فتأمل وقد يستدل للقول بالإجزاء بوجوه أخر منها أصالة البراءة عن وجوب الإعادة والقضاء فإنّ الشك إنّما هو في التكاليف والشبهة وجوبية ولا خلاف هنا في البراءة ومنها استصحاب عدم وجوب الإعادة والقضاء الثابت قبل انكشاف الخلاف وفيهما معا أنّ الأصل والاستصحاب لا يقاومان إطلاق الأمر الواقعي الشامل للجاهل وغيره العامل بالأمانة وغيره ومنها انصراف الإطلاقات إلى غير من قام له الأمانة وفيه أنّه ممنوع ومنها أنّ الإطلاقات إنّما هي تقييد أحكام المشافهين وأمّا الإجماع على الاشتراك فمفقود في المقام للخلاف في الإجزاء وعدمه وفيه أنّه لا خلاف في الاشتراك عند اتحاد الموضوع للإجماع والأخبار المتكثرة فلو كان الحكم بالنسبة إلى الحاضرين الإجزاء كان في الغائبين أيضا كذلك قطعاً وإلا فلا وحينئذ فنتمسك بالإطلاقات على عدم الإجزاء بالنسبة إلى المشافهين مضافاً إلى أصالة عدم التقييد وعدم قرينة المجاز ونحو ذلك وإذا ثبت ذلك في حقهم ثبت في حقنا بالإجماع لاتحاد الموضوع والقول بأنهم لم يكونوا يعملون بالأصول والأمارات ظاهر الفساد لمن تدبر أدنى تدبر وهذا كله إذا انكشف الخلاف قطعاً وأمّا إذا انكشف كشافاً ظنيّاً ففيه بين القائلين بعدم الإجزاء في السابق خلاف وتوضيح المقام أنّه إذا ظهر للمجتهد خلاف ما ظنه أولاً فلا يخلو من أحد وجهين أحدهما أن يظهر له فساد اجتهاده الأوّل بأن علم أنّه كان ساهياً فيه متوهماً غير الدليل دليلاً فهو حينئذ قاطع بأنّه توهم في الدليل لكنّه ظان بالنسبة إلى الواقع فهذا أيضا كشف ظني بالنسبة إلى الواقع وإن كان قطعياً بالنسبة إلى فساد الدليل فهذا يرجع إلى الظاهري العقلي إذ لم يكن الحكم السابق حكماً شرعيّاً بل توهمه حكماً بالكلام هو الكلام فيه الثاني أن يظهر له خلاف ما ظهر له أولاً مع فرض صحة الاجتهادين كما رأى العام أولاً فحكم بمقتضاه بعد الفحص عن المخصّص وعدم وجدانه ثم ظهر له المخصّص وهذا على أقسام أحدها أن لا يكون بين المظنونين رابطة كما إذا ظن بوجوب الجمعة عينا ثم ظن بوجوب الظهر وهذا أيضا خارج عن محل النزاع كما سيظهر والثاني أن يكون بينهما رابطة ولكن يلاحظه الاجتهادان بالنسبة إلى وقتين كما إذا ظن يوم السبت

بوجوب السّورة في الصّلاة ثم ظن في يوم الأحد بعدم وجوبها فلا خلاف هنا في عدم اجزاء الاجتهاد الأوّل بالنّسبة إلى ما بعد الاجتهاد الثّاني والثّالث أن يكون بينهما رابطة ويلاحظان بالنّسبة إلى وقت واحد كما لو ظنّ بوجوب السّورة فصلى الطّهر ثم ظن بعدم وجوبها فهل يجزى ما فعله بالاجتهاد الأوّل أو يجب الإعادة والقضاء فهذا محلّ التّزاع فنقول إنّ مقتضى ما ذكر سابقاً في صورة القطع بالخلاف من أنّ حجّية الأمارات إنّما هي من جهة الكشف عن الواقع وأنّه ليس فيها مصلحة إلّا مصلحة الواقع هو عدم الاجزاء لأنّ الدّليل الثّاني كاشف عن فساد الدّليل الأوّل وعدم حصول مصلحة الواقع فيجب الثّانية فالمقتضى لعدم الاجزاء موجود فلا بد لمدعى الاجزاء إمّا من نفى وجود المقتضى أو إثبات المانع فنقول ذهب بعضهم إلى منع وجود المقتضى وقرر بوجوه أحدها منع كون حجّية الأمارات من جهة الطّريقيّة والكشف وقد مرّ فساد الثّاني أنّه لم يثبت حجّية الأمارات بالنّسبة إلى الأعمال اللاحقة وأمّا بالنّسبة إلى السّابقة فلا دليل على حجّيتها ولا بدع في تبعض الحجّية لجواز تفكك اللّوازم في الأحكام الظّاهريّة كثبوت المال دون القطع في السرقة وثبوت النّجاسة دون الكفر لو دلّ خبر الواحد على نجاسة المفوّضة وكفرهم مثلاً وغير ذلك وفيه أنّ هذا إنّما يتم لو كان دليل حجّية الأمارات ليّاً وأمّا الأدلّة اللفظيّة فيبطلها يشمل السّابقة واللاحقة لأنّها دالة على أنّه يجب أن يعمل مع مدلول الأمانة معاملة الواقع والواقع لا يتفاوت لاحقاً وسابقاً الثّالث أنّ الدّليل الثّاني ظنيّ كالأوّل فلا ترجيح له عليه حيث يتعارضان وفيه أن المفروض حجّية الدّليل الثّاني ووجوب العدول إليه وهو كاشف عن فساد الأوّل على ما هو المفروض فليس معنى حجّيته إلّا الحكم بفساد الأوّل فهو بمنزلة الوارد على الأوّل وذهب بعضهم إلى إثبات المانع وقرره بوجوه أحدها لزوم الحرج فإنّ من صلى بلا- سورة خمسين سنة أو أكثر ثم ظهر له جزئيّتها فلا ريب أنّ وجوب القضاء عليه حرج عظيم والثّاني أنّه خلاف السّيرة المستمرة بين النّاس من المجتهدين والمقلّدين عند تجدد الآراء فلا يحكمون بوجوب الإعادة والقضاء ونقض آثار الفتوى الأوّل والثّالث أنّه مستلزم للهرج وعدم الوثوق بالشّرع فإنّ من يريد تزويج امرأة مثلاً يحتمل عنده أن يتجدد رأي مجتهد به حيث يوجب بينونتها عنه بلا طلاق فتزوج بآخر ثم يعدل المجتهد فيجب إرجاعها إلى الأوّل ويلزم التّشاجر والمنازعة فلا يقبل التّزويج لارتفاع وثوقه بالشّرع وغير ذلك من الأمثلة وفي الجميع نظر أمّا الأوّل فلائهم اختلفوا في أنّ الحرج يرفع التّكليف شخصاً أو نوعاً والمراد بالأوّل أنّه إذا كان التّكليف الخاص بالنّسبة إلى مكلف خاص موجبا للحرج فهو مرفوع عنه لا عن غيره ممن ليس عليه حرج والمراد بالثّاني أنّه يلاحظ نوع المكلفين فإنّ كان ذلك التّكليف حرجاً بالنّظر إلى الغالب ارتفع عن النّوع جميعاً حتى من ليس عليه عسراً وعلى كل تقدير لا يتم الاستدلال أمّا على جعله شخصيّاً فلأنّ صورة انكشاف الخلاف ظناً تتصور وجوها كثيرة لأنّه إمّا يعدل من مطابق الاحتياط إلى المخالف وهنا لا قضاء وإمّا من المخالف إلى المطابق وحينئذ لا يخلو أعماله السّابقة من أن يكون مطابقة للاحتياط وعدمه لجواز أن يظن بعدم جزئيّة السّورة مثلاً لكن يحتاط

بقراءتها أو لا يحتاط فعلى الأول لا قضاء وعلى الثاني إما يمكن له التفصي من الاجتهاد الثاني أو لا فالأول كأن يكون مقلدا لمن يرى عدم جزئية السورة فعديل المجتهد وأفتى بجزئيتها فإنه يمكن للمقلد أن يقلد غيره ممن لا يرى جزئيتها لبطلان تقليده السابق له برجوع المجتهد فيجوز له تقليد الغير والثاني كأن يكون مجتهدا أو يكون مقلدا لمجتهد منحصر وحينئذ فيما قد سبق له أعمال كثيرة يوجب تداركها الحرج أو لا والثاني لا يستلزم العسر نعم الأول يوجب العسر فيجب الاقتصار عليه حيث إن المدار على العسر الشخصي وأما على جعله نوعيا فلاذن نوع القضاء والإعادة ليس نوعا مستقلا في التكليف بحيث يكون له أفراد متصلة بل هو منتزع من أنواع مختلفة من العبادات فيجب ملاحظة غلبة العسر بالنسبة إلى تلك الأنواع فالصلاة نوع والحج نوع والصوم نوع يجب ملاحظة غلبة العسر بالنسبة إليها فلو كان إعادة الصلاة عسرا على أغلب الناس ارتفعت بالنسبة إلى الجميع ولم يرتفع إعادة الصوم إذا لم توجب العسر هذا مع أنك قد عرفت منع غلبة العسر لندرة الصورة الموجبة في المكلفين وأما الثاني فلمنع السيرة بل المحكى عنهم خلاف ذلك كما حكى أن العلامة قضى جميع عباداته مرارا عديدة وكذا غيره من العلماء وأما الثالث فلما عرفت من ندوره ذلك الصورة الموجبة للمذكورات مضافا إلى التقض بصورة كشف الخلاف قطعاً فكل ما أجت هناك فهو جوابنا هنا تذييل قد عرفت أن مورد النزاع بدلية الحكم الظاهري عن الواقعي فاعلم أنه ربما يحكمون في أبواب الفقه بما يشتهه بالقول بالإجزاء وليس منه مثل حكمهم بصحة الصلاة في الثوب المحكوم بطهارته للأصل وإن طهر نجاسته وبصحة الصلاة إلى غير جهة الكعبة إذا ظنّه جهة الكعبة بالأمارات وبصحة الصلاة في الثوب المحكوم بكونه مزكى شرعا وإن ظهر خلافه ووجه ذلك أن حكمهم في جميع ذلك إنما هو لما ثبت له أنه ليس شرط الصلاة إلا الطهارة الظاهرية وأنه يجب استقبال ما ظنّ كونه كعبة وأنه يكفى في الثوب التزكية الظاهرية فالحكم الظاهري يداخل المأمور به تحت أفراد المأمور به الواقعي وتسميته بالظاهري إنما هو بالنسبة إلى كونه خلاف الواقع في نفسه فالطهارة الثابتة بالأصل تدخل الصلاة المتلبسة بها تحت الصلاة الواقعية وإن كانت الطهارة في نفسها غير متحققة في الواقع وكذا الظن بالقبلة ولهذا أسند القائل بوجوب الإعادة عند ظهور اختلاف القبلة إلى أن الواجب هو استقبال الكعبة واقعا ولم يحصل والقائل بالإجزاء إلى أن الواجب هو استقبال المظنون كونه كعبة وقد حصل فتأمل ولا تغفل تنمة الحكم المعدول عنه لا تفاوت فيه بين أن يكون في الأحكام الشرعية الكلية أو في الموضوعات الخارجية فالأول كالاتجاه في عدم وجوب السورة والثاني كالاتجاه في جهة القبلة فالقول بالإجزاء ثابت فيهما وكذا القول بعده ولا تفصيل في المسألة إلا من ما يظهر من بعض الأفاضل وحاصل مذهبه أن الواقعة إن كان مما يتعين في وقوعها شرعا الأخذ بمقتضى الفتوى السابق كان مجزيا كما لو أفتى بعدم وجوب السورة ثم ظهر وجوبها وكما لو أفتى بصحة العقد بالفارسية وتزوج بها ثم ظهر الخلاف ونحو ذلك وإن لم يكن مما

يتعيّن في وقوعها شرعا الأخذ بمقتضى الفتوى السابق لم يكن مجزيا كما لو أفتى بطهارة عرق الجنب الحرام ثم ظهر الخلاف وجب غسل الملاقى وكما لو أفتى بعدم نشر الحرمة بعشر رضعات فتزوجها ثم ظهر الخلاف حرمت عليه وكما لو أفتى بحليّة حيوان فذكها ثم ظهر حرمة وجب الاجتناب وتوضيح مطلبه أنّ حكم الاجتهاد الثّاني بالنّسبة إلى الأوّل حكم التّاسخ بالنّسبة إلى المنسوخ فإن كان المفتى به مما يكون وقوعه شرعا مناقضا ومنافيا للعمل بالاجتهاد الثّاني كان مجزيا إذ المفروض وقوعه شرعا فإنّ وقوع العقد بالفارسيّة وقوعا شرعيّا لا يمكن أن يجتمع مع العمل بالاجتهاد الثّاني لأنّه حاكم ببطلانه فالحكم بصحته إنّما يمكن إذا عمل فيه بمقتضى الدليل الأوّل وقد عمل به فيجربى استصحاب آثاره مضافا إلى لزوم الحرج في عدم الإ-جزاء فيحكم بالإ-جزاء وأمّا إذا كان المفتى به يمكن وقوعه شرعا مع العمل بمقتضى الاجتهاد الثّاني لم يكن مجزيا كالتذكية فإنّ وقوعها شرعا يجتمع مع حرمة الحيوان أيضا وهنا لا دليل على الإجزاء لأنّ الحكم الظّاهرى فرع الاجتهاد وبعد زوال الاجتهاد يزول هذا حاصل مراده وفيه نظر إذ لا دليل على هذا التّفصيل فإنّ المقتضى للإجزاء في القسم الأوّل وهو الحرج والاستصحاب موجود في الثّاني أيضا والمانع عنه في الثّاني وهو تبعيّة الحكم الظّاهرى للاجتهاد موجود في الأوّل أيضا فالأولى أن يقال الوقائع ثلاثة أقسام أحدها الوقائع المتقدمة الغير المربوطة بالمتأخرة أصلا فيحكم فيه بالإجزاء والثّاني الوقائع المتأخرة التي لا ربط لها بالاجتهاد الأوّل أصلا فيعمل فيها بالاجتهاد الثّاني والثالث الوقائع التي لها جهتان جهة إلى السّابق وجهة إلى اللاحق فهنا محل الخلاف وكل من قال بالإجزاء قال به في جميع مسائلها ومن نفى نفى في الجميع والتّفصيل عليل خال عن الدليل فتأمّل

المقام الثّالث

في أنّ الامتثال بالأ-مر الوقعى الاضطرارى مجز عن الاختيارى أو لا-ربما يدعى عدم إمكان الإ-جزاء هنا نظرا إلى أنّ المصلحة في الاضطرارى أنقص من الاختيارى قطعا وإلاّ لجاز إتيان الاضطرارى مع التّمكّن من الاختيارى أيضا فيلزم تقويت القدر الزائد من المصلحة لو كان الاضطرارى مجزيا وهو خلاف اللّطف وفيه أنّه قد يكون تحصيل مقدار خاص من المصلحة مطلوبا لكن إذا حصل المكلف مقدارا من المصلحة أنقص من الأوّل فات محل الأوّل لأنّه مطلوب من حيث المجموع في المحل الفارغ وقد اشتغل المحل بالمقدار التّاقص ففات محل الزائد من حيث المجموع وخصوص التّفاوت وهو الزيادة ليس مطلوبا فهنا نقول إنّ المطلوب أولا هو الطّهارة المائيّة فإذا تعذرت وحصلت التّرابيّة فات محل المائيّة لاشتغال المحل بالمصلحة التّاقصة المانعة عن وقوع المصلحة التّامة بتمامها في ذلك المحل لاحتياجها إلى محل فارغ وإذا تحقق إمكان الإجزاء وجب بيان أنّه متحقق فعلا أو لا وقد عرفت في ابتداء المسألة أنّ مبنى المسألة هو وحدة التّكليف وتعدده فنقول إنّ في مسألة الوضوء والتّيمم قد علم وحدة التّكليف من الآية الشّريفة وقد سبق الإشارة إليه وكذا في مثل أقسام الصّلاة حال الاضطرار غير حال

التَّقِيَّةُ وَأَمَّا فِيهِ فَتَابِعَ لِمَا يَسْتَفَادُ مِنَ الدَّلِيلِ فَإِنْ كَانَ مُقْتَضَاهُ الإِذْنَ فِي إِتْيَانِ الصَّلَاةِ بِطَرِيقِ التَّقِيَّةِ ظَاهِرًا فِي وَحْدَةِ التَّكْلِيفِ وَإِنْ كَانَ مُقْتَضَاهُ الأَمْرَ بِالتَّقِيَّةِ وَحِفْظِ النَّفْسِ لَمْ يَكُنْ ظَاهِرًا فِي ذَلِكَ وَإِنْ أُمِكنَ الحَكْمُ بِالإِجْزَاءِ أَيْضًا لَا مِنْ حَيْثُ الأَمْرُ بِالاضْطِرَارِ بَلْ لِعَدَمِ عَمُومِ فِي أُدَلَّةِ وَجُوبِ الجِزْءِ المَتْرُوكِ تَقِيَّةً بِحَيْثُ يَشْمَلُ حَالَ الاضْطِرَارِ أَيْضًا وَكَذَا فِي غَيْرِ التَّقِيَّةِ مِنْ وَقَائِعِ الاضْطِرَارِ لَكِنَّهُ خَارِجٌ عَنِ مَحَلِّ الكَلَامِ فَافْهَمْ

[أصل في النواهي]

أصل هل النهى بمادته وهينته موضوع للتحريم أو لا

والحق هو الأول أمّا المادة فللتبادر عرفا حيث يفهم من قولهم نهى الحرمة بمعنى المنع عن التّرك حتما لا الحرام الذي يستحق فاعله العقاب فإنّه تابع لمرتبة التّاهي وأنه هل يجب متابعتة أو لا وقد يستدل بقوله تعالى ماء اتاكم الرّسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا بتقريب أنّ المراد أنّه يجب الانتهاء عن كل ما نهى عنه الرّسول فيجب أن يكون التّهي للتحريم لعدم وجوب الانتهاء عن المكروهات واعتراض بوجوه منها أنّه لا يدل على الوضع شرعا لاحتمال أن يكون التّهي مستعملا في الطّلب الحتمي والاستعمال أعمّ من الحقيقة وفيه أنّه لا قرينة على إرادة ذلك إلّا لزوم الكذب لو أريد مطلق طلب التّرك ويمكن دفع الكذب بتخصيص التّهي وضعا بالطّلب التّحريمي فلا يتعين قرينة لما ذكر مضافا إلى دلالة الآية بعكس التّقيض على أنّ كل ما يوجب الانتهاء فليس ينهى يقول مطلق وهو المطلوب ومنها أنّه لا يدل على الوضع لغة ويكفي في رده أصالة عدم التّقل بعد ثبوت الوضع شرعا ومنها أنّه لو كان مقيدا للتحريم لما احتاج إلى الأمر بالانتهاء وفيه أنّ إفادة التّهي للتحريم لا يقتضى بنفسها وجوب الإطاعة وإلّا لوجب إطاعة كل من صدر منه نهى فالآية إنّما هي لبيان وجوب ترك ما حرّمه الرّسول صلى الله عليه وآله لوجوب إطاعته دون من لا- يجب إطاعته فإنّ نهيه وإن أفاد التّحريم لكن لا- يجب ترك ما حرّمه بالتّهي وأمّا الصّيغة فلصدق التّهي عليها عرفا مجردا عن القرينة وقد أثبتنا أنّ المادة تفيد الحرمة ويمكن الاستدلال بالآية السابقة أيضا بناء على أنّ طلب التّرك بالصّيغة داخل في قوله ما نهاكم لصدق التّهي عليه عرفا فيدل الآية على وجوب ترك كل ما طلب تركه بالصّيغة مجردا عن القرينة فيجب أن تكون موضوعة للتحريم وإلّا لم يجب الانتهاء عنه مطلقا وبعبارة أخرى تدل الآية على أنّ كل ما طلب الرّسول صلى الله عليه وآله تركه بصيغة لا تفعل مجردا عن القرينة فهو واجب التّرك وبالعكس التّقيض على أنّ كل ما ليس بواجب التّرك فهو ليس مما طلب الرّسول تركه بصيغة لا تفعل مجردة فيخرج المكروهات عن أن تكون مطلوب التّرك بالصّيغة المجردة فيثبت وضعها للتحريم وهو المطلوب وأمّا ما أفادتهما العلو والاستعلاء وعدمها فالكلام هو الكلام في الأمر وقد مر فراجع

أصل هل المطلوب بالتّهي هو الكف أو نفس أن لا يفعل

ذهب إلى كل فريق احتج الأولون بأنّ المطلوب يجب أن يكون مقدورا والعدم غير مقدور لأنّه أمر ثابت قبل الطّلب وأيضا يجب أن يكون في المطلوب مصلحة مقتضية للطلب والعدم لا أثر له حتى يترتب عليه المصلحة والجواب أمّا عن الأول فهو أنّ العدم مقدور باعتبار القدرة على استمراره مع أنّه لا يتم فيما إذا كان المكلف مشغولا بالفعل فإن طلب تركه منه حينئذ ليس

طلباً لتحصيل الحاصل وأما عن الثاني هو أنه يكفي في مطلوبية التترك ترتب مفسدة على الفعل ولا يجب تحقق مصلحة في التترك مع أن لا نسلم عدم ترتب الأثر على الأعدام بالإضافة وإن سلم عدم ترتبها على العدم المطلق ثم إن القول المذكور مع عدم تمامية دليله فاسد من أصله إذ المراد من الكف هو التترك مع الميل إلى الفعل فإن كان مطلوبية التترك مشروطاً بالميل لزم عدم وجوبه على من لا ميل له إلى الفعل وجواز ارتكابه له وإن كان الكف واجباً مطلقاً بالنسبة إلى مقدمته وهي الميل لزم وجوب تحصيل الميل مقدمة لحصول الواجب وهو الكف كما هو الشأن في مقدمات الواجب المطلق ولم يقل بهما أحد فإذا الحق هو القول الثاني

أصل هل التهي يقتضى الدوام أو لا

والكلام فيه يقع في مطالب أحدها أن مراد المثبتين غير معلوم بل يحتمل وجوهاً منها أن التهي موضوع لمعنى يلزمه الدوام بحيث لو أقيمت قرينة على عدم إرادة الدوام كان مجازاً كما لو استعمل الجملة الشرطية من دون إرادة المفهوم منها ومنها أن التهي وإن لم يكن موضوعاً لما يلزمه الدوام لكن لو أطلق يحكم العقل بإرادة الدوام منه فلو قيد وأريد منه غير الدوام لم يكن مجازاً ومنها أن التهي المطلق موضوع لنفس الدوام أو أن مطلق التهي موضوع للدوام والفرق بينهما أنه على الأول لو استعمل التهي المقيد في غير الدوام لم يكن مجازاً وأما على الثاني فهو مجاز وأما كلام الثاني فيحتمل التفي لجميع ما يحتمل كلام المثبت ويحتمل التفي في مقابل بعضها ومقتضى التحقيق أن يقال لا ريب في بطلان الاحتمال الأخير لعدم الدليل على وضع التهي للدوام والوضع توقيفي ومادة التهي موضوعة للجنس والهيئة لطلب تركها فإن الدوام وبهذا علم بطلان احتمال الأول أيضاً مضافاً إلى ما نرى من عدم لزوم تنافر ولا تناقض عند تقييد التهي بما ينافي الدوام وأما الاحتمال الثاني أعنى كون الدوام مقتضى إطلاق التهي فنقول إن ترك الطبيعة قد يكون في ضمن جميع الأفراد في جميع الأزمان وقد يكون في ضمن بعض الأفراد أو في بعض الأزمان وحينئذ فيحتمل في التهي وجوه أربعة اقتضاء إطلاقه العموم الأفرادى والزمانى وعدم اقتضائه لشيء منهما واقتضائه لأحدهما دون الآخر ذهب بعض المحققين إلى أن إطلاق التهي يقتضى وجوب ترك الطبيعة بجميع أفرادها لكن لا في جميع الأزمان لصدق ترك الطبيعة بترك جميع الأفراد ولو في آن واحد فليس الدوام مقتضى الإطلاق نعم يمكن إثباته بدليل الحكمة وذهب بعضهم إلى أن الإطلاق لا يقتضى شيئاً نعم يمكن إثبات العموم الأفرادى والأزمانى بدليل العقل أما الأفرادى فلأن ترك فرد واحد من الطبيعة وإن صدق عليه ترك الطبيعة لکنه غير منفك عن المكلف ضرورة فإنه إن اشتغل بفرد منها فقد ترك الفرد الآخر فإرادة ترك فرد واحد إرادة لأمر حاصل قهراً فوجب الحمل على العموم الأفرادى حذراً من لزوم الأمر بتحصيل الحاصل وأما العموم الزمانى فبينوه بوجهين أحدهما أن ترك الطبيعة بجميع أفرادها في آن واحد لازم للمكلف عادة فلا فائدة في طلبه فيجب أن يكون المطلوب التترك في جميع الأزمان إذ لا تعيين لمقدار خاص والثاني أن الزمان المطلوب التترك فيه لو كان معيناً عند الأمر لزم

الإجمال في كلام الحكيم فيجب الحمل على العموم كما يحمل عليه المفرد المحلى باللام واعتراض على الأول بوجهين أحدهما أنّ الفائدة لا تنحصر في العموم لحصول الفائدة يكون المراد الترك المتصل بالتهى فإنه ليس لازماً للشخص وبالجملة الفائدة تحصل بجعل التهى للفور وفيه نظر لتصريحهم بعدم التلازم بين نفي الدوام وإثبات الفور وبناء على ما ذكر يلزم للقائل بنفي الدوام أن يجعله للفور لئلا يلزم فوات الفائدة وليس كذلك والثاني أنّ الفائدة هي تعريض العبد للامتنال فإنّه وإن لزم الترك قهراً لكانه لو لم يكن مطلوباً فيه طاعة وامتنال ففائدة التهى تعريض العبد للطاعة وكسب الثواب ونوقش بأنّه لم يقل أحد باشتراط قصد القرية في التواهي بل هي من المعاملات اتفاقاً ويحصل البراءة بمحض الترك ولو من غير قصد فضلاً عن قصد القرية وفيه أنّه لم يدع اشتراط القرية في التواهي وإنما جعل الفائدة تعريض العبد للطاعة والامتنال وهو غير اشتراطه بل معناه تمكينه منه وهو فائدة عظيمة إلا أن يعترض عليه بأن ترك الطبيعة في أنّ ما ضروري للإنسان فليس بمقدور حتى يصح تعلق الطلب به فتعلق الطلب من أصله غير صحيح ويمكن دفعه بمنع كونه ضرورياً بل الغالب في أغلب المنهيات عدم الاستغراق بالفعل لا كلفة كما ترى في مثل الشرك فإنه منهي عنه مع أنّه يمكن الاتصاف به دائماً فيكون تركه ولو في آن واحد قابلاً للطلب واعتراض على الثاني بأنّه يجوز كون الزمان غير معين في الواقع ويكون المكلف مخيراً في اليقين كما قال به المستدل في الأمر واستدل على أنّ الإطلاق يستلزم العموم الأفرادي بأن المراد بقولهم ترك الطبيعة يصدق بتركها في ضمن بعض الأفراد وفي ضمن الجميع أتا إذا لاحظنا ترك الطبيعة في نفسها وجعلناها حكاية عن الطبيعة المتعلقة للتهى كان على التقديرين صادقاً بمعنى أنّ المطلوب إن كان ترك الطبيعة المطلقة صدق عليه ترك الطبيعة وإن كان ترك الطبيعة في ضمن فرد صدق أيضاً ولكن الطبيعة المتعلقة للحكم لا يمكن اعتبارها بطريق التردد بين المطلقة والمقيدة بل المطلوب لا يكون إلا أحدهما معيّناً وعلى هذا فنقول إذا علق المتكلم الحكم على الطبيعة وكان مراده الطبيعة المقيدة كان الواجب بيان القيد فإذا لم يبينه علم أنّ المطلقة هي بنفسها تمام متعلق الحكم وحينئذ فيسرى الحكم إلى جميع أفرادها إذ لو لم يسر إلى الجميع لم يكن الطبيعة تمام المتعلق للحكم بل كان المتعلق الطبيعة بانضمام بعض الخصوصيات دون بعض ثم إن بعضهم جعل العموم الزماني مستفاداً من العموم الأفرادي بالتبعية بتقريب أنّ الزمان من مشخصات الأفرادي فإذا قيد التهى بزمان خاص لزم خروج الأفراد المتأخرة عن ذلك الزمان عن تحت العموم ولزم تخصيص العموم الأفرادي وفيه نظر من وجوه أحدها أنّ تقيد التهى بزمان لا يستلزم تقيد الطبيعة المطلقة لأنّ الإطلاق والتقييد اعتباريان تابعان لنظر المعترف باعتبار التقييد في زمان الطلب لا يستلزم اعتباره في المطلوب غاية الأمر لزوم التقييد فيه قهراً وهو غير التقييد ولذا ذكروا أنّ الظرف في قوله عليه السلام دعى الصلاة أيام أقرانك إن كان قيدياً للتهى كان الصلاة منهياً عنها لنفسها

وإن كان قيدها للصلاة كانت منهيًا عنها لوصفها وقد ذكره المستدل أيضًا فإنه لو كان تقييد النهي مستلزمًا لتقييد المنهي لكان الصلاة منهيًا عنها لوصفها على كلا التقديرين والثاني أنه استدل على الدوام بإطلاق الطبيعة فلو لم يكن الدوام منافيًا لإطلاق الطبيعة مع أنه أيضًا مستلزم لخروج الأفراد المتأخرة عن مدة العمر فلا يكون التقييد بالزمان أيضًا منافيًا للإطلاق ويمكن دفعه بأنه لا يقول باستفادة الدوام من الإطلاق بل مراده أن الإطلاق مستلزم لشمول جميع الأفراد لكن العقل يخصه بالأفراد المقدورة فيخرج الأفراد المتأخرة عن العمر بحكم العقل ويبقى الباقي تحت عموم الإطلاق لأن المطلق إذا قيد من بعض الجهات لم يخرج عن الإطلاق من الجهات الأخر والثالث أن هذا القائل لا يمكنه إثبات العموم للأفراد أيضًا بإطلاق الطبيعة فكيف بالعموم الزماني وذلك لأنه ذهب إلى أن متعلق الأحكام هو الأفراد وإن كان الأمر واردًا على الطبيعة لأن الأمر هو طلب الإيجاد وهذا وارد على الطبيعة والوجوب هو الطلب وهو متعلق بالإيجاد والإيجاد إذا نسب إلى الموجود كان عين وجوده لأنه نسبة بين الفاعل والقابل إذا نسب إلى الأول فهو الإيجاد وإذا نسب إلى الثاني فهو الوجود والحسن والقبح والمصالح والمفاسد إنما هي من لوازم الأشخاص والوجودات دون الطبائع وإلا لزم كون تصور الزنا حرامًا لأن لازم الماهية يوجد معها في الذهن أيضًا فالحكم متعلق بالأشخاص والأفراد وليس الفرد إلا الطبيعة الموجودة والوجود إنما يرد على الطبيعة المطلقة فتصير بسبب ذلك الموجود مقيدة لا- أنها قبل الوجود تصير مقيدة ثم توجد لأن التحقيق أن الشخص إنما هو بالوجود وبالجملة الأمر وارد على الطبيعة المطلقة ولكن متعلق الحكم الأفراد فكذا نقول في النهي أنه عبارة عن المنع عن الإيجاد والتحریم هو المنع فهو وارد على الإيجاد كالأمر فيكون متعلق الحرمة الأفراد وإن كان متعلق النهي الطبيعة وقد عرفت أن كون متعلق الحكم الفرد لا يوجب تقييد متعلق النهي سواء أريد فرد واحد أو جميع الأفراد لأن التقييد إنما يرد على الطبيعة المطلقة والحاصل أن المنع عن الإيجاد يرد على الطبيعة المطلقة لما عرفت أن الوجود إنما يعرض على الطبيعة المطلقة لا المقيدة وحينئذ فلا تفاوت بين أن يكون المطلوب إيجاد واحد أو جميع الإيجادات فيكون الطبيعة المطلقة لا يوجب سرية الحكم إلى جميع الأفراد نعم لو كان متعلق الحكم هو الطبيعة لكان ذلك صحيحًا وهو غير قائل به فالأولى على مذهبه هو التمسك بدليل الحكمة إذ لو كان متعلق الحكم الفرد المعين في الواقع لزم الإغراء بالجهل لعدم المعين أو كان الفرد الغير المعين لم يكن في النهي فائدة فوجب في الحكمة إرادة جميع الأفراد فإن قلت على ما ذكرت من تعلق الأحكام بالأفراد وأن وحدة الفرد وتعددته لا- يوجب التقييد فما معنى الإطلاق والتقييد هنا قلت المطلوب قد يكون فردًا معينًا في الواقع والفرد من حيث إنه فرد موجود خارجي لا يمكن تعلقه بكنهه ولا بيان تعيينه للمخاطب ولكن لما كان

لكل وجود عوارض مختصة به فإذا أريد تعيين فرد معين لزم تقييد الطبيعة ببعض عوارضه ليكشف ذلك عن إرادة الفرد المعين وإذا لم يقيد كشف عن إرادة جميع الأفراد على البدلية أو استغرافا ولما لم يكن للعموم البدلي فائدة في المقام لعدم خلو المكلف عنه وجب إرادة الاستغراق لدليل الحكمة فافهم والأولى في الاستدلال على العموم الأفرادى والزمانى جميعا أن يتثبت بالتبادر عرفا وهو بناء العلماء أيضا من القديم إلى الآن حيث يفهمون من التواهي المطلقة الدوام وقد عرفت أنه ليس من باب الوضع لعدم المنافرة والتناقض عند تقييده بما ينفي الدوام كما يلزم في المجازات فيكون إما من باب اللزوم للإطلاق أو للحكمة أو لغيرها فإن فهم العرف بنفسه معتبر في باب الدلالات وإن لم يعلم وجهه تفصيلا فافهم الثانى اختلفوا بناء على القول بالدوام فى أنه تكليف مستقل بأن يكون التكليف بأصل ترك الطبيعة مغايرا للتكليف بالدوام فيكون التارك فى بعض الأزمنة دون بعض ممتثلا للتكليف الأوّل دون الثانى أو لا بل هناك تكليف واحد فلا يتمثل إلا بالتّرك دائما والظاهر هو الأوّل ولا ينافيه فتوى بعض الفقهاء بانحلال نذر ترك شىء دائما بفعله مرة بتقرير أن وجهه اتحاد التكليف فيتحقق الحث وإن ترك بعده أبدا إذ لا يحصل مجموع التروك لتخلل الفعل لأنه مستند إلى التصوص الخاصة ولا دخل له بدلالة النهى الثالث الظاهر من الدوام على القول به هو الدوام ما دام العمر لا الأبد لخروج ما بعد العمر بحكم العقل ولا معنى هنا للقول بأن دوام كل شىء بحسبه كما قيل به فى الفور الزابع كل من يقول بالدوام يلزمه القول بالفور إذ هو مقتضى دليله وهو إفادة العموم ولا عكس لجواز أن ينفى الدوام ويثبت الفور لدليل آخر أو ينفيهما معا فافهم

أصل اختلفوا فى جواز اجتماع الأمر والنهى فى الشىء الواحد الشخصى مع تعدد الجهة وعدمه

على أقوال وتحقيق الحق يعلم فى طى مطالب الأوّل قيل إنّ هذه المسألة أشبه بمقاصد الكلام منها بمسائل الأصول وربما يظهر من بعضهم أنّها داخله فى المبادئ اللغوية ومن بعضهم أنّها داخله فى مسائل الأصول والتحقيق خلاف ذلك كله أمّا عدم دخولها فى الكلام فلأنّ الكلام على ما عرفوه صناعة نظريّة يقتدر بها على إثبات العقائد الدينيّة من إثبات الصّانع وصفاته التي يتوقف عليها إثبات النّبى والولى والمعاد بما فيه وحاصله أنّه العلم الباحث عن أحوال المبدأ والمعاد ولا ريب فى عدم ارتباط هذه المسألة بذلك إلاّ بأن يجعل البحث فيها عن حسن صدور الأمر والنهى المذكور عن الله تعالى وقبحه وليس العنوان ذلك بل إنّما النزاع فى أنّ تعدد الجهة هل يوجب تكثّر الموضوع بحيث لا يلزم اجتماع الضّدين فى موضوع واحد أو لا وأمّا عدم دخولها فى المبادئ اللغويّة فلأنّ النزاع لا ينحصر فى الأمر والنهى اللفظيين بل الكلام فى اجتماع الوجوب والحرمة وإن أثبتنا بالإجماع أو بالعقل وأمّا عدم دخولها فى مسائل الأصول فلأنّ مسألة الأصول هى ما يبحث فيها عن

أحوال دليل الفقه أى يكون بحيث يتفرع عليه الحكم بلا واسطة وهنا ليس كذلك لأن هذه المسألة يتفرع عليها مسألة أصولية وهي تعارض الأمر والنهي بناء على عدم جواز الاجتماع وعدم تعارضهما بناء على الجواز ويتفرع صحة الصلاة في الدار المغصوبة وفسادها على التعارض وعدمه لا على هذه المسألة وبهذا يعلم فساد ما ربما يتوهم من دخولها في الأدلة العقلية من علم الأصول بتقرير أن النزاع إنما هو في أن العقل يحكم بجواز ذلك أو لا وذلك لأن ما يبحث عنه في الأدلة العقلية أيضا يجب أن يكون مما يتفرع عليه المسألة الفقهية وقد علمت أن هذه المسألة ليست كذلك فالتحقيق أنها داخلة في المبادئ الأحكامية الباحثة عن أحوال الحكم ولوازمه كمسألة مقدمة الواجب إذ يبحث هنا عن أن من أحوال الوجوب والحرمة عدم جواز اجتماعهما أو جوازه فتأمل الثاني المراد بالجواز هنا الإمكان العقلي كما يقال هل يجوز إعادة المعدوم أو لا- لا الجواز المقابل للقبح كما يقال هل يجوز لله تعالى تصديق الكاذب أو لا ولا الجواز بمعنى الرخصة المقابل للمنع كما سيظهر والظاهر من العنوان هو توارد الأمر والنهي بجميع خواصهما وآثارهما من الإطاعة والعصيان والثواب والعقاب فالقول بأن المنهى عنه سقط عن المأمور به ليس قولاً بجواز الاجتماع المتنازع فيه وأيضا الظاهر منه أن يتوارد الأمر والنهي أصالة على شيء واحد فلو تعلق كل منهما بشيء كلي وجمع المكلف بينهما فهو خارج عن محل البحث فاستدلال بعضهم على الجواز بأن الأمر إنما تعلق بعنوان الكلي والنهي بكلي آخر وإنما جمع المكلف بينهما بسوء اختياره خروج عن محل النزاع ويؤيد ما ذكرنا ما سيأتي من أن بعضهم أجاب عن الاستدلال على الجواز بأنه لو أمر السيد عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص فخاطه في ذلك المكان لعد مطيعا عاصيا من جهتين بأن ذلك إنما هو لأن الغرض هو حصول الخياطة فكيف اتفق فإن معنى هذا الجواب هو أن المثال المذكور خارج عن محل النزاع لتعلق التكليف فيه بالكلي فلو كان محل النزاع شاملا لصورة تعلقهما بالكلي أيضا لكان الجواب بذلك تحرير الأصل محل الدعوى وقد يسمى الاجتماع فيما إذا تعلقا بالفرد اجتماعا آمرياً وفيما إذا تعلقا بالكلي مأمورياً والتحقق شمول النزاع لكلا الفرضين ويكون حاصل محل النزاع جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الفرد الواحد سواء كانا أصليين بأن تعلقا بالفرد أصالة أو عرضيين بأن تعلقا به عرضاً عند تعلقهما بالكلي أصالة لاتحاده بالفرد وقد مر في المباحث السابقة أن لوازم الواجب واجبة بالوجوب العرضي وإن لم نقل بوجوب المقدمة فدخل الصورتان في محل النزاع ولا ينافي ذلك ما أجيب به عن الاستدلال المذكور لاحتمال أن يكون المقصود منه أن الواجب في المثال هو الخياطة كيف اتفق بمعنى أنه واجب توصلي يسقط الامتثال به بالحرام الصّرف بالخياطة في المكان المذكور حرام فقط ولكن يسقط به الواجب فلا- يثبت بذلك جواز اجتماع الأمر والنهي ثم إن تحرير محل النزاع يتوقف على بسط في المقال فنقول إن متعلق الأمر والنهي إما أن تباينا ذهنيا وخارجا كالصلاة والزنا أو يتحدا

كذلك كصل ولا تصل أو مختلفا ذهنا ويتحدا خارجا ولا ريب في خروج الأولين عن محل النزاع والثالث على أقسام أربعة لأنهما إما أن يتساويا في الخارج كالتكلم وترك السكوت في نحو تكلم ولا تترك السكوت أو يكون بينهما عموم مطلق والأمر هو الأخص نحو صل في الدار المغصوبة ولا تغصب أو عموم مطلق والنهي أخص نحو صل ولا تصل في الدار المغصوبة أو يكون بينهما عموم من وجه وهذا على قسمين أحدهما أن يتلازما بسبب العوارض الخارجة كالدخول في الدار المغصوبة فإنه مأمور بالخروج ومنهي عن الغصب ولا تلازم بين الخروج والغصب ذاتا لكن امتثال الأمر هنا لا يمكن إلا بفعل الغصب بواسطة دخوله الدار والثاني أن لا يكون كذلك مثل صل ولا تغصب فهذه أقسام خمسة ولا شبهة في أن القسم الأخير داخل في محل النزاع إنما الإشكال في الباقي فقبل بخروجها جميعا أما الأول والثاني والرابع فللزوم التكليف بما لا يطاق لو اجتمعا ولهذا اشترطوا وجود المندوحة للمكلف في محل النزاع وأما الثالث فلائذ داخل في المسألة اللاحقة وهي أن النهي في العبادات هل يستلزم الفساد أو لا فلو دخل هنا أيضا لما كان بينهما فرق ويظهر من بعضهم دخول القسم الرابع في المتنازع فيه حيث حكم فيه بالجواز مستدلا بأن التغيرات الذهنية كاف في الجواز وهو موجود فيه والتحقق أن الجميع داخل في المتنازع فيه لأن المراد بالجواز في العنوان إما الإمكان فيكون جهة البحث هي أن التغيرات الذهنية هل هو أكثر للموضوع ليرتفع صدق اجتماع التقيضين في شيء واحد أو لا وحينئذ فيمكن القول بالجواز حتى في صورة التساوي أيضا وحاصل الجواز أنه لا يلزم منه اجتماع التقيضين فلا يلزم منه أن يكون التكليف أيضا صحيحا حتى يرد أنه تكليف بما لا يطاق فيما لا مندوحة للمكلف فيه وأما المراد بالجواز مقابل التبع فيكون جهة البحث هي أنه يلزم من نفس اجتماعهما مع قطع النظر عن الخارج التكليف بما لا يطاق ليكون قبيحا أو لا وهذا أيضا يشمل جميع الصور لإمكان أن لا يكون اجتماعهما بنفسه موجبا للتكليف بما لا يطاق ولكن يلزم ذلك بواسطة تلازم المتعلقين ذاتا أو بالعوارض وبالجملة لا وجه لاعتبار المندوحة في محل النزاع ولذا لم يعتبروها في العنوان ويمكن أن يكون الاشتراط المذكور لبيان أن ثمرة النزاع إنما تظهر فيما يكون للمكلف مندوحة فإنه إذا لم يقدر على امتثال الأمر إلا في ضمن الفرد المنهي عنه لم يجز التكليف بهما لكونه تكليفا بما لا يطاق من جهة تلازمهما ذاتا أو عارضا فلا ثمرة في النزاع في أن نفس اجتماعهما أيضا هل يوجب التكليف بما لا يطاق أو لا نعم يثمر ذلك فيما لا يكون هناك مانع سوى نفس الاجتماع فيثمر النزاع حينئذ بقي الكلام في أنه إذا كان النزاع هنا شاملا للعموم المطلق فما الفرق بينه وبين المسألة الآتية مع أن الكلام فيها أيضا أعم لتمثيلهم فيها بالصلاة والغصب في المنهي عنه لوصفه المفارق المتحد معه في الوجود ولو سلم اختصاص البحث هنا بالعام من وجه وهناك بالعام المطلق فما وجه التفرقة بينهما مع اتحاد جهة الكلام فيهما فنقول ذكروا للفرق وجوها منها

أنه يكفى فى الفرق بينهما كون المسئول عنه بينهما مختلفا وإن ترتب أحدهما على الآخر وذلك لأن المسئول عنه هنا هو جواز تعلق الطلبين بشيء واحد وهناك أن النهى إذا تعلق بشيء فهل يقتضى ارتفاع الأمر المتعلق به فيفسد إن كان عبادة أو لا وهذا غير الأول نعم هو متفرع عليه إذ لو جاز الأول لم يكن لارتفاع الأمر وجه ووجه التفرقة عموم تلك المسألة إذ لا اختصاص لها بالعبادات لشمول الكلام فيهما للمعاملات أيضا ومنها أن الكلام هنا إنما هو من جهة حكم العقل بجواز الاجتماع وعدمه وهناك إنما هو فى وضع النهى أو فى فهم العرف وأتاهم هل يفهمون من ورود النهى تخصيص الأمر بغير مورد النهى أو لا- ويظهر الثمرة فى صورة صدور العبادة سهوا فيحكم بالصحة إن حكم بعدم جواز الاجتماع عقلا لأنه إنما هو لعدم جواز اجتماع الحرمة والوجوب وحيث وقع سهوا فلا نهى فلا وجه للفساد ويحكم بالفساد إن لم يفهم التخصيص لأن النهى حينئذ كاشف عن عدم دخول الفرد المنهى عنه تحت الأمر فلا يكون مطلوبا من أصله لا فى خصوص صورة الحرمة ولكن فيه أن الكلام فى تلك المسألة لا يختص بالنهى اللفظى بل الكلام فى الأعم منه ومن العقلى وغيره مما ثبت بالإجماع ونحوه فهما من هذه الجهة واحدة ولذا يستدلون فى تلك المسألة أيضا بالوجوه العقلية فالأولى فى الفرق هو الوجه الأول ثم إنك قد عرفت أن اعتبار المندوحة فى محل النزاع لا وجه له فنقول الوجوب والحرمة المتعلقان بالشىء المذكور قد يكونان تعيينيين وقد يكونان تخييريين وقد يكون أحدهما تعيينيا والآخر تخييريًا والكل داخل فى النزاع على ما بينا وأما بناء على اعتبار المندوحة فلا يدخل منها فى النزاع إلا صورة واحدة وذلك لأنهما إن كانا تعيينيين لزم التكليف بما لا يطاق وكذا إن كان الأمر تعيينيا والنهى تخييريًا لأن مقتضى كون النهى تخييريًا الإذن فى ترك كل منهما وحرمة الجمع والإذن فى الترك ينافى الوجوب عينا وإن كانا تخييريين جاز قطعاً لأن الوجوب التخييرى معناه حرمة ترك الجميع والحرمة تخييريًا معناها حرمة فعل الجميع ولا تنافى بينهما بقى صورة واحدة وهو كون الوجوب تخييريًا والحرمة تعيينيًا كالصلاة والغصب فإن وجوب الصلاة بالنسبة إلى أفرادها بحسب الأمكنة تخييرى وحرمة الغصب تعيينية وهذا هو المتنازع فيه وليعلم المراد بالتعيين والتخيير هو ما يعتبر فى المكلف به لا بالنسبة إلى المكلف أعنى العينى والكفائى فإن الصور المذكورة لا يتفاوت ما ذكرنا فيها سواء كان الحكم بالنسبة إلى المكلف عينيًا أو كفائياً فإذا كان الوجوب والحرمة بالنسبة إلى المكلف به تعيينيين لم يكن جائزا وإن كانا بالنسبة إلى المكلف كفائيين أو أحدهما عينيًا والآخر كفائياً ولذا وقعوا فى الإشكال فى مسألة وجوب القضاء والحكومة بين الناس فإنه واجب تعيينى مع أنهم حكموا بكرهته فى حق من لا يثق من نفسه ترك المحارم وإن كان القضاء بالنسبة إلى المكلفين واجبا كفائياً فإنه لا يدفع الإشكال ولذا أجابوا عن الإشكال بوجه آخر وهو أن ذلك الشخص خص خارج عن عموم دليل الوجوب فلا يجب فى حقه أصلاً لا أنه واجب ومكروه فإنه غير جائز

قطعا حتى عند من يجوز اجتماع الأمر والنهي في محل النزاع ثم إنه لا فرق بين كون الأمر توصليًا أو تعبديًا وكذا بين كونهما موسعين أو مضيقين أو مختلفين وإن كان الظاهر من العنوان الاختصاص ببعض الأقسام ثم إنك قد عرفت أنهم خصصوا محل النزاع بما إذا كان بين المأمور به والمنهى عنه عموم من وجه فاعلم أنه قد يكون بين متعلق الأمر والنهي العموم من وجه نحو أكرم العالم ولا تكرم الفاسق والظاهر منهم خروجه عن محل النزاع حيث مثلوا في المسألة بمثل صل ولا تغضب وذكروا في مسألة التعادل والتراجع أنه إذا كان بين الدليلين العموم من وجه مثل أكرم العالم ولا تكرم الفاسق ففيه قولان التساقط والتخيير وليس هناك قول ثالث فإن مقتضى الاتفاق على القولين عدم جواز الاجتماع فيه وإلا لكان مقتضى القول بجواز الاجتماع العمل بهما معا فيكون قولنا ثالثا وما يمكن أن يقال في الفرق وجوه منها أن الأمر والنهي في مثل صل ولا تغضب قد ورد على الطبيعة بخلاف الأمر بالإكرام فإنه تعلق بأفراد العالم فيصير الاجتماع في الثاني أمريًا وفي الأول مأموريًا وفيه أن هذا الفرق تحكم إذ لو تعلق الأمر بالطبيعة تعلق بها فيهما وإلا فلا ومنها أن الصلاة غير الغضب بخلاف الإكرام فإنه واحد والقول بتعدده بالإضافة إلى العالم والفاسق باطل لأن بالإضافة أمر اعتباري لا يوجب تكثر الماهية والشاهد على ذلك ركافة عطف أحدهما على الآخر بأن يقال أكرم وأكرم بخلاف مثل صلى وغضب والنكته في ذلك أن الإكرام من الأوصاف المتعلقة بالموجود الخارجي ابتداء وإن تعلق بالماهية أيضا بالتعلق العرضي والمفروض أن الوجود واحد وهو مورد الاجتماع فيكون الوصف واحدا وفيه أن بالإضافة توجب تكثر الماهية باعتبار الوجود كما أن السجود إذا أضيف إلى الله وجب وإذا نسب إلى الصنم حرم ولو لا كون بالإضافة موجبة لتكثر الماهية لكان الأمر والنهي مجتمعين في غير مورد اجتماع العلم والفسق أيضا لاتحاد ماهية الإكرام التي هي المتعلقة للأمر والنهي وأما ركافة العطف فإنها هو لاتحاد اللفظين والمفهوم المطلق ولذا لو قيد بالإضافة جاز العطف بأن يقال أكرم العالم وأكرم الفاسق والنكته لا دخل لها بالمقام لأنها إنما تجرى في الأوصاف المتعلقة بالموجودات من غير أن يكون خصوصية الماهية معتبرة في الوصف وأما إذا كان الوجود واسطة في ثبوت الوصف للماهية فلا تجرى تلك النكته فإن خصوصية ماهية العالم توجب وصف وجوب الإكرام وكذا خصوصية الفاسق والفرد واسطة في ثبوت الوصف للماهية لا للعروض لها والمفروض تعدد الماهية فيتعدد الوصف فالتحقيق عدم الفرق ودخول الجميع في محل النزاع وتمثيلهم بمثل صل ولا تغضب لا يدل على الحصر واتفاقهم على القولين هناك إنما هو على فرض التعارض لأن كلامهم هناك إنما هو في الأدلة المتعارضة فيكون بعد فرض تحقق الموضوع وهو التعارض فافهم الثالث اختلفوا في أن الكلبيين إذا كان بينهما عموم من وجه فهل هما موجودان في مورد الاجتماع بوجودين مختلفين في الواقع وإن كان المحسوس وجودا واحدا أو لا بل هما موجودان بوجود واحد ولو كانا مختلفين ذاتا وعلى الأول لا شبهة في جواز الاجتماع لكونه نظير المتباينين وعلى الثاني يدخل في محل النزاع فقيلا بالأول وهو إنهما موجودان بوجودين مستدلا بأن

الكليتين المذكورين لما كان لكل منهما مورد افتراق عن الآخر لم يجر كون أحدهما ذاتيا للآخر بأن يكون فصلا له ولا أن يكون من الأوصاف اللازمة له بل يجب إما أن يكون منزلة كل منهما من الآخر منزلة الوصف الغير اللازمة من الموصوف أو منزلة العرض المفارق من الموضوع ولا- شبهة أنّ وجود الوصف والعرض المذكورين غير وجود الموصوف والمعروض ولذا يبقى وجوده مع انتفاء الوصف والعرض ويشهد له أنهم فسروا الوصف المفارق في المسألة الآتية بما يكون الموصوف مع عروض ما يقابله باقيا بالعدد أى بشخصه وهو هو بعينه بخلاف الوصف اللازم فإنّ الموصوف ليس قابلا لعروض ما يقابله بحيث يبقى الموصوف بحاله وهو هو بعينه ومثلوا للنهي عنه لوصفه المفارق بالصّلاة والغضب وللتّهي عنه لوصفه اللازم بالقراءة والجهر والإخفات لعدم بقاء القراءة بحالها عند زوال الجهر والإخفات لاختلافها باختلافهما بخلاف الصّلاة فإنّها لا تختلف بكون المكان مغصوبا ومباحا فعلم أنّ الوصف المفارق هو ما يبقى الموصوف بحاله مع عروض ما يقابل ذلك الوصف عليه ولا يمكن ذلك إلاّ مع فرض اختلاف الوجود وإلاّ لما كان لبقاء الموصوف مع زوال الوصف تعقل لا يقال لو كان الموجود متعددا لما جاز حمل أحدهما على الآخر لأنّ مقتضى الحمل اتحاد الوجود لكن الحمل جائز قطعاً فيقال للصلاة المغصوبة إنّها غصب وبالعكس لأنّ نقول الوجود قسما أحدهما الوجود في نفسه كما يقال زيد موجود والثاني على صفة نحو زيد كاتب أى موجود على وصف الكتابة واتحاد الوجود المعتبر في الحمل يكفي فيه الاتحاد بأحد الوجهين ولا ريب أنّ الوجود على صفة هو عين وجود تلك الصّفة فإنّ وجود زيد على وصف الكتابة هو عين وجود الكتابة فحمل الكاتب على زيد إنّما هو بعد اعتبار معنى الكتابة في زيد وإلاّ لم يحمل الكاتب على زيد لأنّه في نفسه مع قطع النّظر عن الوصف ليس بكاتب وحينئذ فلا ضرر في أن يكون لزيد وجودان أحدهما الوجود في نفسه وهو مغاير مع وجود الكاتب والثاني الوجود على صفة وهو عين وجود الكاتب وهو كاف في صحة الحمل وكذا نقول في مثل الغضب والصّلاة أنّ لكل منهما وجودا في نفسه مغايرا لوجود الآخر ووجودا على صفة وهو عين وجود الآخر وباعتباره يصح الحمل هذا غاية الكلام في توجيه القول المذكور ويرد عليه أولا- أن المشاهد من الصّلاة في المدار المنصوبة ليس إلاّ الحركات والسّكنات المتحققة بالوضع الخاص ولا شبهة في أنّها أمر واحد لا تعدد في وجوده وهو واجب لكونه صلاة فإنّ زعمت أنّه أيضا حرام لوقوعه بغير إذن المالك لزم اجتماع الوجوب والحرمة في الموجود الواحد فقد أقررت بعد الإنكار وإن قلت إنّّه ليس بحرام بل الحرام هو عدم الإذن ففيه أنّه إن أريد من حرمة عدم الإذن حرمة على المالك بمعنى وجوب الإذن عليه ففساده ظاهر إذ لا يجب عليه الإذن وإن أريد منه حرمة عدم الاستئذان من المالك فلا- دخل له بالمسألة بل هو خروج عن محل الكلام لتباين المأمور به والمنهى عنه حينئذ كالصّلاة والنّظر إلى الأجنبيّة والكلام إنّما هو على فرض كون

الفرد الواحد موردا لاجتماع الكلّيين والصّالة ليست موردا لعدم الاستئذان أو هذا ظاهر جدا وثانيا أنّ العموم من وجه على قسمين موردى ومصداقى والصّابط فى الأوّل أن يكون الكلّيان مغايرين فى الوجود ذاتا وخارجا ولكن قد يقتربان فى مورد واحد كالسواد والحلاوة فإنّهما متغايران من جميع الوجوه ولا يصدق أحدهما على الآخر أصلا ولكن يمكن اقترانهما بأن يتصف شىء واحد بالسواد والحلاوة والصّابط فى الثّانى أن يصدق الكلّيان معا على فرد واحد ويكون ذلك الفرد مصداقا لهما معا بالوجود الواحد وهذا إنّما يمكن فى كلّيين يكون فوقهما كلى آخر وهو القدر المشترك بينهما ويكون ذلك الكلى بحيث يمكن أن يلحقه بعض القيود فيحصل أحد الكلّيين وإن يلحقه قيد آخر فيحصل الكلى الآخر وإن يلحقه مجموع القيدين فيحصل مجموع الكلّيين وإذا نسب القيّدان إلى ذلك القدر المشترك لم يجز أن يكون كل منهما فصلا له لما ثبت فى المعقول من أنّ الفصول متضادة لا يمكن اجتماعها والمفروض إمكان اجتماع القيدين فيجب أن يكون كل منهما عرضيا أو يكون أحدهما فصلا والآخر عرضيا كالأسود والحلو فإن فوقهما كلى مشترك بينهما وهو الجسم وهو قد يلحقه السواد فقط فيحصل الأسود وقد يلحقه الحلاوة فيحصل الحلو وقد يلحقه الوصفان فيحصل الأسود والحلو والجسم الموجود فى مورد الاجتماع أمر واحد موجود بوجود واحد فى نفسه وإن كان وجود كل من الوصفين غير وجود الآخر واعتباره يتحقق للجسم وجودان آخران على صفة وهما عين وجودى تلك الصّفتين ولكن الجسم الذى هو مورد الاجتماع ليس إلاّ أمرا واحدا موجودا بوجود واحد ولو لا ذلك بأن يختلف وجود الجسم باعتبار السواد والحلاوة لم يكن بينهما قدر مشترك يكونان مصداقا له فلا يكون بين القسمين من العموم من وجه فرق مع بدهة الفرق ويكفى فيه عدم صحة الحمل فى الأوّل فلا يقال السواد حلاوة وصحته فى الثّانى حيث يقال الأسود هو الحلو إذا عرفت ذلك فنقول الصّالة والغصب كلّيان وفوقهما كلى هو مطلق الكون فقد يلحقه عوارض الصّالة فيكون صلاة وقد يلحقه عوارض الغصبيّة فيكون غصبا وقد يلحقه العارضان فيكون صلاة وغصبا فوجود وصف الصّالة غير الغصب ولكن الكون الموجود معهما الذى هو القدر المشترك أمر واحد موجود بوجود واحد فلا يمكن اجتماع الأمر والنّهى فيه واختلاف وجود وصفى الصّالاتيّة والغصبيّة لا يوجب تعدد وجود الكون الذى هو القدر المشترك فافهم وبما ذكرنا علم فساد ما ذكره بعضهم فى المسألة من أنّ الجهتين المعتبرين فى مورد الاجتماع إن كانتا تعليلتين لم يجز الاجتماع لوحدة المحل واختلاف التعليل لا يوجب تعدد الموضوع وإن كانتا تقيديتين جاز لأنّ الموضوع باعتبار كل قيد غيره باعتبار القيد الآخر وذلك لما عرفت من أنّ اختلاف القيد فى المسألة لا يوجب تعدد وجود الموضوع فلا فرق بين كون الجهة تعليلية أو تقيديّة ووجهه أنّ الكلى إذا نسب إلى فرد له لم يمكن أن يوجب تقييدا

فى ذلك الفرد بل إنّما يمكن التقييد إذا نسب الشىء إلى الكلى الذى فوفه فلا يمكن فى المسألة جعل تعدد الجهتين موجبا لتكثّر الموضوع لأنّ الموضوع فرد لهما ومصداق واحد للقدر المشترك بينهما وقد عرفت أنّ الوجود النفسى فيه واحد فتأمل الرابع قد عرفت أنّ الكليين الذين بينهما العموم من وجه يجب أن يكون فوقهما كلى آخر هو القدر المشترك بينهما وهو موجود واحد إذ لو كان متعددا لما كان بينهما اجتماع أصلا كالمتباينين فنقول على هذا لا حاجة إلى ما ذكره بعضهم من أنّ عدم جواز الاجتماع فى المسألة مبنى على تعلق الأحكام الشرعية بالأفراد أو بالماهية باعتبار الأفراد لأنّ الفرد المشترك موجود بوجود واحد والحكم إنّما يتعلق بالفرد فيجتمع الأمر والنهى فى الواحد الشخصى وذلك لأنه وإن كان الحق تعلق الأحكام بالوجودات لأنّ المصلحة والمفسدة إنّما يثبت فيها دون الماهيات وإلّا لزم تحقق الامتثال بتصور الصلاة والمعصية بتصور الزنا لأنّ عارض الماهية لا تنفك عنها فى الذهن والخارج بل التحقيق أنّه لا عارض للماهية من حيث هى إلاّ الوجود وجميع العوارض اللاحقة للماهية غير الوجود فإنّما يعرضها بواسطة الوجود والتفرقة إنّما هو باعتبار أقسام الوجود إذ قد يكون عارضا للوجود الخارجى وقد يكون عارضا للوجود الذهنى وقد يكون عارضا لهما والثالث يسمى عارض الماهية اصطلاحا وإلّا فهو أيضا من عوارض الوجود وبالجملة وإن كان التحقيق ذلك وأنّ وجود الكليين فى مورد الاجتماع واحد لكن المسألة تتم بغير ذلك ولا تبتنى عليه بل يتم منع صحة الاجتماع وإن قلنا بتعلق الأحكام بالماهيات وذلك لأنك قد عرفت من لزوم وجود كلى ثالث يكون واحدا بالذات ولكن قد يعرضه بعض العوارض فيحصل أحد الكليين وإذا علم أنّه واحد علم أنّه لا يجوز تعلق الأمر والنهى بالكليين لا بشرط لأنه يقتضى كون ذلك الأمر الواحد مأمورا به ومنهيا عنه مع أنّه واحد مثلا إذا تعلق الأمر بالكون الصّلاتى لا بشرط كان مقتضاه مطلوبيته وإن وجد معه عارض الغصبية أيضا وإذا تعلق النهى بالكون الغصبى لا بشرط اقتضى مغبوضية وإن وجد معه العارض الصّلاتى وحينئذ فيلزم فى مورد الاجتماع اجتماع الأمر والنهى فى ذلك الكون مع أنّه واحد بالذات لما عرفت أنّه لو كان متعددا لزم خلاف المفروض أعنى أن يكون بين المأمور به والمنهى عنه عموم من وجه فافهم الخامس قد سبق أنّ العنوان فى كلمات القوم مختلف حيث جعل بعضهم النزاع فى تعلق الأمر والنهى بواحد شخصى من جهتين وبعضهم جعل عدم جواز ذلك مفروغا عنه وجعل النزاع فى أنّه إذا تعلق الأمر والنهى بكليين بينهما عموم من وجه فهل هو مستلزم لتعلقهما بالفرد الذى هو مورد الاجتماع حتى يكون غير جائز أو لا يستلزم ذلك حتى يكون جائزا ويظهر هذا عن صاحب القوانين والمحقق الشريف حيث قالوا بأنّ الفرد مقدمة للكلى فوجوب الكلى لا يستلزم وجوبه إلاّ من باب المقدمة ووجوب المقدمة توصلى يسقط الامتثال فيه بالحرام أو أنّه يجوز اجتماعه مع الحرام وبالجملة فالحكم المتعلق بالكلى لا يجب سرايته إلى الفرد ولا بد فى تحقيق هذا المطلوب من

بيان أمرين أحدهما أنّ الفرد مقدمة للكلّي أو لا والثاني أنّ حكم الفرد هل هو حكم مقدمى أو لا أمّا الأوّل فيظهر الحق فيه بيان النسبة بين الكلّي والفرد فنقول اختلفوا في أنّ الكلّي الطّبيعى هل هو موجود فى الخارج أو لا-وعلى فرض وجوده هل هو عين الفرد أو جزؤه وذهب إلى كل بعض واستدل التّافون لوجوده بأنّه لو كان موجودا لكان إمّا عين الأفراد أو جزءا منها أو خارجا عنها لا سبيل إلى الثّالث لأنّه قدر مشترك ذاتى للأفراد فلا- معنى لكونه خارجا عنها وأمّا الأوّل والثّانى فباطلان إذ لو كان عينا للأفراد لزم كون بعض الأفراد أيضا لعينا للبعض الآخر لأنّه عين الكلّي والكلّي عين الفرد الآخر فهو عين الفرد الآخر لأنّ عين الشّيء عين ذلك الشّيء ولو كان جزءا لها لزم تقدم الكلّي على الفرد فى الوجود ضرورة وجوب تقدم الجزء على الكلّي مع أنّه فاسد ضرورة فظهور أنّ الكلّي لا- وجود له فى الخارج وإمّا الموجود هو الفرد والكلّي شىء منتزع منه عقلا والتّحقيق أنّ الكلّي موجود فى الخارج وجزء للفرد وذلك لأنّ الكلّي الطّبيعى وهو الماهيّة إذا اعتبر معها الوجود الخارجى كانت عين الفرد إذ ليس الفرد عبارة إلاّ عن الماهيّة الموجودة فالوجود إذا عرض على الماهيّة تحقّق الفرد فهى مع اعتبار الوجود معها عين الفرد ومع قطع النّظر عن الوجود جزء للفرد لأنّ الفرد مركب من الماهيّة والوجود بالجملة الماهيّة إذا لوحظ معها الوجود الخاص تحقّق الفرد المخصوص ولا يلزم من ذلك اتحاد الأفراد لاختلاف الوجودات بالذّات فالماهيّة مع كل وجود خاص عين الفرد الموجود بذلك الوجود ولا يلزم من ذلك اتحاد ذلك الفرد مع الفرد الآخر لأنّ الماهيّة إذا لوحظت مع وجود الفرد الأوّل لم يكن عين الفرد الآخر حتى يلزم اتحاد الفردين وأمّا لزوم تقدم الجزء على الكل فممنوع كليّة والمسلم منه إنّما هو فى المركب من الأجزاء الّتى كل منها معروض الوجود كان يكون كل منها ماهيّة وأمّا المركب من أجزاء بعضها نفس وجود باقى الأجزاء فلا يجب فيه تقدم الجزء وجودا على الكل كما نحن فيه فإنّ الفرد مركب من الماهيّة والوجود العارض لها فالماهيّة إذا وجدت تحقّق الفرد فلا يلزم وجود الماهيّة أو لا ثم وجود الفرد إذا ظهر هذا تبين أنّ الفرد ليس مقدمة للكلّي بل هو عينه بحسب الوجود الخارجى ولا تمايز بينهما خارجا وأمّا الأمر الثّانى فقد ظهر مما قرّرنا لأنّ الفرد إذا كان عين الكلّي فى الخارج لزم كونه متعلقا لعين الحكم المتعلق بالكلّي بأى نحو كان نفسيا وعينيّا وتعيينيا وغير ذلك لأنّه عين الكلّي الموجود وعلى هذا ربما يشكّل الأمر فى مثل الواجبات التّعينيّة كالصّلاة مثلا فإنّ مقتضى كون وجوب الفرد عين وجوب الكلّي أن يكون كل فرد منها واجبا نفسيا وحينئذ يلزم أن لا- يحصل الامتثال بأحد الأفراد وإن يتعين الإتيان بالجميع ودفعه ظاهر لأنّ الوجوب المتعلق بالفرد هو عين ما تعلق بالكلّي ومعنى وجوب الصّلاة تعيينيا أنّ الإتيان بماهية أخرى غير الصّلاة كالزّكاة مثلا لا يجزى عنها فهذا ثابت فى أفرادها أيضا لعدم سقوطها بإتيان فرد من ماهية أخرى وهذا لا ينافى التّخيير بين نفس أفراد تلك الماهيّة فافهم السّادس قد عرفت ما ذكره بعضهم من أنّ حكم الكلّي لا يسرى إلى الفرد بل الفرد مقدمة للكلّي فيمكن كون الفرد حراما صرفا مسقطا

عن الامتثال بالكلية وكذا يمكن كون الفرد واجبا مقدّميا وحراما لجواز اجتماع الواجب التّوصلي مع الحرام وأقول على ما ذكرنا من أنّ الكلي في الوجود عين الفرد وأنّ التّشخيص إنّما هو بالوجود ظهر أنّه لا معنى لكون الفرد مقدّمة بل هو عين الكلي الموجود ونزید هنا أنّه ولو سلمنا أنّ التّشخيص إنّما هو بغير الوجود بل يحصل بشيءٍ نسبته إلى التّوع كنسبة الفصل إلى الجنس وأنّ الفرد مركب من الماهية والتّشخيص فنقول لا ريب في فساد القول بأنّ الفرد حرام ومسقط عن الواجب بيان ذلك أنّه يمكن أن يتحقق في شيءٍ واحد عنوانان يكون ذلك الشيء بأحد العنوانين مقدّمة لنفسه بالعنوان الآخر وليس المراد أنّه متقدّم على نفسه في الزمان بل المراد بالمقدّميّة الأحقيّة في نسبته الوجود كالفصل بالنسبة إلى الجنس فإنّ المراد من كونه مقدّمة له هو أنّ نسبة الوجود إلى الفصل أولى من نسبته إلى الجنس لأنّ نسبة الوجود إلى الخاص وإلى من نسبته إلى العام مثال ذلك المقدمات العلميّة كالصّلاة إلى الجهات الأربع فإنّها واجبة لأنّ تحصيل العلم واجب فإذا لوحظ مجموع الصّلوات الأربع كان فيها عنوانان أحدهما عنوان تحصيل العلم إذ ليس معنى تحصيل العلم إلاّ إتيان الصّلاة الأربع والثّاني عنوان الصّلاة إلى الجهات وهي بالعنوان الثّاني مقدّمة لها بالعنوان الأوّل وحينئذ فنقول في مثل هذا الشيء إذا ثبت الوجوب له بأحد العنوانين اتصف بالوجوب ولزم الإتيان به ولا ثمرة في البحث عن أنّه هل يجب بالعنوان الآخر هو أو لا والعنوان الآخر لو لم يكن واجبا فلا ريب أنّه لا يمنع عن وجوبه بالعنوان الأوّل وإلّا لزم عدم وجوب شيءٍ من الواجبات لوجود العنوين الغير الواجبة في جميعها كالصّلاة فإنّ فيها عناوين تحريك البدن والاستقامة والانحناء وأمثال ذلك إذا عرفت هذا فنقول لا ريب أنّ الماهية والتّشخيص لا تميز بينهما بحسب الخارج بل الموجود في الخارج شيءٍ واحد هو الفرد قد جمع فيه عنوانان أحدهما الماهية والآخر عنوان التّشخيص والمفروض وجوب عنوان الماهية لا بشرط شيءٍ فعنوان التّشخيص غير مانع عنه نعم لو اعتبر في المطلوب بعض الخصوصيات كان غيره من الخصوصيات مانعا عن مطلوبية الماهية الموجود معه لعدم وجود عنوان المطلوب فيه وليس المفروض هنا ذلك إذ الفرض وجوب الماهية لا بشرط شيءٍ وحينئذ فالفرد يكون واجبا بعين وجوب الماهية فالقول بأنّه حرام صرف خارج عن المفروض ومع التّنزل وتسليم أنّ مقصوده هو أنّ مطلوبية الماهية مشروطة بغير خصوصية الفرد المحرم نقول إنّّه لا معنى حينئذ لسقوط الامتثال بذلك الفرد مع عدم كونه مطلوبا أصلا لا نفسيا ولا مقدّميا إذ مع اعتبار غيره من الخصوصيات لا يحصل التّوصل به إلى المطلوب فإذا هو غير مطلوب أصلا ولا يحصل التّوصل به إلى المطلوب فما معنى الإسقاط مع عدم حصول الغرض والمطلوب فافهم السّابع في أنّ مقتضى الأصل في المسألة هل هو الجواز أو عدمه قال بعضهم إنّ مقتضى الأصل العقلي والأصل اللفظي هو الجواز أمّا العقلي فلأنّ المراد بالجواز هو الإمكان ومعناه تساوي طرفي الوجود والعدم والامتناع معناه رجحان طرف العدم كما أنّ

الوجوب رجحان طرف الوجود ومقتضى الأصل تساوى الطرفين لأنَّ الرَّجْحَانَ زيادة تنفى بالأصل ولذا ذكر الرَّئِيسُ أنَّ كل ما قرع سمعك فذره فى بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان وأيضا الممكن أكثر فيجب إلحاق المشكوك به وأما الأصل اللفظى فلأنَّ الجواز هو مقتضى ظاهر الخطابين لتعلق كل منهما بطبيعة غير ما تعلق به الآخر وهو لا يستلزم أمرا محالا غاية الأمر أنَّ المكلف يجمعها فى مورد واحد بسوء اختياره وفيه نظر لأنَّ مقتضى العقل فى مقام الشك فى الإمكان هو التوقف لا الحكم بالإمكان وأصالة عدم الرَّجْحَانَ فاسد لأنَّ الامتناع على فرض ثبوته ليس مسبوقا بعدم حتى يجرى الأصل فيه كما سبق بيانه فى مبحث المشترك وبالجملة العقل يحكم بالتوقف والمراد من كلام الرَّئِيسِ هو أنَّ كل ما قرع سمعك فاجعله أمرا محتملا ولا تحكم بامتناعه بلا دليل ولا بإمكانه أيضا ولذا ذكر أنَّ كل من حكم فى واقعة بحكم من دون أن يثبت عنده بالدليل فهو خارج عن فطرة الإنسان ووجهه ظاهر وأما جهة الإلحاق بالأكثر ففسادها غير خفى لأنَّ الممتنع لا يمكن وجوده حتى يكون الممكن أكثر منه وإن لوحظ الكثرة بالنسبة إلى المفهومات الممكنة والممتنع فأكثرية الممكنة ممنوعة وأما الأصل اللفظى فلا يظهر منه الجواز أمّا أولا- فمنع تعلق الطلبين بالطبيعة بل الطلب متعلق بإيجادها وهو الأفراد وحينئذ فظاهر الطلبين اجتماعهما فى مورد الاجتماع وهو غير جائز وأما ثانيا فلما ذكرنا أنه يجب أن يكون بين الكلبيين لا محالة قدر مشترك ليوجدا معا فى مورد الاجتماع والطلبان يتعلقان بذلك القدر المشترك الذى هو أمر واحد شخصى فى مورد الاجتماع وهو محال فعلم أنَّ ظاهر الخطابين ليس أمرا جائزا عقلا اللهم إلا أن يريد من ذلك أنَّ مقتضى ظاهر الطلبين هو اجتماعهما فى مورد واحد فإنه مسلم لكنه غير مسألة جواز الاجتماع الذى كلامنا فيه إذ الكلام إنما هو أنَّ مقتضى الخطابين هل هو أمر جائز عقلا أو لا وقد عرفت عدم جوازه سواء قلنا بتعلق الأحكام بالأفراد أو بالطبائع فتأمل بل إذا تمهدت هذه المقدمات فنقول اختلفوا فى المسألة على أقوال الجواز مطلقا والمنع مطلقا والجواز عقلا لا عرفا استدلال المجوزون بوجوده أحدها عدم المقتضى للمنع لأنَّ وجه المنع إمّا لزوم اجتماع الضدين فى محل واحد أو لزوم التكليف بما لا يطاق وكلاهما ممنوعان أمّا الثانى فلا اعتبار المندوحة أى القدرة على الامتثال المنفك عن المعصية وأمّا الأول فيقرر بوجهين أحدهما أنَّ المأمور به والمنهى عنه لما كان بينهما عموم من وجه وجب تغايرهما ذاتا ووجودا فهما موجودان بوجودين فلا فرق بين الصلابة والغصب وبينهما وبين النظر إلى الأجنبية إلا- أنَّ تغاير الموجودين فى الثانى ظاهر على الحس دون الأول وإذا تغاير الموجودان والذاتان لم يلزم اجتماع الضدين فى محل واحد وثانيهما أنَّ اتحاد الموجودين مسلم لكن تغاير الذاتين كاف فى المطلوب لأنَّهما إنما تعلقا بالطبيعتين من غير اعتبار الوجود فلا دخل للوجود فى الطلب فلا يلزم اتحاد المطلوب والمبغوض لا يقال إنَّ الفرد لما كان مقدمة للطبيعة لزم سراية الحكم إليه من

باب المقدمة مع أنّ النهى عن الطّبيعة نهى عن جميع أفرادها فيلزم اجتماع الحكّمين فى الفرد من باب المقدمة أو الأمر المقدمى والنّهى النفسى لأنّنا نقول لا نسلم أوّلا وجوب المقدمة وثانيا نسلم وجوبها التّوصلى وهو يجوز اجتماعه مع الحرام وثالثا نقول إنّ الفرد حرام صرف لكنّه يسقط الواجب لحصول الطّبيعة فى ضمنها هذا حاصل التّقرير وهو متوقّف على مقدّميّة الفرد وعدم وجوب المقدمة وجواز اجتماع الوجوب التّوصلى مع الحرام وجواز كون الحرام مسقطا والجميع فى معرض المنع ويمكن تقرير الدّليل بطريق لا- يتوقّف على تلك المقدمات الممنوعة بأن يقال إنّ وجوب الطّبيعة لا يستلزم وجوب الفرد بل لا حكم للفرد أصلا إذ ما يتصور حكما له إمّا الوجوب المقدمى وهو فرع كون الفرد مقدّمه وهو ممنوع أو الوجوب النفسى وهو أيضا باطل إذ المراد به إمّا النفسى العينى أو التّخييرى الشّرعى أو التّخييرى العقلى والأول مستلزم لعدم حصول الامتثال ببعض الأفراد والثانى فرع تعلق الخطاب الشّرعى بالأفراد تخييرا وهو مفقود والثالث إن أريد به إنشاء العقل الوجوب التّخييرى للأفراد فممنوع وإن أريد به حكمه وتصديقه بأنّ الإتيان بأحد الأفراد مسقط للتكليف لحصول الطّبيعة فى ضمنه فمسلم لكنّه ليس بالوجوب الشّرعى الذى هو ضد الحرمة فلم يلزم اجتماع الصّدين فى محل واحد هذا غاية ما يمكن أن يقال فى تقرير الدّليل العقلى للمجوزين وبما أسلفنا فى المقدمات تعلم فساد جميع ذلك أمّا اعتبار المندوحة فلاّنه لا يوجب دفع المحذور وهو لزوم التكليف بما لا يطاق إذ ليس علة قبح التكليف بما لا يطاق كونه إلزاما بما لا يمكن إتيانه حتى لا يجرى فى الواجب التّخييرى بل العلة هى أنّ الطّلب من المكلف لما لا يتمكن من امتثاله قبيح فلو أراد إتيان الصّلاة فى الدّار المغصوبة وتركها كان قبيحا لأنّه إرادة ما لا يمكن امتثاله وأمّا منع لزوم اجتماع الصّدين بالوجوه المذكورة ففساد جميع الوجوه أمّا الأوّل فلما سبق أنّه لا يمكن فرض العموم من وجه إلاّ بأن يكون بين الكلّين قدر مشترك هو الموجود فى مورد الاجتماع فالوجود واحد كما أنّ الموجود بالوجود النفسى أيضا واحد وأمّا الوجه الثّانى فلاّنه مبنى على تعلق الأحكام بالماهيات وكون الفرد مقدّمه وجواز اجتماع الواجب التّوصلى مع الحرام أو كون الحرام مسقطا والتّحقيق خلاف ذلك كله بل الأحكام متعلقة بالوجودات الخارجيّة لأنّها المتصّفة بالمصالح والمفاسد ولو قلنا بتعلقها بالماهية أيضا تم المطلوب لأنّ الماهية مع قطع النّظر عن وجودها الدّهنى والخارجى عدم صرف لا يمكن كونها متعلقة للطلب فإنّ المطلوب يجب أن يكون مما له ثبوت ولو فى ظرف الدّهن فيكون الماهية الثّابتة مطلوبة والوجود سواء كان فى الدّهن أو فى الخارج ليس مغايرا للماهية كالأوصاف الخارجيّة من السّواد أو البياض ضرورة تأخر الصّفة وجودا عن الموصوف ولا يمكن تقدم الماهية وجودا على الوجود فهما متحدان ذهنا وخارجا وتغايرهما إمّا هو فى التّصور بمعنى أنّه يمكن للدّهن أن يتصور الماهية مرة ويتصور لها الوجود بتصور آخر مع أنّها بالتّصور الأوّل أيضا موجودة ذهنا لكن الدّهن لا ينظر إلى ذلك الوجود فتغايرهما إمّا هو بالتّصور ولذا قال بعضهم إنّ الوجود

عارض الماهية تصورا واتحدا هوية وإذا علم مطلوبية الماهية الثابتة فإما يرد الثابتة في ذهن الطالب وهو محال لعدم قدرة المكلف على التصور الذي هو فعل ذهن الطالب أو الثابتة في ذهن المكلف وهو مستلزم لحصول الامتثال بتصوير الصلابة كما سلف فإذا لا يكون المطلوب إلا الماهية الثابتة في الخارج وقد عرفت عدم التمايز بينها وبين الوجود فيلزم اجتماع الطرفين بالنسبة إلى الوجود الواحد وهو معنى اجتماع الصدين وأما ما ذكره المستدل المذكور في آخر كلامه من أنه لا استحالة في أن يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبة ولا أرضى بإيجادها في ضمن هذا الفرد أيضا ولكن لو عصيتني وأوجدتها فيه أعاقبك لما خالفتني في كيفية الإيجاد لا لأنك لم توجد مطلوبى لأن ذلك الأمر المنهى عنه خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبة الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا أنها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فما لم نحصل معناه فإن الكون الصلاتى في المكان المغصوب أمر واحد متصف باقتراعه بعدم إذن المالك وقد عرفت اتحاد وجوب الغصب والصلابة فيه فإن أراد بما ذكر أن ذلك الكون مطلوب صرف والاقتران مبغوض وهو أمر خارج عن العبادة فمع أنه خروج عن محل البحث وهو العموم من وجه المصادق وأن حرمة الاقتران بعدم الإذن غير معقول لا يجامع قوله لا أنها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد وقوله بكون الفرد حراما مسقطا عن الواجب وإن أراد أن ذلك الكون حرام لاقتراعه بعدم الإذن حصل الاجتماع لوحدة الوجود كما عرفت والظاهر أنه قد خلط عليه اجتماع جهتي الحسن والقبح بالمطلوبية والمبغوضية والواجب التوصلى بالتعبدى فإن اجتماع الأولين ممكن لكن مطلوبية الشيء إنما هي بعد ملاحظة جميع مصالحه ومفاسده فإن كان فيه المصلحة السليمة عن معارضة المفسدة كان مطلوبا أو المفسدة السليمة عن مزاحمة المصلحة كان مبغوضا وإلا فباحا ولا يمكن اجتماع المطلوبية والمبغوضية في شيء واحد كما يمكن اجتماع العلم والفسق في زيد مع أن الأول جهة الكمال والثاني جهة النقص لكن لا يمكن أن يقال إن زيدا كامل وناقص نعم في الواجب التوصلى يمكن كون الحرام مسقطا لحصول الغرض لا- في المقام لعدم حصوله كما عرفته في المطلب السادس وأما جواز اجتماع الوجوب التوصلى مع الحرمة ففساده ظاهر لأن معنى الوجوب لا يتفاوت بكون المصلحة في نفس الواجب أو في غيره بل الوجوب مرتبة من الطلب مانعة من التقيض فاجتماعه مع الحرمة اجتماع الصدين مطلقا وأما كون الفرد مقدمة فقد ظهر لك فساده وكذا فساد منع وجوب المقدمة وأما الوجه الثالث فلأننا نختار الوجوب العيني ولكن على نحو ثبوته للكلى وهو معناه عدم سقوطه بإتيان طبيعة أخرى كما سبق فتلخص مما ذكرنا أن اجتماع الأمر والنهى أعنى المطلوبية والمبغوضية في شيء واحد من جهتين مستلزم للتكليف بما لا يطاق سواء اعتبرت المندوحة أو لا ومستلزم لاجتماع الصدين في محل واحد سواء قلنا بتعلق الأحكام بالوجودات أو بالماهية الثابتة ولا ثالث بينهما وأن الفرد الحرام لا يمكن كونه مسقطا للواجب لما عرفت أن حرمة الفرد معناها مطلوبية الطبيعة الموجودة في ضمن غير ذلك الفرد فبذلك الفرد لا يحصل المطلوب أصلا ولا معنى للسقوط مع عدم حصول الغرض فالتحقيق

عدم جواز الاجتماع عقلا وإذا لم يجز عقلا وجب تأويل كل ما يخالفه من الأدلة التقلية كما سيأتي الثاني من أدلة المجوزين الوقوع شرعا فإنه كاشف عن الإمكان الذي هو المراد بالجواز في المسألة كالعبادات المكروهة بحسب المكان كالصلاة في الحمام ونحوه أو بحسب الزمان كالصوم يوم عرفة على بعض الوجوه وتقريب الاستدلال أن مناط البحث في اجتماع الأمر والنهي هو أن تعدد الجهة هل يوجب تكثر الموضوع حتى لا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد أو لا وكما أن الوجوب والحرمة ضدان كذا الوجوب والكراهة أيضا ضدان فلو لم يكن تعدد الجهة مجديا في الأول لزم عدم جواز اجتماع الأخيرين أيضا مع أنهم اتفقوا على صحة العبادات المكروهة وليس معنى الصحة في العبادة إلا موافقة الأمر فيعلم من ذلك وجود الأمر والنهي التزبيهي أيضا موجود وإلا لم تكن مكروهة فقد ثبت الاجتماع وهو المطلوب وأيضا قد ورد في الشرع اجتماع الحكمين المتماثلين في محل واحد من جهتين كالغسل الواحد للحيض والجنابة أو للجمعة والجمعة لاجتماع الوجوبين في الأول والاستحبابين في الثاني من جهة السببين فلو لم يجد تعدد الجهة في تكثر الموضوع لا تمتنع اجتماع المثليين أيضا مع وقوعه هذا غاية تقرير الدليل وأنت بعد ما عرفت من استحالة الاجتماع عقلا علمت وجوب التأويل في الظواهر التقلية إذ لا يحصل منها العلم باجتماع الحكمين غاية الأمر الظهور في ذلك وهو لا يعارض البرهان العقلي وحينئذ فنقول للمانعين في تأويل تلك الظواهر مسالك عديدة ولتقدم ما ذكره في العبادات المكروهة فنقول مرجع كل ما يذكر في التأويل أحد الأمرين وذلك لأن الإشكال إنما نشأ من كون العبادة مطلوب الفعل للأمر ومطلوب الترك للنهي وطلب الفعل والترك ضدان فدفع الإشكال بناء على القول بالمنع إنما يكون برفع التضاد بين طلب الفعل والترك فيها بتقييد الترك المطلوب بما يخرج عن كونه نقيضا للفعل المطلوب أو يمنع كون النهي فيها بمعنى طلب الترك فهنا وجهان أحدهما ما ذهب إليه بعض الأفاضل وتقديره من وجهين الأول أن وجه امتناع مطلوية الفعل والترك هو امتناع انصاف وجود الشيء وعدمه بحكم واحد من المطلوية والمبغوضية لكون الوجود والعدم متناقضين فيمتنع كونهما معا مطلوبين أو مبغوضين وحينئذ فلوقيد عدم الشيء بما يخرج عن كونه نقيضا له لم يكن مانع من اجتماعهما في الحكم الواحد كما في العبادات المكروهة وذلك لأن فعل العبادة بقصد القربة مطلوب وتقيض هذا هو ما لا يمكن رفعه معه وهو تركه المطلق فلا يمكن كونه أيضا مطلوبا وأما تركه المقيد بقصد القربة فليس نقيضا لفعله المعبر عنه بقصد القربة لإمكان ارتقاعهما معا بأن يترك العمل من دون أن يكون الترك بقصد القربة وحينئذ فلا مانع من كون الترك المقيد بالقربة مطلوبا أن فعله المقيد بالقربة أيضا مطلوب لكن يجب أن لا يكون الطلب عينيا لا لاجتماع الضدين في محل واحد لما عرفت من تغاير المحلين بل للزوم التكليف بما لا يطاق لو تعين عليه الفعل بقصد القربة والترك كذلك وأما الطلب التخيري فلا ضرر فيه بل له نظائر عديدة في

الشَّرْع قد خیر الشَّارِع فيها بين شىء وجودى وبين ترك شىء آخر كالعق والَصَّوم فى الكفارة لأنَّ الصَّوم معناه ترك الأكل بل خیر فى بعض الموارد بين فعل شىء وتركه المقيد بغير القربة من القيود كالصَّوم المندوب وتركه المقيد بإجابة المؤمن فى الإفطار بل الأمر كذلك فى جميع الواجبات التَّخيريَّة لأنَّ ترك كل واحد مقدمة للآخر فيكون مطلوباً بقيد التَّوصل إليه مخيراً فالمكفَّر مخير بين العتق وتركه المقيد بالإيصال إلى الطَّعام أو الصَّوم غاية الأمر أنَّ الطَّلب بالنَّسبة إلى التَّرك هنا غيرى مقدمى وهو غير قاذح وبالجملة إذا جاز مطلوبیَّة الفعل نفسياً ومطلوبیَّة التَّرك المقيد بغير القربة فما وجه الاستبعاد فى جواز مطلوبیَّة الفعل والتَّرك المقيد بالقربة نفسياً كان أو غيرياً لعدم تفاوت حقيقة الطَّلب بالنَّفسیَّة والغيریَّة كما مر وفيه أولاً ما عرفت سابقاً من أنَّه لا يمكن جعل قصد القربة قيدا للمطلوب لأنَّه مستلزم للدور لتوقف القربة على الأمر وثانياً أنَّ قصد القربة بفعل شىء وبتركه أيضاً غير معقول والتَّخير فى المثال السابق ليس بين فعل الصَّوم وتركه بل إنَّما هو بين الفعلين الصَّوم والإجابة وثالثاً أنَّ فيما يكون بين المأمور به والمنهى عنه عموم من وجه مثل صل ولا تكن فى مواضع التَّهم يلزم على ما ذكرت استعمال التَّهى فى المعنيين أعنى الطَّلب التَّعيني بالنَّسبة إلى غير مورد الاجتماع والتَّخيرى بين الفعل والتَّرك بالنَّسبة إلى مورد الاجتماع وكذا فى صورة العموم المطلق يلزم استعمال الأمر فى المعنيين أعنى الطَّلب التَّخيرى بين الأفراد الرَّاجحة والطَّلب التَّخيرى بين الفعل والتَّرك بالنَّسبة إلى الأفراد المكروهة فافهم الثَّانى أنَّ ترك العبادات مطلوبة على تقدير التَّوصل به إلى الأفضل وفعلها مطلوب على تقدير عدم التَّوصل بتركها إلى الأفضل وبالجملة فالتَّرك الموصَّل مطلوب وهو ليس نقيضاً للفعل لإمكان رفعهما معاً فى ضمن التَّرك الغير الموصَّل وفيه أيضاً نظر أمَّا أولاً - فلاستلزامه فى صورة العموم من وجه إرادة المعنيين من التَّهى بأن يكون قوله لا - تكن فى مواضع التَّهم مستعملاً فى التَّهى التَّوصلى بالنَّسبة إلى مورد الاجتماع وفى التَّهى النَّفسى بالنَّسبة إلى غيره وأمَّا ثانياً فلاأنَّه لا معنى له فيما لا بدل له من العبادات كالتَّطوع وقت طلوع الشَّمس إذ لا معنى لمطلوبیَّة تركه للتَّوصل إلى بدله إذ لا يفرض له بدل من نوعه وهو المراد بالبدل لا نوع آخر وإلَّا لزم كراهة كل عبادة كان فوقها ما هو أرجح منها ولو من غير نوعها وأمَّا ثالثاً فلاأنَّ ظاهره أنَّ سبب الكراهة هو محض حصول التَّوصل بتركها إلى الأرجح وعلى هذا فيلزم كراهة الصَّلاة فى مسجد السُّوق لمطلوبیَّة تركها للتَّوصل إلى مسجد الجامع مثلاً وأمَّا رابعاً فلاأنَّ حاصل الجواب هو أنَّ العبادة باقية على رجحانها الدَّاتى غاية الأمر لمطلوبیَّة التَّرك للتَّوصل إلى الأفضل وهذا ينافى الأخبار الواردة فى الباب لدلالته على وجود منقصته فى أصل تلك العبادة بل دل بعض الأخبار على كونها معصية تأكيداً للكراهة وبالجملة فالجواب بإبقاء التَّهى على ظاهره من طلب التَّرك بالوجهين المذكورين غير تمام فتأمَّل ثانيهما أن ليس المراد بالتَّهى فى هذه الموارد طلب التَّرك بل المراد منه الإرشاد إلى أقلیَّة الثَّواب لىترك ويؤتى بالفرد الأفضل وبيانه أنَّ الأمر المتعلق بالماهیة يستفاد منه التَّرخيص فى إتيان

أى فرد أراد المكلف وحصول الامتثال بأى فرد كان وتساوى الأفراد فى الثواب فإذا تعلق التَّهْيى ببعض الأفراد فإن كان تحريمياً كان ناظراً إلى رفع الأولين أى التَّرخيص والامتثال كما سيأتى فى المسألة الآتية وإن كان تنزيهياً كان ناظراً إلى رفع التَّساوى فى الثواب ومبينا لقلّة ثواب ذلك الفرد عن ثواب أصل الطَّبيعة بواسطة وجود خصوصية فى ذلك الفرد موجبة للتَّقص وذلك لأنَّ أصل الطَّبيعة له مقدار معين من الثواب فقد يزيد بواسطة بعض الخصوصيات وهو المستحب كالصَّلاة فى المسجد وقد ينقص بواسطة بعض الخصوصيات وهو المراد بالمكروه كالصَّلاة فى الحمام وقد يبقى بحاله كالصَّلاة فى البيت مثلاً فارتفع الاعتراض بأنَّه يلزم على هذا كراهة أكثر العبادات التى ثوابها أقل من عبادة أخرى كالصَّلاة فى مسجد الكوفة لأنَّها أقل ثواباً من الصَّلاة فى المسجد الحرام وكذا يلزم استحباب العبادات التى ثوابها أكثر من عبادة أخرى كالصَّلاة فى البيت بالنَّسبة إلى الصَّلاة فى الحمام مع أنَّه يلزم فى الجميع اجتماع الاستحباب والكراهة بالنَّسبة إلى ما هو أقل منها ثواباً وإلى ما هو أكثر ووجه ارتفاعه أنَّ قلة الثواب وكثرته فيما ذكرت من الأمثلة إمَّا هى لعدم وجود الخصوصية الموجبة للزيادة أو الموجبة للتَّقص لا لوجود خصوصية موجبة لهما فإنَّ الصَّلاة فى البيت ثوابها أكثر من الصَّلاة فى الحمام لا لخصوصية أوجب ذلك بل لعدم وجود الخصوصية المنقصة فيها وكذلك قلة الثواب فى الصَّلاة فى مسجد الكوفة ليست لوجود منقصة فيها بل لعدم وجود الصَّفة الموجودة فى المسجد الحرام فيها ثم إنَّه قد علم بما ذكرنا أنَّه يجب أن يكون ثواب الطَّبيعة زائداً عن كفاية الوجوب ليبقى فى الفرد المكروه ثواب كافٍ فى الوجوب وإلاّ لم يكن معنى لبقائه على الوجوب والمطلوبية والحاصل أنَّه لما قام الإجماع على صحة الفرد المكروه وقام الدليل العقلى على عدم بقاء التَّهْيى على حقيقته وجب حمله على الإرشاد ولازمه بالتَّقرير المذكور كون ثواب أصل الطَّبيعة زائداً عن كفاية الوجوب وحينئذ فلا يرد أنَّ الوجه المذكور مبنى على ثبوت أنَّ ثواب أصل الطَّبيعة زائد عن مقدار كفاية الوجوب وهو موقوف على إثباته بالدليل واعتراض على الجواب المذكور بأنَّه لا يتم فيما لا يدل له من العبادات كالتَّطوع فى وقت طلوع الشَّمس مثلاً فإنَّ كل زمان يسع فيه ركعتان من الصَّلاة فهى مستحبة فيه وحينئذ فلا معنى للإرشاد إلى قلة الثواب طلباً للتَّوصل إلى الأفضل إذا الأفضل لا يقوم مقام الأول إلاّ إذا علم عدم تمكُّن المكلف من إتيانها معاً فيجوز الإرشاد وحينئذ إلى إتيان الأفضل وتخصيص التَّواهى بهذه الصَّورة بعيد جداً هذا إذا أراد من جعل التَّهْيى للإرشاد بقاءه على معنى الإنشاء بأن يكون حاصله طلب التَّرك إرشاداً إلى الأكثر ثواباً وأمَّا إن أخرج عن معنى الطَّلب وجعله للإخبار بقلة الثواب من غير قصد الإرشاد إلى الأفضل لم يرد عليه ما ذكر لكن يستلزم ذلك فى ما يكون بين المأمور به والمنهَى عنه عموم من وجه استعمال التَّهْيى فى معنيين إنشاء طلب التَّرك بالنَّسبة إلى غير مورد الاجتماع والإخبار عن قلة الثواب بالنَّسبة إلى المورد وقد يجب بوجه ثالث وحاصله أنَّ التَّهْيى مستعمل فى طلب التَّرك لكن لا بعنوان أنَّه ترك للمستحب حتى يلزم منه مطلوبية الفعل والتَّرك

واتصاف طرفي التقيض بالمطلوبيّة بل بعنوان آخر متحد مع التّرك في الوجود أو مقارنة معه نظير الواجبين المتزامنين كإتخاذ أحد الغريقين فإن فعل كل منهما مطلوب وتركه بعنوان أنّه مقارنة لإتخاذ الآخر أيضا مطلوب لا بعنوان أنّه تركه حتى يلزم الحذور وهنا أيضا كذلك فإن فعل الصّوم مطلوب والإفطار أيضا مطلوب لا بعنوان أنّه ترك للصّوم بل بعنوان أنّه متحد مع الإجابة لدعوة المؤمن فيكون الشّخص حينئذ مخيرا بين الفعل والتّرك المعنون بذلك العنوان والتّرك أرحح كما في أحد فردي الواجب التّخيري إذا كان أفضل وحينئذ إذا علم العنوان المتحد مع التّرك أو المقارن معه فلا إشكال وإلا فنقول إنّ التّهي كاشف عن وجود العنوان في الواقع إجمالا وإن لم نعلمه تفصيلا لا يقال لا يخلو الشّخص من الفعل والتّرك قطعا فما فائدة الطّلب لأننا نقول الفائدة حصول الثّواب بواسطة الامتثال أنّه لا يمكن الامتثال بدون الطّلب فإن قيل على هذا يلزم الحكم بکراهة كل عبادة كان تركها معنونا بعنوان مطلوب بالطّلب الأرحح من طلب الفعل كالصّلاة في مسجد الكوفة إذا تحقق تركها مقارنة للصّلاة في الحرم المطهر على ساكنه السّلام فيلزم كونها مكروهة قلنا بعد تسليم إمكان مقارنة تركها لفعل الأفضل لا يخفى أنّ تركها بعنوان أنّه فعل الأفضل أفضل من فعلها فلا ضرر في الحكم بالکراهة بهذا المعنى كما ذكروا أنّ حكمهم بکراهة الصّوم عند الدّعوة للإفطار وليس لتعلق التّهي بالصّوم بل لورود الخبر رجحان الإفطار للإجابة فإذا كان هذا موجبا للحكم بالکراهة فليكن الخبر الوارد برجحان الصّلاة في الحرم على الصّلاة في المسجد موجبا لکراهة الصّلاة في المسجد وإلا فما الفرق فإن قلت على هذا يلزم استعمال التّهي في التّعيين والتّخيير إذا كان المنهى عنه أعمّ من المأمور به من وجه لأنّ المطلوب منه التّرك معينا في غير مورد الاجتماع ومخيرا في المورد قلت هذا ليس جمعا بين المعنيين لأنّ التّهي حقيقة في الأعمّ من التّعيين والتّخيير كالأمر على ما سبق تحقيقه في مبحث الأمر فتأمّل وليعلم أنّ الإشكال في العبادات المكروهة لا يختص بمن لا يجوز الاجتماع بل هو وارد على المجوزين أيضا بالنّسبة إلى ما لا يدل له منها فإنّ الأمر فيها قد تعلق بالفرد عينا ولا يمكن امتثاله في ضمن فرد آخر لأنّه مأمور به بأمر آخر وعلى هذا فيلزم فيه اجتماع الأمر والتّهي في المحل الواحد والتّكليف بما لا يطاق لعدم المندوحة نعم فيما له بدل يمكن لهم التّقصي بأنّ المأمور به كلي والمنهى عنه كلي آخر على ما سبق والعجب من بعض المحققين حيث رام تصحيح الاجتماع فيما لا يدل له أيضا بالوجه الذي ذكروه فيما له بدل وقد أتى في بيانه بما يقتضى منه العجب كما يظهر لمن رجع إلى القوانين وهو أعلم بما قال هذا تمام الكلام في العبادات المكروهة وأمّا مسألة تداخل الأغسال فالكلام فيها من وجهين أحدهما في اجتماع المتضادين فيها إلى الواجب والمستحب كالجمعة والجنابة والثّاني في اجتماع المثليين أي الواجبين كالجنابة والحيض والجمعة والزيارة وأمثالها فنقول قد أجاب بعض المحققين في الأوّل بأنّه لا تضاد بين الوجوب والاستحباب حتى يمتنع اجتماعهما بل الاستحباب عبارة عن الطّلب الغير المانع عن التّقيض والوجوب هو الطّلب المانع عنه ولا تنافي بين ما يقتضى المنع وما لا يقتضيه نعم لو كان

الاستحباب مقتضيا للإذن لا تمتنع الاجتماع وما يرى من تعريف الاستحباب بقولهم هو طلب الفعل مع الإذن في التّرك ليس لاعتبار الإذن في مفهوم الاستحباب بل إنّما هو باعتبار أنّ المستحب اصطلاحاً إنّما يطلق على ما لا يقتضى المنع أصلاً بأن لا يكون في الشّيء عنوان يقتضى المنع من التّرك ولازم ذلك تحقق الإذن في التّرك وأمّا مع قطع النّظر عن الاصطلاح فيصدق المستحب على المطلوب بالطلب الغير المقتضى للمنع وإن قارنه عنوان مطلوب بالطلب المانع عنه وفيه نظر لأنّ الطلب الاستحبابي وإن لم يعتبر فيه الإذن في التّرك لكن لا شبهة في أنّه مرتبة خاصة من الطلب غير مرتبة الوجوب فحاله بالنسبة إليه حال الظنّ بالنسبة إلى العلم فكما لا يمكن اجتماعهما بالنسبة إلى متعلق واحد فكذا الطلب الاستحبابي والوجوبى فالأولى في الجواب عن الوجهين أن يقال أولاً إنّ الإشكال وارد على المجوزين أيضاً في مسألة تداخل الأسباب الواردة لعمل واحد كالوضوء بالنسبة إلى الغايات الواجبة والمندوبة فإنّ الظاهر من الشّرع أنّ الوضوء طبيعة واحدة متى تحققت بالوجه الشّرعى ترتب عليها جميع الآثار والغايات فليس هناك عنوانان يتعلق الوجوب بأحدهما والاستحباب بالآخر يجمعهما المكلف في فرد واحد فإنّ الوضوء للصلاة المكتوبة والمندوبة أمر واحد لأنّه بالنسبة إلى الأوّل نوع وبالنسبة إلى الثّاني نوع آخر كغسل الجمعة والجنابة فعلى هذا يلزم اجتماع الضّدين لعدم تعدد الجهة التقييدية وثانياً أنّ الأمر الوجوبى والاستحبابى والأمران الوجوبيان إذا تعلقا بشيء واحد فمقتضاهما في حال الاجتماع غير مقتضاهما في حال الانفرد فمقتضى الأمرين الوجوبين مرتبة واحدة من الوجوب أشد منها حال الانفرد لا- وجوبان ومقتضى الأمرين الاستحبابيين مرتبة واحدة من الاستحباب أشد منها حال الانفرد لا استحبابان وكذا في الوجوبى الاستحبابى يثبت الوجوب الأشد من الثّابت من الأمر الوجوبى حال الانفرد إذا تحقق هذا فنقول إن أردت من اجتماع المتضادين والمتماثلين هنا اجتماع الطّلبين غير لازم بل هناك طلب واحد كما بينا وإن أردت منه صدق عنوان الاستحباب أو الوجوب مثلاً- باعتبار تحقق الاستحباب أو لا ثم اشدّ فتتحقق الوجوب فلا ضرر فيه لأنّ تحقق الوجوب ليس دافعاً للاستحباب وإنّما هو استحباب مع شيء زائد وقد أشرنا إليه في مبحث تداخل الأسباب ولا يلزم من ذلك اجتماع الضّدين ليس هنا إلاّ طلب واحد فتأمل ثم إنّ في المسألة تفصيلين عن بعض المحققين الأوّل التفصيل بين العقل والعرف فيما إذا كان بين الأمرين به والمنهى عنه عموم من وجه فحكم بجواز الاجتماع عقلاً- ومنه عرفاً ولا نعرف وجهه إذ المقصود من تفكيك العقل والعرف إمّا يكون بعد فرض اتحاد الموضوع بمعنى أنّه إذا ورد الأمر والنّهى على كليّين أو تعلقا معاً بالأفراد فالعقل حاكم بالجواز دون العرف وإمّا يكون بعد فرض اختلاف الموضوع بمعنى أنّ العقل يحكم بجواز تعلقهما بكليّين بينهما عموم من وجه لكن يفهم العرف منهما طلب الأفراد فيكون ممتنعاً أمّا الأوّل فبين الفساد إذ العرف إنّما يحكم بمقتضى عقله فكيف يمكن تجويز العقل ومنع العرف وأمّا الثّاني فمع أنّه على فرض تعلق التّكليف بالطبيعة أيضاً يمتنع الاجتماع عقلاً على ما عرفت

يطابق مذهب القائل حيث ذهب إلى أنّ المتبادر من الأمر طلب الطبيعة لا الأفراد وبذلك أثبت وضعه لذلك وحينئذ فنقول إذا كان الأمر موضوعاً لطلب الطبيعة وهو المتبادر منه عرفاً فما وجه فهم العرف طلب الأفراد فإن كان لأجل امتناع اجتماع الأمر والنهي في الطبيعتين فقد حكمت بجوازه وإن كان لقرينة حالية أو مقالية فلم تظهر لنا بعد بل يجب أن تبين فتأمل الثاني التفصيل فيما إذا كان المنهى عنه أخص من المأمور به مطلقاً بين المنهى عنه لوصفه اللازم فمنعه عقلاً وعرفاً وبين المنهى عنه لوصفه المفارق فجوزه عقلاً ومنعه عرفاً على احتمال في الجواز أيضاً مثال الثاني قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فإنّ النهي إنّما تعلق بالصلاة باعتبار وصف الغضب وهو وصف مفارق للصلاة لأنّ الصلاة لا يختلف شخصها باختلاف المكان لأنّ نسبة المكان إلى الأفعال كنسبته إلى الأجسام فالمنهى عنه وهو الوصف المفارق مغاير للمأمور به ذاتاً ووجوداً وليس من مقوماته ومشخصاته ولو سلم اختلاف الصلاة بحسب اختلاف المكان فنقول إنّما هو إذا فرض اختلاف المكان بذاته وأمّا المكان بوصف كونه غضباً فليس من المشخصات جزماً فلو فرض زوال الغصبة للمكان المفروض لم يلزم مغايرة الصلاة فيها حينئذ لها حال ثبوت الغصبة فثبت في ذلك الجواز عقلاً لعدم المانع ومثال الأول قوله اقرأ ولا تقرأ جهراً أو اغتسل ولا تغتسل ارتماساً في نهار رمضان فإنّ النهي قد تعلق بالقراءة والغسل باعتبار وصفهما اللازم أى الجهر والارتماس لاختلاف القراءة بالجهر والإخفات والغسل بالارتماس والترتيب والوصف في مثل ذلك من جملة المشخصات والمقومات وحينئذ فلا معنى للاجتماع لأنّ الفرد الخاص إذا كان منهيّاً عنه فالمأمور به إمّا الكلى بشرط غير ذلك الفرد أو بشرط ذلك الفرد أو لا بشرط فعلى الأول ثبت المطلوب وهو عدم كونه مأموراً به وعلى الثاني يلزم الاجتماع الأمرى وكذا على الثالث لأنّ مقتضى مطلوبة الطبيعة لا بشرط مطلوبة جميع الأفراد هذا حاصل كلامه وأنت بعد ما أسبقنا لك في المقدمات من المطالب تعلم فساد هذا التفصيل أمّا أولاً فبأنّ المحسوس من الصلاة فى الدار المغصوبة هو إيقاع الحركات فيها بالوجه الخاص فإن كان هو منهيّاً عنه فأى شىء يبقى مطلوباً وإن كان المنهى عنه هو المقارنة لعدم الإذن فقد مرّ أنّه يرجع إلى حرمة عدم الاستئذان من المالك أو عدم إذن المالك وكلاهما خارج عن محل الكلام كما عرفت وأمّا ثانياً فبأنّه على القول بمطلوبة الطبيعة كما هو مذهب المفصل لا وجه للفرق بين الوصف اللازم والمفارق فإنّ الوصف اللازم ليس مقوماً لأصل الطبيعة الجنسية بل هو مقوم للفرد كالفصل بالنسبة إلى الجنس فإنّه مقسم له وخارج عن حقيقته وإن كان بالنسبة إلى النوع مقوماً فيكون حاله بالقياس إلى المطلوب وهو الكلى حال الوصف المفارق وهو ظاهر فتأمل

تذنيبان

الأول

قد مضى الإشارة إلى أنّ ثمره هذه المسألة هي المسألة الأصولية أعنى ثبوت التعارض بين الأمر والنهي ويتفرع عليها مسألة فقهية هي صحة الصلاة فى الدار المغصوبة وعدمها فإن قلنا بعدم التعارض كان

ص: 312

العمل صحيحا وحراما وإن قلنا بالتعارض فيجب ترجيح الأمر أو النهي وإن لم يمكن فالتساقط والرجوع إلى الأصول العملية فهنا مقامان أحدهما في مقتضى الأصل عند التساقط فنقول الأصل إباحة العمل لدوران الأمر بين الجواز والحرمة إذ الكلام في صورة وجود المندوحة فالفرد الذي هو مورد الاجتماع يجوز تركه فالأمر دائر بين جواز فعله وحرمة فالأصل هو البراءة هذا في الحكم التكليفي وأما الحكم الوضعي فقد يتوهم أنه الصّحة إذ لا مقتضى للفساد ولا مانع عن الصّحة إلا حرمة العمل وبعد ما ثبت إباحته لم يبق مانع عن صحته وفيه نظر إذ الإباحة الثابتة في المقام هي الإباحة الظاهرية وهي لا تقتضى مطلوبة العمل للشارع واقعا كما هو معنى الصّحة التي هي عبارة عن موافقة الأمر بل المفروض انتفاء الأمر عند التساقط فلا معنى للصّحة لا يقال لا يمكن تفكيك عدم الحرمة عن الإباحة الواقعية المستلزمة للصّحة لتلازمهما ولا يجوز تفكيك اللازم عن الملزوم لأننا نقول إثبات كل من اللازم والملزوم بحسب الظاهر لا يستلزم إثبات الآخر لجواز التفكيك في الأحكام الظاهرية كالمائع المشكوك كونه بولا أو ماء حيث يحكم بطهارته لأصالة الطهارة ولا يحكم بكونه ماء مع تلازمهما واقعا وغير ذلك من الموارد فالتحقيق أن يقال إن مقتضى القول بالاشتغال عند الشك في المكلف به هو الفساد ومقتضى القول بالبراءة الصّحة بأن يقال إن الأمر باق في المقام والشك إنما هو في شرطية إباحة المكان وبعبارة أخرى الشك إنما هو في أنه هل يشترط كون الصّلة مؤداة في غير المكان المغصوب أو لا فالأصل البراءة إذ الأصل كما يجري في الشبهة الوجوبية يجري في الشبهة التحريمية أيضا سواء كان الشك في الشرطية أو الجزئية أو غيرهما ويمكن المناقشة فيه بأن الأصل المذكور معارض بأصالة عدم إطلاق الأمر بمعنى أصالة عدم كونه لا بشرط لكننا لسنا بصدد بيان صحة الأصل المذكور وفساده بل المقصود بيان مقتضى الأصل عند كل قوم مذاقه وهو كما ذكرنا فتأمل وثانيهما في ترجيح الأمر على النهي وبالعكس والمراد بالمرجح هو المرجح الكلي النوعي لا الجزئي الموجود في خصوص الموارد فإنه تابع لنظر المجتهد فنقول قيل بترجيح النهي على الأمر وجوه منها أن النهي بالنسبة إلى الأمر كالدليل بالنسبة إلى الأصل وذلك لأن دلالة النهي على العموم إنما هي بالوضع ودلالة الأمر بالإطلاق والأول مقدم على الثاني لأن دلالة الإطلاق على العموم البدلي متوقفة على عدم بيان القيد حتى يحكم العقل بإرادة الطبيعة اللابشرط السارية في جميع الأفراد ودلالة النهي على العموم بالوضع فلا تتوقف على شيء وهو صالح لتقييد الأمر ومع بيان القيد لا يبقى للعقل حكم بالعموم نظير الأدلة الشرعية بالنسبة إلى أصالة البراءة ولذا تراهم يقدمون التقييد على المجاز فإن الأمر بالمقيد إذا كان للاستحباب لم يكن بين المطلق والمقيد تعارض بل هو من باب أفضل الأفراد ومع ذلك فلا يحكمون بإرادة التدب من الأمر المتعلق بالمقيد بل يحكمون بالتقييد وذلك لأن بيان القيد يوجب ارتفاع موضوع العموم الإطلاقي أعني عدم بيان القيد فلا يلزم بسبب التقييد مجاز كما سبق في محله مفصلا وفيه نظر

لأنّ النهي أيضا كالأمر في اقتضائه العموم بالإطلاق لا بالوضع غاية الأمر استفادة العموم الاستغراقي في النهي والبدلي في الأمر بواسطة التّفى والإثبات وهو لا يوجب الفرق المذكور نعم يمكن القول بأنّ النهي أصرح دلالة من الأمر فلتقدمه عليه ظهور عرفي لا يقال يلزم حينئذ حرمة بطلان الفرد الآذي هو مورد الاجتماع على الناسى والساهى والجاهل بالغصبيّة ونحوهم ممن لا يحرم عليه الصّالة فيها إذ لو تقدم النهي على الأمر بحسب فهم العرف لقدم مطلقا لأنّنا نقول تقييد الأمر بالنهي يثبت بمقدار دلالة الخطاب فمتى وجد النهي الدّال على الحرمة علم عدم شمول إطلاق الأمر وحيث لم يوجد النهي بقى الأمر على شموله نعم لو كان النهي متعلقا ببعض أفراد المأمور به نحو صل ولا تصل في الدّار المغصوبة كشف عن وجود مفسدة في ذاتها مانعة عن الطّلب ثابتة عند عدم الحرمة أيضا ومنها أنّ العمل بمدلول النهي أرجح من العمل بمدلول الأمر وقرر بوجوه ثلاثة أحدها أسهليّة العمل بالنهي لأنّ المطلوب به هو التّرك وهو أسهل من الفعل وفيه منع ذلك كليّة بل قد يكون امتثال النهي أصعب الثّاني أنّ العمل بالأمر جلب للمنفعة والعمل بالنهي دفع للمفسدة والثّاني أولى من الأوّل لأنّ جلب المنفعة إنّما هو طلب التّرقى ودفع المفسدة إنّما هو لدفع التّنزل ولا ريب أنّ دفع التّنزل أشدّ في نظر العاقل من طلب التّرقى وفيه منعه كليّة إذ ربما يكون المنفعة قويّة والمفسدة ضعيفة فيقدم جلب الأوّل على دفع الثّاني مع أنّه قد يكون العمل بالأمر دفعا للمفسدة والعمل بالنهي جلبا للمنفعة مضافا إلى أنّه يلزم على ما ذكرت كون فعل أصغر الصّغائر أبغض من ترك أعظم الواجبات لأنّ الأوّل موجب للتّنزل والثّاني موجب لعدم التّرقى وليس كذلك قطعا الثّالث الاستقراء فإنّ الغالب في موارد الاجتماع تقديم جانب الحرمة والطّن يلحق الشّيء بالأعمّ الأغلب ولنذكر منها موردين أحدهما الحيض فإنّهم حكموا بأنّ ذات العادة إذا رأت الدّم وجب عليها ترك العبادة لاحتمال كونه حيضا فرجحوا جهة الحرمة وكذا في المبتدئة عند جماعة وأيضا حكموا في ذات العادة إذا تجاوز الدّم عن المعتاد بأنّها تترك العبادة إلى بلوغ العشر فإنّ تجاوزه قضاها والثّاني الماء الطّاهر المشتبه بالنجس في الإناءين المشتبهين فحكموا بوجوب الاجتناب عنهما معا ووجوب التّيّم وليس ذلك إلّا لترجيح جهة حرمة التّطهير بالنجس وفيه نظر لمنع الغلبة لانحصار التّرجيح في موارد محصورة مع أنّه لا دليل فيها على ترجيح جانب الحرمة أمّا في الحيض لاحتمال كون التّرجيح لقاعدة الإمكان فإنّ كل ما أمكن كونه حيضا فهو حيض ولا تستصحاب الحيض بعد التّجاوز عن العادة مع أوقفيّته بطبيعة النّساء إذ الاستحاضة إنّما تحصل بسبب حدوث المرض المخرج لها عن الحالة الطّبيعيّة كما نطق به بعض الأخبار فالأصل عدمه فلا يتعين كون الحكم بالحيضيّة لترجيح جانب الحرمة وأمّا في الإناءين فإمّا يكون حرمة الطّهارة بهما بدعيّة أو ذاتيّة وعلى الأوّل لا وجه لترجيحه إذ لا ينافيه ترجيح الوجوب لأنّ العمل به حينئذ بقصد الاحتياط ليس تشريعا فيرتفع موضوع البدعة وعلى الثّاني مع أنّه لا دليل عليه يحتمل

أن يكون ترجيح الاجتناب عن كليهما لأمر آخر مثل وجود البدل للوضوء فلا يتم الاستدلال لقيام الاحتمال

التذنب الثاني

قد ذكرنا أن المناط في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه هو كون تعدد الجهة مجدياً ومكثراً للموضوع وعدمه فإن قلنا بأنه ليس بمكثراً للموضوع لم يجز الاجتماع لكونه اجتماع المتضادين وإن قلنا بأنه مكثراً للموضوع لم يمتنع الاجتماع من جهة التضاد لتعدد الموضوع لكن يمكن امتناعه من جهة أخرى مثل استلزامه التكليف بما لا يطاق فإذا ثبت عدم الامتناع من هذه الجهة أيضاً فلا إشكال في الجواز واعتبار المندوحة في المسألة ليس لأن المناط في البحث هو لزوم التكليف بما لا يطاق وعدمه بل لرفع موانع الجواز من جميع الجهات ومن اعتبر المندوحة إنما اعتبرها إذا لم يكن عدمها مستندا إلى سوء اختيار المكلف وأما إذا كان مستندا إلى سوء اختياره ففي جواز الاجتماع خلاف بين المجوزين ومثلاً له بالمستوسط في الدار المغصوبة ومحل الكلام فيه هو الخروج حيث اجتمع فيه عنوانان أحدهما التخلص عن الغضب وهو واجب والثاني الغضب وهو حرام وفيه بينهم أقوال أحدها أنه مأمور به ومنهى عنه من جهتين والتكليف بالمحال إذا كان بسوء اختيار المكلف جازر الثاني أنه مأمور به وليس منهياً عنه ولا عقاب عليه والثالث أنه مأمور به فقط لكونه معاقب عليه أقول التحقيق أن هذه المسألة ليست من جزئيات مسألة اجتماع الأمر والنهي لأن حاصل ما قيل في وجهه هو أن متعلق الحكم هو كلى التخلص والغضب وانحصر في الفرد وذلك لا يوجب ارتفاع العموم من وجه بينهما فإن التخلص عن الغضب قد يجتمع مع الغضب وقد يوجد الأول دون الثاني كما لو استأذن عن المالك في الخروج وقد يوجد الثاني دون الأول فيكون المثال من جزئيات المسألة وهو فاسد إذ لا خطاب هناك إلا النهي بقوله لا تغضب مثلاً وهو بعمومه يشمل جميع أفراد الغضب من البقاء والدخول والخروج فلو توسط في الدار لم يمكن الحكم بحرمة البقاء والخروج كليهما لأنه تكليف بالمحال والخروج أقل قبحا من البقاء فيحكم العقل بوجوده تخلصاً عن البقاء الذي هو أقبح وبالجملة ليس هناك أمر ونهي بحيث يدخل في تلك المسألة هذا وأما الأقوال المذكورة فالحق فيها عدم جواز الاجتماع وإن قلنا في غيره بالجواز إذ لا فرق في قبح التكليف بالمحال بين أن يكون مستندا إلى سوء اختيار المكلف وعدمه إذ الغرض من التكليف إنما بعث المكلف على الامتثال أو للامتحان الأول قبيح عقلاً عند عدم قدرة المكلف والثاني لا يمكن إلا مع جهل المكلف بعجز نفسه ليتمكن من التوطين وإلا فهو كتكليف الإنسان بالطيران من باب الامتحان وأما ترتب العقاب فاستدلوا عليه بأنه قبل الدخول كان منهياً عن جميع التصرفات من الدخول والخروج وغيرهما وبواسطة الدخول ارتفع عنه النهي بالنسبة إلى الخروج لكن يصدق أنه عصى النهي الثابت المتعلق بالخروج فإنه كان متمكناً من امتثاله نظير المتقاعد عن قطع الطريق إلى ذى الحجة فإنه ليس مأموراً به حينئذ لكنه معاقب على ترك الحج لتمكّنه من الامتثال وتقويته بنفسه ويشكل بأن نهيته عن الخروج وإن فرض قبل الدخول مستلزم

لاجتماع الأمر والنهي فيه لأن الخروج شيء واحد قد نهى عنه قبل الدخول وأمر به بعده واختلاف زمان الأمر والنهي لا يوجب تعدد المطلوب منهما ذاتا وإن هو إلا نظير النسخ قبل حضور وقت العمل وبالجملة الخروج متوقف على الدخول فالنهي عنه نهى عن الخروج المحقق بعد الدخول والمفروض أنه بعينه مأمور به لكونه تخلصا عن الغضب وعلى هذا فلا يمكن كون الخروج منهيا عنه وحيث لا نهى فلا عقاب ويمكن دفعه بأن يقال إن كل ما يمكن من التصرفات المفروضة في الغضب فهو منهى عنه فيجب ترك كل من الدخول والبقاء والخروج منضمما بعضها إلى بعض لكنه إذا عصى بالدخول فقد خالف النهى واستحق العقاب لكنه حينئذ يؤمر بالخروج وليس تركه حينئذ مطلوباً لفوات وصف الانضمام والحاصل أن الخروج يتصور تركان أحدهما تركه مع ترك الدخول والثاني تركه بعد الدخول والواجب هو الأول فيستحق العقاب بمحض الدخول لأنه موجب لتفويت الواجب والحرام هو الثاني ولذا يجب عليه الخروج بعد الدخول وهذا نظير بعض المستحبات الذي يجب إتمامه بالشروع كالاغتلاف والحج المستحب وأمثالهما فإنه بحسب الظاهر مشكل لأن المستحب هو ما يجوز تركه فإذا جاز ترك المركب جاز ترك أجزائه فما معنى وجوب بعض الأجزاء ودفعه أن ترك تلك الأجزاء قد يكون مع ترك الأجزاء الباقية وقد يكون مع إتيانه فإن ترك الصوم في اليوم الثالث من الاعتكاف قد يكون مع تركه في اليومين أيضا وقد يكون مع فعله فيهما والأول جائز وبه يصدق الاستحباب لأن المستحب هو ما يجوز تركه في الجملة والثاني حرام فلا إشكال فافهم

تنبيه

قد أفتى الفقهاء بصحة الصلاة عند الخروج من الغضب ماشيا في ضيق الوقت وهو بحسب الظاهر ينافي ما حكموا به من بطلان صلاة الجاهل بحرمة الغضب أو بكونه مبطلا إذا كان مقصرا في ابتداء الجهل وإن صار بعد ذلك غافلا وكذا ناسى الغصبيّة أو ناسى الحكم إذا استند النسيان إلى تقصيره فإن صحة الصلاة حال الخروج إن كانت من جهة قبح التكليف بما لا يطاق مطلقا وإن كان مستندا إلى سوء اختيار المكلف فليس الخروج منهيا عنه فظاهر أن هذا الوجه جار في الجاهل الغافل والناسى لتيسر تكليفهما وإن استند إلى التقصير فيجب الحكم بصحة صلاتها أيضا وإن كان بطلان صلاتهما من جهة جواز التكليف بما لا يطاق إذا استند إلى تقصير المكلف فظاهر أنه جار في الخارج عن الغضب فيجب الحكم ببطلان صلاته ويمكن الجواب بأن يقال يكفي في بطلان العبادة كونها معصية وإن لم تكن منهيا عنها حال الفعل فمن أوقع نفسه من شاق في الماء في نهار رمضان لم يصح منه الغسل ارتماسا وإن ارتفع عنه النهى عن الارتماس لعدم تمكنه من تركه لأن الارتماس معصية فلا يمكن أن يكون مطلوباً بل الكلام جار في كل في فعل منهى عنه لارتفاع النهى حال وجود العلة التامة التي من جملة أجزائها الإرادة وحينئذ فنقول إن صلاة الجاهل الغافل المقصر في الغضب ليست منهيا عنها لغفلته لكنها معصية فلا يمكن كونها مطلوبة وأما الخروج عن الغضب فليس معصية إذ لم يتعلق به نهى أصلا أمّا بناء على ما قيل من لزوم التكليف بما لا يطاق لو تعلق به نهى ولو قبل الدخول لاتحاد موضوع الأمر والنهي وإن اختلف زمانهما فظاهر وأما على ما ذكرنا من كونه نظير إتمام

المستحب فلأنَّ المطلوب بالنهاى هو ترك الخروج المستند إلى ترك الدخول وقد جعل معصيته بالدخول وأما الخروج المتعقب بالدخول فليس تركه مطلوباً أصلاً لكن يشكّل حينئذٍ بأنّه يلزم على هذا صحة صلاة الخارج ماشياً ولو فى سعة الوقت ويدفع بأنّ بطلانها إنّما هو لفوات الشرائط والأجزاء من الاستقرار والسجود والرّكوع وأمثالهما فافهم

أصل تعلق النهى بشيء هل يستلزم فساد المنهى عنه أو لا

والمراد من النهى هو التحريمى وإن جرى الكلام فى النهى التّزهيى أيضاً لكنّهم جعلوا الكلام فيه من لواحق المسألة ثم إنّ الكلام يعم النهى الأصلي والتّبعى إذ المناط فى البحث هو أنّ كون الشّىء مبغوضاً هل يوجب فساداً أو لا والمبغوضيّة أعمّ من أن تكون مستفادّة من الخطاب قصداً أو تبعاً بدلالة الإشارة فقول بعضهم إنّ النهى التّبعى لا يقتضى الفساد عندهم وتفرّعه على ذلك كون التّزاع فى اقتضاء الأمر بالشّىء النهى عن ضده مختصاً بالنهى الأصلي دون التّبعى لحكمهم بفساد الضّد الموسع بناء على القول بالاقتضاء فاسد أمّا أولاً فلما ذكرنا من عموم مناط البحث وأمّا ثانياً فلأنّ القائلين بالاقتضاء فى تلك المسألة استدلوا بالضرورة والبداهة ولا ريب أنّ دعوى الضّرورة على الدّلالة المقصودة مما لا يصدر عن ذى مسكة لغلبة الغفلة عن الضّد فكيف يكون قصد النهى عنه ضرورياً فهذا دليل على أنّ كلامهم إنّما هو فى النهى التّبعى فحكمهم بالفساد شاهد على أنّ الكلام هنا فى الأعمّ من النهى الأصلي والتّبعى فافهم وتحقيق الحق فى المسألة يتم بيان مطالب الأوّل العبادة فى اصطلاحهم لها معنيان أحدهما فعل الشّىء بقصد الامتثال سواء كان قصد الامتثال شرطاً فى صحة ذلك الشّىء كالتّعبديّات أو لا كالواجبات التّوصليّة لإمكان فعلها بقصد القربة الثّانى ما تعلق الأمر به لأجل التّعبد والامتثال فيخرج الواجبات التّوصليّة فهذا المعنى أخصّ من الأوّل والمعاملة مقابلة للعبادة بالمعنيين فعلى الأوّل للمعاملة فعل الشّىء لا بقصد الامتثال سواء لم يكن قابلاً للامتثال كالمحرم والمكروه أو قابلاً كالواجبات التّوصليّة وعلى الثّانى يكون المعاملة ما لم يتعلّق به الأمر لأجل الامتثال فيدخل فيها الواجبات التّوصليّة وقد يعرف العبادة بالمعنى الأخصّ بما يتوقف صحته على قصد القربة واعتراض عليه بأنّه إن كان المراد بالصّحة حصول الامتثال دخل الواجبات التّوصليّة لتوقف حصول الامتثال فيها على قصد القربة وإن كان المراد إسقاط القضاء لزم الدّور لأنّ إسقاط القضاء من آثار العبادة بالمعنى الأخصّ فتعريفها به دور وفيه أنّه يختار الشّق الثّانى ولا يلزم الدّور لأنّ إسقاط القضاء من آثار ماهيات العبادة لا من آثار مدلول لفظ العبادة من حيث أنّه مدلول والتّعريف إنّما هو للمدلول وبعبارة أخرى هناك ماهيات خارجيّة معلومة كالصّلاة والصّوم ونحوهما والصّحة فيها وهى عبارة عن إسقاط القضاء موقوفة على قصد القربة فإذا لم يعلم أنّ لفظ العبادة موضوع لأى معنى أمكن تعريفه بأنّه موضوع لما كان إسقاطه القضاء مشروطاً بالقربة وهى تلك الماهيات الخارجيّة والقربة على إرادة هذا المعنى من لفظ الصّحة أنّه تعريف ذكره الفقهاء والصّحة فى اصطلاحهم عبارة عن إسقاط القضاء كما سيأتى ثم إنّ الظاهر من كلماتهم هو أنّ الكلام فى المسألة على ما سيأتى إنّما هو فى العبادة بالمعنى

الأخصّ لكن يظهر عند التّحقيق أنّ الكلام يجرى في المعنى الأعمّ فيشمل الواجبات التّوصليّة أيضا إلا أنّ الفساد فيها معناه عدم حصول الامتثال لا عدم حصول الأثر أصلا كما سيظهر وأمّا المعاملة فهي مقابل العبادة فالمراد بها فعل الشّيء لا بقصد الامتثال وذلك الشّيء أعمّ من العقود والإيقاعات وغيرهما ولكن المراد بها في المسألة الفعل المقابل للاتصاف بالصّحة والفساد فإنّ المعاملة بالمعنى المذكور أقسام أحدها ما يقبل الاتصاف بالصّحة والفساد وإن لم يكن من العقود والإيقاعات كالاستنجاة بالحجر فقد حكم بعضهم بفساده إذا وقع بالمطعم المنهى عنه في الأخبار ولم يعترض عليه غيره بخروجه عن المسألة نعم اعترض عليه بعدم دلالة التّهي على الفساد في مثل ذلك والثاني ما لا يقبلهما لكن له آثار في الشّرع كالغصب فإنّه لا يتصف بالصّحة والفساد لكن له آثار شرعيّة كالضمان ووجوب الرّد ونحوهما والثالث لا ما يقبلها وليس له أثر شرعا كشراب الماء مثلا ولا ريب في خروج القسامين الأخيرين عن محل النزاع كما يشهد له العنوان في المسألة بل النزاع إنّما هو في القسم الأوّل وأمّا الأعيان المتعلّقة للحرمة نحو حرمت عليكم الميتة والدّم وحرمت عليكم أمهاتكم فهي على ما ذكرنا خارجة عن محل النزاع لعدم قابليتها للصّحة والفساد بالمعنى المتنازع فيه وربما يظهر من بعضهم دخولها فيه ولعل وجهه أنّ التّحريم وإن ورد على الأعيان لكن المحرم في الحقيقة هو الأفعال المقصودة من الأعيان وعلى هذا يتّجه ما ذكره بعضهم من التّفصيل بين ما لو كان الفعل المقصود من ذلك العين قابلا لهما فيدخل في النزاع كالوطى في مثل تحريم الأمهات وبين ما لو لم يكن قابلا فيخرج كالأكل في مثل تحريم الميتة وفصل بعضهم بين ما لو كان الفعل المقصود معاملة كالعقد في مثل تحريم الأمهات إن قدرنا العقد فيدخل في النزاع وبين ما لو كان أثر معاملة سابقة كالوطى للأمهات لو قدرناه فإنّه من آثار العقد فيخرج عن محل النزاع بل التّحريم فيه يدل على فساد تلك المعاملة التّزاما وفيه نظر لأنّ حرمة الوطى وإن استفيد منها فساد العقد لكن لا يلزم خروجه عن النزاع بالنظر إلى آثاره المترتبة عليه من الإلحاق في التّسبب ولزوم المهر ونحوهما فالمتّجه هو التّفصيل الأوّل فتأمل الثّاني في بيان معنى الصّحة والفساد الصّحة لها معنيان بالنسبة إلى العبادات والمعاملات أمّا في العبادات فالمتكلّمون عرفوها تارة بموافقة الأمر وتارة بموافقة الشّريعة لتوهم فساد التّعريف الأوّل من جهة عدم شموله للصّحة في المندوبات لظهور الأمر في الوجوبى واعتراض على الثّاني بأنّه يشمل المباح أيضا لموافقته للشّريعة وأجيب بأنّ المراد موافقة العبادة للشّريعة والمباح يخرج بقيد العبادة والفقهاء عرفوها بإسقاط القضاء والمراد به على ما عرفت في مسألة الإجزاء أعمّ من التّدارك في الوقت وخارجه وأنّ المراد وقوع العمل بحيث لو كان له قضاء لم يجب على المكلف فلا ينتقض بفساده العيدين قالوا إنّ الصّحة بتفسير الفقهاء أخصّ منها بتفسير المتكلّمين لأنّ الصّلاة باستصحاب الطّهارة موافقة للشّريعة وليست مسقطا للقضاء أقول لا ريب أنّه يجب أن يعتبر في الأخصّ القيود المعتمدة في الأعمّ مع زيادة ومن المعلوم أنّ إسقاط القضاء

لازم لموافقة الأمر وموافقة الأمر مستلزم لسقوط القضاء بالنسبة إلى ذلك الأمر فكل منهما لازم للآخر ولا عموم في اليبين إلا أن يقال إن الأمر الذي اعتبر موافقته في الصّحة قد يراد به الأعمّ من الواقعي والظاهري وقد يراد به خصوص الأمر الواقعي فمراد المتكلمين موافقة الأمر في الجملة أعمّ من الظاهري والواقعي فيصدق على الصّلاة باستصحاب الطّهارة ومراد الفقهاء إسقاط القضاء بالنسبة إلى خصوص الأمر الواقعي فلا يصدق عليها لوجوب التّدارك بعد انكشاف الخلاف ثم إنّ الظاهر أنّ المراد سقوط القضاء بالنسبة إلى الواقعي في الجملة أعمّ من الواقعي الاختياري والاضطراري إذ لو أريد سقوطه بالنسبة إلى الاختياري فقط لزم أن يحكموا بفساد الصّلاة مع التّيمّم على القول بوجوب الإعادة لو تمكن من الماء وليس كذلك إذا عرفت معنى الصّحة فنقول إنّ الفساد مقابل لها فمعناه في العبادات عند الفقهاء عدم إسقاط القضاء عند المتكلمين عدم موافقة الشريعة ولا بأس بإيراد كلام في المقام لارتباطه بالمرام فنقول ذكر بعض المحققين أنّ الأصل في العبادات والمعاملات هو الفساد وفيه نظر بالنسبة إلى العبادات لأنّ الكلام قد يفرض في العبادة التي تعلق بها أمر ظاهري فيشكّ في إسقاطها القضاء بالنسبة إلى الواقعي أو تعلق بها الأمر الواقعي الاضطراري فيشكّ في إجزائه بالنسبة إلى الواقعي الاختياري وحكمه بأصالة الفساد هنا ينافي ما اختاره في مسألة الإجزاء من أنّ المكلف به أمر واحد هو الكلي والطّبيعة والفرد الظاهري أو الاضطراري أيضا من أفراده وفرع عليه لثبوت الإجزاء هناك فكيف يحكم بأنّ الأصل هو الفساد ومع قطع النظر عن ذلك نقول لا أقل من الشكّ في أنّ المكلف به هو القدر المشترك بينهما أو هو خصوص الواقعي الاختياري فإن ارتفع العذر في الوقت أمكن دعوى عدم سقوط القضاء لإطلاق الأمر الواقعي لكن هذا أيضا ينافي ما ذكره من أنّ إطلاق الأمر غير معلوم للشكّ في أنّه مطلوب مطلقا أو ما دام لم يأت بمقتضى الأمر الظاهري أو الاضطراري ومع الشكّ في الإطلاق فالأصل هو البراءة وإن ارتفع العذر خارج الوقت فعلى القول بتبعيّة القضاء للأداء يجرى الكلام المذكور بعينه وعلى القول بعدمه فلا وجه للحكم بوجوب القضاء للشكّ في صدق عنوان الفوت الذي هو شرط وجوب القضاء إلا أن يقال إنّ الفوت أمر عدمي يمكن إحرازه بالأصل لأنّه عبارة عن عدم حصول مطلوب الشارع وقد سبق القول في ذلك وقد يفرض الكلام في العبادة التي تعلق بها النّهى كالصّلاة في الدار المغصوبة للشكّ في أنّ الامتثال الكلي الصّلاة هل يحصل بهذا الفرد أو لا فلا ريب أنّ الشكّ هنا يرجع إلى أنّه هل يشترط في صحة الصّلاة عدم وقوعها في المكان المغصوب أو لا وحكمه بأصالة الفساد هنا ينافي ما ذهب إليه من القول بأصالة البراءة عند الشكّ في شرطية شيء للعبادة أو جزئيته لها وعدمه وقد يفرض الكلام فيما لا أمر به ظاهرا وحينئذ فلا شكّ في المقام حتى يرجع إلى الأصل إذ قد يعلم عدم الأمر قطعاً وحينئذ فلا ريب في أنّ وجودها كالعدم وقد يشكّ في ثبوت الأمر وحينئذ فإن فعل بقصد

المشروعية كانت بدعة محرمة فاسدة قطعاً وإن فعلها بقصد الاحتياط فإن اتفق ثبوت الأمر في الواقع كان صحيحاً مستقلاً للقضاء قطعاً وإلا فهي كالعدم إذ لا أمر حتى يوافقه أو لا فإين مورد إجراء الأصل وأما كلامه في المعاملات فصحيح ووجهه أن الصحة في المعاملة معناها ترتب الأثر وهو موقوف على كون المعاملة سبباً ومتى شك في السببية فالأصل عدمها مع أن نفس الشك في التأثير كاف في حرمة ترتيب الآثار وهذا مقتضى الأصل الأولي ولكن ربما يستدل بأصالة الصحة في بعض المقامات نظراً إلى الأصل الثانوي الثابت بالعمومات والإطلاقات في بعض المعاملات وكذا في بعض الشبهات الموضوعية منها وقد يتمسك لإثبات أصالة صحة المعاملات بأصالة الإباحة والبراءة نظراً إلى أن ترتيب الآثار على المعاملة المشكوكة الصحة وكذا إجراء نفس الصيغة عمل مشكوك الحرمة فالأصل الإباحة كإثبات صحة البيع بقوله تعالى أحل الله البيع وفيه أنه إن أراد رفع الحرمة الذاتية لا بأصل فلا كلام فيها وإن أراد رفع الحرمة البدعية ففاسد لأن المعاملة متى لم تثبت صحتها بالأدلة الشرعية فترتب الآثار الشرعية عليها بدعة محرمة قطعاً ولا شك في ذلك حتى يجرى أصالة البراءة والإباحة وإلا لجرت في العبادات المشكوكة أيضاً ورده بعضهم بوجه آخر وهو أن أصالة الإباحة أو البراءة إنما تجرى في الأفعال المقدورة والمعاملة ما لم تثبت صحتها لا يقدر الشك خص على ترتيب الآثار الشرعية عليها وبالجملة الأصل إنما يثبت إباحة المعاملة الصحيحة فلا يثبت صحة المعاملة المشكوكة ومراده غير واضح والذي يمكن أن يوجه به كلامه هو أن المعاملات العرفية منها ما هو سبب في النقل واقعا ومنها ما ليس كذلك وإمضاء الشارع كاشف عن السببية الواقعية لا أنه جاعل للسببية وعلى هذا فإذا لم يعلم إمضاء الشارع لم يعلم السببية الواقعية فلا يقدر على إيجاد الأثر به وليس ذلك إلا كما يجاد الإحراق بما لم يعلم كونه ناراً وهو محال فقوله تعالى أحل الله البيع ليس بنفسه جاعلاً للسببية حتى يلزم الدور بإرادة الصحيح من البيع بل كاشف عن الواقع ويمكن المناقشة فيه بأنه لا دليل على ثبوت السببية الواقعية مع قطع النظر عن إمضاء الشارع بل نقول إن للمعاملات في العرف آثاراً مختلفة أمضى الشارع بعضها فصالحاً شرعاً ولم يمتص بعضها ففسد فثبت صحة البيع بنفس قوله تعالى أحل البيع فلا يمكن أن يكون المراد بالبيع الصحة صحيح بل المراد طبيعته البيع وحينئذ فلا يكون ما ذكره مانعاً عن إجراء أصالة الإباحة بل الجواب هو ما ذكرنا فتأمل الثالث قسموا المنهي عنه إلى أقسام سبعة المنهي عنه لنفسه ولجزئه ولشرطه ولوصفه اللازم ولوصفه الفارق ولأمر خارج متحد معه في الوجود أو مفارق ومثلوا للأول في العبادات بصلاة الحائض نظراً إلى أن الحائض منهيّة عن طيبعة الصلاة لا أن المرأة منهيّة عن الصلاة الواقعة في أيام الحيض لتدخل فيما يكون منهيّاً عنه لوصفه وفي المعاملات بنكاح الخامسة نظراً إلى أن من عنده أربع نساء منهي عن طيبعة النكاح والمراد بالمنهي عنه لجزئه أن يتعلق النهي بالعمل

بواسطة تعلقه بالجزء وكذا المنهى عنه لشرطه ولا فرق حينئذ بين أن يكون متعلق النهى نفس العمل كأن يقول لا تصل مع أن تقر العزيمة أو الجزء كأن يقول لا تقر العزيمة فى الصلابة لسراية المنهى فى الثانى إلى الكل أيضا عرضا ومثال المنهى عنه لجزئه فى العبادات ما عرفت ومثل بعضهم له فى المعاملات بيع الغاصب مع جهل المشتري بتقريب أن البيع مركب من الإيجاب والقبول والإيجاب فى المثال حرام دون القبول فالبيع المركب منهما منهى عنه لجزئه قال وعلى القول بأن البيع هو التقل فالأمثلة كثيرة واضحة وفيه نظر لأن النهى عن الإيجاب فى المثال لا يسرى إلى الكل لأن الجزء الآخر فعل لغير الغاصب مع أن حرمة الإيجاب أيضا محل كلام نظر إلى عدم حرمة بيع المغصوب وله محل آخر وإن فرض أن الغاصب قبل أيضا وكالة عن المشتري فهو أيضا ليس مثالا للمطلب إذ لو قلنا بحرمة مثل هذا التصرف فلا ريب أن البيع بتمامه حينئذ حرام وإلا فلا حرام فى البين وأما قوله فالأمثلة كثيرة فكان عليه بيان مثال واحد فإنما لم نجد له مثالا أصلا وأما ما ذكره بعضهم من التمثيل ببيع ما يملك وما لا يملك بصيغة واحدة ففاسد لأن التقل أمر بسيط لا يقبل التجزى والتجزى فى المثال إنما هو فى المنقول لا فى التقل هذا وذكر بعضهم أن المراد بالمنهى عنه لجزئه وشرطه هو المنهى عنه لفقد الجزء والشرط وهو باطل لأنه حينئذ خارج عن محل النزاع فإنه إذا فقد الشرط والجزء فلا ريب فى فساد العمل وقال بعضهم إن ذكر المنهى عنه لشرطه لغو لأن النهى إذا تعلق بالشرط فإن كان عبادة وقلنا بفسادها بالنهى صار العمل منهيًا عنه لفقد الشرط ولا ريب فى فساده وإن لم نقل بفسادها أو كان معاملة لم يسرى النهى إلى أصل العمل كما لو قال لا تستر العورة بلباس النساء فإن الست من المعاملات ولا يفسد بالنهى ولا يسرى النهى إلى الصلابة لاختلافهما فى الوجود نعم لو كان الشرط المنهى عنه متحدا مع العمل فى الوجود سرى النهى إليه لكنه حينئذ داخل فى المنهى عنه لوصفه كالصلابة فى الدار المغصوبة وفيه أن محل الكلام أعم من أن يتعلق النهى بالعمل بواسطة الشرط أو بالشرط ويسرى إلى العمل والكلام من باقى الجهات مجمل ولعله يفيد فى بعض الموارد فائدة كما سيظهر إن شاء الله والفرق بين الوصف اللازم والمفارق أن الأول من مشخصات الموصوف كالجهر والإخفات للقراءة بخلاف الثانى كالغصب للصلابة كما مر فى المسألة السابقة والظاهر أن المراد بالمنهى عنه لوصفه أن يتعلق النهى بالعمل مقيدا بذلك الوصف كأن يقول لا تقرأ جهرا ولا تصل فى الدار المغصوبة ليتمكن التقرىق بينهما بأن يقال إن المطلوب فيهما هو الشخص الخاص والشخص فى الأول يتغير بتغير الوصف بخلاف الثانى وأما إذا كان النهى متعلقا بالوصف كما يقول لا تجهر أو لا تغصب فلا وجه للتقرىق بينهما حيث إن المنهى عنه فى كل منهما أخص من المأمور به من وجه ويشعر بما ذكرنا تسمية الأول بالوصف اللازم إذ لو ورد النهى على الوصف وكان المأمور به مطلقا لم يكن الوصف لازما فإن الجهر ليس لازما للقراءة لاتصافها بضده وهو الإخفات بخلاف ما لو اعتبر قيدا فى المنهى عنه كأن يقول لا تقرأ جهرا فإن الجهر

لا ينفك عن القراءة الجهرية فتأمل وأما القسمان الآخران فزادهما بعض المتأخرين والمراد أن يتعلق التّهي بأمر خارج عن العمل متحد معه وجودا كقوله لا تعصب أو غير متحد معه لكن يجب حينئذ تقييد التّهي بحالة الصّلاة كأن يقول لا تكثّف في الصّلاة إذ لو لم يقيد حينئذ بالصّلاة لم يكن لسراية التّهي إليها وجه أصلا ثم إنّ المنهي عنه لنفسه قد يراد منه ما إذا كان العبادة أو المعاملة منهيّا عنها بعنوان العبادة والمعاملة كصلاة الحائض والبيع الرّبوّي والتّكاح في العدة وهو بهذا المعنى مقابل للمنهي عنه لأمر خارج فلا ينافيه كونها منهيّا عنها مقيدا بوصف وقد يراد منه ما تعلق التّهي به غير مقيد بشيء أصلا في مقابل المنهي عنه لوصفه ولشرطه ولجزئه وغيرها وحينئذ فالبيع في وقت التّداء خارج عن المنهي عنه لنفسه وإن كان التّهي في الآية واردا على نفس البيع وذلك لأنّه ليس منهيّا عنه بعنوان أنّه بيع بل بعنوان كونه تقويتا للجمعة وكذا بيع العبد من دون إذن السّيد منهي عنه بعنوان كونه مخالفة للسّيد ولهذا مثلوا بهما للمنهي عنه لوصفه لا لنفسه فتأمل ثم إنّ الأقسام المذكورة تجرى في المنهي عنه لجزئه أيضا لأنّ الجزء إمّا منهي عنه لنفسه أو لجزئه إلى آخره وكذا في باقى الأقسام وأقسام الأقسام إلى أن ينتهى الجميع إلى المنهي عنه لنفسه فافهم ولا بأس بالإشارة إلى الأمثلة التي ذكرها للأقسام لما يترتب عليها من الثّمرات فالعبادة المنهي عنها لنفسها كصلاة الحائض وصوم يوم التّحر عند بعضهم والمعاملة كذلك ككناح الخامسة والعبادة المنهي عنها لجزئها مع ورود التّهي على العبادة أو على الجزء كالصّلاة مع العزيمة والمعاملة كذلك كبيع الغاصب مع جهل المشتري وكبيع ما يملك وما لا يملك وقد عرفت ما فيه والعبادة المنهي عنها لوصفها اللازم كالقراءة جهرا في الظّهر وكصوم يوم التّحر على قول ولوصفها المفارق كالصّلاة في الدّار المغصوبة والمعاملة المنهي عنها لوصفها اللازم كبيع الحصاة وذبح الدّمي كذا قيل وفسر بيع الحصاة بوجوه أحدها ما إذا كان يتعين المبيع برمي الحصاة كأن يقول بعثك ثوبا والمبيع ما وقع عليه الحصاة والثّاني ما إذا كان لتحديد مقدار المبيع كأن يقول بعثك الأرض من هنا إلى ما يقع عليه الحصاة والثّالث ما إذا كان غاية لانقضاء زمان الخيار يقول بعثك هذا ولى الخيار إلى أن أرمى الحصاة والرّابع أن يكون رمى الحصاة نائبا عن الصّيغة بأن يقصد به البيع ابتداء كأن يخبره أو لا بأن المبيع هو ما يقع عليه الحصاة ثم يرميها قاصدا به البيع أمّا بالتّفسير الأخير فهو منهي عنه لنفسه وأما بالتّفسير الثّالث فإن قلنا إنّ الشّروط من جملة القيود فهو منهي عنه لوصفه اللازم وإن قلنا إنّ التّزام مستقل فلا يتعلق التّهي بالبيع أصلا أو يتعلق بأمر خارج فتأمل وأما على التّفسيرين الأوّلين فقالوا إنّ منهي عنه لوصفه اللازم لأنّ المنهي عنه هو بيع ما يكون تعيينه شخصا أو مقدارا برمي الحصاة وهذا الوصف من مشخصات البيع وقيل إنّ التّهي فيه إنّما هو لكون البيع مجهولا فيكون منهيّا عنه لوصفه الغير اللازم وأما ذبح الدّمي فقيل إنّّه محتمل لوجوه

أحدها أن يكون المراد أن الذمى منهي عن طبيعة الذبح وإن كان على طريق الإسلام والثاني أن المسلم منهي عن الذبح بطريق أهل الذمة والثالث أن الشخص منهي عن الذبح الواقع حال الذمى وعلى الأول يكون منهيًا عنه لنفسه وعلى الأخيرين لوصفه وفيه نظر لأن الاستفادة من الأخبار هو النهي عن ذبيحة الذمى ونهى المسلمين عن أن يذبح لهم الذمى ولا ريب أنه لا دخل لهما بما ذكره من الاحتمالات وعلى الأول المنهى عنه هو الأكل فالنهي قد تعلق بأثر الذبح فيدل على فساده التزاما كما مر في صدر المسألة وعلى الثاني يرجع النهي إلى حرمة ذبح الذمى على المسلم بمعنى تسببه فيه ولكنه منهي عنه لوصفه المفارق إذ لا يختلف تشخيص الذبح بكون الذابح مسلما أو ذميا إذا ذبح بطريق المسلمين والعبادة المنهى عنها لحرمة الشرط أو لفقد الشرط كالصلاة مع الستر بالحرير أو بلا ظهور والمعاملة كذلك كبيع الملاقيح في الأطفال في الأرحام لعدم إمكان التسليم والمنهى عنه لأمر مفارق متحد في الوجود كالصلاة في الغضب والبيع مع التكلم مع الأجنبية أو غير متحد في الوجود لكن مع تقييد النهي بتلك العبادة أو المعاملة نحو لا تكتف في الصلاة أو لا تنظر إلى السماء حالة البيع مثلا ثم إذا عرفت الأقسام وأمثلتها في الجملة نقول لا ريب أن العبارة النهي عنها لنفسها خارجة عن محل النزاع لأنه إذا تعلق النهي بطبيعة العبادة فلو بقي الأمر لزم اجتماعهما من جهة واحدة والمنهى عنه لفقد الجزء أو الشرط خارج أيضا عبادة كان أو معاملة إذ لا شبهة في انعدام المشروط والكل يفقد الشرط والجزء أيضا إذ تعلق النهي بأمر مفارق غير متحد في الوجود ولا مقيد بذلك العمل كان خارجا أيضا بل لا شبهة في عدم الدلالة على الفساد حينئذ وأما سائر الأقسام فهي قابلة للنزاع إذا تمهدت هذه المقدمات فنقول لا ريب في اقتضاء النهي للفساد في العبادات بجميع الأقسام سوى المنهى عنهما لحرمة الشرط والمنهى عنه لأمر مفارق وغير متحد في الوجود فإن فيهما كلاما سيأتي إن شاء الله ووجهه ظاهر لأن الصراحة في العبادات فرع الأمر وبعد وجود النهي يرتفع الأمر لعدم جواز اجتماعهما كما مر ولا إشكال في ذلك إنما الكلام في أن الحرمة متفرعة على الفساد أو أن الفساد متفرع على الحرمة بمعنى أن النهي هل هو الإرشاد إلى خروج المنهى عنه عن تحت المأمور به فالإذن الاستفادة من الأمر يرتفع عن هذا الفرد فيلزمه الفساد لعدم الأمر ولازمه الحرمة البدعية أو لا بل النهي مستعمل في التحريم من غير إفادة الإرشاد ولازم التحريم عدم الأمر فيكون فاسدا يظهر الثمرة فيما لو أتى بالفرد المنهى عنه جهلا بالموضوع أو بالحكم أو سهوا بحيث يرتفع النهي فعلى الأول هو فاسد لعدم المطلوبة وعلى الثاني صحيح لأن الموجب للفساد هو الحرمة وبعد انتفائها لا وجه للفساد فنقول لا ريب في تحقق القسمين المتلازمين في نواهي الشريعة فمتى علم كون النهي من أحد القسمين فلا إشكال كالمنهى عنه لأمر مفارق كقوله لا تغصب فإنه ليس ناظرا إلى قوله صل في نظر العرف قطعا بل لا يمكن جعله

قرينة على تقييد الأمر فهو من قبيل الثاني وأما إذا شك في ذلك كقوله لا تصل في الدار المغصوبة فهل الأصل كونه من قبيل الأول أو الثاني فقيل إن الأصل حمل النهي على التحريم لأنه موضوع له ولا وجه للعدول عنه إلى الإرشاد وأصالة حمل اللفظ على المعنى الحقيقي سليم عن المعارض وما يقال من وجود الحرمة البدعية في صورة الحمل على الإرشاد فلا يلزم التجوز فاسد لأن ثبوت الحرمة البدعية متفرع على إخراج النهي عن ظاهره بإرادة الإرشاد لا أن النهي مستعمل فيها حتى لا يلزم التجوز هذا ويمكن أن يقال إن المنهى عنه إذا كان أخص من المأمور به مطلقا كان النهي ناظرا في نظر العرف إلى رفع الإذن المستفاد من الأمر في الإتيان بأي فرد كان في مقام الامتثال وأنه يحصل به الامتثال كالأمر الوارد عقيب الحظر ومحض وقوعه عقيب الأمر قرينة على إرادة الإرشاد عرفا فلا يبقى لأصالة الحقيقة مجرى مع وجود القرينة وأما لو تعلق النهي بأمر مفارق للعبادة غير متحد معها مع تقييد النهي بها فنقول إن استفيد من النهي كون ذلك الأمر مانعا فلا ريب في الفساد وإن استفيد منه محض التحريم فلا ريب في عدمه إذ ليس التحريم حينئذ موجبا لاجتماع الأمر والنهي إنما الشأن في استفادة أحد الأمرين من النهي فنقول إن ورد النهي صريحا على ذلك الأمر مقيدا كان ظاهرا في بيان المانعية كأن يقال لا تكتف في الصلاة لأن بناء الشارع غالبا على بيان الموانع بالنهي فيحمل على الغالب وإلا بأن استفيد النهي من العمومات كاستفادته النهي عن ترك التكتف من حكمهم بوجوب التقيية وحرمة تركها فلا يستفاد المانعية فلا وجه للفساد حينئذ ولذا حكم جماعة بالصحة لو ترك التكتف في حال التقيية وأما العبادة المنهى عنها لحرمة الشرط فإن كان الشرط عبادة اقتضى النهي فيه الفساد فيفسد العمل لفقد الشرط وإن كان معاملة قيل بعدم الفساد لأن الشرط لا يفسد بالنهي فلا وجه لفساد العمل والأولى أن يقال إنه لو تعلق النهي بالعبادة مقيدة بذلك الشرط اقتضى الفساد كأن يقول لا تصل مع السائر المغصوب لأنه من قبيل المنهى عنه لو وصفه ولو تعلق النهي بأصل الشرط فإن اعتبر تقييده بالعبادة اقتضى الفساد كأن يقول لا تلبس الحرير في الصلاة لظهور النهي في الإرشاد إلى مانعية ذلك كما مر وإن لم يعتبر التقييد كأن يقول لا تلبس لباس النساء فهذا محل الإشكال والظاهر فيه أيضا هو الفساد سواء قلنا باستفادته المانعية من النهي أو التحريم أما على الأول فظاهر وأما على الثاني فلأن الشرط قيد في المشروط فطلب المشروط طلب للشرط إذ الكلام في شرائط وجود الواجب المطلق وحينئذ فالسائر الذي هو شرط للصلاة يكون مطلوبا في ضمن الأمر بالصلاة ويكون قيدا للمطلوب وإذا كان بعض أفراد حراما لم يكن مطلوبا فيكون الصلاة المطلوبة من الرجال هي الصلاة المشروطة أي المقيدة بالسائر الذي لا يكون لباس النساء فإذا لبس لباس النساء في الصلاة لم يأت بالعبادة المطلوبة والقول بأن الشرط واجب توصلى يسقط بالحرام يحتاج إلى الدليل إذ ليس كل واجب توصلى مما يسقط بالحرام فإن أداء الدين

واجب توصلي لا يسقط بالحرام أعنى الأداء من مال الغير بغير إذنه مثلا وقيل بعدم اقتضاء الفساد من هذه الجهة نظرا إلى تعلق النهى بالأمر الخارج بل الفساد ثابت من جهة أخرى في بعض الأوقات وذلك لأن الصّحة في العبادة والمعاملة يحتاج إلى ثبوت الدليل وذلك الدليل قد يكون مثبتا للحكم التكليفي نحو أحلّ الله البيع ويجب الوضوء للصّلاة وقد يكون مثبتا للحكم الوضعي نحو البيعان بالخيار ما لم يفترقا ولا- صلاة إلا بستر العورة مثلا فعلى الأول إذا تعلق النهى بفرد منها دل على فساده لارتفاع ذلك الحكم المقتضى للصّحة فيثبت الفساد بمقتضى الأصل وعلى الثاني لا يدل على الفساد في المعاملة لعدم منافاة الحرمة مع الصّحة فيها ولا يرتفع الحكم الوضعي بالنهى هذا ولكن الأدلة الواردة في إثبات صحة المعاملات غالبا يقصد منها إثبات الحكم الوضعي وإن كانت بصورة الحكم التكليفي وحينئذ فالنهي فيها لا يقتضى الفساد وسيأتي الكلام تفصيلا إن شاء الله فالحاصل أنّ الفساد في العبادة المنهى عنها لشرطها مستند إلى أحد وجوه منها كون النهى إرشادا إلى المانعيّة وهذا في صورة تقييد النهى بالعبادة ومنها كونه موجبا لتقييد النهى بالعبادة المطلوبة بالشرط المباح لا الحرام ومنها كونه موجبا لرفع دليل صحة الشرط فيبقى على أصالة الفساد فيفسد العبادة لفقد الشرط ومنها لزوم اجتماع الأمر والنهى في بعض الموارد نحو الصّلاة مع السّاتر المغصوب لأنّ الحركات الرّكوعيّة والسّجوديّة تتحد مع الغضب حينئذ فإن تم أحد الوجوه ثبت الفساد وإلا فلا وأمّا المعاملات فالنهي الوارد فيها على أقسام أحدها أن يتعلق بالمعاملة لا من حيث إنّها معاملة بل من حيث إنّها فعل من الأفعال كالنهي عن البيع في وقت الدّاء من حيث إنّّه تقويت للجمعة وعن البيع مع الأجنبية من حيث إنّّه تكلم معها ونحو ذلك ولا ريب في عدم اقتضائه الفساد والثاني أن يتعلق بالنهي بالمعاملة من جهة مبغوضيّة أثرها كالنهي عن بيع المسلم من الكافر فإنّ الغرض من النهى مبغوضيّة تملك الكافر للمسلم فإن قلنا إنّ المعاملات أسباب واقعيّة لم يكن وجه للفساد بل النهى حينئذ يدل على الصّحة لأنّ مقتضى أصالة الحقيقة حمل النهى على التّحريم والمفروض أنّ الحرمة غيريّة بمعنى أنّ البيع أنّما حرم لئلا يلزم المبعوض فلو لم يكن البيع في مثل ذلك مؤثرا لم يكن التّحريم مفيدا لشيء وهذا نظير قولك لا تضرب زيدا بالسّيف لئلا يلزم قتله المبعوض إلا أن يحمل النهى على الإرشاد إلى عدم السّبب الواقعيّة وهو خلاف الأصل وإن قلنا إنّها أسباب شرعيّة أمكن أن يقال إنّ جعل الشّارع شيئا مؤثرا في خصوص مبغوضه خلاف اللّطف كما ذكره بعضهم في المنهى عنه لذاته من أنّ جعل الشّيء المبعوض سببا مؤثرا قبيح وحينئذ فيكون هذا قرينة على حمل النهى على الإرشاد وفيه أنّ اللّطف أنّما يلزم خلافه لو لم يكن السّبب محرما وأمّا مع فرض حرمة فلا يلزم نقض الغرض لاحتمال وجود الحكم في جعل السّبب له كما جعل الله تعالى السّيف سببا للقتل مع أنّه مبغوض له في بعض المواضع ومن هنا حكم جمع بفساد بيع المسلم بل الكافر لا من تلك الجهة بل من جهة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين

على المؤمنين سبيلا حتى اعترض عليه بعضهم بأن الملك الآن الذي يكون معه محجورا عن التصرف فيه إلا بالبيع ليس سبيلا والثالث أن يتعلق النهى بالآثار المترتبة على المعاملة كالنهى عن أكل ثمن الكلب والخنزير ونحو ذلك ولا ريب في اقتضاء الفساد إذ لو ترتب الأثر عليه لم يكن للنهى عن ترتيبها معنى وفي الحقيقة هذا القسم خارج عن محل الكلام لعدم تعلق النهى بالمعاملة والزابع أن يتعلق النهى بالمعاملة من حيث إنها معاملة وهذا على وجهين لأن النهى قد يكون ناظرا إلى دليل الصحة وقد يكون إرشادا إلى خروجها عن تحتها كالنهى عن بيع الملاقيح وعن النكاح في العدة ولا ريب في اقتضائه الفساد وقد يكون لمحض تحريمها من غير نظر إلى شيء وهذا محل الكلام ولا ريب أن الحرمة في المعاملات لا تنافي عقلا ترتب الأثر عليه ويمكن دعوى أن النهى في الشرع ظاهر في الفساد هنا لما يرى من بناء الشارع على بيان فساد المعاملات بالنهى ومن هنا لا زال يستدل الفقهاء في الأعصار والأمصارع على فساد البيوع والأنكحة بالنهى ويشهد لذلك ما ورد من صحة نكاح العبد بدون إذن السيد إذا تعقبه الرضا معللا بأنه لم يعص الله وإنما عصى سيده فإنه لما لم يمكن التفكيك بين معصية الله ومعصية السيد وجب أن يكون المراد بعدم كونه معصية لله أنه لم يكن منهيًا عن النكاح من حيث إنه نكاح بل من حيث مخالفة السيد فيدل على أن النهى لو تعلق بالمعاملة من جهة عنوان آخر لم يقتض الفساد وإن تعلق بها من حيث إنها معاملة اقتضى الفساد كالنكاح في العدة وقيل إن المراد أنه لم يعص الله بمعنى أنه لم يصدر منه فعل لا يكون فيه الإذن من الله من جهة العمومات بل فعل ليس فيه إذن من سيده فيدل على فساد المعاملة إذا لم يكن لها مقتضى الصحة من عموم أو إطلاق بل الحديث شاهد على الصحة في المقام لحكمه بالصحة مع أنه معصيته لله لحرمة مخالفة السيد شرعا ويؤيده صدر الخبر حيث سئل عن النكاح بغير إذن السيد لا مع نهى السيد فيكون حاصل الخبر أن الحرمة في المقام غير مانعة من الصحة وإنما يقع العقد معلقا لفوات شرطه الذي هو إذن السيد وهو فاسد أما أولا- فلأن حمل العصيان على معنى الصدور من غير إذن مجاز والتفكيك ليس قرينة عليه لاحتمال المعنى الذي ذكرنا ولا يلزم عليه المجاز وإنما يلزم التقييد لأن المعنى أنه لم يعص الله من حيث ذات النكاح بل من جهة عنوان مخالفة السيد وهو أرجح من المجاز والمراد من عدم إذن السيد هو صورة النهى لغلبة استعمال تلك العبارة في ذلك مع أن تصرف العبد في نفسه بالنكاح وأمثاله من غير إخبار السيد منه من جانب السيد عموما كما لا يخفى وأما ثانيا فلأنه على ما ذكره يلزم أن يكون المراد من معصية الله عدم الإذن الوضعي بمعنى عدم جعله سببا لأنه المقتضى للفساد عنده لا عدم الإذن التكليفي وهو الحرمة لأنها لا تمتنع الصحة عنده والمراد من معصية السيد عدم الإذن التكليفي إذ ليس الإذن الوصفي بيد السيد فيكون معنى الحديث أنه لم يفعل ما لم يجعله الشارع سببا بنوعه بل فعل ما حرمه السيد فيكون هذا تفكيكا بين معنى المعصيتين ولا يخفى ركاكته وأما ثالثا

فلأنه لو كان المراد بالمعصية ما لا يكون فيه مقتضى الصحة لم يكن للتّمثيل بالنكاح في العدة وجه لوجود المقتضى للصحة فيه وأقله عموم أوفوا بالعقود وغير ذلك فتأمل وإذا فالتحقيق هو اقتضاء الفساد

تنبيهات

أحدها قد عرفت أنّ النهى فى المعاملات إمّا يتعلق بها بعنوان آخر وإمّا يتعلق بها لمبغوضيّة أثرها وإمّا يتعلق بنفس الأثر وإمّا يتعلق بها إرشادا إلى فسادها وإمّا يتعلق بها لذاتها فإن علم كون النهى من أحد الأقسام فلا كلام وأمّا إذا اشتبه الأمر فهل يحمل النهى على أى الوجوه فنقول أمّا الوجه الثالث فهو لا- يشتهر أصلا لتعلق النهى بالأثر فهو خارج عن محل الكلام وأمّا بقيّة الأقسام فالوجه الأوّل والثانى خلاف ظاهر النهى لأنّ الظاهر منه إذا تعلق بالمعاملة أن يكون ذات المعاملة متعلقا له لا عنوان آخر وأيضا الظاهر عدم كونه نهيا غيريا بواسطة مبغوضيّة الأثر وأمّا الوجهان الآخران فلا ثمره فى تعيين أحدهما بالنسبة إلى الفساد بعد ما ثبت من دلالة كليهما على الفساد ولكن يثمر فى كيفية الحرمة فإنّها على الأوّل بدعيّة وعلى الثانى ذاتيّة ولكن مقتضى أصالة الحقيقة حمل النهى على التحريم إلا أن يدعى غلبة استعماله فى الإرشاد وهو فى المعاملات ممنوع

الثانية ذهب أبو حنيفة إلى أنّ النهى يدل على صحة المنهى عنه لأنه موضوع للصحيح ويجب كون المنهى عنه مقدورا فيدل على قدرة الشخص بعد النهى على الإتيان بالمنهى عنه صحيحا وفساده ظاهر أمّا أولا فلأنّ الكلام فى هيئة النهى والصحة فيما ذكره لو تمت فإنّما هى من جهة المادة وأمّا ثانيا فلأنّ كلامه فى العبادات لا يتم بوجه لمنع كونها أسامى للصحيح ولو سلم كما هو المحقق فإن أراد من دلالة النهى على صحته أنّه موافق للأمر فظاهر البطلان لا متناع اجتماع الأمر والنهى مطلقا خصوصا فى المنهى عنه لذاته فيكون هذا قرينة على إرادة الأعم لا الصّحيح وإن أراد أنّه تام الأجزاء والشّرائط فنقول إنّ النهى لا يمكن أن يتعلق بما يكون تام الأجزاء والشّرائط لأنّه مأمور به فهذا قرينة على نقصان بعض الشّروط والأجزاء فيكون مستعملا فى الأعم مجازا أو أنّ ذلك قرينة على إرادة الإرشاد إلى عدم المقدوريّة نظير قوله إذا لم تستطع أمرا فدعه لا يقال إنّ الصّلاة فى الدار المغصوبة مأمور بها نسيانا محرمة عمدا مع أنّ شرائط الصّلاة وأجزاءه لا يختلف بتذكّر الغضب أو نسيانه فقد تعلق النهى بعين ما تعلق به الأمر لأنّنا نقول الغضب هو الاستيلاء على مال الغير عدوانا وعند النسيان يرتفع العدوان فيرتفع الغصبيّة فلم يتحد مع المنهى عنه وأمّا فى المعاملات فإنّما يتم كلامه لو قلنا بوضعها للصحيح الشرعى وهو ممنوع

الثالثة لا ريب أنّ الفساد والصّحة لا يتبعضان بالنسبة إلى طرفى المعاملة فإذا فسد المعاملة إيجابا أو قبولا فسد من الجانب الآخر هذا بحسب الواقع وأمّا بحسب الظاهر فيمكن التبعض كما لو اعتقد الموجب فساد العقد بالفارسيّة ومع ذلك عقد بها مع من يعتقد صحته فإنّ العقد الصحيح بالنسبة إلى القابل فى الظاهر بمعنى أنّه يترتب عليه أحكام الصحيح وفساد بالنسبة إلى الموجب وذلك لأنّ من اعتقد صحة ذلك فهو صحيح عنده وإن صدر ممن اعتقد الفساد لأنّ اعتقاد الفساد

لا يوجب فساد المعاملة في الواقع لأنّ الصّحة حكم وضعي لا يتغيّر بحسب الاعتقاد فإذا اعتقد الصّحة لزمه الالتزام بآثارها بخلاف من اعتقد الفساد وأمّا حرمة المعاملة من أحد الطرفين فهل يستلزم حرمتها من الطرف الآخر أو لا مثل قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فإنّه حرم الأمهات على الأبناء فهل يستلزم ذلك تحريم الأبناء على الأمهات مثلاً أم لا قيل نعم لأنّ العقد أمر واحد ذات إضافة لا يمكن اجتماع الحرمة والإباحة فيه وهذا فاسد إذ لو أراد بالعقد الإيجاب والقبول فلا ريب في تعددهما وإن أراد منه الوطى فهو أيضاً مختلف بالإضافة إلى الفاعل والقابل فإنّه باعتبار الفاعل معناه الواطئية وباعتبار القابل الموطئية وقيل إنّه يستلزم حرمة الآخر لكونه إعانة على الإثم وفيه أنّ الكلام أنّما هو في الحرمة الدّائية الثّابتة للطرف المحرم ويثمر فيها وصدور ذلك عنه جهلاً بالحرمة أو نسياناً فإن قلنا بالحرمة من جهة كونه إعانة ارتفعت حينئذ إذ لا إثم حتى يكون ذلك إعانة وإن قلنا بالحرمة الدّائية لم ترتفع والأولى أن يقال إنّ الحرمة إن كانت للمعاملة من أحد الجانبين ذاتاً أى من حيث إنّها معاملة حرم الآخر أيضاً لاقتضاء الحرمة بهذا النحو الفساد والفساد لا يتبعض فيفسد من الجانب الآخر أيضاً فيكون حراماً بدعياً وإن كانت الحرمة باعتبار عنوان آخر كالبيع في وقت الدّاء مع من لا يجب عليه الجمعة لم يحرم على الآخر إلاّ باعتبار الإعانة على الإثم فافهم

أصل في المفهوم والمنطوق

وتحقيق الكلام فيه في ضمن مطالب

الأول في بيان منابطهما

فنقول قسموا الدّلالة الوضعيّة أعني ما للوضع مدخل فيه إلى المطابقة والتّضمن والالتزام وذكرنا أنّ المطابقة والتّضمن داخلان بأسرهما في المنطوق وأين الالتزام قسمان فمنه منطوق ومنه مفهوم والمدار فيهما على ذكر الموضوع وعدمه فالمنطوق هو الحكم أو الحال الثّابت لأمر مذکور والمفهوم هو الثّابت لأمر غير مذکور وإلى هذا يرجع التّعريف المشهور وهو أنّ المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل التّطوق والمفهوم ما دل عليه اللفظ إلاّ في محل التّطوق بناء على جعل محل التّطوق عبارة عن نفس الموضوع لأنّه لو كان مذكوراً صدق عليه أنّه محل للنطق كما أنّه محل للحكم وإلاّ فليس في محل النطق فالمعنى أنّ المنطوق هو الحكم الثّابت في موضوع هو محل النطق أى مذکور ومنه يعلم معنى تعريف المفهوم بالمقايسة وهذا أولى مما ارتكبه في التعريفين لإرجاعها إلى ما ذكرنا من المحتملات حيث جعلوا محل النطق ظرفاً للموضوع فاحتاجوا في جعله حالاً - من الصّدّ مير المجرور الرّاجع إلى المدلول إلى ارتكاب الاستخدام وكيف كان فنقول قد اعترض على الصّابط المذكور بأنّه منقوض من الطرفين لأنّ مثل قوله صلى الله عليه وآله رفع عن أمتي تسعة حكم لموضوع غير مذکور وهو الآثار أو المؤاخذه مع أنّهم عدوه من المنطوق الغير الصّريح وكذا قوله تعالى ولا تقل لهما أفّ فإنّ حرمة الضّرب معدودة في أقسام المفهوم مع أنّ الموضوع هو الوالدان المذكوران ومفهوم الشّروط نحو إن جاء زيد فأكرمه الموضوع فيه زيد وهو مذکور وكذا مفهوم الغاية صم إلى اللّيل الموضوع هو

الصّوم المذكور والقول باعتبار الحيثيّة لغو ومستبعد بل تكلف وتعسف ولذا تفرق القوم في بيان الضّابط إلى أقوال منها ما ذكره السيّد الكاظميني وهو أنّ المدلول المطابقي والتّضمني بأسرهما داخل في المنطوق والالتزامي بأسره في المفهوم غاية الأمر أنّ الالتزام قد يكون بينا بالمعنى الأخص أو الأعمّ كما في المفهوم الموافقة ومفهوم الشّروط وقد يكون غيرهما كما في المدلول بدلالة الاقتضاء نحو رفع عن أمّتي تسعة واعتراض على القوم في جعلهم ذلك من المنطوق الغير الصّريح بأنّه مما لا يفهم إلّا بعد تمهيد مقدمات عقليّة من لزوم الصّدق على النّبي وعدم ارتفاع نفس المذكورات وغير ذلك مما لا يتمكن من إعمالها إلّا العلماء فكيف يجعل ذلك منطوقا ويجعل مثل مفهوم الشّروط والغاية الذي يفهمه كل النّاس داخلا في المفهوم وفيه أنّه إن أراد بذلك بيان مصطلح القوم فهو خلاف منطوق كلماتهم وإن أراد تجديد الاصطلاح فلا كلام لنا فيه ومنها ما ذكره بعضهم من أنّ المنطوق هو ما أريد من اللفظ من غير توسط المعنى وإن احتيج في فهمه إلى القرينة كما في المجاز والمفهوم هو ما استعمل فيه اللفظ وأريد من اللفظ بتبعيّة المعنى ويمكن إرجاع التّعريف المشهور إلى ذلك بجعل الطّرف متعلقا بالفعل أعني دل أي دلالة في محل التّطوق وفيه أنّه حينئذ يخرج دلالة التّنبية والإشارة عن المنطوق ضرورة عدم استعمال اللفظ في المدلولين وكذا يدخل الكناية في المفهوم لأنّ إرادة المعنى الكنائي أنّما هو بالتبعيّة وهو خلاف ظاهر كلماتهم ومنها ما ذكره بعضهم من أنّ المفهوم مشترك لفظي بين الموافق والمخالف فالموافق هو ما فهم من اللفظ الأوليّة والمخالف هو ما فهم منه مع المخالفة في الإيجاب والسلب وغيرهما هو المنطوق وهذا أيضا خلاف ظاهر كلماتهم بل هو عجز عن تأسيس الضّابطة والذي يمكن أن يقال هو أنّ ما يقصده المتكلّم باللفظ على قسمين أحدهما أن يكون ذلك مقصودا له من اللفظ والثاني أن يكون قصده له للملازمة الخارجيّة بينه وبين المستعمل فيه اللفظ بحيث ينتقل منه إليه وإن قطع النّظر عن اللفظ الثاني مثل بعض المداليل الالتزاميّة كوجوب المقدمة والتّهي عن الضّد والكناية على القول بأنّ اللفظ فيها مستعمل في الملزوم لينتقل منه إلى اللازم وهذا القسم خارج عن المنطوق والمفهوم وأمّا الأوّل وهو ما يكون مقصودا من اللفظ فهو على قسمين أحدهما أن يكون مقصودا من اللفظ ابتداء والثاني أن يكون مقصودا تبعا لمعنى آخر بحيث يكون التّلازم بين إرادة المستعمل فيه وإرادة ذلك المعنى لا بين وجودهما في الخارج الثّاني هو المفهوم فإنّ مثل قولك أكرم زيدا العادل يدل على عدم وجوب إكram زيد الفاسق لا للتّلازم الخارجى بين وجوب إكram العادل وعدم وجوب إكram الفاسق بل لأنّ إيجاب إكram العادل لا ينفك في إرادة المتكلّم غالبا عن إرادة عدم إكram الفاسق وكذا في مفهوم الموافقة والشّروط وغيرهما والأوّل وهو ما يكون مقصودا ابتداء هو المنطوق وهو على أقسام لأنّ ذلك المعنى المقصود إمّا عين المقصود الابتدائي وهو

المطابقة أو جزؤه وهو التضمنى أو يكون عنوانا للمقصود الابتدائى كالمدلول بدلالة التنبية فإن قوله عليه السلام كُفّر عقيب قول الأعرابى هلكت وأهلكت إلى آخره يقصد منه ابتداء وجوب الكفارة لكن بعنوان كونها جزءا للوقاع والدال على هذا العنوان هو بعد اقترانه بالسؤال لولاه وكون الكفارة مسببا عن الوقاع هو المدلول عليه بدلالة التنبية أو يكون من المحتملات فى ضمن المقصود الابتدائى كالمدلول عليه بدلالة الإشارة فإن قوله تعالى حملة وفصاله ثلثون شهرا يقصد منه ابتداء بيان مجموع الزمانين ويحتمل فيه ضمنا أن يكون مدة الحمل ستة أشهر والباقى للفصال فيكون مرادا ابتداء ثم يتعين هذا المحتمل بملاحظة قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين فتأمل أو يكون المقصود ابتداء بيانه لكن يذكر فى الكلام ملزومه توطئة للانتقال إليه كالكناية على القول بأن المقصود الابتدائى هو اللازم وذكر الملزوم إنما هو لمحض التوطئة ولكن الإنصاف أن هذا الصّابط أيضا لا يخلو عن تكلف وأنه لا ضابط فى المقام أصلا فالأولى صرف الكلام إلى المطالب الآخر

الثانى قسموا المنطوق إلى الصّريح وغيره

فالأوّل هو المطابقة والتضمن والثانى من جملة دلالة الالتزام لأنّ اللازم كثيرا ما يخفى على السّامع ولذا يطلق الكناية على ذكر الملزوم وإرادة اللازم لخباء اللازم والكناية هى السّتر ثم قسموا المنطوق الغير الصّريح إلى أقسام الإشارة والتنبية والاقتضاء ووجه الصّبط أنّ المدلول إمّا يكون مقصودا من الكلام بعنوانه ووجهه أو لا الثانى هو دلالة الإشارة كدلالة الآيتين على أقل الحمل فإنّه ليس الغرض من شىء منهما بيانه والأوّل إمّا يتوقف صدق الكلام أو صحته عليه أو لا يتوقف عليه شىء منهما ولكن الكلام قد اقترن بشىء يبعد اقترانه به لو لا ذلك المدلول الثانى هو التنبية كقول الإمام عليه السلام كُفّر بعد قول الأعرابى هلكت وأهلكت واقعت أهلى فى نهار رمضان فإنّه لو لا عليّة الوقاع للكفارة لبعد الجواب بقوله عليه السلام كُفّر والأوّل هو دلالة الاقتضاء وهو على أقسام منها أن يتوقف عليه صدق الكلام نحو قوله صلى الله عليه وآله رفع عن أمى تسعة أى مؤاخذتها وإلّا لزم الكذب ومنها أن يتوقف عليه صحته عقلا نحو وأسأل القرية أى أهلها لعدم صحة السؤال عن الجدران عقلا ومنها أن يتوقف عليه صحته شرعا نحو قوله أعتق عبدك عتّى بألف أى مملكا إياه قبل العتق إذ لا عتق شرعا إلّا فى ملك قال بعض الأفاضل مقتضى تمثيلهم فى دلالة الاقتضاء بالأمثلة المذكورة اختصاصها بمجاز الحذف أو بالمجاز الذى يكون قرينته عقليّة نحو وأسأل القرية إن قلنا إنّ المراد بالقرية هو الأهل فيبقى المجاز الذى يكون قرينة اللفظ خارجا عن الأقسام لعدم دخوله فى المنطوق الصّريح لانحصاره فى المطابقة والتضمن ولا فى غير الصّريح لأنّ القابل لذلك هو دلالة الاقتضاء ومقتضى أمثلتهم خروجهم عنها وفيه نظر لأنّهم إمّا مثلوا بمثل وأسأل القرية بتقريب أنّ المراد هو السؤال عن الأهل ولم يتعرضوا لأنّه هل هو من المجاز فى الحذف أو فى الكلمة وكلاهما

محتمل فيه وعلى الثاني القريضة لفظية وهو السؤال إذ لا فرق بينه وبين يرمى فى قولك رأيت أسدا يرمى فإن الحكم بإرادة الرجل الشجاع إنما هو من جهة أن الرمي عقلا لا يتحقق من الحيوان المفترس فالقريضة فى كليهما هو اللفظ بضميمة العقل بل الكلام فى جميع القرائن هو هذا وبالجملة فدلالة القريضة فى جميع أقسام المجازات على إرادة المعنى المجازى دلالة التزامية اقتضائية ولا إشكال فى ذلك إنما الإشكال فى أن دلالة اللفظ على المعنى المجازى كدلالة الأسد على الرجل الشجاع داخلية فى أى قسم من الأقسام وهو موقف على فهم معنى المطابقة والالتزام فنقول قد عرفت المطابقة بدلالة اللفظ على تمام ما وضع له والتضمن على جزئه والالتزام على لازمه فإن كان المراد بالموضوع له الموضوع له بالوضع الحقيقى دخل المجاز فى دلالة الالتزام ولو أريد إدخاله فى المطابقة لزم تعميم الموضوع له بحيث يشمل الموضوع له بالوضع النوعى المجازى لكن لا يجتمع مع تعريف الالتزام بدلالة اللفظ على الخارج اللازم للموضوع له إذ ليس هناك أمر خارج عن الموضوع له بالوضع الأعم إذ كل خارج لازم للموضوع له فهو داخل فى تمام الموضوع له بالوضع النوعى إلا نادرا وهو صورة عدم المصحح للمجازية فيه فيبعد حمل التعريف على هذا فالظاهر من القوم إدخاله فى دلالة الالتزام ويؤيده أنهم اختلفوا فى أن الدال على المعنى المجازى هل هو اللفظ بشرط القريضة أو اللفظ مع القريضة أو القريضة فقط والمعروف هو الأول ولا ريب أنه ليس هناك إلا دلالة واحدة والمفروض أن دلالة القريضة دلالة التزامية كما ذكرنا فيكون دلالة اللفظ المجاز أيضا كذلك لأنها هى بعينها والفرق اعتبارى ويؤيده أيضا أنهم إنما أدخلوا دلالة الاقتضاء والتبني والإشارة فى المنطوق الغير الصريح من جهة كونها دلالة التزامية ناشئة من اللزوم واللزوم أمر مخفى بسببه يدخل الدلالة فى غير الصريح ولا ريب أن الدلالة فى المجاز إنما هى من جهة اللزوم فيناسب إدخالها فى غير الصريح فلا يمكن جعلها مطابقة لدخول المطابقة فى أقسام المنطوق الصريح فافهم ثم إننا لو أردنا إدخال المجاز فى المطابقة لم يمكن إلا بأحد الأمور أحدهما أن نعمم الموضوع له فى تعريف المطابقة بحيث يشمل الوضع النوعى الثابت فى المجاز وقد عرفت فساده والثانى أن يعرف الدلالات بوجه آخر وهو ما ذكره بعضهم من أن دلالة اللفظ على تمام المراد مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى لازمه التزام فيدخل المجاز فى المطابقة لدلالته على تمام المراد لكن ينتقض هذه التعاريف بعضها ببعض فإن دلالة الجملة الشرطية على مجموع المنطوق والمفهوم يدخل فى المطابقة وعلى كل واحد من المنطوق والمفهوم فى التضمن لأن كلا منهما جزء المراد ويدخل دلالة العمى على البصر فى دلالة التضمن لكونه جزء المراد وإن كان خارجا عن ماهية العمى بل يختص الالتزام حينئذ بما إذا لم يكن اللازم مرادا أصلا فيخرج ما إذا كان اللازم أيضا مرادا بالتبع مع أنه داخل فى الالتزام قطعا ويمكن دفع الجميع بتقييد المراد بكونه مرادا

ابتداء ولكن يدخل الكناية في المطابقة وهو خلاف كلماتهم والثالث أن يعرف الدلالات وهكذا دلالة اللفظ على تمام المستعمل فيه مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى لازمه التزام فيدخل المجاز في المطابقة والكناية في الالتزام على القول بأن اللفظ إنما يستعمل في الملزوم ولينتقل منه إلى اللازم هذا ولكن ظاهر القوم إدخال المجاز في الالتزام بالتعريف السابق وهو أظهر فتأمل

الثالث قسموا المفهوم إلى قسمين

أحدهما مفهوم الموافقة والثاني مفهوم المخالفة لأن الحكم المستفاد من اللفظ التزاما إما يكون موافقا للمنطوق ويكون مستفادا منه بالأولوية فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الصدق وإما يكون مخالفا له فهو مفهوم المخالفة وحصر بحكم الاستقراء في الشرط والوصف والغاية والحصر واللقب والعدد والزمان وقبل الخوض في الأقسام المذكورة يجب تمهيد كلام في بيان الضابط في المدليل الالتزامية وحجيتها فإن المفاهيم من جملتها كما عرفت فنقول قيل بعدم حجية المدليل الالتزامية مطلقا لوجه أحدها أن المدلول الالتزامي يجب فيه تحقق اللزوم بينهما بمعنى عدم انفكاكه عن الملزوم في التصور فيكون استفادته قهريا واضطراريا وما هو كذلك ليس قابلا للتفي والإثبات فلا معنى لكونه حجة الثاني أنه لو كان دلالة الالتزام معتبرة لما احتاج الكناية إلى القرينة لأنها عبارة عن ذكر الملزوم وإرادة اللازم والثالث أنها لو كانت معتبرة لدخل حيطان البيت في بيع سقفه لدلالة السقف التزاما على الحيطان والرابع أن الدلالة أعم من الإرادة فإن حصل القطع بالإرادة فلا ريب في اعتباره وإما إذا كانت مظنونة كما هو الغالب فلا دليل على اعتبار الظن في المراد والتحقق أن يقال إن دلالة الالتزام إما لفظية أو لا والمراد من الأول هو أن يكون الغالب عرفا ذكر ذلك اللفظ لإفادة ذلك اللازم وإن كان بتبعية المعنى المطابق ولا ريب في حجيتها هذا النحو من الدلالة وإن كان الإرادة مظنونة لما مر من كفاية الظن المطلق في مدليل الألفاظ والمراد من الثاني غير ذلك بأن يكون بين الملزوم واللازم تلازم بحسب الوجود الخارجي لا في الإرادة من اللفظ وهو على أقسام لأن التلازم إما عقلي كوجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة أو شرعي كدلالة صحة البيع على تحقق الملك لما ثبت شرعا أنه لا يبيع إلا في ملك أو عرفي كما إذا كان الغالب في العرف أن من يوجب شيئا يوجب مقدمته أيضا مثلا فالأول حجة إن كان اللزوم قطعيا وكذا الثاني إن كان المتكلم متشرعا للقطع بإرادته فيهما وإما الثالث فإن أفاد القطع فلا كلام فيه وإن أفاد الظن فإن قلنا بحجية الظن المطلق في الأحكام كان حجة لأن الظن بالإرادة يوجب الظن بالحكم والإلا فلا وعلى هذا فلا فرق بين كون اللازم بيّنا بالمعنى الأخص أو الأعم أو غيرهما بل الضابط ما عرفت وبما ذكرنا علم الجواب عن تلك الأدلة الأربعة أما الأول فغير مفهوم المراد كما لا يخفى إذ لا يمنع كون المدلول اضطراريا من إرادته فإن فهم المنطوق

أيضا اضطرارى بالنسبة إلى العالم بالوضع وأما الثاني فلأنّ اللزوم في الكناية إن كان خطابيًا فنحن أيضا نقول بعدم الحاجة إلى القرينة بل القرينة إنما يحتاج إليها فيما إذا كان اللزوم بحسب الوجود ولا- يكون إرادته مقطوعا بها وأما الثالث فلأنّ التلازم بين السقف والحائط وجودى لا خطابى وأما الرابع فلقيام الدليل على اعتبار الظن المطلق في مداليل الألفاظ نعم لو لم يكن اللزوم خطابيًا توقف حجّية الظن فيه على حجّية الظن المطلق في الأحكام فتأمل

إذا عرفت هذا

فلنشرع في ذكر الأقسام وبيانها في طى مباحث

الأول في مفهوم الشرط

وتحقيق القول فيه يظهر في ضمن أمور أحدها الأولى في تحرير محل النزاع أن يقال إن تقييد الحكم بشيء بكلمة إن وأخواتها هل يدل على انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء مدخولها أو لا لا ما قيل في التحرير من أن مفهوم الشرط حجة أو لا إذ الظاهر منه الاتفاق في تحقق المفهوم والنزاع في حجّيته وليس كذلك بل المتنازع فيه هو تحقق المفهوم وعدمه وأيضا إن أريد من الشرط الأصولى فهو فاسد لأن الشرط الأصولى عبارة عما يلزم من عدمه العدم وهو معنى المفهوم فكيف يتنازع في ثبوت المفهوم له وإن أريد منه الشرط النحوى ففاسد أيضا لأنه عبارة عن مدخول كلمة المجازاة ولا- مفهوم له قطعاً بل المفهوم لو كان فإنما هو لمجموع الشرط والجزاء ولا ما قيل في التحرير من أن تعليق الحكم على شيء إلى آخره لأنّ التعليق معناه إيقاف شيء على شيء وتوقف الشيء على غيره يستلزم انتفاءه بانتفائه فكيف يتنازع في أنه يستلزم الانتفاء أو لا فتأمل الثاني من البين أن الظاهر من الجملة الشرطية هو اللزومية بمعنى أن يكون بين المقدم والتالى علة توجب عدم الانفكاك بينهما في الخارج فالافتقار لا اتفاقية خلاف الظاهر بل هو مجاز بعلاقة التشبيه أعنى تشبيه الثمارن في الوجود بالتلازم أو غير التشبيه وكذا موارد استعمال كلمة إن الوصلية نحو أكرم الضيف وإن كان كافراً فإن الكفر ليس سبباً للإكرام لكن نزل غير السبب منزلة السبب تبيينها على سببية ضد الكفر للإكرام بطريق أولى ونحو ذلك من المناسبات ثم إن علة اللزوم بينهما قد تكون بعلية الأول للثاني وقد تكون بالعكس وقد تكون بكونهما معلولى علة ثالثة وقد تكون بالتضاييف ولا ريب أن ثبوت المفهوم وهو الانتفاء عند الانتفاء يتوقف على كون المراد عليه الأول للثاني علة تامة منحصرة ولهذا حكموا بأنه الظاهر من الجملة الشرطية بل استعمالها في موارد معلولية الأول خلاف الظاهر نحو إذا نزل الثلج فالزمان شتاء وأرجعه بعضهم إلى الأول بأن جعل التالى فيه الحكم بأن الزمان شتاء لا نفس كونه شتاء وفيه نظر لأنّ الحكم المذكور مسبب عن العلم بنزول الثلج لا عن نفس نزوله وكيف كان فالظاهر اتفاقهم على أن الظاهر من الجملة الشرطية هو العلية التامة المنحصرة للأول بالنسبة إلى الثاني واختلفوا في أن هذا الظهور مستند إلى الوضع أو لا فقيل بالأول لأنّ الأصل في التبادر أن يكون وضعياً ورده الآخرون بأنه لو كان الظهور وضعياً لكان استعمال الشرطية في معلولية الأول للثاني موجبا للتنافر كما في المجازات وليس كذلك بل الظهور مستندا إلى شيء

آخر وقرر بوجوبها أن الظهور من باب انصراف المطلق إلى الفرد الكامل نظرا إلى أن الشرطية موضوعة لمطلق اللزومية والفرد الكامل منها هو العلية والمعلولية فهذا ينصرف الشرطية إليها وفيه نظر أما أولا فلأن وضع الحروف شخصي والموضوع له فيها جزئي لا فرد له حتى ينصرف إليه وأما ثانيا فلأن انصراف المطلق إلى الفرد الكامل غير مسلم ما لم يكن شائع الاستعمال فيه وشيوع الاستعمال في المقام غير مسلم لكثرة استعمال الشرطية في الاتفاقيات والوصليات وموارد معلولية الأول للثاني وأما ثالثا فلأن كون علة العلية أكمل لا يوجب إلا ظهور تحقق العلية بين المقدم والتالي فما وجه الحكم بعلية الأول للثاني دون العكس ومنها أن الظهور المذكور من جهة إطلاق لفظ الشرط فإن قوله إن جاء زيد فأكرمه يقتضى بإطلاق لفظ جاء أن المجيء مستقل في السببية إذ لو كان هناك شرط آخر وجب ذكره وفيه أنه إن أراد من الاستقلال في الشرطية أن الشرط ليس أمرا مركبا من أمور يكون المجيء جزءا منها بل هو مستقل في الشرطية كنفس الموضوع للصلاة وليس من قبيل أجزاء الموضوع مثلا فمسلم لكن لا ينافي ذلك وجود شرط مستقل آخر فإن الموضوع شرط مستقل للصلاة ولا ينافي كون ستر العورة أيضا شرطا وإن أراد أنه سبب تام بحيث لا مدخلية لشيء آخر في الشرطية فإقتضاء إطلاق الشرط لذلك ممنوع بل نقول إن إطلاق الشرط لا يفيد الاستقلال بالمعنى الأول أيضا نعم يمكن استفادة ذلك من إطلاق الجملة الشرطية مع إطلاق الجزء إذ لو كان هناك شرط آخر لكان ترتيب الجزء على الشرط مطلقا غلطا ولكن لا يفيد ذلك إلا تحقق وجود الجزء عند وجود الشرط وأما كون الأول علة تامة فلا لإمكان كونه جزء الأخير من العلة أو كونه مع الجزء معلولى علة واحدة أو كون الجزء دائم الثبوت حال وجود الشرط وعدمه فالأولى هو إسناد الظهور إلى الوضع لا لأصالة كون التبادر وضعيا لأن حجية الأصل في اللغات من باب الظن واستفادة الظن منه في المقام غير معلوم بل لأن الظهور لا يخلو إما أن يكون للوضع أو لغلبة الاستعمال ولا ريب أنه لو كان من جهة الغلبة لاحتاج المخاطب في فهم الظاهر إلى ملاحظة الغلبة كما في المجاز المشهور ولكننا إذا راجعنا أنفسنا نرى أننا نفهم التعليق من الجملة الشرطية من غير التفات إلى أن ذلك هو المعنى الغالب الاستعمال بل قد علمت أن في أصل غلبة هذا الاستعمال منعا ظاهرا فكيف يستند الظهور إليها ثم إن الاستفادة من التعليق هو توقف الجزء على الشرط وانتفائه بانتفائه ومقتضى المنطوق ووجوده عند وجوده ولكن لا يستفاد من ذلك كون المقدم علة تامة لاحتمال كونه جزء الأخير أو كونها معلولى علة واحدة أو كونها متضائفين أو يكون شيء آخر علة لكن يتوقف تأثيره على وجود المقدم نحو إن لقيت صديقي فسلم عليه فإن اللقاء ليس علة للسلام بل العلة هي الصداقة ولكنها لا تؤثر في وجوب السلام إلا حال اللقاء وبالجملة فيكفي في تحقق المفهوم استفادة التوقيف والتعليق من الشرط وأن يثبت العلية التامة فافهم فقد علم بما ذكرنا أن الحق هو ثبوت المفهوم لأن المتبادر من الجملة الشرطية هو التعليق ولازمه ثبوت المفهوم كما عرفت وبهذا يعلم دفع ما يتوهم

من التناقض بين حكمهم بثبوت المفهوم وبين حكمهم بعدم تكرر الشرط عند تكرر الشرط إذ لو كان الشرط علة تامة لوجب تكرر المشروط بتكرره واستدل لمنع ثبوت المفهوم بأن الجملة الشرطية استعمالات ثلاث أحدها أن تستعمل في سببية الأول للثاني نحو إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وهذا يفيد المفهوم والثاني أن تستعمل في تلازمهما مع قصد الاستدلال بانتفاء التالي على انتفاء المقدم نحو لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا والثالث أن تستعمل في تلازمهما من دون القصد المذكور نحو إن كان هذا إنسانا كان حيوانا ومع ثبوت هذه الاستعمالات يجب الحكم بوضعها للقدر المشترك وهو مطلق التلازم حذرا من الاشتراك والمجاز وحينئذ فلا دلالة لها على المفهوم وفيه نظر أما أولا فلما عرفت من تبادر التعليق من الجملة الشرطية وهو علامة الحقيقة كما عرفت تقريره وأما ثانيا فلأن المعنى الثاني والثالث معنى واحد فإن لازم التلازم هو إمكان الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ومن وجود الملزوم على وجود اللازم وفعلية القصد المذكور وعدمه لا يوجب اختلاف المستعمل فيه وحينئذ فالمستعمل فيه معنيان السببية والتلازم ولا ريب أن السببية ليست مقصودة بنفسها في الاستعمال الأول بل المراد فيه هو التعليق ويستفاد منه السببية وبالجملة فالمستعمل فيه أما التعليق أو التلازم وليس بينهما قدر مشترك يكون هو الموضوع له كما ذكره والقول بأن القدر المشترك هو مطلق التلازم غير مفهوم إذ ليس مطلق التلازم إلا عبارة عن المعنى الثالث الذي جعله مقابل الأولين فكيف يكون مشتركا بين نفسه وقسيميه ويمكن دفع هذا بأن مراده من القدر المشترك هو المعنى الثالث فيكون حاصله أن لها استعمالات ثلاث السببية والتلازم الخاص والقدر المشترك بينهما وهو مطلق التلازم وحينئذ فيرد عليه ما سبق خاصة وأما ثالثا فلأن حكمه بثبوت المفهوم للقسم الأول لا وجه له لاحتمال وجود سبب آخر إذ لم يدع الانحصار بل لو ادعاه لكان فاسدا إذ لا يستعمل الجملة في السببية المنحصرة بقيد الانحصار قطعاً فالقول بتحقيق المفهوم لا يتم إلا على فرض استعمالها في التعليق إذ لولاه لكان المراد إما السببية وقد عرفت عدم استلزامه للمفهوم أو الشرطية الأصولية وهو فاسد لاستلزامه كون المفهوم منطوقا إذ يكون معنى إن جاء زيد فأكرمه أن الشرط الأصولي في وجوب الإكرام هو المعنى ومعنى الشرط الأصولي هو ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط وأما التلازم وعليه فعدم ثبوت المفهوم ظاهر فالأولى في الإيراد أن يقال إن الجملة الشرطية لا ينحصر استعمالها في التعليق بل كثيرا ما تستعمل في التلازم كما في كلام المنطقيين بل لا يوجد استعمالها في التعليق في كلامهم حيث حكموا بأن انتفاء التالي موجب لانتفاء المقدم دون العكس وهذا يناهض التعليق والجواب أن كلام المنطقيين ليس في دلالة الجملة الشرطية وإنما شأنهم بيان طرق الاستدلال ومن جملة الطرق هو التلازم ولا ريب أن اللازم يجوز كونه أعم من الملزوم فانتفاؤه يدل على انتفاء الملزوم كلياً من دون العكس ومن شأن قواعد الميزان أن تكون مطردة ولذا يحكمون بأن رفع التالي يدل على رفع المقدم دون العكس أي كلياً وليس كلامهم في دلالة الجملة الشرطية فهو لا يناهض ما ذكرنا من تبادر التعليق منها عرفاً مع قطع النظر

عن ملاحظة غلبة الاستعمال وغيرها الذى هو علامة الحقيقة فتأمل الثالث إذا بينا على الشك فى ثبوت المفهوم وعدمه بحسب الأدلة فهل الأصل يقتضى المفهوم أو لا قيل إن مقتضى الأصل انتفاء المفهوم لوجوه منها أن ثبوت المفهوم يتوقف على التفات الواضع حين الوضع إليه والأصل عدم الالتفات وفيه أن المفهوم من لوازم وضع حرف الشرط للتعليق ولا يتوقف على الالتفات ودعوى أن الأصل عدم الوضع للتعليق معارضة بأن الأصل عدم الوضع لغيره ومنها أنه لو كان الحكم الثابت فى المنطوق موافقا للأصل فلو تحقق المفهوم لكان مخالفا للأصل فالأصل عدمه كما لو قال إن جاء زيد كان لك الماء مباحا فإن المفهوم هو حرمة الماء عند عدم المجيء والأصل البراءة عن الحرمة ومنها أنه لو كان موجبا لتخصيص عام أو لتقييد مطلق كان مقتضى أصالة العموم والإطلاق عدم ثبوت المفهوم كقوله صلى الله عليه وآله إذا بلغ الماء قدر كرم لم ينجسه شيء فإن المفهوم هو نجاسة الماء القليل بالملاقاة وهو يوجب تخصيص عموم قوله كل ماء طاهر وتقييد إطلاق قوله خلق الله الماء طهورا مثلا واعتراض عليه بأن ثبوت المفهوم فى هذه الموارد لا ينافى أصالة الإباحة ولا بقاء العام والمطلق على حاله لأن المفهوم إنما هو رفع الإباحة الخاصة المسببة عن مجيء زيد فارتفاعها بارتفاع المجيء لا ينافى ثبوت الإباحة العامة بأصالة الإباحة وكذا ارتفاع الطهارة الخاصة المسببة عن الكرية بارتفاع الكرية لا ينافى ثبوت الطهارة الثابتة لطبيعة الماء بقوله كل ماء طاهر فى الماء القليل وفيه أولا أن ارتفاع الإباحة الخاصة والطهارة الخاصة فرع ثبوت كون المقدم سببا للتالى وهو أول الكلام فلا يعلم أن المراد بالإباحة أو الطهارة فى التالى هل هى الخاصة المسببة حتى يرتفع بارتفاع السبب أو العامة حتى تبقى وإذا فلا يمكن الحكم بثبوت المفهوم من هذه الجهة أيضا والقول بأن الطهارة العامة لا معنى لترتيبها على خصوص الكرية باطل لجواز إثبات الحكم لفرد من أفراد الطبيعة مع اشتراك الباقى معه فيه لكونه محل الحاجة فذكر خصوص الكرية فى المثال لا ينافى ثبوت الحكم لغيره أيضا وثانياً أننا سلمنا ارتفاع الإباحة والطهارة الخاصة بانتفاء الشرط لكن بهذا لا يصدق تحقق المفهوم بل لا يصدق إلا بانتفاء مطلق الإباحة والطهارة عند انتفاء المقدم كما سيظهر إن شاء الله وبالجملة فظهر أن المفهوم إذا كان مخالفا للأصل فالأصل عدمه نعم لو كان موافقا للأصل كان مقتضاه ثبوته والله يعلم فوائد أحدها لا ريب أن الحكم إذا ثبت لموضوع خاص بجعل خاص انتفى بانتفاء موضوعه بمعنى أن ذلك الخطاب لا يقتضى ثبوت الحكم لغير ذلك الموضوع فلو قال أكرم زيدا لم تقتض وجوب إكرام عمرو بهذا الخطاب ولكن انتفاء هذا الخطاب عند انتفاء الموضوع ليس للمفهوم وأيضا لو كان الحكم المنجعل لذلك الموضوع غير قابل لجعل آخر بالنسبة إلى الموضوع الآخر فاننفاؤه عن غير ذلك الموضوع ليس مفهوما كما لو قال وقفت الدار على الفقراء فعدم صحه وقفها على غيرهم إنما هو لعدم إمكان وقف ما هو وقف لا لاقتضاء المفهوم بل المفهوم إنما هو انتفاء نوع ذلك الحكم عن غير ذلك الموضوع بأن لا يمكن ثبوته له ولو بخطاب آخر

مع كون ذلك مستفادا من اللفظ لا من جهة عدم إمكان الجعل ثانيا ولهذا اتفقوا في أنّ الوصف يفيد التخصيص مع اختلافهم في ثبوت مفهومه فإنّ معنى التخصيص هو عدم ثبوت الحكم بالخطاب الخاص لغير الموصوف الخاص وأما جواز ثبوته للغير وعدمه بخطاب آخر فيبتنى على وجود المفهوم وعدمه وحينئذ يقع الإشكال فيما إذا كان الجزء طلبا كالأمر في مثل إن جاء زيد فأكرمه من جهة أنّ الأمر موضوع للطلب الخاص الجزئي الموجود في ذهن الطالب فهو معلق على الشرط وينتفى بانتفائه بمقتضى التعليق فلا ينافى وجود طلب آخر مماثل لذلك الطلب بوجود آخر بالنسبة إلى الإكرام فيلزم أن لا يكون له مفهوم بخلاف الإخبار فإنّ المعلق فيها هو الحكم الكلي المستفاد من الجملة الخبرية وقد أجيب عنه بوجوه منها منع كون الأمر موضوعا للطلب الجزئي بل نقول إنّه موضوع للطلب الكلي ولكن استعماله فيه مشروط بكونه موجودا ومتشخصا في ذهن الطالب واشتراط شيء في الاستعمال لا يوجب كون الموضوع له جزئيا والتعليق إنّما هو بالنسبة إلى الموضوع له وقد سبق الإشارة إلى هذا الجواب ومنها أنّ الطلب الجزئي ينتفى بانتفاء موضوعه فلو قال أكرم زيدا عند مجيئه لانتفى الطلب الخاص بانتفاء المجيء فلو كان هذا مرادا لم يكن في جعل المجيء علة فائدة فمن جعله علة يستفاد أنّه علة لمطلق الطلب لا للطلب الخاص وهذا الجواب مبني على استفادة العلية من الشرط والأولى في الجواب أن يقال إنّه كما يتبادر التعليق عرفا من أداة الشرط كذلك يتبادر تعليق نوع الطلب الخاص لا خصوص الطلب الموجود في ذهن الطالب حال الطلب وهو يكفي في المطلوب ولا يلزمنا دعوى كون الموضوع له أيضا هو الكلي أو الجزئي وغير ذلك فتأمل الثانية إذا كان الحكم المعلق على الشرط واردا على طبيعة مطلقة ففي إفادة المفهوم للعموم وعدمه خلاف وكذا إذا كان في الحكم المنطوق عاما فهل يقتضى المفهوم سلب العموم أو عموم السلب فيه إشكال والأول نحو إن جاء زيد فأعتق رقبة والثاني نحو إذا بلغ الماء قدر كره لم ينجسه شيء فهل المفهوم أنّ غير الكر ينجسه شيء أو ينجسه كل شيء وقد استشكلوا فيما إذا كان الجزء خبرا في معنى الطلب نحو إذا جاء زيد فهو يكرم فحكم بعضهم بأنّ عموم المفهوم يقتضى بحرمة إكرامه عند عدم المجيء نظرا إلى أنّ الإكرام المطلوب في المنطوق هو الطبيعة ففي المفهوم يرد عليها النفي ونفي الطبيعة يقتضى نفي جميع أفرادها ونفي جميع أفراد الإكرام عند عدم المجيء يراد منه الطلب كما في المنطوق فيكون المفهوم طلب عدم إيجاد شيء من أفراد الإكرام وهو معنى الحرمة وكذلك استشكلوا فيما إذا كان الثابت في المنطوق نوعا خاصا من الوجوب كالعيني أو التخييري والنفسى أو الغيبي فهل المفهوم انتفاء ذلك النوع أو انتفاء نوع الوجوب فمفهوم قوله إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة هو انتفاء الوجوب الغيبي للوضوء بانتفاء الوقت فلا ينافى ثبوت الوجوب النفسى له أو انتفاء وجوبه مطلقا فنقول التحقيق في الضابط أن يقال إنّ ثبوت المفهوم إنّما من جهة استفادة العلية من الشرط أو التعليق كما عرفت وكيف كان لا يقتضى إلا انتفاء المعلول والمعلق

بجميع ما اعتبر فيهما من القيود واللواحق فمفهوم قولنا إن جاء زيد فأكرمه غدا انتفاء وجوب الإكرام غدا لا مطلق الإكرام وبالجملة المنفى فى المفهوم هو بعينه ما يثبت فى المنطوق ولا فرق بين المفهوم والمنطوق إلا فى التّفى والإيجاب نعم قد يكون للتّفى لوازم فيترب عليه فإنه لو كان الحكم واردا على المطلق فى الإثبات اقتضى المفهوم نفيه عن المطلق ولازم التّفى عن المطلق هو التّفى عن جميع الأفراد وإلا لم يصدق انتفاء الحكم عن المطلق وبهذا الاعتبار يكون مفهوم القضية المطلقة أعنى ما سبق فى القسم الأوّل مفيدا للعموم وبما ذكرنا علم أنّ الحكم بأنّ مفهوم قولنا إن جاء زيد فهو يكرم حرمة الإكرام عند عدم المجيء باطل وما ذكر فى تقريره فاسد وذلك لأنّ المعلول والمعلق فى المنطوق ليس طبيعة الإكرام حتى يرد عليه التّفى فى المفهوم بل هو طلب الإكرام وإن ذكر بصيغة الخبر وحينئذ يرد التّفى فى المفهوم أيضا على طلب الإكرام فيقتضى نفي وجوبه لا نفي طبيعة ويكون مفهومه مفهوم قولنا إن جاء زيد فأكرمه وأيضا علم بما ذكرنا جواب الإشكال الثّانى أيضا وبيانه أنّه إن كان الحكم الثّابت فى المنطوق مترتبا على الإطلاق كالوجوب العيني والتّفى لما عرفت من أنّ الوجوب حقيقة فى جميع الأقسام المذكورة لكونه طبيعة واحدة إلا أنّه إذا لم يبيّن التّخيير أو الغيرية أو الكفائية وجب الحكم بإرادة التّعيين التّفى العيني بمقتضى الإطلاق فحينئذ لا-ريب أنّ المفهوم يفيد العموم لأنّ الوجوب الثّابت فى المنطوق مطلق فإذا ورد عليه التّفى فى المفهوم أفاد العموم وإن كان الحكم مترتبا على التّعليق كما فى قوله إذا دخل الوقت وجب الطّهور والصّلاة فنقول إنّ مفهومه أيضا يقتضى العموم وذلك لأنّه لما تحقق من الأدلّة أنّ الوجوب التّفى لو ثبت للوضوع لم يكن معلقا على دخول وقت الصّلاة حكما بأنّ الوجوب فى الخبر وجوب غيرى لتعليقه على دخول وقت الصّلاة فاستفاد كون الوجوب غيريا إنّما هى من التّعليق على دخول الوقت والوجوب فى نفسه لم يعتبر كونه غيريا قبل التّعليق حتى يكون المعلق هو الوجوب الغيرى ليرد التّفى فى المفهوم عليه بل المعلق هو طبيعة وجوب الموضوع إلا- أنّ لازم تعليقه كونه غيريا وإذا كان المعلق هو الطّبيعة ورد التّفى فى المفهوم عليها واقتضى العموم كما بيّنا وأمّا إذا كان المنطوق عاما فالضابط فى إفادة المفهوم العموم وعدمه هو أنّ العموم فى المنطوق إن اعتبر جزءا للموضوع وقيدا ورد التّفى فى المفهوم عليه فاقتضى سلب العموم نحو قولك إن شفى الله ولدى فله على أن لا أشتم أحدا لظهور أنّ المراد تعليق عموم عدم الشّتم على الشّفاء فينتفى العموم بانتفاء الشّفاء وإن اعتبر آلة لملاحظة الأفراد فى الحكم بحيث يراد تعليق الحكم فى كل فرد على الشّروط اقتضى المفهوم انتفاءه عن كل فرد وعلى ما ذكرنا يظهر لك التّحقيق فى مفهوم قوله عليه السلام كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سوره ويشرب وكذا قوله عليه السلام إذا بلغ الماء قدر كّر لم ينجسه شىء إذ لو كان الغرض جعل العموم موضوعا اقتضى المفهوم سلب العموم وإلا فعموم السّلب ثم إنّ حصل العلم بأنّ المراد أى المعنيين فهو وإلا ففى الحمل على جعله موضوعا أو آلة للملاحظة إشكال ودعوى غلبة

الثانى ليست بعيدة عن الصواب فتأمل هذا إذا كان العموم والإطلاق فى الجزاء وأما إذا كان العموم فى الشرط نحو إن جاءك العلماء فأكرم زيدا فهل المفهوم انتفاء الجزاء بانتفاء مجيء مجموع العلماء فلو جاء بعض دون بعض انتفى الجزاء لصدق انتفاء عموم الشرط أولا بل المفهوم انتفاؤه بانتفاء مجيء أحد من العلماء فلو جاء البعض لم ينتف الجزاء والصابط هو أن العموم إن اعتبر موضوعا فى الشرط ترتب انتفاء الجزاء على انتفاء العموم وإن اعتبر سورا وآلة للملاحظة وكان كل فرد موضوعا للتعليل ترتب انتفاء الجزاء على انتفاء الجميع والظاهر فى المثال هو الأول هذا إذا كان الجزاء حكما لغير العام وأما لو كان حكما له نحو إن جاءك العلماء فأكرمهم فالظاهر منه عرفا هو التوزيع فوجب إكرام كل منهم معلق على مجيئه وينتفى بانتفائه ولا ينتفى بانتفاء مجيء غيره وأما لو كان الشرط مطلقا فالمفهوم انتفاء الجزاء بانتفاء المطلق ولازم انتفائه انتفاء جميع أفرادها كما عرفت ثم إنه لو كان الجزاء مقيدا بقيود عديدة ورد النقي على القيود إذا ثبت كونها قيودا من الخارج لا من نفس التعليل كما أشرنا إليه ولا فرق فى القيود الخارجية بين المتصل منها والمنفصل لأن المنفصل أيضا منوى مع المطلق وإنما أخر بيانه فالمراد من الجزاء هو القيد فيكون هو المنتفى بانتفاء الشرط لا المطلق تنبيه قد عرفت أن النزاع فى أنه إذا كان الشرط أو الجزاء عاما كان فى المفهوم عموم السلب أو سلب العموم مرجعه إلى أن الشرط والجزاء أى شىء فإن الجزاء إن كان عموم الحكم كان المفهوم سلب العموم وإن كان نفس الحكم عموما كان المفهوم عموم السلب وكذا إن كان الشرط هو العموم انتفى الجزاء بانتفاء العموم وإن كان الشرط كل فرد انتفى بانتفاء الجميع على ما عرفت تحقيقه فاعلم أن ذلك النزاع غير النزاع فى أن المفهوم يعمّ أولا فإن مرادهم أنه بعد إحراز الشرط والجزاء فهل المفهوم هو انتفاء الجزاء فى جميع أحوال انتفاء الشرط أو لا بل المفهوم انتفاؤه عند انتفائه فى الجملة فيمكن ثبوت الجزاء فى بعض أحوال انتفاء الشرط وهذا النزاع يجرى على كل من القولين السابقين وبالعكس فإن قولنا إن جاء زيد فأكرم العلماء إن قلنا إن الجزاء وجوب إكرام العموم كان المفهوم منه سلب العموم فيقع النزاع فى أن هذا أعنى سلب العموم ثابت فى جميع صور انتفاء المجيء أو لا- بل يكفى تحققه فى بعض الصور مثل صورة كونه قاعدا مثلا- وكذا إن قلنا إن الجزاء وجوب إكرام كل فرد كان المفهوم عموم السلب فلا يجب إكرام أحد من العلماء عند انتفاء المجيء فيقع النزاع فى أنه ثابت فى مجموع صورته أو بعضها وكذا لو كان الشرط هو العموم انتفى الجزاء بانتفاء العموم فيقع النزاع فى انتفائه فى جميع صور انتفاء الجميع أو بعض صورته وبالجملة الفرق بين المسألتين ظاهر ونزاعهم فى مفهوم قوله عليه السلام إذا بلغ الماء قدر كرت لم ينجسه شىء إنما هو فى تشخيص الجزاء أنه عموم الحكم أو نفس الحكم وفى قوله عليه السلام كلما يؤكل لحمه يتوضأ من سوره ويشرب إنما هو فى عموم المفهوم وعدمه بمعنى أن انتفاء جواز الوضوء والشرب هل هو ثابت فى جميع موارد عدم حلية اللحم وجميع صورته أو لا- بل يختص ببعض الصور وقد خلط بعض المحققين بين المسألتين وجعلهما من واد واحد والتحقق

ما عرفت ثم إنَّ الحق في المسألة الثانية هو عموم المفهوم التبادر عرفا فإن المتبادر عند الإطلاق هو التعليق بالنسبة إلى جميع الصور والأحوال وقد عرفت أنَّ مقتضى التعليق الانتفاء عند الانتفاء ففي كل صورة انتفى الشرط انتفى الجزء وقيل بعدم العموم نظرا إلى أنَّ الانتفاء في بعض الصور كاف في خروج الكلام عن كونه لغوا ولا- دليل على ثبوت المفهوم إلَّا لزوم كون التعليق لغوا لولاه وفيه أولا ما عرفت من التبادر وثانيا أنَّ التعليق لما كان ظاهرا في جميع الصور والأحوال فلو ثبت الجزء في بعض صور وجود الشرط كان التعليق بالنسبة إلى تلك الصورة لغوا وإن كان مفيدا بالنسبة إلى سائر الصور وهو كاف في المقصود فوائد أحدها إذا كان الجزء عاما واستثنى منه شيء فهل يجرى التعليق بالنسبة إلى المستثنى أو لا فلو قال إن جاء زيد فأكرم العلماء إلَّا الفساق فإن المنطوق هو وجوب إكرام العدول وعدم وجوب إكرام الفساق عند المجيء فهل المفهوم هو عدم وجوب إكرام العدول ووجوب إكرام الفساق عند عدم المجيء أو لا بل هو محض عدم وجوب إكرام العدول وأمَّا إكرام الفساق فسكوت عنه الحق هو الثاني لعدم انقضاء التعليق عرفا إلَّا بالنسبة إلى ما بقى تحت المستثنى منه وأمَّا بالنسبة إلى المستثنى فلا تعليق عرفا وقد عرفت أنَّ ثبوت المفهوم أمَّا هو من جهة فهم التعليق فكل ما فهم التعليق بالنسبة إليه انتفى بانتفاء الشرط وما لا فلا الثانية إذا ورد قضيتان شرطيتان متحدتان في الجزء مختلفتان في الشرط كما لو قال إذا خفي الأذن وجب القصر وإذا خفي الجدران وجب القصر تعارض منطوق كل منهما ومفهوم الآخر لأنَّ مفهوم الأول عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذن سواء خفي الجدران أو لا وكذا مفهوم الثاني عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الجدران سواء خفي الأذن أو لا وفي الجمع بينهما وجوه أحدها تقييد منطوق كل منهما بمفهوم الآخر فيكون منطوق الأول خفاء الأذن عند خفاء الجدران يوجب القصر فلو لم يخف الجدران لم يوجب وهو مقتضى مفهوم الثاني ويكون منطوق الثاني أنَّ خفاء الجدران عند خفاء الأذن يوجب القصر فلو لم يخف الأذن لم يوجب وهو مقتضى مفهوم الأول فمقتضى هذا الجمع هو جعل المجموع سببا لوجوب القصر فينتفى وجوب القصر بانتفاء المجموع ولو بانتفاء بعضه ويوجد بوجود المجموع فقد استعمل أداة التعليق في معناه وهو التلازم في الوجود والعدم والتقييد إنَّما هو فيما اقتضاه إطلاق الشرط من كونه سببا على الاستقلال وهذا لا يوجب التجوز في أداة التعليق الثاني أن يقيد منطوق كل منهما بعدم الآخر فيحكم بأنَّ خفاء الأذن سبب عدم خفاء الجدران وكذا خفاء الجدران عند عدم خفاء الأذن وأمَّا عند خفائهما فالمجموع سبب واحد وهذا أيضا مستلزم لتقييد إطلاق الشرط وإلَّا فالمفهوم بحاله لأنَّ خفاء الأذن عند عدم خفاء الجدران يلزم من وجوده وجوب القصر ومن عدمه وكذا خفاء الجدران عند عدم خفاء الأذن الثالث أن يجعل كل منهما

سببا لا من حيث الخصوص بل من حيث كونه فردا للقدر المشترك الذى هو سبب الوجوب فيكون التصرف فى الشرط أيضا وعلى هذه الوجوه الثلاثة لا يلزم تجوز فى المنطوق وإن قلنا بوضع الأداة للتعليق فى الوجود والعدم الزابع أن يجعل كل منهما شرطا أصوليا لوجب القصر بحيث يلزم من عدمه العدم فلا يستفاد منهما كفاية الوجود فى الوجود حتى حال اجتماع الخفاءين أيضا فإن قلنا إن أداة التعليق موضوعة لإفادة التلازم مع إفادة التوقف لزم التجوز حينئذ حيث لم تستعمل فى التلازم بل استعملت فى التوقيف فقط وإن قلنا إنها موضوعة للتوقيف فقط وإن استفادة السببية إنما هى من إطلاق الشرط لم يلزم التجوز الخامس أن يقيد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فيكون مفهوم الأول إذا لم يخف الأذان لم يجب القصر إلا إذا خفى الجدران فيجب القصر وإن لم يخف الأذان وهذا منطوق الثانى ويكون مفهوم الثانى إذا لم يخف الجدران لم يجب القصر إلا إذا خفى الأذان فيجب القصر وإن لم يخف الجدران وهو منطوق الأول فيكون مقتضاهما وجوب القصر بوجود أحدهما وانتفاؤه بانتفاء المجموع ولا يخفى أن تقييد المفهوم لا يمكن إلا بالتصريف فى المنطوق إذ لو كان مقتضى منطوق الأول توقف وجوب القصر على خصوص خفاء الأذان كما هو معنى التعليق وأبقى على ظاهره اقتضى انتفاء الوجوب عند عدم الخفاء مطلقا وإلا لم يصدق التوقف على الخصوص وحينئذ فيجب أمّا القول بأن ليس مقتضى المنطوق التوقف على الشرط بالخصوص بل التوقف عليه إنما هو من حيث كونه أحد أفراد القدر المشترك حتى يرجع إلى الوجه الثالث والقول بعدم المفهوم فيهما رأسا لأن المفهوم لا يقاوم المنطوق إذا تعارضا بل يقدم المنطوق فيكون كل منهما سببا على التخيير وعلى الأول لا تجوز كما عرفت فى الوجه الثالث وعلى الثانى أعنى طرح المفهوم يلزم التجوز على التحقيق من كون التعليق ثابتا لأداته بحسب الوضع إلا أن يكون مستفادا من الإطلاق إذا عرفت الوجوه المذكورة وما يترتب عليها من التقييد والتجوز فاعلم أنه وإن كان مقتضى القواعد ترجيح التقييد على المجاز ولكن نحن مستغن عن إجراء القاعدة فى المقام لحتاج إلى ترجيح ملاحظة ترجيح آخر بين الوجوه المستلزمة للتقييد بل نقول الظاهر من القضيتين المذكورتين فى العرف كون القدر المشترك سببا وانتفاء الجزاء بانتفاء الجميع وثبوته بثبوت أحدهما والمرجع فى دلالة الألفاظ إلى الظهور العرفى وإذا فالأظهر هو الوجه الثالث وأما ما ذكره بعضهم من تقييد القضية الأولى منطوقا ومفهوما بمنطوق الثانية ومفهوما دون العكس فيكون خفاء الأذان سببا عند خفاء الجدران وعدمه مستلزم للعدم عند عدم خفاء الجدران دون العكس فهو فى الحقيقة طرح للقضية الأولى لا جمع بل يكون خفاء الأذان بالنسبة إلى وجوب القصر كالحجر الموضوع فى جنب الكاتب بالنسبة إلى الكتابة فافهم الثالثة يجرى النزاع المذكور فى كل ما استفيد منه معنى إن الشرطية مثل من الشرطية وسائر ما يشعر بالتعليق ولو مجازا ولذا استدل بقوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا إلى قوله

فما ملكت أيمانكم على أن من استطاع على مهر الحرّة لا يجوز له تزويج الأمة وكذا الفعل الواقع للطلب نحو ادعوى أستجب لكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم ونحو ذلك الرّابعة إذا كان الجزء فى المنطوق مجملا- كان المفهوم أيضا مثله كما لو قال إذا توضأت فصلّ وفرض اشتراك الأمر بين الوجوب والإباحة كان المفهوم مردّدا بين انتفاء الوجوب وانتفاء الإباحة ثم إذا تعقب الجملة المذكورة جملة أخرى محتملة لأن تكون مذكورة للتّصريح بذلك المفهوم المجمل وأن تكون مستقلة بالإفادة وكانت مع فرض الاستقلال ظاهرة فى معنى فهل تحمل على ظاهرها أو لا كما قال بعد المثال المذكور إن لم يكن وضوء فلا صلاة فإن مثل هذه العبارة إن ذكرت مستقلة كانت ظاهرة فى نفى المشروعية عند عدم الوضوء أمّا على قول الصّحیحية فلا فادتها نفى الدّات وأمّا على قول الأعمية فلا أن نفى المشروعية أقرب إلى الدّات من نفى الوجوب ولكّنها لما وقعت عقيب قوله إن توضّأت فصلّ احتمال كونها تصريحاً بذلك المفهوم فتكون محتملة كالمفهوم إذ ليس الظهور فيها على حدّ يوجب بيان المفهوم كما فى العام إذا تعقبه ما يحتمل كونه مخصّصا وغير مخصّص فإن ظهور العام يوجب حمله على غير المخصّص وأمّا فيما نحن فيه فليس الظهور بهذا التحو ولا احتمال كونها مستقلة فيزيد منها ظاهرها وهو نفى المشروعية وهذا لا يوجب بيان المفهوم لأنّ المفهوم لو كان نفى الوجوب لم يناف نفى المشروعية حتى يتعارض مع القضية الثانية لتحمل على كونها بيانا والمرجع فى استفادة كونها تصريحاً بالمفهوم وعدمه هو فهم العرف ولا يبعد دعوى حملها على الاستقلال واستدل بعضهم عليه بأنّ التأسيس أولى من التأكيد إذ لو كانت تصريحاً بالمفهوم لزم التأكيد وفيه نظر إذ لو جعلت مستقلة لم ينتف احتمال التأكيد أيضا ولم يتعين التأسيس لاحتمال كون المفهوم فى الواقع هو ما اقتضاه ظاهر القضية الثانية أعنى نفى المشروعية نعم لو ثبت حملها على ظاهرها أمكن دعوى كون المراد من المفهوم غير ما اقتضاه ظاهرها حذرا من التأكيد لكّنه أوّل الكلام مع أنّه غير مراد المستدل فتأمل

المبحث الثانى فى مفهوم الوصف

وتحقيق الكلام فيه يظهر بيان أمور الأوّل المراد من الوصف ليس خصوص الوصف التّحوى وهو التّابع الدّال على معنى فى متبوعه ولا خصوص المشتقات بل المراد به ما إذا اعتبر فى الحكم ذات باعتبار بعض صفاته سواء صرّح بالقيد نحو أكرم الرّجل العالم أو لا بل ذكره فى ضمن إيراده مشتقا نحو إن جاءكم فاسق أو ذكره كناية والتزاما نحو لأن يمتلأ بطن الرّجل قيحا خيرا من أن يمتلأ شعرا فإنّه كناية عن قبح الشّعر الكثير بل لا يبعد دعوى عدم الاختصاص باعتبار الصّفة مع الدّات بل يعم الكلام ما إذا اعتبر الدّات مقيدا سواء كان التقييد بالصفة أو غيرها فيدخل فى مفهوم الوصف مفهوم العدد والزّمان وأمّا إذا قيد الحكم بالمفعول والحال فهما وإن خرجا عن تقييد الدّات لأنّ التقييد فيهما وارد على الفعل لا الموضوع لكن مناط البحث فى الجميع واحد كما سيظهر بل التقييد فيها راجع إلى الموضوع أيضا والقول بخروج التقييد بالمفعول له

عن محلّ النزاع كقوله تعالى ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق من جهة أنّه عدّة للحكم فاسد إذ لو أريد أنّه عدّة للنهي فممنوع كما لا يخفى وإن أريد أنّه عدّة للقتل فهو لا يوجب عدم كونه قيّداً فالحق دخوله في محلّ النزاع الثّاني الوصف إمّا مساو للموصوف في العموم والخصوص ولا ريب في انتفاء المفهوم حينئذ بل يكون الوصف حينئذ موضحاً أو مؤكداً أو غيرهما وإمّا يكون أخصّ منه مطلقاً وهو داخل في النزاع جزماً أو يكون أخصّ منه من وجه نحو في الغنم السّائمة زكاة ولا ريب في دخوله في محلّ النزاع بالنسبة إلى الغنم الغير السّائمة أعني مورد الافتراق من طرف الغنم وأمّا بالنسبة إلى السّائمة من غير الغنم فهل يدل على انتفاء الحكم بانتفاء السوم قيل إنّّه داخل في النزاع من جهة أنّ بعض العامة حكم بثبوت المفهوم فيه وفيه نظر إذ يعتبر في المفهوم والمنطوق أن لا يكون بينهما فرق إلاّ من جهة التّفنّي والإثبات ووجود الشّروط والوصف وعدمه فيشترط اتحاد الموضوع فيهما والموضوع في المثال هو الغنم فالمفهوم هو انتفاء الحكم عن الغنم المعلوفة لا عن الإبل بل الانتفاء عن الإبل المعلوفة يتوقّف على ثبوت كون السوم علة منحصرة للزكاة في مطلق الحيوان ولو ثبت ذلك فليس لمفهوم قولنا في الغنم السّائمة زكاة بل للدليل خارجي كما هو ظاهر ثم إنّ بعض أقسام الوصف خارج عن محلّ النزاع قطعاً منها الوصف العدمي كما لو قال أكرم الرّجل الّذي ليس بجاهل إذا الظاهر منه عرفاً كون الجهل مانعاً عن وجوب الإكرام ومنها الأوصاف المذكورة في الحدود نحو الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد لا لظهور الوصف في الاحتراز لأنّه غير المراد من المفهوم فإنّ الاحتراز إنّما يستلزم انتفاء الحكم الخاص بانتفاء الوصف لا مطلق الحكم كما هو معنى المفهوم بل لأنّ ظاهر من يذكر الحد إيراد الحد المساوي للمحدود أعني الجامع المانع فلو كان يصدق المحدود على غير المتّصف بتلك الأوصاف لما كان الحد مانعاً وهو خلاف ظاهر المحدد الثّالث قيل النزاع في ثبوت مفهوم الوصف ليس بحسب الوضع اللّغوي لأنّ الوضع للتّلازم والتّوقيف على الوصف كما هو معنى المفهوم إمّا يدعى ثبوته للوصف فقط وهو ظاهر البطلان أو لهيئة تركيبه مع الموصوف وهو أيضاً فاسد لأنّها لا تقتضى إلاّ اتصاف الموصوف بتلك الصفة ولذا عرف النّعت بأنّه التّابع الّذي يدل على معنى في متبوعه أو يقول إنّ هيئة تعليق الحكم على الوصف موضوعة للتّوقيف المذكور وهو خلاف ظاهرهم إذ لم يقيموا في المسألة دليلاً يقتضى ذلك والأصل عدم الوضع بل الظاهر أنّ النزاع إنّما هو في ظهور الهيئة المذكورة في التّوقيف عرفاً إمّا بدعوى انصرافها عرفاً إلى معنى التّلازم والتّوقيف أو من جهة أنّه إذا لم يكن للوصف فائدة سوى المفهوم وجب إرادته لئلا يلزم كونه لغواً والحق أنّ النزاع إنّما هو في أصل الدّلالة أعمّ من الوضع والانصراف العرفي لأنّ استدلالهم في المسألة بأنّ الوصف تارة يراد منه المفهوم وتارة لا يراد فيجب كونه قدر المشترك حذراً من المجاز والاشتراك إنّما هو في مقابل القول بالوضع لا بالانصراف واستدلالهم بلزوم اللّغو لو لم يكن هناك فائدة سوى المفهوم إنّما هو في مقابل

من يدعى نفى الانصراف فيعلم أنّ النزاع إنّما هو في أصل الدلالة وإن اختلفوا في كيفية ثبوتها أيضا ويظهر الثمرة بين القول بالانصراف وبين القول بالوضع مع لزوم المجاز على الثاني عند عدم إرادة المفهوم دون الأوّل في الوصف المؤكدة والموضحة نحو نفي واحدة فإن تعليق الحكم على مثل ذلك يفيد المفهوم على القول بالوضع دون الانصراف لأنّ الانصراف إنّما هو فيما إذا لم يكن فائدة سوى المفهوم وهذا غير جار فيه لأنّ التأكيد من أظهر الفوائد في مثله فإذا تمهدت هذه المقدمات فنقول استدلوا على ثبوت المفهوم بوجوه منها اتفاق العلماء على وجوب حمل المطلق على المقيد إذا كانا إثباتين ولو لم يكن قوله أعتق رتبة مؤمنة مفيدا لانتفاء الوجوب عن عتق غير المؤمنة لم يكن بينه وبين قوله أعتق رتبة تعارض ومنافاة حتى يلزم الحمل ومن هنا نشأ الإشكال حيث اتفقوا هناك على الحمل المذكور واختلفوا في ثبوت المفهوم بل المشهور على عدمه وهذا تناقض بين وفيه نظر لأنّ حكمهم بالحمل هناك ليس من جهة المفهوم بل لأنّ كلامهم هناك إنّما هو فيما إذا اتحد سبب الحكم في المطلق والمقيد واتحاده يكشف عن وحدة التكليف ومع وحدته يقع التعارض بين منطوق المطلق والمقيد من جهة ظهور الأوّل في الوجوب التخييري في الأفراد وظهور الثاني في الوجوب العيني للمقيد فإن قلنا إنّ المطلق لا يصير مجازا بالتقييد لأنّ الإطلاق إنّما هو من جهة حكم العقل بإرادة الطبيعة اللابشرط عند عدم بيان القيد كان حمل المطلق على المقيد من جهة ارتفاع موضوع حكم العقل بواسطة الخطاب بالمقيد إذ بعد بيان القيد لا يبقى للعقل حكم بإرادة الإطلاق والحمل حينئذ ليس من جهة التعارض وإن قلنا إنّ التقييد يوجب التجوز في المطلق لكونه موضوعا للطبيعة المعراة عن القيود دار الأمر حينئذ بين التقييد في المطلق وحمل الأمر على الوجوب التخييري أو الاستحباب ولا ريب أنّ ظهور الأمر في الوجوب العيني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق فيقدم عليه وبالجملة ليس الحمل من جهة المفهوم كيف ولو قطع النظر عن وحدة التكليف لم يكن للحمل المذكور وجه وإن قلنا بثبوت المفهوم للوصف وذلك لأنّ قلنا إنّ الحكم المرتفع في المفهوم هو الثابت في المنطوق كان المرتفع في المثال المذكور الوجوب العيني عن غير المؤمنة وهو لا ينافي ثبوت الوجوب التخييري له كما هو مقتضى المطلق وإن قلنا إنّ المرتفع هو الحكم كلية فإن قلنا بأنّ التقييد مجاز لزم تعارض الظاهرين ظهور المطلق في الإطلاق وظهور الوصف في المفهوم والترجيح الأوّل لأنّ ظهور المنطوق مقدم على المفهوم نعم لو قلنا إنّ التقييد لا يوجب التجوز وجب تقديمه على ترك المفهوم ولكن المسألة خلافية أعني كون التقييد موجبا للتجوز وعدمه مع أنّهم اتفقوا على الحمل المذكور فيعلم أنّه ليس من جهة المفهوم لابتناء صحته حينئذ على أمور غير متفق عليها كما عرفت ولذا تراهم لا يحكمون بوجوب حمل العام على الخاص المشتمين نحو أكرم البصريين وأكرم علماءهم مع أنّه لو كان للوصف مفهوم كان الخاص معارضا للعام لعدم الحكم بذلك إنّما هو من جهة أنّ مقتضى العام هو الوجوب

العينية بالنسبة إلى كل فرد فلا ينافي مدلول الخاص وهو الوجوب العيني بالنسبة إلى الفرد بخلاف المطلق والمقيّد لأن مقتضى المطلق وجوب الأفراد تخييرا فينافي عينية الفرد كما يقتضيه المقيد فلذا يحكمون بحمله عليه وبهذا علم دفع الإشكال أيضا ومنها اتفاقهم على أنّ الوصف يوجب التخصيص وقد علمت جوابه وهو أنّ التخصيص أنّما هو في الحكم الخاص لا مطلق الحكم ومنها أنّ الوصف إذا كان له المفهوم كان أفيد إذ استفاد منه حكمان مفهوما ومنطوقا وهو إثبات اللّغة بالاستحسان ومنها فهم أهل اللسان كما نقل أنّ أبا عبيدة فهم من قوله صلى الله عليه وآله لى الواحد يحل عقوبته وعرضه أنّ لى غير الواحد ليس كذلك واعترض عليه بأنّه لعله كان ذلك عن اجتهاده لا عن نقله واجتهاده لا عبرة به وأيضا هو معارض بقول الأخفش حيث نفى المفهوم وأجيب عن الأوّل بأنّ اجتهاده حجة إذا حصل منه الظنّ وليس هذا تقليدا له بل هو مدرک للظنّ كما أنّ اجتهاد علماء الرّجال فى التّعديل والجرح معتبر لاستفادة الظنّ منه وعن الثّانى بأنّ الأخفش ناف والمثبت مقدم على التّافى فى اللّغات لاستناد دعوته إلى مشاهدة الاستعمال والتّافى يدعى عدم المشاهدة ولا حجة له على مدعاها وفيهما نظر أمّا الثّانى فلأنّ تقديم المثبت غير مسلم كلىّة بل فيه تفصيل سبق فى ابتداء الكتاب وهنا نقول إنّّه إن كان المثبت يدعى الوضع والتّافى ينفىه قدم التّافى لاستناد المثبت إلى مشاهدة الاستعمال وعدم العلم بالقرينة والتّافى يدعى وجود القرينة نعم لو كان الكلام فى الانصراف العرفى قدم المثبت لاستناده إلى وجود القرينة الموجبة للانصراف والتّافى إلى عدمها وأمّا الأوّل فلأنّ اجتهاد المجتهد إنّما يكون حجة إذا انحصر مدرک الحكم فيه وإذا علم مدرکه وجب التّظر فيه ولا يجوز العمل باجتهاده وقول علماء الرّجال إنّما يعتبر إذا لم يعلم مستندهم مثل الكشى وأمّثاله من المتقدمين الذين لا يعلم مستندهم وأمّا العلامة وأمّثاله من المتأخّرين فيعلم أنّ مستندهم هو قول الكشى وأمّثاله فلا يجوز العمل باجتهاده فى تصحيح الخبر بل يجب التّظر فى مدرکه وهنا أيضا كذلك لأنّ العرف مدرک فى أمثال ذلك فيجب الرجوع إليهم وكل ما ثبت عرفا ثبت لغة بضميمة أصالة عدم النّقل فإن عارضه قول اللّغوى كان المعترى أقوى الظنّين أعنى الظنّ الحاصل من العرف بضميمة الأصل والظنّ الحاصل من قول اللّغوى بل من نقله أيضا والعرف لا يحكمون باستفادة العليّة من الوصف أصلا ولو سلم انفهام العليّة فلا ريب فى عدم انفهام العليّة المنحصرة قطعاً ولذا لا يحكمون بالتّنافر لو قال أكرم العالم والجاهل ولو استفيد المفهوم من العالم لكان ذكر الجاهل موجبا للتّنافر مع أنّ المشهور عدم حجّيته بين القوم والقول بها نادر جدا ولذا تراهم يقولون تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعليّة والإشعار غير الدّلالة تنيّهات أحدها المعروف أنّ الوصف أو الشّروط إذا كان واردا مورد الغالب لم يدل على انتفاء الحكم نحو قوله تعالى ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق لأنّ القتل غالبا إنّما يتحقق خشية

الإملاق وقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم واختلف في وجه عدم المفهوم في ذلك فقال بعض المحققين إن وجه ذلك هو أن الفرد التادر هو الذي يحتاج بيان حكمه إلى التنبية لانصراف المطلق إلى غيره والفرد الشائع لا يحتاج بيان إرادته إلى التنبية فالمطلق في نفسه ينصرف إلى الفرد الشائع ولا يشمل التادر فتقيده بالفرد الشائع لا يمكن أن يكون للتنبية على عدم إرادة التادر إذ مع عدم التقييد بذلك أيضا لم يشمل المطلق فليس الوصف في ذلك مخصّصا بل يجب أن يكون له فائدة أخرى غير التخصيص ثم ذكر بعض الفوائد واعتراض عليه بعضهم بأن عدم انصراف المطلق إلى التادر لا يوجب عدم إرادة المفهوم من الوصف الشائع للفرق بين عدم إرادة التادر من المطلق حتى يكون مسكوتا عنه وبين نفي ثبوت الحكم فيه كما هو مقتضى المفهوم قال فالأولى في الوجه أن يقال إنّه لما لم يكن المطلق شاملا بحسب العرف للفرد التادر كان الوصف الشائع وصفا موضحا لتساويه مع الموصوف في الأفراد والوصف الموضح لا يفيد المفهوم واعتراض عليه بعض الأفاضل أولا- بأن يكون الوصف موضحا إنّما هو في صورة كون الانصراف على نحو يقطع بعدم إرادة التادر منه وأمّا لو كان موجبا للإجمال وكان الحمل على الشائع لكونه متيقنا فلا يتم ذلك لجواز كون الوصف حينئذ موجبا لرفع الإجمال بنفي الحكم عن التادر من جهة المفهوم وثانيا بمنع كون الوصف الموضح في مثل المقام غير مقيد للمفهوم بل هو أولى بالإفادة من الوصف المخصّص لوجود فائدة التخصيص في الوصف المخصّص بخلاف الموضح فلو لم يكن له مفهوم لكان ذكره لغوا حينئذ الأولى التخصيص بين الشرط والوصف وأنّ الثاني لا فرق فيه بين الورد في مورد الغالب وعدمه بناء على القول بثبوت المفهوم للوصف يفيد المفهوم في كليهما على القول بإفادته بل يجب الحكم بإفادته حينئذ في مثل الآية يعنى وربائبكم إلى آخره لتعقبه بقوله تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإنه يفيد المفهوم قطعا وإذا ترتب وصفان واستفيد من أحدهما المفهوم استفيد من الآخر أيضا عرفا فالحكم بعدم المفهوم في الآية بخصوصها باطل وإن سلّمنا أنّ الوصف لا يفيد المفهوم لو ورد مورد الغالب وأمّا الشرط فالتحقيق فيه عدم المفهوم لو ورد مورد الغالب نحو إن جاء زيد فأكرمه إن كان الغالب من أحواله المجيء لفهم العرف حيث لا يفهمون من ذلك إلاّ وجوب الإكرام كليّة لا عند خصوص المجيء وكذا الوصف على القول بنفي المفهوم بل يفهم من الشرط والوصف كليّة الحكم أيضا لا كون التادر مسكوتا عنه وحكمة التعليق إنّما هي بيان كون الملاقة في المثال المذكور شرطا في الوجوب فلا يجب تحصيله من باب المقدمة فالشرط حقيقة هو الملاقة وأمّا ذكر المجيء فإنّما هو لكونه غالب أفراد الملاقة الذي هو شرط جعل كناية عن اشتراط الملاقة نحو قوله تعالى إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله لوجوب الجمعة لو ترك التداء أيضا لكن التعليق إنّما يفيد كون دخول الوقت شرطا وكذا التداء كناية عن دخول الوقت وذكر ذلك لكونه ملازما لدخوله غالبا هذا حاصل ما ذكره في المقام وأقول أمّا التمثيل بقوله تعالى وربائبكم فظاهر الفساد لأنّه جمع مضاف يفيد

العموم من المقرر عندهم عدم انصراف العام إلى الفرد الشائع فجعل الوصف موضحا فاسد وأما دعوى الانصراف إلى الشائع فلا يتم كليتة إذ لو أريد من الفرد الشائع الفرد الشائع في الوجود دون الاستعمال فهو لا يوجب الانصراف كما مر وإن أريد الشائع في الاستعمال فلا ريب أنه يختلف بحسب الأحكام فإن الماء يستعمل في الماء الحلو غالبا عند الأمر بالشرب وفي الماء المالح غالبا في أمثال هذه الأماكن المتبركة عند الأمر بالاستعمال وبالجملة يختلف شيوع الاستعمال في الفرد بحسب الموارد والأحكام والأماكن فالحكم بالانصراف كليتة عند شيوع الاستعمال لا وجه له وغلبة استعمال رباب في مقام تحريم النكاح في الرباب التي في الحجور ممنوعة ثم إن الانصراف إلى الغالب في الشرط غير معقول المراد خصوصا في مثل إذا جاء زيد فأكرمه حيث يكون الموضوع مشخصا معينا إذ لو أريد انصراف زيد إلى الغالب لشيوع استعماله في زيد الجاني فلا يخفى سخافته وإن أريد أن المجيء منصرف إلى الغالب فلا ريب أنه ليس له فردان غالب وغيره وبالجملة فلا يتعقل الانصراف إلا في الحكم الذي تعلق بالمطلق الذي شاع استعماله في فرد خاص في سياق ذلك الحكم ففي مثل هذا الموضوع لو تعقبه الوصف الشائع كان موضحا وأما غير ذلك فلا نعلم جهة الانصراف بل لا يتعقل في بعض الموارد كالشرط على ما بينا ثم إن الظاهر من المحقق القمي رحمة الله عليه أن الوصف إذا ورد مورد الغالب لم يفد المفهوم لكن الحكم يخص بالفرد الشائع لنفس الانصراف فإنه مثل الأمر بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج فإن الغالب عدم وجدانه الماء في المسجد فلا يجرى الحكم بالنسبة إلى واجد الماء وظاهر الفاضل الشريف رحمة الله عليه أن الوصف الوارد مورد الغالب يوجب تعميم الحكم إلى الفرد التادر أيضا وكذا الشرط نحو إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة والتحقيق أنه إذا كان للمطلق أفراد شائعة فقد يعبرون في العرف عن الحكم الثابت للمطلق بالأفراد الشائعة فيقال أكرم المتلبس بالعمامة ويراد منه إكرام الطلاب وإن خلوا عن الوصف وقد يعبرون عن الحكم الثابت للأفراد الشائعة بلفظ المطلق فيقال استقنى الماء ويقصد الماء الحلو وهذا شائع في العرف جدا ثم إن الوصف إما من المشتقات كما يقال أكرم العالم أو لا بل هو وصف نحوي وبعبارة أخرى إما أن يكون الموضوع في الحكم هو الوصف المشتق من دون ذكر الموصوف أو يكون الموضوع هو المطلق ويذكر بعده التعت النحوي والمناطق في عدم تعميم الحكم الصورة انتفاء الوصف كون الغرض منه التخصيص وكونه موضوعا للحكم الثابت في الكلام والمناطق في استفادة المفهوم كون الغرض من ذكره تعليق الحكم عليه وإناطته به والمناطق في استفادة العموم كون الموضوع هو المطلق إذا لم يكن له فرد شائع الاستعمال ويكون ذكر الوصف لغير التخصيص والإناطة إذا عرفت هذا فنقول إن الوصف الوارد مورد الغالب ليس الغرض منه الموضوعية في الحكم ولا التعليق والإناطة بل وجوده بالنسبة إلى الحكم كعدم عرفا وإنما يذكر لفائدة أخرى ويكون الموضوع هو الموصوف فإذا كان الوصف

من المشتقات كان الموضوع هو الذات فيعم صورة انتفاء الوصف أيضا وإن كان نعتا نحويا فالموضوع هو ذات الموصوف فإن كان عاما عم الحكم صورة انتفاء الحكم للوصف أيضا نحو ربائبكم وإن كان مطلقا فإن كان شائع الاستعمال في ذلك الوصف اختص الحكم به لا من جهة الوصف المذكور بل من جهة انصراف المطلق إليه عرفا وكونه من قبيل التعبير عن حكم الفرد الشائع بالمطلق وإن لم يكن شائع الاستعمال بل كان محض الشيوخ الوجودى عم الحكم صورة انتفاء الوصف أيضا ويكون علة ذكر الوصف كونه موضع الحاجة وكذا الكلام في الشرط نحو وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كتابا فرهان مقبوضة إذ ليس الغرض من الشرط التعليق ولا بيان الموضوع بل الموضوع هو الشخص والتقييد إنما هو لكون الغالب في موارد الحاجة إلى الارتهان حالة السفر وعدم الكاتب والآية للإرشاد إلى كيفية العمل في موضع الحاجة ولكن الحكم عام لعموم موضوعه وبما ذكرنا علم أن كلام المحقق القمى رحمه الله معناه اختصاص الحكم بالمتصف بالوصف من جهة كون الموضوع هو المطلق وهو منصرف إلى الشائع لا من جهة استفادة التخصيص من الوصف ولكنه لا يتم في العام مثل ربائبكم ولا في المطلق الذي ليس شائع الاستعمال في الفرد نعم يتم في المطلق الذي شاع استعماله في الفرد كما عرفت وكذا كلام الفاضل الشريف من دعوى العموم مطلقا فإنه لا يتم فيما شاع استعماله في الفرد نعم يتم في غير ذلك وما ذكرنا لا شبهة فيه إنما الإشكال في تميز الوصف الذي يكون الغرض منه التخصيص والموضوعية والإناطة عما لا يراد منه شيء منها وكذا الشرط والظاهر أنه إذا ورد مورد الغالب لم يفهم منهما إناطة الحكم عرفا وأما فهم الموضوعية فيختلف بحسب الموارد ولا ضابط كليًا في المقام نعم متى شك في الموضوعية وعدمها وجب الاقتصار على المتصف بالوصف الثاني إذا كان تحقق الحكم في صورة انتفاء الوصف أولى لم يفد المفهوم وكذا الشرط نحو لا تقتلوا أولادكم خشية إملاق لأن الحكم بحرمة القتل في صورة انتفاء الخشية أولى والظاهر أن هذا أيضا داخل في انصراف المطلق إلى الشائع لأن الغالب من القتل إنما هو في صورة خشية الفقر فالموضوع هو ذات القتل وذكر القيد لنكتة أخرى غير التخصيص ولذا مثلنا بالآية في التنبية السابق أيضا الثالث قد اشترطوا في استفادة المفهوم من الشرط أو الوصف عدم ذكره في السؤال وإلا لم يكن الجواب مفيدا للمفهوم كما لو قيل هل في السائمة زكاة فقال صلى الله عليه وآله ليس في السائمة زكاة إذ لعل التقييد إنما هو لمطابقة السؤال وأيضا اشترطوا كونه في كلام من لا يحتمل فيه الجهل وإلا لم يجز الحكم بإرادة المفهوم لاحتمال أن تخصيص المتصف بالشرط أو التقييد من جهة جهله بحكم صورة انتفائه ولهذا لو ذكر التقييد المذكور في كلام الفقيه لم يمكن الحكم بإرادة المفهوم لاحتمال أنه إنما اجتهد في حكم من يوجد فيه القيد فعلمه دون فاقده ومرجع هذه الوجوه المذكورة هو أن الضابط في استفادة المفهوم كونه ظاهرا فيه من جهة الوضع أو الانصراف ولا يكون في المقام ما يوجب ظهوره في عدمه كالغلبة والأولوية وغيرها من الوجوه

المذكورة أو غيرها وأما على القول باستفادة المفهوم من الوصف من جهة خلوه عن الفائدة فمتى احتمل أحد هذه الوجوه كفى في الخروج عن اللغوية ولم يمكن معه إثبات المفهوم وإن لم يكن على حد الظهور العرفي

المبحث الثالث في مفهوم الغاية

وتحقيق المطلب فيه يظهر في طي أمور الأول النزاع في هذا الأصل إنما هو في أن تحديد الحكم بغاية هل يدل على انتفائه عما بعد الغاية بحيث لو دل دليل آخر على ثبوته في ما بعدها لعارضه أو لا وأما انتفاء نفس الحكم الخاص عن ما بعد الغاية فلا نزاع فيه وللغاية إطلاقات منها النهاية ومنه العلل الغائية لأن غاية العمل نهاية له في الجملة ومنها المسافة كقولهم من لا ابتداء الغاية إذ ليس للنهاية بداية وإنما النهاية والبداية كلاهما للمسافة وهي حقيقة في المعنى الأول وإطلاقها على الثاني مجاز بعلاقة الجزء والكل لأن النهاية جزء المسافة كما قيل واعترض عليه بأن نهاية الشيء ضد له لأنها حده والحد خارج عن المحدود فالأولى أن يقال إنه تجوز بها عن الجزء الأخير من المسافة لمجاورته مع النهاية ثم تجوز به عن المسافة بعلاقة الكل والجزء فيكون من قبيل سبك مجاز عن مجاز وفيه نظر إذ لا نسلم كون نهاية الشيء ضدًا للشيء بل البداية والنهاية أمران منتزعان من الشيء باعتبار انقطاعه من أحد الجانبين فهما صفتان عارضتان للشيء منتزعتان منه فيمكن التجوز بهما عن الشيء بحيث لا يلزم سبك المجاز عن المجاز ومنها مدخول الأدوات الدالة على التّحديد مثل إلى وحتى وهو المراد في قولهم هل الغاية داخلية في المعنى أو لا إذ ليس المراد هو النهاية إذ النهاية إما عبارة عن الحد فهو خارج عن المحدود جزماً أو عن الجزء الأخير وهو داخل قطعاً بل النزاع إنما هو في أن مدخول حتى مثلاً داخل في المعنى حتى يثبت حكمه من المنطوق أو لا حتى يخرج وإذا حكم بخروجه جرى النزاع في ثبوت المفهوم بالنسبة إليه وعدمه وكذا بالنسبة إلى ما بعده سواء قيل بدخوله في المعنى أو خروجه وقيل إنه إذا قيل بخروج المدخول عن المعنى فخرج ما بعده عنه أولى فلا معنى للنزاع في ثبوت المفهوم حينئذ فاسد لأن الخروج عن المنطوق إنما يوجب كونه مسكوتاً عنه وأما نفي الحكم عنه فيتوقف على استفادة المفهوم ثم إن المراد بالغاية في محل النزاع إما مدخول الأدوات فيكون حاصل النزاع أن الحكم المذكور هل يدل على انتفاء الحكم عن ما بعد مدخول الأدوات وإما نفس المدخول فإن قيل بدخوله في المنطوق فهو وإن قيل بخروجه لم يدخل في هذا النزاع بل يحتاج إلى نزاع آخر أو المراد بالغاية هنا هو النهاية فيكون النزاع في أن تحديد الحكم بنهاية هل يدل على انتفاء الحكم عما بعد تلك النهاية أو لا ويكون النزاع في تلك المسألة في أن مدخول الأدوات هل هو نهاية للحكم بنهايته حتى يدخل في المنطوق لأن نهايته حينئذ حد للحكم أو بابتدائه فيدخل في المفهوم لكونه ما بعد النهاية حينئذ وهذا هو الصواب في محل النزاع لئلا نحتاج في صورة الحكم بخروج المدخول عن المنطوق إلى نزاع مستقل والحاصل أن النزاع هنا في حكم ما بعد النهاية من حيث المفهوم وهناك في تحديد النهاية وأنها ابتداء المدخول أو انتهاؤه فافهم الثاني اختلفوا في أن الغاية أعني مدخول الأدوات كحتى

وإلى داخلية في المغيّا أو لا- عند عدم القرينة على أقوال ثالثها التفصيل بين إلى وحتى فيدخل في الثّاني ويخرج في الأوّل أو بالعكس ورابعها التفصيل بين كون المدخول من جنس المغيّا فيدخل وبين غير ذلك فيخرج وقيل إنّ الأداة إنّما وضعت للدلالة على كون مدخولها جزءا حقيقيّا لما قبلها ويكون المدخول مما ينتهي به الشّيء نحو أكلت السمك حتى رأسها فإنّ الرّأس جزء حقيقيّ للسمك وينتهي به السمك فإذا استعملت فيما ليس جزءا أخيرا حقيقة بل هو مما يلي الجزء الأخير كانت مجازا نحو سلام هي حتى مطلع الفجر فإنّ طلوع الفجر ليس جزءا لليل بل هو مما يلي الجزء الأخير وحينئذ إذا استعملت في الجزء الأخير كان دخلا في الحكم لدخوله في ما قبلها إجمالا فإنّ قوله أكلت السمك يشمل الرّأس إجمالا فذكر حتى رأسها يكون تفصيلا للإجمال ولأنّ المتبادر من هذا القسم كون المدخول مما ينتهي به الحكم لا ما ينتهي عنده وأمّا إذا استعملت فيما يلي الجزء الأخير كالأية فالمتبادر عرفا عدم الدّخول ولم يكن دخلا في ما قبلها إجمالا حتى يكون الأداة للتفصيل وحينئذ إذا علم أنّه جزء أخير حقيقة حكم بالدخول وإن علم عدمه حكم بالخروج وإن شكّ في أنّه جزء أخير أو لا حكم بالدخول حملا لأداة على المعنى الحقيقي وهو أن يكون مستعملا في الجزء الأخير الحقيقي والتّحقيق عدم الفرق بين القسمين والعرف حاكم في الجميع بعدم الدّخول في الحكم حيث يتبادر عندهم تحديد الحكم بمدخول الأدوات وخروج الحد عن المحدود ووضع الأدوات لما كان جزءا أخيرا حقيقيّا ممنوع بل إنّما وضعت لتحديد شيء بشيء ودعوى تبادر الدّخول من حتى رأسها إنّما هو لا شيئا حتى العاطفة بالجملة فالحكم في الأوّل كذلك بخلاف الثّاني ولهذا لو أبدلت بالي تبادر عدم الدّخول ولو سلم الوضع لذلك فدعوى الدّخول في الحكم إجمالا ممنوعة لجواز نسبة الحكم إلى الكل باعتبار ثبوته للبعض ولو سلم فتحديده بالحد الخاص يخرج عن الحكم كالاستثناء للتبادر عرفا نعم فيما إذا قوبلت بمن في مقام إفادة عموم الحكم شمل الحكم للمدخول أيضا نحو قرأت القرآن من أوله إلى آخره فيشمل الآخر أيضا والظاهر في أدوات الابتداء أيضا هو عدم الدّخول فيكون المبدأ هو منتهى المدخول نحو سرت من البصرة إلى الكوفة إذ لا يجب كون المبدأ أول البصرة كما أنّه ليس النّهاية منتهى الكوفة بل مبدؤها فتأمل الثّالث قد عرفت خروج الغاية عن الحكم الثّابت للمغيّا لتبادر التّحديد من الأدوات عرفا وبذلك علم ثبوت المفهوم للغاية بمعنى أنّ مقتضى التّحديد انتفاء مطلق الحكم عما بعد الغاية لا انتفاء الحكم الخاص لأنّه ليس معنى المفهوم كما عرفت مرارا ووجهه ظاهر وحاصله أنّ المتبادر من تحديد الحكم بغاية نفيه عما بعدها وقال بعض الأفاضل إن كان المراد بمفهوم الغاية انتفاء الحكم الخاص عما بعد الغاية فهو مسلم وإن كان المراد انتفاء مطلق الحكم فلا أمّا الثّاني فلأنّ الغاية في الحقيقة غاية للمطلوب لا للطلب سيما على التّحقيق في وضع هيئة الأمر فإنّها موضوعة للطلب الكلي الذي يلزمه التّشخيص في الاستعمال والهيئة معنى حرفي لا يقبل التّحديد فالتّحديد إنّما هو للمادة فالصوم يقيد أولا

بكونه مغياً بالغاية الكذائية وهي الليل ثم يرد عليه الأمر فيكون الغاية بمنزلة صفة من صفات المطلوب فطلب شيء موصوف بوصف خاص لا- ينافي طلب غيره بخطاب آخر أعنى الصوم في الليل مثلا وأما الأول فلائذ إذا قال صم الليل فظاهر الأمر كون متعلقه واجبا نفسياً وكون الليل بتمامه غاية لا بجزئه الأخير ليدخل بنفسه في المنطوق وحينئذ فإن كان الصوم في الليل أيضا مطلوباً بهذا الطلب لزم أن يكون الأمر مستعملاً في الطلب الغيرى لأن جزء المطلوب مطلوب بالطلب الغيرى وأما كون الليل بجزئه الأخير غاية وكلاهما خلاف ظاهر الخطاب فإن قيل فما الفرق بين الغاية والصفة بعد اشتراكهما في ارتفاع الحكم الخاص عن ما انتفى فيه الغاية أو الوصف وعدم الدلالة على ارتفاع مطلق الحكم ولم نقيت المفهوم في الوصف وفصلت في الغاية قلنا بينهما فرق وذلك لأن التكليف ربما يكون واحداً فحينئذ لو قال صم إلى الغروب وصم إلى المغرب تعارض الخطابان لأن ظاهر الأول أن المكلف به بالتكليف النفسى هو الصوم المحدد بالغروب ومقتضى الثاني أنه المحدد بالمغرب بخلاف الوصف فإن ورد الحكم على موصوف لا ينافي وروده على غيره أيضاً هذا حاصل كلامه وفيه نظر من وجوه أحدها أن جعل الغاية غاية للمادة لا يتم في مثل ولا تقربوهن حتى يطهرن إذ ليس المنهى عنه القرب الممتد المحدود بالطهر وكذا في مثل كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط إذ ليس المأمور به الأكل الممتد المحدود بطلوع الفجر فالتحقيق أن الغاية إنما هي للفعل من حيث كونه متعلقاً للطلب لا- للفعل مع قطع النظر عن الطلب حتى يكون الطلب وارداً على الفعل المقيد والقول بأن الطلب من المعانى الحرفية ولا يمكن تحديده مدفوع بأن التحديد حقيقة للفعل باعتبار الطلب لا للطلب نفسه والتحديد بهذا النحو يصدق بكون المطلوب الفعل الواحد المستوعب للوقت ويكون المطلوب الفعل المستوعب له بطريق التكرار ويكون المطلوب الفعل مخيراً في أجزاء الوقت المحدود فمثل قوله تعالى أقم الصلاة لدلوک الشمس إلى غسق الليل يدل على طلب فعل محدود باعتبار الطلب بالوقت الخاص وذلك بالتخيير في إيقاعه في أى جزء أراد وأما لو كان تحديداً للفعل المطلوب لكان المطلوب الصلاة الممتدة المستوعبة لذلك الوقت ولا يخفى فساده مع أن الوجه المذكور لا- يجرى في الإخبار المقابل للإشياء وهو ظاهر والثانى أن مقتضى كلامه أنه لو لا ظهور الأمر في الواجب النفسى لما صح القول بانتفاء الحكم الخاص أيضاً وهو فاسد لأن الحكم الخاص نفسياً كان أو غيرياً إنما تعلق بالموضوع الخاص فبانتفائه ينتفى جزماً حتى لو قلنا بظهور الأمر في الواجب الغيرى لكان الوجوب الغيرى حينئذ منتفياً عن الموضوع الخاص نعم يجوز إثبات وجوب آخر بخطاب آخر نفسياً أو غيرياً للموضوع الآخر كما لا يخفى والثالث أن اتحاد التكليف لا يختص فرضه بالغاية بل يمكن فرضه في الصفة أيضاً ولا ربط له بإثبات المفهوم بل هو موجب لحصول التعارض بين المنطوقين كما عرفت سابقاً فإننا لو علمنا أن في الغنم ليس إلا تكليف واحد فورد أن في السائمة زكاة وفي مطلق الغنم زكاة وقع التعارض بين المنطوقين لاستفادة الوجوب العيني

من الأوّل والتّخييري من الثّاني كما مر فإن قلت سلّمنا أنّ التّحديد أنّما هو للحكم لا للمادة لكن لا يتم ذلك إلّا في الزّمان وأمّا المكان فلا يمكن كونه غاية للحكم إذ لا يمكن وقوعه في المكان ففي مثل سر إلى الكوفة يكون التّحديد للسير لا للطلب فيتم المطلوب قلت لا فرق بين الزّمان والمكان فيما ذكرنا فإنّ المحدود هنا أيضا هو السّير باعتبار كونه مطلوباً كما أنّ المحدود بالليل هو الصّوم باعتبار كونه مطلوباً والحاصل أنّ التّوع السّير الواجب هو السّير المحدود بالحد الخاص فينتفى نوع المطلوب عند انتفاء الغاية لا أنّ شخص السّير المطلوب هذا الخطاب محدود حتى ينتفى الشخص دون التّوع فتأمل

تذنيب

اختلفوا في أنّ التّحديد بكلمة إلى أو من أو هما معا هل يدل على التّرتيب أو لا وثمره الاختلاف يظهر في وجوب التّكس في غسل اليد إلى المرفق وعدمه لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ومنشأ النزاع هو أنّ التّحديد تحديد لكيفية الغسل أو لكمية المغسول فعلى الأوّل يدل على التّرتيب دون الثّاني قيل الظاهر كونه حقيقة في تحديد الكيفية للتبادر وغلبة الاستعمال وهما علامتان للحقيقة ولأنّه لو كان لتحديد الكمية وجب تقدير متعلق له في الآية مثل الماهية إلى المرافق ونحوها إذ لو تعلق بالغسل لكان لتحديد الكيفية وفيه نظر إذ يمكن تعليقه باغسلوا مع كونه لتحديد الكمية لأنّ للغسل أيضا باعتبار المحل كما مخصوصا فهو بمنزلة أن يقال أوجد غسلا محدودا بالحد الفلاني وظاهر أنّه لا يقتضى التّرتيب وأمّا التّبادر والغلبة فممنوعان ولو سلم جميع ذلك فالنّص عن الأئمة الأطهار عليهم السلام أوجب حمل الآية على تحديد المغسول وإن كان مجازا فافهم

المبحث الرابع في مفهوم الحصر

وتحقيق الكلام فيه يظهر في طي أمور الأوّل الحصر قد يكون بالمادة كالحصر بالاستثناء وبأنّما وبلا وقد يكون بالهيئة كالحصر بتقديم ما هو حقه التّأخير أمّا الاستثناء فاستفادة الحصر منه مبنى على المشهور من أنّ الاستثناء من النّفي إثبات وبالعكس وأنكره أبو حنيفة وقال بأنّ المستثنى مسكوت عنه ويمكن اشتراكه مع المستثنى منه في الحكم واستدل بمثل لا صلاة إلّا بطهور إذ لو كان الاستثناء موجبا لإثبات الحكم هنا لزم الحكم بتحقيق الصّلاة بمحض الطّهور مع أنّها تتوقف على أمور آخر وأجيب بأنّ الحصر هنا إضافي بالنسبة إلى صورة كونها جامعة لجميع الشّرائط والأجزاء سوى الطّهور بحيث لو وجد الطّهور لكانت صحيحة أو أنّ المراد لا صلاة ممكنة الصّحة إلّا بطهور فيثبت إمكان صحتها عند وجود الطّهور بضم سائر الشّرائط أيضا واستدل المشهور بالتّبادر عرفا فإنّ الظاهر عرفا منه مخالفة المستثنى للمستثنى منه وأيضا لولاه لم يكن لا إله إلّا الله كلمة التّوحيد لأنّ معنى التّوحيد نفي الغير وإثبات الواحد واعتراض على المشهور بأنّه لا يفيد على مذهبهم أيضا لا احتياج لا إلى الخبر فإن قدر موجود لم يثبت الامتناع للشريك وإن قدر ممكن ثبت الإمكان للواحد لا الوجود والتّوحيد مركب من إثبات الوجود للواحد وإثبات امتناعه لغيره وأجيب بأنّ لا لا يحتاج إلى الخبر لأنّه كما أنّ الوجود قسمان وجود هو المحمول كما في قولك زيد موجود ووجود

ص: 352

هو الزايلة كقولك زيد موجود قائما فكذلك العدم نحو زيد معدوم وزيد ليس بقائم والمقصود فى كلمة التوحيد من نفي الإله هو العدم المحمول فهو كقولك الإله معدوم إلا الله فيثبت العدم للشريك والوجود للواجب وفيه مع أنه موجب لتركيب الكلام من الحرف والاسم يرد عليه أن إثبات العدم للإله إن كان بالفعل لم يثبت الامتناع وإن كان بالإمكان لم يثبت نفي الوجود أيضا وإن كان بالضرورة يرتفع ضرورة العدم عن الله ولا يثبت الوجود فضلا عن الوجوب والأولى أن يقدر الخبر موجود فيقتضى نفي وجود الشريك فعلا ولازمه إثبات الامتناع إن كان المراد بالإله واجب الوجوب لأنه إن لم يكن موجودا فهو ممتنع بالضرورة وإن كان المراد المعبود بالحق لم يلزمه عقلا الامتناع ولكنه لازم أذهان العرف فإن كل من اعتقد نفي وجود المعبود فعلا غير الله لا يخطر بباله إمكان وجوده فيما بعد أو كونه فيما سبق بل يعتقد أن من كان مستحقا للعبادة يجب كونه مخالفا للممكنات ويكون قديما أزليا دائما أبديا كما لا يخفى فتأمل وكيف كان فلا ريب فى أن الاستثناء يفيد الحصر وأما كلمة بل فاستفادة الحصر منها وعدمه إنما يظهر ببيان معناها فنقول إنها إما تقع بعد الإثبات إخبارا كان أو إنشاء وإما تقع بعد النفي والنهي أما الأول فلا شبهة فى أنه يثبت الحكم السابق لمدخوله نحو قام زيد بل عمرو فيثبت القيام لعمرو وهل يدل على انتفائه عن زيد حتى يفيد حصره فى عمرو بالإضافة إلى زيد أو لا بل يجعله مسكوتا عنه فيه خلاف وأما الثانى فى نحو ما قام زيد بل عمرو ففى إثبات القيام لعمرو مع بقاء النفي عن زيد ليفيد الحصر الإضافى أو نفيه عن عمرو مع بقائه عن زيد ليثبتهما فى الحكم أو جعل زيد مسكوتا عنه مع إثبات القيام لعمرو أو نفيه عنه أقوال ولا يستفاد الحصر إلا على القول الأول وهو الحق لأن المتبادر عرفا من قولنا ما قام زيد بل عمرو هو نفي القيام عن زيد وإثباته لعمرو يتأكد النفي لو أدخل عليها لا نحو ما ضرب زيد لا بل عمرو فلا إشكال فى استفادة الحصر منه حينئذ وأما الإثبات فمع دخول لا يفيد الحصر قطعا نحو جاءنى زيد لا بل عمرو وأما بدون لا ففيه إشكال إذ قد يستعمل تارة فى نفي الحكم عن ما قبله ويكون لتدارك الغلط ادعاء أو حقيقة نحو حببى قمر بل شمس ورأيت زيدا بل حمارا وقد يستعمل فى إثباته لهما نحو تحير فيك العلماء بل الأنبياء ويدرك الزكى ذلك بل البليد ولكن يمكن إرجاع هذا أيضا إلى نفي الحكم عن السابق بوجه اعتبار ونكته وهى دعوى إثبات الحكم له بالأولية لا بالنحو الثابت فى الكلام فتأمل وأما كلمة إنما فاختلفت فى إفادتها الحصر وعدمها فقبل نعم لوجوه منها اتفاق المفسرين على أن معنى قوله تعالى إنما حرم عليكم الميتة ما حرم عليكم إلا الميتة ومنها فهم الفقهاء من قوله عليه السلام إنما الأعمال بالتيات توقف كل عمل على التية وليس إلا لاستفادة الحصر وكذا من قوله عليه السلام إنما الولاء لمن أعتق أنه لا ولاء لغير المعتق ومنها نقل أهل اللغة ومنها التبادر عرفا ومنها فصل الصمير بعدها فى قوله وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى ولا موجب له سوى الحصر وأجيب عن الأول بأن

اتفاقهم إنّما هو عن اجتهادهم ولا دليل على اعتباره وبه يجاب عن الثّاني والثّالث مع عدم الاتفاق عليه لذهاب جماعة إلى الخلاف مع أنّ فهم الحصر من الحديثين إنّما هو من تعريف المسند إليه باللام وعمومه لدلالته على أنّ صحة كل عمل مسببة عن النيّة فلا يمكن صحة البعض بدونها وإلاّ لم يصدق الكلّيّة وكذا في إنّما الولاء لمن أعتق مع أنّ الحصر إنّما هو بالنسبة إلى الولاء المغايرة لولاء المعتق ولا ينافي اشتراك الولاء الواحد بينه وبين غيره إلاّ من جهة ظهور الكلام في استقلال المعتق بالولاء كما لو كان الدّار مشتركة بين زيد وعمرو صح أن يقال ملك جميع الدّار لزيد ولعمرو إلاّ أنّه ينافي ظهور الكلام في الاستقلال لا من جهة استفادة الحصر وعن الرّابع أنّه إنّما ينفع لو كان في عرف العرب إذ لا مرادف له في عرف العجم بحيث يستفاد منه الحصر بل إنّما يستفاد منه تأكيد الكلام وأنّه صادق لا كاذب كما لا يخفى والتّباعد في عرف العرب غير معلوم وعن الخامس بأنّ غاية ما يدل عليه الفصل كون المراد بها الحصر لا وضعها له لاحتمال كون الفصل قرينة ودفعه بالأصل غير ممكن وظاهر وقد استعملت في غير الحصر أيضا نحو إنّما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم الانحصار فيهم واعترض عليه بأنّ المراد حصر المؤمنين الكاملين لا مطلقا والتّحقيق أنّ المناط في أمثال ذلك على الظّن المطلق كما مر في صدر الكتاب فإن حصل الظّن بإفادة الحصر من جهة نقل التّقلّة أو اتفاق المفسرين أو نحو ذلك فهو وإلاّ فمشكل بل يجب التّوقف والرّجوع في مقام العمل إلى الأصول فتأمل الثّاني هل الحصر في المذكورات مفهوم أو منطوق والتّحقيق أنّه إن كان المراد بالحصر إثبات الواحد ونفى ما عداه كان منطوقا وإن كان المراد الانحصار الذي هو لازم التّنفى والإثبات أمكن جعله مفهوما لأنّه مدلول التزامي يجرى فيه المفهوم والمنطوق بخلاف الأوّل فإنّه حينئذ مدلول مطابق أو تضمني وكلاهما من المنطوق كما مر الثّالث مما جعلوه مفيدا للحصر تعريف المسند إليه وربما عبر عنه بتقديم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له وربما قيل إنّ مطلق تقديم ما من حقه التّأخير يفيد الحصر ويظهر من الأوّل أنّ نفس تعريف المسند إليه يفيد الحصر ويظهر من بعض أدلّتهم في المقام أنّ كون الموضوع هو الأمر المخصوص يقتضى الحصر كما ذكر ولأنّ جعل الموضوع جنسا لما كان يقتضى اتحاده مع الفرد لزمه إفادة الحصر ويظهر من الأخير أنّ محض خلاف التّرتيب يوجب الحصر ويمكن الجمع بينهما بأنّه لما قدم النّكرة وجب تعريفها لئلا يلزم الابتداء بالنّكرة فلما عرف صار الموضوع هو الأمر المخصوص المفيد للحصر وبهذا الاعتبار جاز نسبة الحصر إلى التّقديم وإلى التّعريف وإلى جعل الموضوع هو الأمر المخصوص ثم إنّ مقتضى العبارة الثّانية اختصاص الكلام بصورة كون الموضوع وصفا والمحمول أخص منه مطلقا ولكن أكثر أمثلتهم يقتضى كون الكلام أعم من كون المسند إليه وصفا وكونه اسم جنس وكون المحمول أخص مطلقا أو من وجه نحو المنطلق زيد والكرم في العرب والأئمة من قريش بل يجرى الكلام فيما إذا كان المحمول أعم مطلقا مثل الإنسان

حيوان والأولى ذكره في لواحق المسألة لاختصاصها بما لو كان المحمول أخص ولو من وجه ولنجعل الكلام في بعض الأمثلة ليقاس عليه الباقي فنقول ما مثلوا به للمسألة هو مثل المنطلق زيد واستفادة الحصر منه بأن اللام إما للاستغراق فيقتضى اتحاد جميع الأفراد مع زيد فيجب أن لا يكون هناك فرد غيره وإلا لزم الكذب وإما للجنس فيقتضى اتحاد الطبيعة مع زيد فيجب أن لا يكون لها فرد آخر غيره واعترض عليه بأن هذا الكلام جار في صورة تعريف السند أيضا نحو زيد المنطلق حرفا بحرف فلا دخل للتقديم في ذلك بل لا مدخلة للتعريف أيضا لجريانه في الخبر المنكر مثل زيد منطلق إذ المراد من الحمل هو الاتحاد فإن أريد اتحاد الجنس مع الفرد ذاتا أو أريد اتحاد جميع الأفراد معه أفاد الحصر وإن أريد بيان اتحاد الجنس معه في الوجود فلا حصر وهذا الكلام لا فرق فيه بين المسند المعرفة والنكرة والمقدم والمؤخر وما يقال من أن المسند إذا كان نكرة فالمراد به الفرد لا الجنس فاسد ضرورة أن المراد بالمحمول هو المفهوم لا المصداق بل الفردية لازمة للحمل فإن معنى قولنا زيد قائم ليس أنه فرد للقائم لأنه أيضا كلى فيكون المعنى أنه فرد لفرد القائم وهكذا فيلزم التسلسل والقول بأنه في صورة التعريف يكون للمقصود الحمل الذاتي وفي صورة التأكيد الحمل المتعارفي يحتاج إلى دليل ولا دليل في المسألة إلا أمور إن تم بعضها ثبت المطلوب وإلا فلا منها أنه لو كان المستفاد في صورة التعريف والتأكيد أمرا واحدا لصاع التعريف لكونه لغوا أو فيه أنه لا ينحصر فائدته في ذلك فلعلها شيء آخر ومنها أن اللام في مثل المنطلق زيد يتعين للاستغراق لأن مقتضى الحمل صدق المحمول على الموضوع ويمتنع صدق زيد على الجنس إلا ادعاء وإرادته خلاف الأصل فيجب إرادة الأفراد من الموضوع ليتمكن صدق زيد عليها بعد فرض الانحصار وأما مع عدم الانحصار فيكون الكلام كذبا فصرف الكلام عن الادعاء والكذب يوجب الحمل على إرادة الحصر وفيه أولا أن المعتبر في الحمل صدق واحد من الموضوع أو المحمول على الآخر لا صدق المحمول على الموضوع إذ لا دليل عليه وثانيا أن إرادة بعض الأفراد ممكن معين أو غير معين فلا يتعين الاستغراق ومنها أن اللام ليس للاستغراق لقبح قولنا زيد كل فرد من أفراد الإنسان بل هي للجنس لكن بالنظر إلى تحصله في الخارج عموما وكما لا فمعنى الصديق زيد أنه كل هذه الطبيعة وتماها فلو كان هناك صديق غيره لما كان هو تمام الطبيعة وفيه أولا أنه لا دليل على كون المراد هو جميع التحصلات بل هو أول الدعوى بل لا دليل على كون المراد الجنس باعتبار الوجود واللام لا يقتضى إلا تعريف المدخول ويكفي فيه كون الجنس معهودا بنفسه ولا يلزم أن يلاحظ فيه الوجود حتى يحتاج التعيين إلى إرادة جميع الأفراد وثانيا أنا لا نرى فرقا بين ما ذكره وبين الاستغراق الذي جعله قبيحا إذ ليس الاستغراق إلا عبارة عن الجنس باعتبار وجوده في ضمن جميع الأفراد فالتعبير بالتحصيل دون الوجود لا يوجب المغايرة كما لا يخفى فتأمل والأولى أن يحال فهم الحصر إلى العرف فإنه متبادر قطعا من قولك المنطلق زيد بل من العكس أيضا وإن لم يعلم وجهه وقيل إن تعريف المسند إليه لا يفيد الحصر وإلا لا فائدة تعريف المسند أيضا وهو

فاسد وجه الملازمة اشتراك الدليل وهو أنّ إرادة الجنس فاسدة كما مر فيجب إرادة جميع الأفراد وحملها على الفرد لحمل الفرد عليها من غير فرق فعدم الاستفادة في العكس شاهد على فساد الدليل المذكور وأيضا الفرق بينهما يوجب القول باختلاف معنى المفردات بالتقديم والتأخير وهو غير معهود وأجيب تارة بالقول بالموجب وعدم الفرق بين الصورتين كما صرح به علماء المعاني وأنّ تعريف المسند أيضا يفيد الحصر وأخرى بإبداء الفارق وحاصله أنّ المراد بالمعرف في صورة التقديم هو الذات المتصفة بالوصف العنوانى وفي صورة التأخير المراد به ذات متصفة بالوصف العنوانى كما فى التكررة وهذا من عوارض الذات المتصف بالوصف العنوانى فالأول يقتضى اتحاد الذات المتصفة مع زيد يفيد الحصر والثانى لا يفيد إلاّ اتحاد زيد مع ذات متصفه الذى هو عارض من عوارض الذات المتصفة واتحاده مع عارض من عوارض الذات لا- ينافى اتحاد غيره معه أيضا واعترض عليه بأنّ المراد بالمعرف مطلقا هو الذات المتصف بالوصف العنوانى سواء أخرج أو قدم يفيد الحصر فى الصورتين نعم المراد من المنكر ذات متصف به ولذا لا يفيد الحصر ورد بأنّ المحمول يجب أن يراد به المفهوم مطلقا معرّفا كان أو منكرا ولا- يمكن أن يراد به الذات بل المراد من الموضوع هو الذات فالفرق بين صورتى التقديم والتأخير ظاهر نعم لو كان المحمول معرّفا باللام الموصولة كان المراد به الذات المتصف بالوصف العنوانى وأفاد الحصر دون المعرف بلام التعريف والظاهر أنّ المورد المذكور توهم أنّ المراد بالذات فى كلام المجيب والمعترض هو ما يقابل المفهوم وليس كذلك بل المراد من الذات فى كلام المجيب هو الطّبيعة ومن ذات ما هو الفرد فإنّه عارض للطّبيعة باعتبار عروض الفردية فحاصل مراد المجيب أنّ المعرف باللام فى صورة التقديم يراد به الطّبيعة باعتبار جميع أفرادها لفساد إرادة الجنس كما مر وأما فى صورة التأخير فيراد به الفرد لأنّ حمل الطّبيعة على الشخص معناه صدقها عليه وكون الموضوع من أفرادها ولا ينافى ذلك وجود فرد آخر فيجب حمل كلام المعترض على إرادة أنّ المعرف سواء قدم أو أخرج فالمراد به الذات والطّبيعة لا الفرد نعم المراد فى المنكر هو الفرد إذ لو حمل على إرادة الذات المقابل للمفهوم لكان مع فساده فى نفسه كما ذكره المورد غير مربوط بكلام المجيب إذ كون المحمول ذاتا بهذا المعنى لا ينافى كون المراد به الفرد كما هو مراد المجيب وأنت بعد ما قررنا كلام المجيب تعلم عدم ورود الاعتراض عليه وذلك لأنّ غرضه هو أن ما يدل على إفادة الحصر فى صورة التقديم هو أنّ اللام لا يمكن كونها للجنس وإلاّ لزم صدق المحمول عليه مع استحالة صدق الشخص على الجنس فيجب حملها على الاستغراق يفيد الحصر وهذا الوجه غير جار فى صورة التأخير لجواز كون المراد هو الجنس لإمكان صدقه على الموضوع ولا يوجب ذلك إلاّ كون الموضوع من أفراد ذلك المحمول ولا ريب أنّ هذا لا يفيد الحصر نعم يرد عليه منع لزوم صدق المحمول على الموضوع بل الحمل إنّما يقتضى صدق أحدهما على الآخر فإذا كان الموضوع جنسا والمحمول شخصا جاز وكفى صدق الموضوع على المحمول لكونه من أفرادها وحينئذ فيكون

صورة التّقديم كصورة التّأخير من غير فرق والتّحقيق استفادة الحصر في الصّورتين للتّبّاد عرفا كما مر وإن لم يمكن إثباته بالدليل بل يمكن الإثبات في صورة تقديم المعرف من جهة ظهور الحمل في كون الموضوع بحيث متى وجد وجد المحمول فإنّ قولك زيد قائم معناه وجود القائم كلما وجد زيد فقولك المنطلق زيد معناه وجود زيد كلما وجد المنطلق وهذا معنى الحصر وكيف كان ففي صورة تقديم المعرف يستفاد حصر الموضوع في المحمول وفي صورة التّأخير حصر المحمول في الموضوع وإذا كان كل منهما معرّفا نحو الكرم التّقوى والعلماء الخاشعون فقبيل يستفاد منه حصر اللام في الأخص لما مر في مثل المنطلق زيد وعكسه فينحصر الكرم في التّقوى هذا إذا كان أحدهما أعم مطلقا وإلاّ نحو العلماء الخاشعون ففي حصر كل منهما في الآخر أو التّوقف لعدم التّرجيح وجهان وفيه إشكال ومقتضى ما ذكرناه في مثل المنطلق زيد أن يكون مفاد المثاليين حصر المبتدئ في الخبر فتأمل ثم إنّ طريقة استفادة الحصر لا تنحصر في التّبّاد بل يلزم بالآلّا أمّا وفي مثل الماء طاهر مما جعل فيه الموضوع للحكم مفردا معرّفا من جهة أنّ الحكم إمّا يتعلق بالطبيعة باعتبار الأفراد فإن كان المراد الفرد المعين وجب بيانه والفرد الغير المعين خلاف الامتنان فيكون المراد جميع الأفراد وإمّا يتعلق بالطبيعة ومقتضى إطلاقها عدم اعتبار بعض الخصوصيّات فيقتضى وجود الحكم في جميع الأفراد وإلاّ- لكان لبعض الخصوصيّات مدخلة في الحكم وهو خلاف الإطلاق ثم إنّ الحصر الذي يستفاد من الهيئة مفهوم قطعاً لا منطوقاً وإن كان من جهة التّبّاد وإمّا إن كان من جهة دليل الحكمة فيحتمل كونه مفهومًا من اللفظ بقريضة العقل ويحتمل كونه لازماً عقلياً غير المفهوم والمنطوق كوجوب المقدمة مثلاً

المبحث الخامس في مفهوم اللّقب

والمراد باللّقب هو ما يجعل ركنا من أركان الكلام مسندا أو مسندا إليه أو غيرهما مما يكون مقصودا مستقلا سواء كان علما أو غيره والتّزاع إنّما هو في أنّ محض جعل ذلك شيئا خاصا هل يقتضى انتفاء الحكم عن غيره أو لا والحق عدمه لانتفاء الدلالة عرفا ولا ينافي ذلك استفادة الحصر من كونه موصوفا بوصف أو نحو ذلك في بعض الموارد إذ الكلام إنّما هو من جهة جعله ركنا في الكلام لا في جهة أخرى فقولنا السائمة فيه الرّبوة لا يقتضى نفيها عن غير السائمة من جهة كونها موضوعا وإن قلنا باقتضائها ذلك من جهة كونها صفة ويثمر في مثل زيد جاء فلا يقتضى عدم مجيء غيره وتخصيصه بالذكر لأنّه محل الحاجة دون غيره وأبضا لو أفاد الحصر لكان قولك زيد موجود ومحمد نبي الله صلى الله عليه وآله مستلزما لنفي الصّانع ونبوة سائر الأنبياء

المبحث السادس فمفهوم العدد

والمراد أنّ إثبات حكم لعدد هل يدل على انتفائه عن الرّائد والتّاقص أو لا فيه أقوال الدلالة مطلقا وعدمها كذلك والتّفصيل بين إثبات الحكم ونفيه فيقتضى في الأوّل دون الثّاني فلو قال أكرم عشرين عالما دل على عدم وجوب إكرام الرّائد ولذا يخصص به لو قال سابقا أكرم العلماء بخلاف ما لو قال لا يجب إكرام العلماء ثم قال لا يجب

إكرام عشرين عالما والحق أنّ إثبات الحكم لعدد أو نفيه بنفسه لا يقتضى انتفاءه عن الزائد والتأقص لعدم مساعدة العرف على فهم ذلك نعم ربما يدل على ذلك بقرائن الحال أو المقال كأن يكون فى مقام البيان لكونه محل الحاجة ولذا يستفاد المنفاة بين أخبار المنزوحات وكأن يقول أكثر الحيض عشرة وأقله ثلاثة فإنه فى مقام التّحديد وذكر الأكثر والأقل يقتضى انتفاء الحكم عن الزائد والتأقص هذا وأما حكم الزائد والتأقص فالضابط فيه أنّ جعل العدد متعلق الحكم إمّا يعلم كونه لا بشرط الزيادة والتقيصة أو يعلم كونه بشرط عدم الزيادة والتقيصة أو يعلم كونه بشرط عدم الزيادة لا بشرط عدم التقيصة أو بالعكس أو لا يعلم الاشتراط وعدمه وهذا فى حكم العلم بعدم الاشتراط لما ذكرنا من أنّ اللفظ لا يقتضى إلاّ ثبوت الحكم لذلك العدد فما لم يعلم الاشتراط يحكم بعدمه وحينئذ فنقول إن علم عدم الاشتراط فهو قسمان لأنّ الحكم إمّا وجوب واستحباب أو تحريم وكراهة وبعبارة أخرى إمّا نفي أو إثبات فإن كان وجوبا مثلا نحو صم ثلاثين يوما فلا ريب أنّ الزيادة لا- تتصف بالوجوب ولو صام أزيد من ثلاثين حصل الامتثال بثلاثين لكونه لا بشرط وأما وجوب الأقل فإن كان اللفظ ظاهرا فى وجوب المجموع كان الأقل مقدمة للواجب وحينئذ ففى وجوبه تبعا مطلقا أو إذا قصد به التوصل مطلقا وإذا حصل به التوصل مطلقا وجوه يتفرع على الأقوال فى وجوب المقدمة وإن كان اللفظ ظاهرا فى وجوب الجميع كان كل واحد مطلوبا وواجبا بالاستقلال وإن كان الحكم تحريما مثلا كأن يقول لا تضربه عشرين سوطا فحرمة الأقل تتوقف على استفادة الاستقلال لكل واحد أو حرمة مقدمة الحرام بالتفصيل إن كان المقصود المجموع من حيث المجموع وأما الزائدة فقيل يثبت فيه الحكم بطريق أولى لكن إذا كان ذلك العدد علة للحكم كأن يقول قلتان من الماء لا يحمل خبثا فإذا بلغ ثلاث قتل فبطريق أولى وهو حسن إذا علم كونه علة لا بشرط لكن ثبوت الحكم فى الزائد حينئذ إمّا هو لثبوت العلة لا للأولوية وقيل إنّه حينئذ يقتضى نفي الحكم عن الأقل لانتفاء المعلول بانتفاء العلة وفيه أنّ كونه علة لا ينفى علية غيره إلاّ إذا ثبت كونه علة منحصرة لا مطلقا واللفظ لا يدل على شىء نعم إن ثبت من الخارج الانحصار انتفى وإلاّ فلا يقتضى الانتفاء وأما إن علم اشتراط عدم الزيادة والتقيصة فهو أيضا قسمان كالسابق فإن كان وجوبا كالمثال السابق لم يحصل الامتثال أصلا لو زاد على ذلك العدد وكذا لو نقص وإن كان تحريما نحو لا تضربه عشرين سوطا وعلم أنّ المحرم ضرب عشرين خاصة لم يحرم الأقل قطعا ولا الأكثر فلو زاد لم يعص أصلا إذا فعل الجميع دفعة وأما إذا فعل تدريجا فإن قصد من أوّل الفعل إتيان الزائد وفعل فلا إشكال فى عدم العصيان وإن قصد خصوص العشرين لكن بعد ما وصل إليه تجاوز فالعمل لم يقع محرما نعم يمكن القول بحرمة قصده الأوّل إن قلنا بحرمة التجزى وإن قصد الجميع مع الزائد أولا ثم بعد ما وصل إلى عشرين تتوقف لم يلزم حرمة ما فعله لأنّه لم يفعله بقصد المحرم وإن كان توقيفه موجبا

لتحقيق الحرام الواقعي فهو نظير من شرب الخمر الواقعي باعتقاد كونه ماء ففعله لم يقع محرما عليه ولا يستحق العقاب عليه وفي حرمة توفقه توقف فتوقف وكذا الكلام في صورة الوجوب فإن قصد الزائد من أول الأمر وتجاوز لم يمثل وإن لم يتجاوز حصل الامتثال في غير العبادات وإن قصد خصوص العشرين فإن لم يتجاوز حصل الامتثال وإلا فلا مطلقا وإن علم كونه بشرط عدم الزيادة لا بشرط عدم التقيصة فالكلام فيه هو الكلام في صورة كونه بشرط عدمهما وإن علم كونه بشرط عدم التقيصة لا بشرط عدم الزيادة فالكلام فيه هو الكلام في صورة كونه لا بشرط فيهما فإن كونه بشرط عدم التقيصة أو لا بشرط لا فرق بينهما بعد كون المتعلق هو العدد المعين فإن مقتضى المنطوق هو عدم الاكتفاء بالانقاص فلا فرق بين اعتبار عدم التقيصة وعدم اعتباره فتأمل جدا

أصل في العموم والخصوص

العام على ما عرفه البهائي هو اللفظ للموضوع للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته واحتراز بالقيود عن المثنى والجمع المنكر والجمع المعهود والعدد لأنها دالة على المستغرق لا الاستغراق كذا وزيادة قيد الأجزاء ليشمل الجمع المعرف بالنسبة إلى الأفراد على القول بكونه موضوعا لاستغراق الجماعات لأن الأفراد حينئذ من أجزائه لا من جزئياته ولم يكتف به عن الجزئيات ليشمله بالنسبة إلى دلالة على استغراق الجماعات وكذا على القول بالجمع بكونه موضوعا لاستغراق الأفراد واعتراض عليه بأن قيد الوضع للدلالة مستدرک بل محل لخروج ما يدل عليه من غير وضع كالتكررة المنفية لأن دلالتها على العموم إنما هي من جهة ورود التقي على الجنس وهو يقتضى بحكم العقل انتفاء جميع الأفراد وكذا الجمع المعرف على القول بأن استفادة العموم منه إنما هي من جهة أن اللام إنما وضعت للإشارة إلى شيء معين فردا كان أو جنسا فلما دخلت على الجمع انتفى احتمال إرادة الجنس فوجب الحمل على عموم الأفراد حيث لا يتعين لبعضها فالأولى أن يعرف بأنه اللفظ المستغرق لأجزائه أو جزئياته فيخرج المثنى لأنه ليس مستغرقا لأفراد مفهوم المثنى إذ لا يشمل رجلا من كل رجلين رجلين ولا لأجزائه إذ لا أجزاء للمثنى بل له جزءان ويخرج الجمع المنكر لعدم شموله للأفراد ولا للأجزاء إذ ليس أجزاء الجمع إلا الأفراد المعتمدة بهيئة الانضمام فكل فرد من أفراد الرجل يصلح لكونه معتبرا من أجزاء رجال كما يصلح لكونه من أفراده وبالجملة كلما يصلح لكونه مرادا من الجمع المنكر لا- يدل اللفظ على إرادته كما هو معنى الاستغراق وكذا يخرج الجمع المعهود إذ لا يراد منه كل ما يصلح إرادته منه وأما العدد نحو عشرة مثلا- فهو وإن دل على استغراق الأجزاء ولكن الملحوظ فيه هو المجموع من غير نظر إلى الأفراد بخلاف العام إذ يجب فيه ملاحظة الأفراد ولو إجمالا- ويرد عليه أنه إن أراد أن الأفراد لا يلاحظ في العدد أصلا ولو إجمالا في ضمن ملاحظة هيئة الاجتماع بخلاف العام فهو ظاهر الفساد إذ العشرة ليست إلا الآحاد المنضمة وإن أراد أنها ليست ملحوظة استقلالاً بل في ضمن الهيئة بخلاف العام فإن الأفراد فيه ملحوظة استقلالاً ولو بملاحظة واحدة لا في ضمن الهيئة ففيه أنه لا يتأتى ذلك في الجمع المعرف باعتبار

العموم المجموعى بل الأفرادى أيضا إذ الملحوظ فيه جميع الأفراد بملاحظة واحدة إلا أن يقال إن الانضمام فى العدد معتبر فى اللّحاظ فيعتبر آحاد المنضمة ويضع اللّفظ لها بوصف الانضمام بخلاف العام فإنّ الملحوظ فيه هو نفس الآحاد لكن لما كان ذلك بلحاظ واحد لزمه الانضمام فى التّصور كما فى المشترك عند إرادة المعنيين بإرادة واحدة كما هو محلّ النزاع فإنّه غير إرادتهما بوصف الانضمام وإن لزمه الانضمام لاتحاد الإرادة وذلك نظير قول الصّحّيحين والأعميين فيما سبق فإنّ المطلوب عند كل منهما هو الصّحّيح لكن الصّحّحة معتبرة فى المطلوب عند الأولين ولذا يكون اللّفظ مجملا ومرتبّة على الطّلب عند الآخرين ولذا يكون جميع الأفراد صحّيجا ولا إجمال حينئذ وبالجملة يلاحظ الأفراد فى العام بلحاظ واحد لا بهيئة الانضمام وإن ترتب الانضمام على وحدة اللّحاظ عقلا فى العموم فإنّ الانضمام ملحوظ فيه هذا فى العموم الأفرادى ظاهر وكذا المجموعى سواء كان مثل لفظ جميع وكافة وقاطبة أو مثل الجمع المعرف بناء على كون عمومه مجموعيّاً أمّا الأولى فلاّتها موضوعة لإفادة الشمول فى شىء آخر كما فى قولك جميع القوم فيلزم فيه ملاحظة استغراق الآحاد ولازم الاستغراق ثبوت الانضمام فى التّصور وأمّا الثّانى فلاّ أنّ الجمع المعرف إنّما يستعمل فى مقام شمول أفراد غير منحصرة إذ ليس لها جامع يضبطها سوى أمر يفيد الشمول نحو العلماء إذ ليس أفرادهم منحصرة فى العشرة والعشرين ونحو ذلك فليس شىء يجمعها فى التّصور إلاّ العنوان العام وهو الجمع المعرف فالملحوظ فيه ابتداء هو الآحاد ولازمها الانضمام هذا غاية ما يمكن من توجيه الكلام المذكور ولكنه بعد محلّ نظر مع أنّه لا يوجب صحّة التعريف بالوجه المذكور كما لا يخفى وقيل الأولى فى التّعريف أن يقال إنّ اللّفظ المستغرق لجزئيات مفهومه وضعا والمراد بمفهوم ليس مفهوم مجموع ذلك اللّفظ بل مفهوم ما يشتمل عليه اللّفظ ولو فى الجملة فدخل الجمع المعرف باعتبار العموم الجمعى لأنّه دال على استغراق جزئيات مفهوم الرّجل المشتمل عليه الرّجال وإن كانت تلك الجزئيات أجزاء بالنّسبة إلى مفهوم الجمع وخرج المشنى إذ لا يشمل أيضا جميع جزئيات المفرد ولا المشنى وهو ظاهر وكذا العدد فإنّ عشرة ليست مشتملة على مفهوم حتى يستغرق اللّفظ جزئياته ولو تكلف بالقول بشموله على مفهوم واحد قلنا إنّ لا يستغرق جميع جزئيات الواحد وأمّا الجمع المعهود فهو داخل فى العام لأنّ المفهوم الذى يعتبر استغراق اللّفظ لجزئياته لا يشترط كونه مطلقا بل هم أعم من كونه مطلقا ومقيدا فقولته جاءنى العلماء مريدا منهم العدول يعتبر فيه أولاّ تقييد العالم بالعدل فيريد بالجمع استغراق أفراد العالم العادل فالوصف من قبيل المقيدات لا المخصصات ألا ترى أنّهم حكموا بأنّ الجمع المضاف من أفاظ العموم نحو علماء البلد وهو إنّما يتم على ما ذكرنا وإلاّ فلا وجه له فإنّه لا يشمل جميع أفراد العالم وهو ظاهر ومنه يظهر أنّ الاستغراق العرفى ليس مغايرا للاستغراق الحقيقى بل هو هو إلاّ أنّ العرف شاهد على إرادة التّقييد فقولك جمع الأمير الصّاعقة بمنزلة قولك جمع جميع صاعقة البلد فكما أنّه يفيد الاستغراق الحقيقى لأنّ

التقييد إنما لوحظ قبل ملاحظة العموم فورد العموم على المقيد فكذا ما بمعناه وفيه أن الفرق بين الجمع المضاف وبين الجمع المعهود أو الموصوف ظاهر وذلك لأن الاستغراق في المضاف إنما يستفاد من نفس الإضافة لكونها للإشارة إلى معين فلا يمكن إرادة بعض الأفراد لعدم التعيين ولا الجنس لكونه جمعا فيجب إرادة جميع الأفراد نحو علماء البلد بخلاف الجمع المعهود والموصوف فإنه يفيد الاستغراق مع قطع النظر عن العهد والوصف وهما يوجبان نقصا للشمول المستفاد منه إن قلنا إن اللام إنما تدخل على المطلق ثم يقيد بالوصف ونحوه نعم إن قلنا بأنها تدخل بعد ورود القيد أفادت استغراق المقيد كما ذكره فكون الجمع المعهود مفيدا للعموم والاستغراق مبنى على دخول اللام بعد ملاحظة القيد بخلاف الجمع المضاف فإن إفادته للاستغراق إنما هي من جهة نفس الإضافة فظهر الفرق هذا بحسب اللغة إذ لا يبعد تسمية استغراق المقيد استغراقا فعليه يمكن عد الجمع المعهود من صيغ الاستغراق بناء على دخول اللام بعد القيد وأما بحسب الاصطلاح فالظاهر في صدق الاستغراق كون اللام داخلة على المطلق فلو قيد كان تخصيصا ولذا تراهم يسمون الوصف منحصرا والاستغراق العرفي خارجا عن الاستغراق الحقيقي وعليه فيجب إخراج الجمع المعهود عن تعريف العام لعدم إفادته العموم اصطلاحا وإن قلنا بإفادته للاستغراق اللغوي فتأمل ثم إنه ينتقض ما ذكره من التعريف مثل اشترت كل العبد فإن كل من ألفاظ العموم مع أنه ليس مستغرقا لجزئيات العبد وبالجملة فتعريفاتهم للعام غير سالمة عن المناقشة وما يوجب الإشكال هو الفرق بين العام وبين أسماء العدد ويمكن بيانه بوجوه أحدها أن الحكم على أمور متعددة تارة يكون بملاحظة كل واحد منها تفصيلا بعنوانه الخاص كأن يقول أكرم زيدا وعمرا وخالدا وبكرا إلى غير ذلك من الأفراد ويسمى الملاحظة التفصيلية وتارة يكون بملاحظة كل واحد تفصيلا لكن بعنوان واحد صادق على الجميع كأن يقول أكرم كل واحد من الرجال فإن الحكم يتعلق بكل فرد على الاستقلال في اللحاظ وإن كان اللفظ واحدا وهذا هو العموم الأفرادى نحو كل رجل وتارة يكون بملاحظة الجميع بملاحظة واحدة بحيث يكون كل منها في عرض الآخر أما مع وصف الاجتماع كما في أسماء العدد أو بدونه كما في العموم المجموع والتثنية والجمع فإن الجمع إنما وضع لنفس الأحاد لا بملاحظة وصف الاجتماع وكذا التثنية ولذا جعلوا النزاع في استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد في المثني والجمع أيضا كالنزاع في المفرد مع أن النزاع في المفرد إنما هو في جواز الاستعمال في المعنيين بالاستقلال من غير ملاحظة وصف الانضمام فلو كان التثنية موضوعا للاثنين مع الانضمام لكان محل النزاع فيه مخالفا لمحل النزاع في المفرد وليس كذلك وكذا الكلام في الجمع فالحاصل أن العام لا يعتبر فيه هيئة الانضمام بخلاف أسماء العدد فيكون دلالة العدد على جزئه دلالة تضمنية بخلاف دلالة العام على بعض الأفراد فإنه ليس

مطابقة لعدم كونه تمام الموضوع له ولا تضمننا لعدم اعتبار هيئة الانضمام حتى يكون جزءه ويشكل جعله التزاما أيضا وكيف كان فهذا الوجه قد مر الإشارة إليه إجمالا عند ذكر التعريف الثاني لكنّه لا يدفع الإشكال الوارد على ذلك المعرف لأنّه يجعل دلالة العام على أفراده دلالة تضمنيّة فيكون العام عنده دالا على الأفراد بوصف الانضمام كالعدد وأيضا يجعل عموم الجمع المعرف والتكررة المنفيّة مستفادا من العقل لا اللفظ فيلزم خروجهما عما ذكره من التعريف فتذكر الثاني أنّ ألفاظ العموم بأسرها موضوعة للعموم الأفرادى لا للعموم المجموعى والفرق بينهما أنّ في الأوّل يكون كل فرد على الاستقلال مناطا للحكم نفيا وإثباتا بخلاف الثاني فإنّ المناط فيه هو المجموع كما في العدد وهذا هو الفارق لكن الشّخص الحاكم على أفراد العام ربما يلاحظ الأفراد في مقام الحكم بوصف الاجتماع وذلك لا يوجب اعتباره في الموضوع له كما لو قال أكرم زيدا وعمرا معا مثلا فإن اعتبار اجتماعهما في مقام الحكم لا ينافى ملاحظة زيد مستقلا وكذا عمرو والثالث أنّها بأسرها موضوعة للعموم المجموعى كالعدد ويكون دلالتها على الفرد بالتضمن ولكن الحاكم في مقام الحكم ربما يلاحظ الأفراد على الاستقلال في العام دون العدد وأنّت خبير بضعف الوجه المذكورة وعدم مساعدة الدليل على شىء منها فالأولى في التعريف أن يقال إنّ العام هو اللفظ المستعمل لاستغراق جزئياته أو أجزائه فعلا حقيقة أو ادعاء فدخل فيه الجمع المعرف والتكررة المنفيّة والمعرف باللام المستعمل في مقام الامتنان واللفظ الواقع في جواب السّؤال مع ترك الاستفصال ونحو ذلك مما يشكل دعوى وضعه للاستغراق بل يستعمل لغرض الاستغراق وإن كان القرينة على الاستغراق حكم العقل من جهة الحكمة ونحوها ودخل فيه اشترت كل العبد وخرج ما لم يستعمل للاستغراق فعلا وإن كان له شأنًا كالجمع المعهود بناء على ما ذكرنا من أنّ المعبر في العموم كونه لاستغراق المعنى مطلقا لا بعد التقييد فإنّه حينئذ ليس للاستغراق فعلا نعم لو قلنا بأنّ المعبر فيه هو استغراق المعنى ولو مقيدا لكان حينئذ للاستغراق فعلا فكان داخلا في التعريف ولكن الظاهر هو الأوّل ودخل فيه ما يستعمل للاستغراق ادعاء بأن ينزل بعض الأفراد منزلة المعدوم فيسند الحكم إلى الجميع بادعاء انتفاء ما لا يثبت الحكم فيه كأن يقول أكلت كل رمان في البستان مع أنّه لم يأكل واحدا منها فهو ينزل غيره المأكول منزلة المعدوم ويسند الحكم إلى الجميع ادعاء فهذا مستعمل في العموم حقيقة على سبيل الادعاء ولا- مجاز فيه بناء على كونه موضوعا للاستغراق كما في مثل قوله صلى الله عليه وآله لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد فإنّ كلمة لا مستعملة في معناها الحقيقي وهو نفى الجنس لكن على سبيل المبالغة فلا مجاز نعم لو استعمل لفظ كل في المأكول خاصة لكان مجازا كما لو استعمل كلمة لا في نفى الكمال وأمّا الاستغراق العرفى أعنى استغراق المعنى المقيد الذى يكون العرف قرينة على تقييده فكونه عاما وعدمه مبنى على اعتبار كون المعنى مطلقا وعدمه كما عرفت وأنّ الظاهر هو الأوّل بحسب الاصطلاح لعددهم الوصف من المخصّصات دون المقيدات فينبغى تقييد الجزئيات والأجزاء

فى التّعريف بجزئيات المعنى المطلق وأجزائه ليخرج هذا عنه نعم لا يبعد كونه عاما بحسب اللّغة كما أشرنا إليه إذا عرفت تعريف العام فى الجملة فهنا مطالب الأوّل العام على قسمين أفرادى وهو الذى يكون كل واحد من أفراده مرادا من اللّفظ استقلالا مثل كل واحد وكل رجل ونحو ذلك ومجموعى وهو أن يكون المراد منه مجموع الأفراد بملاحظة واحدة كللفظ جميع ومجموع والجمع المعرف على قول وكل منهما قد يتعلق به الحكم بهيئة الاجتماع وقد يتعلق بكل فرد مستقلا لأنّ استقلال كل فرد فى القسم الأوّل إنّما هو من حيث الإرادة من اللّفظ فلا ينافى تعلق الحكم به من حيث الاجتماع وكذا عدم الاستقلال فى القسم الثّانى إنّما هو من حيث الإرادة من اللّفظ فلا ينافى تعلق الحكم بكل واحد على الاستقلال فإنّه لا يوجب استعمال اللّفظ فى العموم الأفرادى ألا ترى أنّ قوله تعالى إنّ الله يحب المحسنين تعلق الحكم بكل فرد من المحسن مع أنّه لم يستعمل لفظ المحسنين إلّا فى الجميع هذا بحسب أصل الوضع لكن يمكن دعوى ظهور اللّفظ فى مقام الحكم فى إرادة العموم الأفرادى فيكون كل فرد مستقلا فى الإرادة هذا فى الكلام المثبت أما المنفى فقد قيل إنّّه إذا دخل النّفى على العام المجموعى أفاد سلب العموم وإذا دخل على العام الأفرادى أفاد عموم السّلب تارة وسلب العموم أخرى نحو إنّ الله لا يحب كل مختال فخور وقوله ما كل ما يتمنى المرء يدركه واعترض عليه بأنّه إذا أفاد سلب العموم خرج اللّفظ عن إفادة العموم الأفرادى لأنّ المراد به كون الأفراد بأسرها متعلقا للحكم على الاستقلال إثباتا كان أو نفيًا والمؤدى لهذا المعنى فى الإثبات هو كلمة كل واحد وفى النّفى هو كلمة لا شىء من الأفراد وفيه ما عرفت من أنّ اعتبار العموم الأفرادى والمجموعى إنّما هو بالنّظر إلى الإرادة من اللّفظ لا بالنّظر إلى الحكم فتعلق الحكم ببعض الأفراد أو بالمجموع لا ينافى كون المراد من اللّفظ كل الأفراد مستقلا فلا يلزم خروجه عن العموم الأفرادى إذا ورد السّلب على العموم ثمّ التّحقيق أمّا فى العام المجموعى فهو أنّه كما يجوز تعلق الحكم الإثباتى بالأفراد استقلالا ومجموعا كذا يجوز تعلق النّفى بالجميع على الاستقلال أو بهيئة الاجتماع ألا ترى أنّ المراد بقوله تعالى إنّ الله لا يحب المفسدين أنّه لا يحب أحدا منهم مع أنّ لفظ المفسدين عام مجموعى لم يستعمل إلّا فى معناه ونظيره فى القرآن أكثر من أن يحصى بل لا يبعد دعوى ظهور النّفى كالإثبات فى تعلق الحكم بكل واحد وأمّا العام الأفرادى فله أيضا استعمالان فتارة يتعلق النّفى فيه بالعموم وتارة يتعلق بكل فرد فمن الأوّل قوله ما كل ما يبتنى المرء يدركه ومن الثّانى قوله تعالى إنّ الله لا يحب كل مختال فخور وكل من الاستعمالين لا يوجب استعمال اللّفظ فى غير معناه الذى هو العموم الأفرادى لأنّ اعتبار الاجتماع إنّما هو فى الحكم وأمّا النّكته فى اختلاف المعنى فى هذين الاستعمالين فهى أنّ لفظ كل فى الإثبات قد يعتبر موضوعا للحكم فإذا ورد النّفى عليه ورد على العموم فلا يقدح فيه ثبوت الحكم لبعض الأفراد وقد يعتبر سورا فى القضية وآلة الملاحظة أفراد الموضوع فإذا ورد النّفى على الموضوع ورد على جميعها وصار الكل حينئذ آلة الملاحظة موضوع الحكم السّلبى فاقترضى عموم السّلب وأمّا ظاهر اللّفظ فقد يدعى أنّه سلب العموم وقد يدعى أنّه عموم السّلب

وقد يفصل بين تقدم العام على التّفى فعموم السّلب وبالعكس فسلب العموم وقيل إنّ النّكتة فى الاستعمالين فيما إذا ورد التّفى على اللفظ العام هى ما مرّ وأما إذا ورد التّفى على فعل متعلق بالعام مثل إنّ الله لا يحب كل مختال فخور النّكتة فيه أنّ الإسناد إمّا يعتبر تحقّقه قبل دخول التّفى فيرد التّفى على الفعل المتعلق بالعام فيقتضى سلب العموم وإمّا يعتبر تحقّقه بعد دخول التّفى فيتعلق الفعل المنفى بالعموم فيكون بمنزلة قولك كل مختال غير محبوب معناه عموم السّلب وفيه نظر لأنّ المتعلق بالمفعول هو نفس الفعل لا الفعل مع حرف التّفى والتّفى إنّما يرد على الفعل المتعلق وإلاّ لما كان فرق بين القضيّة المعدولة والسّالبة والحق أنّ النّكتة هنا أيضا هى التى أشرنا إليها من أنّ أداة العموم قد تعتبر فى الموضوع فيرد التّفى عليها وقد تعتبر آلة الملاحظة أفراده فيرد التّفى على الجميع وأما ظاهر اللفظ فى العام المجموعى ما عرفت وفى العام الأفرادى مختلف بحسب المقامات وقال بعض الأفاضل إنّ كان العام من قبيل لفظ كل وجميع وعام وأمثالها كان التّفى ظاهرا فى سلب العموم وإن كان من قبيل الجمع المعرف كان نفيه ظاهرا فى عموم التّفى لأنّه اسم للأفراد وليس لها هيئة انضمام فى الملاحظة وإمّا الانضمام شىء ينتزع من الأفراد فى مثله فالأصل عدم اعتباره فى مقام التّفى وفيه أنّه لا يجتمع هذا مع دعوى ظهور الجمع المعرف فى تعلق الحكم بمجموع الأفراد من حيث المجموع لأنّ مقتضاه يعنى التّفى بالمجموع من حيث المجموع وهو معنى سلب العموم والظاهر فساد هذه الدّعوى وأما كلامه الأوّل فغير بعيد المطالب الثّانى فيما يدل على العموم مادة أو هيئة وفيه مقامان الأوّل فيما يفيد بمادته وهو أمور كلفظ كل وجميع وما يتعلق به كأجمع وجمعاء وأجمعين وجمع وما يلحق به كأكتع وأبتع وأبضع ولفظ عامة وقاطبة وكافة وحذاير وتمام وأسرّه وسائر وغير ذلك ولا إشكال فى إفادتها العموم فى الجملة وإمّا الكلام فى إفادتها العموم الأفرادى أو المجموع فنقول أمّا كلمة كل ففصلوا فيها بين صورتى إضافتها إلى المعرفة والتّكررة فتفيد العموم المجموعى فى الأولى نحو اشترت كل العبد والعموم الأفرادى فى الصّورة الثّانية والأولى أن يقال إنّها إن أضيفت إلى المفرد التّكررة أو إلى الجمع مطلقا أو إلى الموصول أو لم تضاف أصلا أفادت العمومى الأفرادى نحو كل رجل وكل رجال وكلهم آتية يوم القيامة فردا وكل من رأيت وكل فى فلك وإن أضيفت إلى المعرفة الشّخصى كالعلم والإشارة ونحوها أفادت العموم المجموعى نحو كل زيد وكل هذا الرّجل وكل العبد وقيل إنّها بعد الإثبات للعموم الأفرادى وبعد التّفى للعموم المجموعى وقد مرّ فساده وأنّه لا فرق بينهما هذا فى كلمة كل وأما البواقى فالظاهر منها هو العموم المجموعى مطلقا كل ذلك للتبادر ومنها من وما الاستفهام متباين نحو من زارك وما صنعت والمقصود من إفادتهما العموم أنّهما إمّا وضعتا لأنّ يستفهم بهما عن كل من اتصف بالمدخول فالمثالان فى المعنى بمنزلة أن يقال بين لى كل من زارك وكل ما صنعت والدليل على ذلك التبادر وأنّه لو ذكر البعض فى الجواب ل قيل له ما أجبته بالتّمام وأنّه يصح الجواب بلفظ كل بأن يقال كل الناس مثلا وليس زائدا عن محل السّؤال وأنّه لو لا العموم لوجب السّؤال عنه أنّه هل استفهم لبيان الجميع أو البعض ليجاب بمقتضى سؤاله ولم يجز الجواب قبل

الاستفصال ليس كذلك وما يقال من أنه لو أفاد العموم لكان بمنزلة أكل الناس ذلك فيمكن أن يكون الجواب بنعم أو لا بتعداد الزائرين فاسد جدا إذ ليس الاستفهام هنا لطلب التصديق بل الطلب التصور فعمومه إنما هو بمنزلة قولك بين لى كل من زارك كما ذكرنا فافهم ومنها من وما الشرطيتان نحو من تضرب أضرب وما تصنع أصنع فالمتبادر منهما العموم وقد يستدل عليه بأن مقتضى الشرطية سببية الأول للثاني ويجب تحقق المسبب كلما تحقق السبب فيكون المضروبة للمخاطب سببا للضرب فيتحقق الثاني كلما تحقق الأول وهو معنى العموم وفيه الطلب إذ لا نسلم استفادة السببية غاية الأمر الملازمة في الجملة ولو سلم فلا استفاد فيه إلا السببية في الجملة لا مطلقا ولذا ذهب جماعة إلى عدم تكرر المشروط بتكرر الشرط لاحتمال كون الشرط سببا في ابتداء وجوده لا مطلقا ولا ينافى ذلك انتفاء الحكم بانتفائه كما هو معنى المفهوم لأن الوجود عند الوجود كما هو معنى السببية المطلقة غير الانتفاء عند الانتفاء وهو ظاهر ومنها من وما الموصولتان نحو أكرم من يأتيك وافعل ما بدا لك فالمتبادر منهما العموم سواء تضمننا معنى الشرط أو لا وتخصيصه بالأول ضعيف ويشهد لما ذكرنا فهم ابن الزبيري من قوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم العموم وتقرير النبي له على ذلك بالنسبة إلى غير ذوى العقول وقد يقال إن الموصول إنما وضع لمن يعتقد المتكلم أن المخاطب يعرفه بالصلة فتارة يطلق على المعين الشخصي نحو أكرم من كان معنا أمس وقد كان معهما شخص معين وتارة يطلق على العموم نحو أكرم من قلت لك أكرمه وقد قال له أكرم كل عالم فلا يجوز حملة على العموم مطلقا وفيه نظر لأن المراد بإفادتهما العموم هو ثبوت الحكم لكل من يعتقد المتكلم أن المخاطب يعرف اتصافه بالصلة وإن كان هذا الكلى منحصر في الفرد ففي قوله أكرم من كان معنا أمس يراد به كل من كان معنا غاية الأمر انحصاره في الفرد وهذا لا يوجب استعمالا في الخاص ألا ترى أن قوله من أبوك استفهام يطلب بيان كل من اتصف بكونه أبا للمخاطب فهو يفيد العموم بحسب المفهوم ولا ينافى انحصاره في الفرد بحسب الخارج ولذا لو قال أكرم من كان معنا أمس وكان معه عشرة فلم يكرم إلا واحدا إلى تسعة لعد عاصيا في تركه إكرام الباقي وهو ظاهر وهل العموم في هذه المذكورات أفرادى أو مجموعى الظاهر هو الأول للتبادر ولو سلم وضعها للعموم المجموعى فلا ريب أن الحكم إنما يتعلق بالأفراد استقلالاً وحينئذ فلا ثمره في كون مفاد اللفظ الأحاد أو المجموع وما ذكرنا لا فرق فيه بين التثني والإثبات لما ذكرنا من التبادر والقول بأنها في سياق التثني تفيد نفى العموم ضعيف فإن قولك لا تكرم من يدخل الدار في معنى قولك لا تكرم أحدا من الداخلين كما لا يخفى ومنها سائر أسماء الاستفهام والشرط والموصولات كمهما ومتى وأيان وحيثما وأين وغيرها والذين والذى والتى وأى في الاستفهام والشرط والصلة لكن في عموم

أى خلاف هل هو العموم البدلى أو الشمولى فليل بالأول وقيل بالثانى وقيل بالأول فى أى الاستفهامية والثانى فى الشرطية والموصولة والحق أنه يفيد العموم الشمولى مطلقا والذي نشأ منه توهم العموم البدلى فى الاستفهامية هو أن السؤال به عن التعيين والغالب فى المسئول عنه به عدم صلاحيته لأكثر من واحد نحو أينا أقل مالا وأيهم أفضل ونحو ذلك وقد عرفت أن الانحصار فى الفرد بحسب الخارج لا يوجب انتفاء العموم ألا ترى أنه لو قال أيهم أخوك وكان الآخر متعددا لوجب تعدادهم ولم يجز الاكتفاء بذكر واحد هذا فى الاستفهام وأما عموم الشرطى والموصول فشمولى بلا ريب فلو قال أكرم أى رجل دخل الدار كان بمعنى أكرم كل رجل دخلها وأما على القول بالعموم البدلى فإن دخل واحد من الرجال تعين إكرامه فإن أكرمه سقط التكليف لحصول الامتثال وإن لم يكرمه حتى دخل آخر فى تعيين الأول من جهة الاستصحاب أو التخيير بينهما كما لو دخلا- دفعة وجهان والأقوى الثانى لأن تعين الأول لم يكن بتعيين الأمر بل إنما عيّن لانحصار المطلوب فى الفرد وقد زال الانحصار بدخول الثانى فيعود التخيير فلا وقع للاستصحاب لارتفاع الموضوع وهذا نظير ما قيل فى وجوب تقليد الأعم من أنه إذا انحصر المجتهد فى واحد تعين على العوام تقليده فإذا وجد حينئذ مجتهد آخر مفضول بالنسبة إليه لم يجز العدول إليه استصحابا لتعيين الأول وفساده يعلم مما ذكرنا فإن تعين الأول لم يكن لتعيين الشارع بل إنما هو لانحصار فرد العالم بالمأمور بالرجوع إليه فإذا وجد فردا آخر زال الانحصار وعاد التخيير فافهم الثانى فيما يدل عليه بالهيئة وهو أمور منها التكررة فى سياق النفى وإفادتها للعموم فى الجملة مما لا إشكال فيه إنما الكلام فى جهات أحدها أن استفادة العموم منها هل هى بالمطابقة أو بالالتزام فليل بالثانى لأن قولك لا رجل فى الدار يفيد العموم قطعا وكلمة لا موضوعة لطفى مدخولها ورجل موضوع للطبيعة والمركب موضوع بالوضع النوعى للربط بين المفردات ومقتضى ذلك أن يكون المدلول المطابقى هو نفى الطبيعة ولازمه نفى جميع الأفراد باللزوم العقلى هذا بحسب وضع المفردات فمن يدعى الدلالة على العموم مطابقة فعلية إقامة الدليل على ثبوت الوضع الجديد بحسب الهيئة للعموم إذ الأصل عدمه وقيل بالأول وهو المطابقة للتبادر إذ لا- ريب أن المتبادر من قولك لا رجل فى الدار هو العموم والأصل فى التبادر أن يكون وضعيا وأيضاً لو كان الدلالة بالالتزام لكان فهم العموم متأخرا عن الالتفات إلى نفى الطبيعة ضرورة أن الالتفات إلى اللازم تابع للالتفات إلى الملزوم وأيضاً لو كان المدلول المطابقى هو نفى الطبيعة لما جاز استثناء الفرد متصلا فى مثل لا إله إلا الله لأن

الفرد ليس من جنس الطبيعة فيكون الاستثناء منقطعاً وليس كذلك وفي الجميع نظر أى لا نسلم أنّ الأصل فى التبادر أن يكون وضعياً مطلقاً إذ الدليل عليه إمّا أصالة عدم القرينة أو غلبة استناده إلى الوضع والأول لا يجرى فيما إذا وجد فى الكلام ما يحتمل كونه قرينة إذ لا يجرى حينئذ أصالة عدم كونه قرينة إذ ليس ذلك مسبوقاً بالعدم القطعى حتى يجرى فيه الأصل وهنا من هذا القبيل لاحتمال كون العموم مستفاداً من نفى الطبيعة الذى هو مقتضى وضع المفردات ويؤيد بأصالة عدم الوضع الجديد والثانى ممنوع لانصراف المطلقات إلى الأفراد الشائعة وليس مسنداً إلى الوضع كما مضى وأمّا لزوم تأخر الالتفات إلى العموم عن الالتفات إلى نفى الطبيعة فممنوع لأنّ اللزوم بين شيئين قد يكون بينا جدا بحيث يكون الالتفات إليه كأنه فى عرض الالتفات إلى الملزوم ومن هنا توهم بعضهم كون مفهوم الشرط مدلولاً تضمينياً حيث خفى عليهم ترتيبه على المنطوق فزعموا أنّه فى عرضه وأمّا صحة الاستثناء المتصل فوجهها أنّ النفى إنّما يرد على الطبيعة لكن لا من حيث هى بل من حيث الوجوه وبهذا الاعتبار يكون الفرد متحداً معها فى الجنس فتأمل ثانياً أنّ جميع أقسامها يفيد العموم أو لا فقبل إنّ التكررة إن وقعت بعد لاء التافية للجنس أو كانت مما يختص بالنفى كأحد وديار وبد أو كانت مدخولة لمن أو كانت مما يصدق على القليل والكثير كلفظ الماء والخبز أفادت العموم وإلا فلا لأنه يصح فى مثل ليس فى الدار رجل الإضراب بقولك بل رجلان أو رجال ولو كانت تفيد العموم لما صح الإضراب بذلك كما لا يصح فى لا رجل فى الدار والحق أنّها تفيد العموم مطلقاً للتبادر وأمّا صحة الإضراب فى المثال المذكور بقوله بل رجلان فإنّما هو لأنّ التثنية الداخلة على التكررة قد يكون للتثنية نحو أسد على وفى الحروب نعمة وقد يكون للتثنية فعلى الأول يراد بها الجنس فالنفى الداخلة عليها يلزم العموم وعلى الثانى يراد بها الواحد من الجنس إمّا لا بشرط أعنى الوحدة المطلقة وإمّا بشرط لا أى الوحدة العددية فعلى الأول يكون مقتضى نفىها عموم النفى لكل واحد وعلى الثانى يكون مقتضاه نفى الوحدة فلا ينافى ثبوت الأكثر وحينئذ فنقول إنّها ظاهرة فى العموم لظهورها فى إرادة الجنس أو إرادة الوحدة المطلقة والأحزاب المذكور يكون قرينة على إرادة الوحدة العددية فافهم لا- يقال إن وحدة الشئ عبارة عن كونها ملحوظة بالانفراد بحيث يكون غير قابلاً للانقسام فى جهة الملاحظة وكل ما كان غيره يكون خارجاً عن ملاحظة فإذا قلت ليس فى الدار رجل بإرادة الوحدة من التثنية وجب أن لا يكون فى الدار أحد وإلا لصدق وجود الواحد ولو فى ضمن الكثير إذ ليس الكثير إلا عبارة عن الوحدات

المنظمة وكل منها ملحوظة بالاستقلال غير قابلة للقسمة من حيث هو شخص فلا فرق بين كون الوحدة مطلقة أو عددية لأننا نقول الشيء قد يلاحظ منفردا من حيث هو شخص وفي جهة تشخصه ولا ريب في اتصاف الواحد بهذا الوصف في ضمن الكثير وقد يلاحظ منفردا في وصف من الأوصاف بحيث يعتبر عدم مشاركة غيره له فيه كالكون في الدار حيث يعتبر الرجل منفردا في وصف كونه في الدار ثم يرد التقى على الرجل الموصوف بالوحدة الوصفية فيتعلق التقى بالوصف ولا ريب أنه إذا كان في الدار أكثر من رجل لا يصدق على كل منهم أنه منفرد في الكون في الدار وإن كان منفردا في جهة تشخصه والمراد بالوحدة المطلقة وحدة الشيء في اللحاظ من جهة شخصه ولذا يقتضى نفيه نفى جميع الأفراد وبالوحدة العددية وحدته في وصف من الأوصاف فلا يقتضى نفيه نفى الوصف الأكثر وثالثها أن جميع أقسامها نص في العموم أو لا الحق هو الثاني لأن بعضها ظاهر فيه كمدخول ليس وما يشابهها مع عدم كونه مدخول من ولا لفظ أحد وما شاكله وذلك لاحتمال كون المراد منه الوحدة العددية كما تقدم وقيل يالاً ونظرا إلى أن قولك ليس في الدار رجل بل ورجلان أيضا مفيد للعموم بالنسبة إلى أفراد الوحدة العددية التي هي مدخول التقى ولذا لا يصح الإضراب بقولك بل زيد وبالجملة التقى الوارد على التكررة يفيد نفى جميع أفراد مدخوله سواء كان دالا على الجنس أو على الوحدة المطلقة أو العددية وفيه نظر لأن أفراد الوحدة العددية لا تتعدد إلا بملاحظة الموضوعات مثل زيد فقط وعمرو فقط وخالد فقط مثلا ولا ريب أن ليس الغرض في المثال إيراد التقى على هذه الأفراد إنما الغرض أن الموجود في الدار ليس واحدا بل متكثرا وهذا لا يفيد العموم قطعا كما أن قولك الموجود فيها ليس بشرا بل واحدا لا يفيد فتأمل رابعها لا فرق في استفادة العموم والتكررة حينئذ بين التكررة الواحدة والتكررات المتعددة فقولنا ما ضربت أحدا يوم الجمعة أمام أمير يفيد انتفاء وقوع الضرب في جميع أفراد يوم الجمعة أمام جميع أفراد الأمير وكذا لا فرق بين التكررة المفردة والمثنيات والمجموع إلا أن عموم المفرد أشمل لأن قولنا ما جاءني رجال لا ينافي ثبوت المجيء لرجل أو رجلين خاصها التقى الداخلة على الفعل يقتضى العموم أيضا فقولك ما ضرب معناه انتفاء جميع أفراده ومثله النهى الداخلة عليه ولا إشكال في ذلك في شيء من أقسام الفعل سوى ما يدل على المساواة كقولنا لا يستوى زيد وعمرو فاختلفوا في اقتضائه انتفاء المساواة في شيء من الأشياء أو انتفاءه في الجملة ولو في بعض الصفات ويجرى النزاع المذكور في غير الفعل من هذه المادة أيضا كقوله ليسوا سواء فليل بأنه كسائر الأفعال والتكررات موضوع للماهية وفيها يقتضى نفى جميع أفرادها بالاستلزام

كما أنّ إثباتها لا يقتضى إلاّ إثبات بعض الأفراد وقيل إنّ إثبات المساواة بين شيئين يقتضى عموم المساواة فى الصّفات ونفيه يكون نفى العموم لا عموم النّفى أمّا الأوّل فلأنّ التّساوى لو كان يصدق بمحض الاشتراك فى بعض الصّفات لكان الإخبار بمساواة شىء لشىء عاريا عن الفائدة لكونه إخبارا بالبديهى ضرورة ثبوت التّساوى فى بعض الصّفات حتى المتناقضين لتساويهما فى صفة التّناقض أو فى الشّيئية أو نحو ذلك أمّا الثّانى فلاّته مقتضى ورود النّفى على العام مع أنّه لو كان مقتضى عموم النّفى لكان نفى التّساوى بين الشّيئين كذبا ضرورة ثبوت التّساوى فى الجملة كما بينا وفيه نظر لأنّ من يدعى عموم النّفى إنّما يدعيه بالنّسبة إلى ما يمكن عقلا أو عرفا وكذا يحمل الإثبات على غير ما يعلم بالبديهية فيحصل الفائدة وينتفى الكذب وما يقال من أنّ إثبات نفى التّساوى تارة يستعمل فى التّساوى من جهة وأخرى فيه من جميع الجهات فيكون موضوعا للقدر المشترك فمع تسليمه لا ينافى العموم فى النّفى بالاستلزام إذ غاية نفى كونه موضوعا للعموم هذا فى ما إذا لم يذكر المتعلق وأمّا إذا ذكر كقوله زيد يساوى عمرا فى العلم أو لا يساويه فيه فهل يقتضى الأوّل إثبات المساواة فى جميع المراتب أو فى الجملة والثّانى انتفاؤه فى الجميع أو فى الجملة إشكال ويمكن أن يقال إنّ إثبات التّساوى فى العلم قد يراد به التّساوى فى أصل الطّبيعة فلا ينافى الاختلاف فى المرتبة وقد يراد به التّساوى فى المرتبة فينفيه التّساوى على الأوّل يقتضى انتفاء طبيعة العلم فى أحدهما وعلى الثّانى يقتضى اختلاف المرتبة فتأمل جدا سادسها التّكررة بعد الإثبات لا تقتضى العموم الاستغراقى نعم يقتضى العموم على نحو البدليّة ولا فرق فى ذلك بين وقوعها بعد الإخبار أو الإنشاء كالاستفهام مثل هل رأيت رجلا فإنّه استفهام عن وقوع الرّؤية على أفراد الرّجل بنحو البدليّة فلو قال فى الجواب نعم لم يقتض العموم وإنّما أفاد وقوع الرّؤية على فرد ما منه نعم لو قال إلاّ أفاد العموم من جهة أنّه فى المعنى ما رأيت رجلا فيكون التّكررة فى الجواب واقعة فى سياق النّفى وأمّا التّكررة الواقعة فى سياق الشّروط ففى استفادة العموم منها وعدمه إشكال فقول إنّ الحكم إن تعلق بنفس التّكررة الواقعة فى غير الشّروط أو بمتعلقاته أفادت العموم نحو إن جاءك رجل فأكرمه وإن جاءكم فاسق بنبا فتبينوا إذ المعنى تبينوا عن خبره وإن تعلق بغيرهما فلا نحو إن جاءك رجل فأكرم زيدا وقيل فى تقريب التّفصيل المذكور أنّ الحكم فى الجزاء معلق بالشّروط والتّكررة شاملة لجميع الأفراد على البدليّة فيعلق الجزاء على الجميع فيكون قوله إن جاءك رجل بمنزلة إن جاءك زيد عمرو بكر وهكذا والجزاء فى الجميع هو قوله

فأكرمه فيجب إكرام الجميع وضعفه ظاهر لأنّ هذا إخبار في الصّورة الأخيرة أيضا وحله أنّ شمول النّكرة لجميع الأفراد على البدليّة لا يقتضى إلاّ تعلق الحكم بالجميع على البدليّة لا الشّمول كما هو المدعى ثم إنّ هذا المفصل قائل بعدم تكرار الحكم بتكرار الشّروط والصفة وهو ينافى حكمه هنا بالعموم في الصّورتين الأوليين والجواب بأنّ العموم أنّما هو بالنّسبة إلى أفراد الرّجل والتّكرار إنّما هو بالنّسبة إلى تكرار المجيء من رجل واحد فلا ينافى الدّلالة على الأوّل عدم الدّلالة على الثّاني المذكورتين صحيح لكنّه لا ينفع للمفصل لأنّه يقول في الصّورتين المذكورتين بتكرار الجزاء بالنّسبة إلى أفراد المجيء ولو صدرت من شخص واحد اللهم إلاّ أن يقال إنّما ينفى دلالة التّعليق على التّكرار كما ادعاه بعضهم فلا يقدح استفادة التّكرار من دليل آخر كفهم العرف في بعض المقامات فالصّابط أنّ التّعليق على الشّروط بنفسه لا يقتضى إلاّ تقييد حكم الجزاء وكونه مؤثرا في الجزاء ولو باعتبار بعض وجوداته فلا يدل على تحقق الجزاء متى تحقق الشّروط نعم قد يستفاد من دليل آخر أنّ المراد كون الجزاء مما يترتب على الشّروط المذكور وحينئذ فيتكرر ولعله رأى استفادة هذا المعنى من الصّورتين الأوليين دون الأخيرة والتّحقيق أن يقال إنّ النّكرة إن وقعت بعد أداة الشّروط المفيدة للعموم كمهما ومتى وكلما أفادت العموم كقوله كأنّه جاءك رجل فأكرمه والقول بأنّها إنّما تقييد العموم بحسب الزّمان فلا يستلزم العموم الأفرادى كما في قوله كلما جاءك وكلما أفادت العموم كقوله كأنّه يستلزم العموم بالنّسبة إلى كل مجيء رجلا لاختلاف أشخاص المجيء باختلاف الزّمان لأنّه من مشخصات الأفعال فكلمتا تحقق المجيء من أى رجل كان ترتب الجزاء سواء تكرر المجيء من واحد أو صدر من متعدد على التّعاقب أو على الاجتماع إذ الظّاهر إرادة الواحد اللابشرط لا بشرط لا وإلاّ لم يجب الجزاء في صورة الاجتماع وإن وقعت بعد ما لا يفيد العموم كإذا وإن فلا تقييد العموم سابعا النّكرة في سياق الطّلب الوجوبى أو الاستحبابى لا تقييد العموم الشّمولى بل يحصل الامتثال بأحد الأفراد على وجه التّخيير ولا إشكال في ذلك لفهم العرف وهل هو تخيير عقلى أو شرعى فقبل إنّ النّكرة موضوعة للفرد الواحد المهمّ الصّادق على كل واحد من الأفراد لأنّ الإبهام إنّما هو من جهة عدم اعتبار التّعيين لا اعتبار عدمه وعلى هذا فمعنى النّكرة كلى تعلق به الطّلب فإن قلنا إنّ الطّلب يرد على الطّبيعة من حيث هى والأفراد مقدمات كان التّخيير عقليّا وإن قلنا إنّ الطّلب يتعلق بالطّبيعة باعتبار وجوداتها والمطلوب حقيقة هو الأفراد على البدليّة كان التّخيير شرعيّا وقيل إنّ لو قلنا بأنّ الطّلب

يرد على الطّبيعة أيضا يمكن النزاع المذكور من جهة أنّ معنى النّكرة وهو الطّبيعة المقيّدة بالوحدة المبهمة إن كان كليّا بأن كان القيد هو مفهوم الواحد الغير المعين الذي هو كلى وضم الكلى إلى الكلى لا يوجب التّشخص والجزئيّة كان التّخيير عقليّا لورود الأمر على الكلى فيحكم العقل بين أفراده بالتّخيير وإن كان معنى النّكرة جزئيّا بأن كان القيد هو كل واحد من جزئيات مصداق الواحد المبهم على وجه التّرديد كان التّخيير شرعيّا ولعلّ الثّانى أظهر وهو المراد بقولهم إنّ النّكرة جزئى مردد وفرق بعضهم فى المطلق بين الأمر الوجوبى والاستجابى فحكم فى الأوّل بما ذكرنا وفى الثّانى بسريان الحكم إلى جميع أفراد الطّبيعة شمولاً كالعام فحكم بعدم جواز حمل المطلق على المقيّد فى الحكم الاستجابى لعدم التّعارض بينهما كالعام والخاص المتوافقى الطّاهر فإنّ مقتضى المطلق استحباب جميع الأفراد عينا فلا ينافى مقتضى المقيّد وهو استحباب الفرد الخاص عينا بخلاف الحكم الوجوبى فإنّ مقتضى تعلقه بالمطلق تخيير المكلف فى الأفراد فينافى كون الفرد الخاص واجبا عينيا كما هو مقتضى المقيّد والتّحقيق ما ذكرنا إذ لا فرق بين الحكمين كما لا فرق فيما ذكرنا بين المطلق والنّكرة ثامنها النّكرة فى سياق الحكم الوضعى أو فى مقام الإخبار لا تحمل على العموم البدلى قطعاً ولا على الفرد المبهم بنحو التّخيير بل يجب الحمل على المعين الواقعى وحينئذ فإن كانت فى مورد البيان أو فى مقام الامتنان حملت على العموم الشّمولى أمّا فى مقام البيان فظاهر إذ لا يحصل بإرادة بعض الأفراد أو أمّا فى مقام الامتنان فقد أطلقوه ويجب تقييده بما إذا توقف الامتنان على الشّمول بأن لا يكون تعلق الحكم ببعض الأفراد موجبا للامتنان فالتمثيل بقوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا لذلك مشكل لإمكان الامتنان بإنزال بعض المياه نعم إذا ضم إليه كونه فى مقام البيان صح الحكم بالعموم لذلك لا لمحض الامتنان إلا أن يقال إنّ الامتنان لا يحصل إلاّ بالبيان إذ لا فائدة فى كون بعض المياه تظاهرا على الإجمال فكونه فى مقام الامتنان يكشف عن كونه فى مقام البيان المستلزم للعموم ثم إنّ العموم عند كونه فى مقام البيان يختلف بحسب الموارد لأنّ الموجب للحمل عليه أنّ الحمل على بعض الأفراد دون بعض ترجيح بلا مرجح فإذا كان اللفظ شائع الاستعمال فى بعض الأفراد بحيث كان ظاهرا فيه عند الإطلاق وجب حمله عليه ويختلف ذلك بحسب الأحكام كما أنّ العبد فى مقام الاشتراء ظاهر فى السّليم دون المعيب وفى مقام العتق بالعكس فلا ينبغى عن الغفلة عن ذلك فتنبه ومنها المفرد المعرف والجمع المعرف فقد اختلفوا فى دلالتهما على العموم وفى كفيّة الدّلالة أنّها وضعيّة أو لا وقيل الخوض فى المقصود ينبغى بيان أمور

أحدها بيان الألفاظ التي تذكر في طي المبحث فنقول إن من جملة لفظ الجنس وهو عبارة عن الماهية من حيث هي وقيل إنه المعنى الكلي الذي يستفاد من جوهر اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق فيخرج عنه الأعلام الشخصية لجزئية ما يستفاد من اللفظ فيها وكذا يخرج المثنى والمجموع لكن بالنسبة إلى المعنى المستفاد من المفرد لأن معنى التثنية أو الجمع لا يستفاد من جوهر اللفظ مع قطع عن اللواحق نعم يمكن إدخاله في التعريف من جهة المعنى المستفاد من مجموع الملحوق واللاحق فإنه أيضا كلى يمكن فيه اعتبار الوحدة والتعدد أو الجمع والتعريف والتشكيك وتفصيل القول أن كلاً من المثنى والمجموع يحتمل في وضعه وجوه ثلاثة أحدها أن يكون موضوعاً لمفهوم الجماعة فيكون المعنى المستفاد منه كلياً فيدخل في التعريف وإلى هذا نظر من أجرى الجنسية في الجمع أيضاً والثاني أن يكون موضوعاً بالوضع العام لجزئيات مفهوم الجماعة فيكون الموضوع له خاصاً والثالث أن يكون موضوعاً لنفس تلك الجزئيات على نحو التردد كالمفرد المنكر نظير الواجب التخييري كما اختاره بعض الأفاضل وعلى الثاني فلا يكون جنساً من حيث المعنى الجمعي لكونه موضوعاً للجزئيات نعم كل واحد من تلك المراتب الجزئية جنس باعتبار كونه كلياً من جهة أخرى قابلاً للتقييد بالوحدة والتعدد والتعريف والتشكيك فإن مثل الثلاثة جزئياً من جزئيات مفهوم الجماعة لكنه كلى باعتبار شموله لكل ما صدق عليه أنه ثلاثة وعلى الثالث لا يكون جنساً أيضاً وزاد بعضهم احتمالاً رابعاً وهو أن يكون موضوعاً للوحدات كائناً ما كان قال فهو حينئذ يكون جنساً لكونه كلياً لأن الرجال مثلاً موضوع لطبيعة الرجل مقيدة بالوحدات فيصدق على الثلاثة والأربعة فصاعداً وزعم أن هذا هو التحقيق في معنى الجمع وأنه غير الاحتمالات السابقة وفيه أن المراد بالوحدات التي اعتبر تقييد الطبيعة بها أمّا المفهوم فيكون راجعاً إلى الاحتمال الأول لأن الطبيعة المقيدة بمفهوم الوحدات ليست إلا مفهوم جماعة الرجال أو المراد مصداق الوحدات وحينئذ فإما يكون المراد جميع الآحاد فيلزم كون الجمع موضوعاً للعموم ولم يقل به أو المراد آحاد كل مرتبة مرتبة من مراتب ما فوق الاثنين ويكون الجمع موضوعاً لها بوضع واحد فيكون راجعاً إلى الاحتمال الثاني أو المراد أنه موضوع لتلك المراتب على نحو التردد كما في المفرد المنكر فيكون راجعاً إلى الاحتمال الثالث ولا يكون جنساً على هذه من الاحتمالين كما بيناه

أصل في المطلق والمقيد

عرف المطلق تارة بأنه ما دل على شائع في جنسه وأخرى بأنه الماهية من حيث هي هي أمّا التعريف بالوجه الأول فينبه بأن المراد أن المطلق هو اللفظ الدال على حصة محتملة للحصص الكثيرة مما يتدرج تحت أمر مشترك والمراد بالحصة هي الطبيعة

بقيد الإضافة إلى قيد وبالحصص ما يكون حصّة من تلك الطّبيعة المضافة فيعتبر في تلك الحصص قيد زائد عن القيد الملحوظ إضافة الطّبيعة إليه فيكون المراد بالحصص حصص تلك الحصّة والأمر المشترك عبارة عن نفس تلك الطّبيعة المضافة مع التّجرد عن قيد الإضافة فالمراد مما دل هو اللفظ ومن الشّائع الحصّة فإنّها شائعة في الحصص الّتي هي من جنس تلك الحصّة أى داخله تحت جنسها فدخل في التعريف التّكررة المقابلة لاسم الجنس وخرج الأعلام الشّخصيّة لعدم الشّيوخ وكذا ألفاظ العموم لأنّ المراد بالاحتمال الصّدق على نحو البدليّة لا الشّمول لكن يبقى في التعريف الألفاظ الدّالة على العموم البدلى مثل من وما الاستفهاميّتين أو الموصولتين فينبغي إخراجهما بتقييد الشّيوخ بالشّيوخ الحكمي ليخرج الوضعي كذا قيل ويمكن أن يقال إنهما يخرجان بقيد في جنسه بناء على أنّ المراد أن يكون اللفظ دالا على الجنس باعتبار القيد الملحوظ فيه ومن الموصولة إنّما وضعت لنفس المصاديق على البدليّة لا للجنس باعتبار الإضافة وما يقال من أنّها موضوعة لمن يعقل إنّما هو بيان للضّابط لتلك المصاديق لئلا يتعدى عند الاستعمال عن حد الوضع لا أنّ هذا المفهوم معتبر في الوضع وكذا الكلام في الاستفهاميّتين فإن قلت إنّ التعريف شامل للمطلق المنصرف إلى الأفراد الشّائعة لأنّه شائع في الحصص الشّائعة مع أنّه مقيد قلت فلا يجتمع الجهتان في لفظ كما في مثل رقبة مؤمنة فإنّه مطلق باعتبار شيوخه في جنس الرّقبة المؤمنة ومقيد بملاحظة أنّ الرّقبة لوحظ معها قيد المؤمنة ودخولها في التعريف إنّما هو بالاعتبار الأوّل وهو مطلق بذلك الاعتبار وأمّا بالاعتبار الثّاني فهو خارج عن التعريف ولا يوجب القدح فيه لأنّه بهذا الاعتبار مقيد ولا فرق بين كون التّقييد لفظيّا كالمثال المذكور بين كونه لبيّا كالمطلق المنصرف إلى الأفراد الشّائعة فإنّ إطلاقه إنّما هو بملاحظة شيوخه في الحصص المتحصلة بعد الانصراف وهو بهذه الملاحظة داخل في الحد نعم هو بملاحظة تقييده بالأفراد الشّائعة مقيد وليس داخلا في الحد من هذه الحيثيّة حتى يقدح فيه وبما ذكرنا ظهر ما في كلام بعض الأفاضل فإنّه بعد ما ذكر أنّ المراد بالشّائع الحصّة المحتملة لحصص الجنس قال وخرج المطلق المقيد لأنّه وإن دل على حصّة شائعة إلاّ أنّها غير شائعة بين جميع ما يتناوله اللفظ عند التّجرد عن القيد كما هو الظّاهر من إطلاق الحد ثم قال وإنّما لم يعتبر الشّيوخ في جميع حصص الجنس لئلا يخرج المطلقات المنصرفة إلى أفرادها الشّائعة فإنّها تعد مطلقات وإن لم يتحقق لها الشّيع

المذكور وذلك لأنّ الظهور الذي ادعاه من التعريف يغني عن استدراك كلمة جميع والمطلق المنصرف أيضا يخرج بالظهور المذكور إذ ليس شائعا في جميع ما يتناوله اللفظ عند التجرد عن القيد الذي هو شيعو الاستعمال أو الوجود والحاصل أنّ المطلق المقيد إن أريد إخراج له عدم شيعوه في جميع أفراد المطلق فالمطلق المنصرف أيضا كذلك وإن أريد إدخال المطلق المنصرف لشيعوه في جميع ما يتناوله اللفظ بضميمة الانصراف فالمطلق المقيد أيضا كذلك فالفرق بين القيد اللفظي والآبي لا- وجه له ثم إن الفرق بين التكررة ومن وما الموصولتين حيث قلنا بدخولها وخروجها ظاهر على القول بكلية التكررة إذ يمكن فرض الحصص تحتها حينئذ وإنما على القول بجزئيتها فمشكل وعلى ما ذكرنا من إخراج الموصول بقولهم في جنسه يظهر الفرق لأن التكررة دالة على الجنس مع أحد الشخصيات على الترديد وهذا المعنى حصّة من الجنس وتحتها حصص كثيرة أي كل واحد من الشخصيات على نحو التعيين لأنّ التعيين أمر زائد عن الترديد بخلاف الموصول إذ لا دلالة فيه على الجنس أصلا وأما على ما قيل من خروج الموصول بزيادة قولنا شيعوا حكما فيشكل دخول التكررة حينئذ لأنّ شيعوها بالتحو الذي ذكرنا وضعى عند القائل المذكور إلا أن يقال إنّ الاعتبار في الوضع وضع جوهر اللفظ لا لواحقه وشمول التكررة للجزئيات مستند إلى وضع التّووين لا إلى جوهر اللفظ بخلاف الموصول ولكن يخرج عن التعريف المقرر المعرف وكذا الماهية من حيث هي إذ لا يصدق عليها الحصّة ومن الظاهر إطلاق المطلق عليهما في الاصطلاح فالتعريف المذكور غير جامع وأما التعريف الثاني أي ما دل على الماهية من حيث هي فهو يصدق على جنس الأجناس قطعا وعلى الأنواع والأجناس المتوسطة كالجسم والتامى والحيوان والتّويع السافل كالإنسان لأنّ كل واحد منها ماهية من الماهيات قابلة للشرائط واللواحق فإذا اعتبر مجردا عنها كان داخلا في الحد وكذا الأصناف إذ ليس المراد بالماهية ما يكون ذاتيا لأفراده بل الأعم منه ومما يكون عرضيا وكذا دخل المطلق المقيد مثل رقبة مؤمنة لأنّ المجموع أيضا ماهية من الماهيات قابلة لشروط أخر كالسواد والبياض والطول وغيرها ولا فرق بين التعبير عن الماهية بلفظ مفرد كالإنسان أو مركب كالحيوان الناطق لكن يخرج عنه التكررة أي الفرد المنتشر لأنّ الشخص إذا اعتبر في الماهية لم يطلق الماهية على المجموع مع أنّه يطلق عليها المطلق في الاصطلاح فانقدح عكس هذا التعريف أيضا وقد يعترض على عكس الحدين بخروج إطلاق الأمر وفيه نظر لأنّ إطلاقه إمّا راجع إلى المادة

وهي من الماهيات بل يفرض فيها الحصة أيضا وإما راجع إلى الهيئة أعنى الوجوب أو التدب مثلا وهو أيضا داخل في الماهية فلا وجه لتوهم الإخراج ثم إن التحقيق أن المطلق في الاصطلاح عبارة عن الشيء المرسل عن القيود التي يصلح لحوقها به من حيث هو كذلك وهذا يصدق على الماهية وعلى التكرة وعلى المطلق المقيد وعلى الأعلام الشخصية والمعرف الخارجي ولكن بالنسبة إلى جهة إرسالها عن اللواحق والمقيد بخلافه من حيث هو كذلك والغالب اجتماعهما في الموارد بتعدد الحيثية ولا خفاء في هذا إنما الكلام في مطالب الأول هل المطلق الذي أريد به المقيد حقيقة أو مجاز اختلفوا فيه على أقوال فقليل إنّه مجاز مطلقا وقيل مجاز إن كان القيد غير لفظي بل علم من دليل خارج وحقيقة إن كان لفظيا وقيل مجاز إن أريد معنى القيد من لفظ المطلق وإما إن أريد من القيد ولوحظ انضمامه بمعنى المطلق فحقيقة ويظهر الثمرة فيما إذا ورد أمر مطلق ثم أمر مقيد كقوله أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة فإن كان إرادة المقيد من المطلق حقيقة قدم على حمل أمر المقيد على الاستحباب عملا بأصالة الحقيقة في الأمر من غير معارض وإن كان مجازا وجب ملاحظة الترجيح في تقديم التقييد على المجاز والحق هو القول الأخير واعلم أولا أن المطلق بحسب المفهوم عبارة عن الشيء الذي اعتبر تجرده عما يقبله من اللواحق كما عرفت وهذا المفهوم له مصاديق بحسب الخارج كالإنسان والرجل ونحوهما والتزاع إنما هو في استعمال تلك المصاديق فنقول لا ريب في أن الإنسان مثلا إنما وضع لنفس الطبيعة من حيث هي القابلة لكونها مطلقة ومقيدة فكل من الإطلاق والتقييد خارج عنها لاحق لها فمعنى كونها مطلقة أنه أريد من اللفظ نفس الطبيعة المجردة عن القيد بمعنى أنه لم يعتبر معها انضمام لاحق من اللواحق ومعنى كونها مطلقة أنه أريد من اللفظ نفس الطبيعة المجردة عن القيد بمعنى أنه لم يعتبر معها انضمام لاحق من اللواحق ومعنى كونها مقيدة إرادتها بضميمة القيد فالمتكلم القاصد للحكم قد يريد التعبير عن تمام مراده بلفظ الإنسان ويكون مراده الطبيعة المطلقة وقد يريد التعبير عن بعض مراده بذلك وعن البعض الآخر بأمر آخر هو القيد فيكون مراده الطبيعة المقيدة لكنه لم يستعمل لفظ المطلق في تمام مراده ففي هذين الصورتين لا وجه للتجاوز إذ لم يستعمل لفظ الإنسان إلا فيما وضع له وضم شيء آخر إليه في الإرادة لا يوجب تجاوزا لأن التجرد عن انضمام اللواحق ليس معتبرا في وضع الإنسان للماهية قطعاً كما هو المشاهد في الأوضاع الشخصية من الأعلام وغيرها ودعوى أن الوضع في حال

التَّعْبِيرِ مَتَيْقِنٌ دُونَ غَيْرِهِ فَاسِدَةٌ كَمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ فِي مَبْحَثِ الْمَشْتَرَكِ نَعَمْ لَوْ أَرَادَ الْمُتَكَلِّمُ التَّعْبِيرَ عَنِ تَمَامِ مَرَادِهِ بِلَفْظِ الْإِنْسَانِ مَعَ كَوْنِ الْمَرَادِ الْفَرْدِ كَانَ مَجَازًا لَكِنِ اسْتِعْمَالُ بِهَذَا النَّحْوِ غَيْرٌ مُتَحَقِّقٌ فِي مَوَارِدِ إِرَادَةِ الْفَرْدِ مِنَ الْكُلِّيِّ وَلَا فَرْقٌ فِي عَدَمِ الْمَجَازِيَّةِ حِينَ إِرَادَةِ التَّعْبِيرِ عَنِ بَعْضِ الْمَرَادِ بِلَفْظِ الْمَطْلُوقِ بَيْنَ التَّعْبِيرِ عَنِ الْقَيْدِ بِاللَّفْظِ الْمُتَّصِلِ أَوْ الْمُنْفَصِلِ أَوْ الْحَالِ أَوْ الْعَقْلِ أَوْ الْإِنْصِرَافِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ فَلَا تَجُوزُ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْمَوَارِدِ وَمِمَّا يَشْهَدُ عَلَى ذَلِكَ كَثْرَةُ الْمَطْلُوقَاتِ الْمَقْيِدَةِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى بَعْضِ الْأَشْخَاصِ دُونَ بَعْضِ فَلَوْ كَانَ التَّقْيِيدُ مُسْتَلْزِمًا لِلتَّجُوزِ لَزِمَ فِي مِثْلِ ذَلِكَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِي مَعْنِيهِ الْحَقِيقِيِّ وَالْمَجَازِيِّ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ عَلَى مَا سَبَقَ وَفَصَلَ بَعْضُهُمْ بَيْنَ الْإِنْشَاءِ وَالْإِخْبَارِ فَحَكَمَ فِي الْأَوَّلِ بِالتَّجُوزِ دُونَ الثَّانِي نَظْرًا إِلَى أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ فِي مَقَامِ الْإِنْشَاءِ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنْ تَعْيِينِ مُتَعَلِّقِ الْحَكْمِ لَا مُمْتَنَاعَ إِِنْشَاءِ الْحَكْمِ لِلطَّبِيعَةِ عَلَى وَجْهِ الْإِبْهَامِ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَرَادُهُ التَّعْبِيرَ بِلَفْظِ الْمَطْلُوقِ عَنِ تَمَامِ مَرَادِهِ مَعَ أَنَّ مَرَادَهُ الْمَقْيِدَ بِخِلَافِ الْإِخْبَارِ لِجَوَازِ الْإِخْبَارِ عَنِ الشَّيْءِ عَلَى وَجْهِ الْإِبْهَامِ فِيهِ مَا لَا يَخْفَى لِأَنَّ امْتِنَاعَ إِِنْشَاءِ الْحَكْمِ الْمُبْهَمِ لَا يَقْتَضِي وَجُوبَ التَّعْبِيرِ عَنِ الْمَقْيِدِ بِلَفْظِ الْمَطْلُوقِ لِإِمْكَانِ الْإِنْشَاءِ لِلْمَقْيِدِ فِي الضَّمِيرِ ثُمَّ إِبْرَازِهِ بِلَفْظَيْنِ يَدُلُّ كُلُّ مَنَّهُمَا عَلَى بَعْضِ الْمَرَادِ أَوْ بِلَفْظٍ وَغَيْرِهِ وَلَا يَقْدَحُ نَسْبَتُهُ إِلَى الطَّبِيعَةِ أَوْ لَا لِأَنَّ الْحَكْمَ الثَّابِتَ لِلْمَقْيِدِ ثَابِتٌ لِلْمَطْلُوقِ أَيْضًا لِاتِّحَادِهِ مَعَهُ وَجُودًا فَافْهَمِ الثَّانِي قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ كِلَا مِنَ الْإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ أَمْرٌ خَارِجٌ عَنِ الْمَوْضُوعِ لَهُ لَاحِقٌ لَهُ فَتَقُولُ إِنَّ حَمْلَ اللَّفْظِ عَلَى إِرَادَةِ الْمَقْيِدِ يَنْشَأُ مِنْ بَيَانِ مَا يَصْلُحُ كَوْنَهُ تَقْيِيدًا وَأَمَّا الْحَمْلُ عَلَى إِرَادَةِ الْإِطْلَاقِ الَّذِي مَرَّجَعُهُ إِلَى كَوْنِ مَدْلُولِ اللَّفْظِ تَمَامَ الْمَرَادِ فَمُتَفَرِّعٌ عَلَى أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا عَدَمُ الْإِقْتِرَانِ بِمَا يَصْلُحُ لِلتَّقْيِيدِ فَلَوْ اقْتَرَنَ بِذَلِكَ لَمْ يَجْزِ الْحَمْلُ عَلَى الْإِطْلَاقِ لِانْتِفَاءِ الْمُقْتَضَى لَا لَوْجُودِ الْمَانِعِ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّفْظَ فِي نَفْسِهِ قَابِلٌ لِإِرَادَةِ تَمَامِ الْمَرَادِ مِنْهُ وَبَعْضُهُ وَالْحَمْلُ عَلَى تَمَامِ الْمَرَادِ إِنَّمَا هُوَ لِحَكْمِ الْعَقْلِ وَهُوَ فَرْعٌ عَنِ عَدَمِ وَجُودِ مَا يَصْلُحُ لِلتَّقْيِيدِ ذِيلٌ وَجُودُهُ لَا حَكْمَ لِلْعَقْلِ وَبِمَا ذَكَرْنَا عَرَفْتَ وَجْهَ عَدَمِ مَعَارِضَةِ الْإِطْلَاقِ لِشَيْءٍ مِنَ الْأَصُولِ اللَّفْظِيَّةِ كَأَصَالَةِ عَدَمِ التَّخْصِيصِ وَأَصَالَةِ الْحَقِيقَةِ فَلَوْ تَوَقَّفَ كَوْنُ شَيْءٍ قَرِينَةً لِلتَّقْيِيدِ عَلَى إِجْرَاءِ أَصَالَةِ الْحَقِيقَةِ لَمْ يَزَاحِمِ إِجْرَؤُهَا أَصَالَةَ عَدَمِ التَّقْيِيدِ كَمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ عِنْدَ حَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمَقْيِدِ مَعَ اِحْتِمَالِ كَوْنِ أَمْرِ الْمَقْيِدِ لِلِاسْتِحْبَابِ الْأَمْرِ الثَّانِي كَوْنِ الْمَطْلُوقِ وَارِدًا فِي مَقَامِ بَيَانِ تَمَامِ الْمَرَادِ فَإِنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ حِينَئِذٍ بِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنِ الطَّبِيعَةُ تَمَامَ الْمَرَادِ وَالْمَفْرُوضُ عَدَمُ ذِكْرِ مَا يَصْلُحُ لِلتَّقْيِيدِ لَكَانَ الْاِقْتِصَارُ عَلَى ذَلِكَ اللَّفْظِ تَقْصًا لِلْغَرَضِ الَّذِي هُوَ بَيَانُ تَمَامِ الْمَرَادِ وَأَمَّا لَوْلَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ

فلا يحكم العقل بالإطلاق لعدم المقتضى أيضا ثم إن علم وجود الشرطين أو انتفاء أحدهما فهو وإن شك فيه فإن كان في وجود القرينة جاز دفعه بأصالة عدم القرينة وإن كان في الشك في كونه في مقام البيان جاز إثباته بالأصل نظرا إلى أن الطبيعة لو كانت جزءا للمراد لكان بيان الجزء الآخر بلفظ آخر والأصل عدم بيان جزء آخر والأصل المثبت معتبر فيما يرجع إلى أحوال الألفاظ مضافا إلى غلبة كون المطلق في مقام البيان سيما في خطابات الشارع المبين للأحكام فيحمل عليه عند الشك وإلى ما ذكرنا من الشرطين يرجع الشرطان اللذان ذكرهما القوم لحمل المطلق على العموم أحدهما عدم انصرافه إلى الفرد الشائع وهذا يرجع إلى الأمر الأول لأن الانصراف يصلح للتقييد والثاني عدم وروده في مورد حكم آخر وهذا راجع إلى الثاني لأن حاصله أن المطلق في هذا المقام إنما قصد به البيان بالنسبة إلى غير جهة النزاع فلا يعم بالنسبة إليها كقوله تعالى كلوا مما أمسكن عليكم فإنه وارد لبيان الحكم من جهة التذكية فلا من جهة الطهارة والتجاسة ليعم جهة عض الكلب أيضا ولا فرق فيما ذكرنا بين حمل المطلق على العموم من جهة السرية أو من جهة الحكمة أما الأول فقد مر وجهه من أن الحكم بالعموم فرع تحقق كون الطبيعة تمام متعلق الحكم وهو موقوف على الشرطين المتقدمين وأما الثاني فلأنه مبني على كون الحكم متعلقا بالأفراد والحمل على العموم متوقف على كونه في مقام البيان وعدم وجود ما يصلح للتعيين كالانصراف إلى الشائع فإنه صالح للتقييد بالاتفاق في الجملة وإن اختلفوا في الشروع الوجودي وقد سبق تحقيقه نعم للسيد المرتضى رحمه الله تفصيل لا بأس بالإشارة إليه لارتباط له في الجملة وهو أنه إذا قام الإجماع على جريان حكم المطلق في بعض الأفراد النادرة وجب حمل المطلق على العموم وجرى الحكم في غير مورد الإجماع من سائر الأفراد النادرة أيضا وعليه فرع جواز الغسل بالماء المضاف لقيام الإجماع على جواز الغسل بماء التفت والكبريت وهما من الأفراد النادرة فهذا الإجماع يكشف عن إرادة طبيعة الغسل من الأمر وهو يصدق بماء المضاف وفيه أن الإجماع إنما هو على الإلحاق في الحكم لا على الإرادة من اللفظ ولو فرض الاجتماع على الإرادة كما إذا كان مستند المجمعين إطلاق اللفظ لم يجز التعدى عن مورد الإجماع لجواز تبعض اللفظ في الإطلاق والتقييد فالإجماع كاشف عن وجود قرينة موجبة لبقاء الإطلاق بالنسبة إلى مورده فما الوجه في التعدى إلى سائر الموارد مع وجود المانع عن الإطلاق بالنسبة إليها وهو الانصراف ثم إن ما ذكرنا من أن الإطلاق من جهة فرع كونه في مقام البيان بالنسبة

إلى تلك الجهة دون سائر الجهات إنما هو عند عدم التلازم بينها فلو كان بين جهة البيان تلازم مع غيرها حكم بالعموم مطلقا كما إذا ورد الحكم بجواز الصلابة مع حمل جزء ما لا يؤكل لحمه جهلا وكان في مقام البيان بالنسبة إلى جهة نجاسته حكم بالعموم بالنسبة إلى جهة كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه أيضا لعدم التفتيح بينهما فلو حمل على العموم بالجهة الأولى دون الثانية لزم كون الحكم لغوا ومن هنا قيل بأن زوال العين مطهر للحيوان لما ورد من طهارة أسنارها مع عدم انفكاكها غالبا عن ملاقاتة النجاسة وكذا قيل بحلّية أطراف الشبهة الغير المحصورة لما ورد من حل الشبهة الابتدائي نظرا إلى أنه لا يخلو عن العلم الإجمالي بملاحظة النوع فلو لم يكن المشتبه في غير المحصور حلالا- لزم عدم حلّية المشتبه الابتدائي لعدم الانفكاك فيكون الحكم بحلّيته لغوا ونحو ذلك الثالث إذا ورد مطلق ومقيد فإن اختلف المحكوم به فيهما لم يحمل أحدهما على الآخر نحو أكرم عالما وأطعم عالما عادلا أو لا نطعم عالما عادلا نعم لو توقف أحدهما على الآخر وجب حمل المطلق على المقيد نحو أعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة لتوقف العتق على الملك فيكون قوله أعتق رقبة بمنزلة قوله تملك رقبة فوجوب الحمل إنما هو لرجوعه إلى ما اتحد فيه المحكوم به وإن اتحد المحكوم به فإن اختلف سبب الحكم لم يحمل أيضا نحو إن ظهرت فأعتق رقبة وإن فطرت فأعتق رقبة مؤمنة وإن اتحد السبب أيضا فإما أن يكونا موجبين أو منفيين أو مختلفين فإن كانا موجبين نحو إن ظهرت فأعتق رقبة وإن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة وجب حمل المطلق على المقيد بمعنى الحكم بأن المراد من الحكم على المطلق هو الحكم على المقيد وقيل في وجه ذلك أن الحمل على المقيد جمع بين الدليلين والجمع أولى من الطرح وأنّ الحمل عليه مقتضى قاعدة الاشتغال للشكّ في البراءة بإتيان غير المقيد من أفراد المطلق ويرد على الثاني أنّ قاعدة الاشتغال لا تعين إرادة المقيد من المطلق ويظهر الثمرة عند عروض عدم التمكن من المقيد بعد التمكن منه فإنّ مقتضى قاعدة الاشتغال وجوب فعل فرد آخر من المطلق وبالجملة قاعدة الاشتغال فرع إجمال اللفظ فلا يوجب تعيين المراد واعتراض على الأول بأنّ الجمع لا ينحصر في الحمل بل يمكن بحمل أمر المقيد على الاستحباب أو حملة على التخيير وفيه أنّ حمل المطلق على المقيد أظهر من حمل الأمر على الاستحباب أو حملة على التخيير إن أريد من التخيير كون الأمر بالمقيّد أمرا مقدّميا لتحصيل الطّبيعة وأمّا إن أريد به حمل كلا الأمرين على التخيير ليرجع إلى التخيير بين المطلق والمقيد ففساده ظاهر فإن معنى التخيير جواز ترك أحدهما إلى الآخر ولا يعقل ترك

المطلق فلا معنى للتخيير بينه وبين المقيد ويظهر من بعضهم أنّ وجه الحمل هو تعارض مفهوم الوصف في المقيد مع إطلاق المطلق فإنّ مفهوم قوله أعتق رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق الكافرة وهو يناهى في المطلق وفيه أولاً أنّه لا مفهوم للوصف كما حقق سابقاً وثانياً أنّه أضعف من غيره بمراتب فما وجه تقديمه على الإطلاق وثالثاً أنّه لا تعارض بينهما لأنّ المفهوم نفى الوجوب العيني عن غير المقيد وذلك لا يناهى ثبوت الوجوب التخيري كما هو مقتضى المطلق كذا قيل والحق أنّ المفهوم هو نفى سنخ الوجوب كما قررناه في المفاهيم والتّحقيق أنّ هذه الوجوه في الحمل غير موجه بل الوجه فيه أنّ التعارض البدوي إنّما هو بين المنطوقين بملاحظة وحدة التّكليف لأنّ مقتضى المقيد وجوبه عينا ومقتضى المطلق وجوب الطّبيعة اللابشرط المقتضى لوجوب الأفراد تخيراً ولا يمكن اجتماعهما مع وحدة التّكليف ولكن لما كان حمل المطلق على الطّبيعة اللابشرط موقوفاً على عدم بيان القيد والأمر بالمقيد بيان ولو بضميمة أصالة الحقيقة لم يكن هناك مقتضى للإطلاق كما عرفت ثم إنّ وحدة التّكليف هل يتوقف على أمر خارج مثل ملاحظة وحدة السّبب مثلاً لكون تعدد الأمر موجبا لتعدد التّكليف فيحتاج نفى التّعدد إلى الدليل أو لا بل تعدد الأمر لا يقتضى التّعدد فيحتاج إثبات التّعدد إلى الدليل وبدونه ينفي بالأصل الحق هو الثّاني سواء كان الأمران متعلقين بطبيعة واحدة أو أحدهما بالطّبيعة المطلقة والأخرى بالمقيدة أمّا في الأوّل فلأنّ كون الكلام تأكيدا أو تأسيسا خارج عن نفس اللفظ وإنّما يتفرع على دواعي الأمر فإن كان الدّاعي في الكلام بيان حكم جديد كان تأسيسا وإن كان الدّاعي تقرير حكم معلوم كان تأكيدا ولو كان التّأسيس والتّأكيد داخلين في معنى اللفظ لكان ذكر العام بعد الخاص مستلزما لاستعماله في المعنيين لكونه تأكيدا بالنسبة إلى مورد الخاص تأسيسا بالنسبة إلى غيره من الأفراد وإذا كانا خارجين عن اللفظ فتعدد الأمر المتعلق بطبيعة واحدة كما يحتمل كونه تأسيسا كذا يحتمل كونه تأكيدا ودعوى غلبة التّأسيس ممنوعة فإذا شك في اقتضائه لتعدد التّكليف وعدمه وجب الرجوع إلى الأصل وهو يقتضى البراءة وأمّا في الثّاني فلما مر من أنّ المطلق لا يعلم كونه تمام متعلق الحكم إلاّ بعدم بيان القيد وبعد بيانه لا يعلم ذلك فيشك في وحدة التّكليف وتعدده فيرجع إلى الأصل فثبت أنّه لا حاجة إلى دليل خارج في إثبات وحدة التّكليف بل عدم ثبوت الدليل على التّعدد كاف في الحكم بالوحدة بضميمة الأصل وحينئذ فإن اتحد السّبب كان مؤكدا للوحدة وإن ثبت التّعدد من الخارج كان ذلك كاشفا عن كون الطّبيعة تمام المتعلق في الأمر بالمطلق ومثله ما لو قلنا بأنّ الإطلاق

مأخوذ في مدلول اللفظ فإن المطلق حينئذ ظاهر في الطبيعة اللابشرط فيقتضى تعدد التكليف وعليه فيجب في الحكم بالاتحاد من وجود دليل خارجي ومنه وحدة السبب إن قلنا بظهورها في وحدة التكليف وفيه إشكال والحاصل أنه على المختار من عدم اعتبار الإطلاق في مدلول اللفظ ينبغي الحمل على وحدة التكليف سواء لم يذكر سبب أصلاً أو اتحد السبب والحمل على تعدده بتعدد السبب أو وجود دليل آخر على التعدد وعلى القول باعتبار الإطلاق في المدلول ينبغي الحكم بالتعدد في صورة عدم ذكر السبب وصورة تعدده والحكم بالوحدة في صورة اتحاد السبب على إشكال أو وجود دليل على الوحدة فالثمرة إنمّا تظهر عند عدم ذكر سبب أصلاً وعدم وجود دليل من الخارج على الوحدة أو التعدد وقد عرفت التحقيق وإن كانا منفيين فالمعروف عدم حمل أحدهما على الآخر سواء اتحد السبب أو اختلف نحو لا تعتق رقة ولا تعتق رقة كافرة وقيل في وجهه إن النفي إذا ورد على الطبيعة اقتضى نفي جميع الأفراد شمولاً وذلك لا ينافي نفي خصوص المقيد أيضاً غاية الأمر أنه يكون تأكيداً وقد عرفت أنه ليس أمراً راجعاً إلى اللفظ بل هو لازم على فرض الحمل أيضاً وبالجملة هو نظير العام والخاص الغير المتنافي الظاهر إذ لا تخصيص حينئذ قطعاً والتحقيق أنه لا فرق بين المشبتين والمنفيين فكما يحمل المطلق على المقيد في المشبتين ولا يقتضى اللفظ تعدد التكليف فكذا في المنفيين وذلك لما عرفت أن مدلول اللفظ هو نفس الطبيعة والإطلاق والتقييد خارجان عنه عارضان له بملاحظة عدم ذكر القيد وذكره ونفي الطبيعة كما يصدق بنفي جميع الأفراد كذا يصدق بنفي البعض أيضاً نعم نفي الطبيعة اللابشرط يقتضى نفي جميع الأفراد حينئذ فنقول إن استفادة العموم من المطلق المنفي فرع كون المراد منه الطبيعة اللابشرط وهو متوقف على عدم بيان القيد فإذا بين القيد لم يكن مقتضى للإطلاق كما قررناه في الموجبين حرفاً بحرف فالأمران لا يوجبان إلاّ تحريم المقيد فيرجع في حكم سائر الأفراد إلى الأصل ولا فرق في ذلك بين ورود النفي على المحكوم به كما في المثال المذكور أو وروده على الحكم كأن يقول لا يجب عتق الرقة ولا يجب عتق الرقة الكافرة فلا يقتضى الخطابان إلاّ نفي وجوب عتق الكافرة فيرجع في المؤمنة إلى أصالة عدم الوجوب وذلك وإن وافق حكم المطلق في هذا المقام لكنّه يثمر فيما إذا قام دليل آخر على وجوب عتق المؤمنة فإنه لا معارض له على ما ذكرنا بخلاف ما لو قلنا بعدم الحمل فإنه يعارض الخطاب المطلق فافهم هذا ولقائل أن يقول إنّ المستند في عدم الحمل ليس هو ما سبق ليرد عليه الاعتراض المذكور بل

المستند هو بناء العرف في مثل المقام على عدم الحمل فإن تم ذلك فهو وإلا فالحكم ما ذكرنا وإن كانا مختلفين فإن كان المنفى هو المقيد فلا- يخلو إمّا أن يرد النفي على الحكم أو على المحكوم به أمّا الأوّل نحو يجب عتق رقبة ولا يجب عتق الكافرة فإن قلنا إنّ الاستفادة من الخطاب المقيد نفى مطلق الوجوب من العيني والتخييري الأصلي والمقدمى حمل المطلق على المقيد لتنافيهما حينئذ لأن مقتضى المطلق وجوب المقيد تخييراً مقدّمياً لحصول الطّبيعة في ضمنه ومقتضى المقيد نفيه فيقيد المطلق بغير هذا الفرد وإن قلنا إنّ الاستفادة منه هو نفى الوجوب الأصلي العيني فلا- حمل إذ لا- منافاة بين انتفاء الوجوب الأصلي وثبوت الوجوب المقدمى فيحصل امتثال الخطاب المطلق بفعل المقيد أيضاً وأمّا الثّاني نحو يجب عتق الرّقبة ويجب ترك عتق الكافرة أو يحرم أو أعتق الرّقبة ولا تعتق الكافرة فإن قلنا إنّ النّهي يقتضى الفساد وجب التّقييد لأنّ إبقاء المطلق على الإطلاق يقتضى حصول الامتثال بأى فرد فرض من الأفراد فإذا ثبت بمقتضى الخطاب المقيد عدم حصول الامتثال بفرد لزم إخراجه عن تحت الخطاب المطلق وإن قلنا إنّ لا يقتضى الفساد بل إنّما يوجب الحرمة فقط فإن قلنا بعدم جواز اجتماع الأمر والنّهي ولو من جهتين وجب التّقييد أيضاً وإلّا لزم الاجتماع في الفرد وإن قلنا بجوازه فلا مقتضى للحمل فيحصل امتثال المطلق وعصيان المقيد بفعل الفرد المنهى عنه قيل إنّهم اتفقوا في صورة كون المطلق مثبتاً والمقيد منفياً على وجوب التّقييد وهذا يناهض اختلافهم في دلالة النّهي على الفساد وجواز اجتماع الأمر والنّهي فإنّه بعد الحمل على المقيد لا يبقى أمر بالنّسبة إلى الفرد المنهى عنه فيفسد ولا معنى للخلاف في الفساد والاتفاق على الحمل وكذا بالنّسبة إلى امتناع الاجتماع إذ بعد جوازه لا داعى على الحمل قلت يمكن أن يكون اتفاقهم على الحمل مبنياً على اقتضاء الفساد كما ذكرنا لأنّ كلامهم هنا إنّما هو على فرض منافاة المقيد مع المطلق ولا يكون هذا إلا إذا فرض اقتضاء النّهي للفساد وعدم جواز اجتماع الأمر والنّهي وكلامهم هناك إنّما هو في تحقق المنافاة وهو أنّه هل يقتضى الفساد وهل يمتنع اجتماع الأمر والنّهي لتحقيق المنافاة أو لا فلا منافاة وإن كان المنفى هو المطلق نحو لا تعتق الرّقبة وأعتق المؤمنة أو لا يجب عتق الرّقبة ويجب عتق المؤمنة لزم التّقييد سواء كان المطلق في مقام البيان أو لا أمّا الأوّل فلاّنه يكون عاماً فيخصص بالخطاب المقيد وأمّا الثّاني فلاّنه يكون قضيةً مهملة وهى فى قوة الجزئية ولا تنافى بين الجزئيتين فيحمل على إرادة غير المقيد وهو أيضاً تقييد إذ لا نعنى بالتّقييد إلاّ عدم بقائه على الإرسال كما تقدم

تذنيبات

أحدها

يستثنى من صورة حمل المطلق على المقيد عند

الاتحاد في الحكم صورتان أحدهما كون الحكم استحبابا فلا يحمل المطلق على المقيد ووجهه مع جريان ما ذكرناه في الحكم الوجوب هنا أيضا أمران أحدهما استقراء موارد ورود الاستحباب على المطلق فإنّ المطلق فيها وارد في مقام البيان فيحمل على إرادة الطبيعة اللابشرط والثاني أنّ الطبيعة الواحدة قابلة للاتصاف باستحبابات متعددة بتعدد المراتب الموجودة في الأفراد بخلاف الوجوب وذلك لأنّ المصلحة في الوجوب مصلحة واحدة تحصل بكل من أفراد الطبيعة ولهذا إذا تعلق الوجوب بالطبيعة لم يجب إلاّ أحد الأفراد على البدل بخلاف الاستحباب فإنّه يجوز أن يكون المصلحة الموجبة للاستحباب في كل فرد غير المصلحة الموجبة له في الفرد الآخر ولهذا حكموا بسراية الاستحباب المتعلق بالطبيعة إلى جميع الأفراد على سبيل الشمول والاستغراق مضافا إلى الانفهام العرفي وحينئذ فيكون المطلق في مقام الاستحباب في حكم العام وقد تحقق أنّ العام لا يحمل على الخاص عند عدم التنافي في الظاهرين الثانية أن يكون الحكم وضعيا فقله خلق الله الماء طهورا لا يحمل على قوله ماء البئر طاهر وذلك أيضا للأمرين المذكورين في الحكم الاستحبابي بالتقريب المتقدم

الثاني

ربما يحمل المطلق في مقام الاختيار على فرد لدعوى انصرافه إليه ومع ذلك يتمسك بالإطلاق في مقام عدم التمكن من ذلك الفرد على وجوب فرد آخر كما حكموا بوجوب المسح بباطن الكف عند التمكن لدعوى انصرافه إليه ومع ذلك حكموا على العاجز عنه بوجوب المسح بظاهر الكف للإطلاق وهذا في الظاهر مشكل لأنّ الانصراف إن كان سببا للحمل على الفرد الشائع وجب الحكم بإرادة الفرد الشائع من المطلق فلا يبقى الإطلاق حتى يتمسك به في حال العجز وإن لم يكن سببا للحمل وجب الحكم بإجزاء الظهر في حال الاختيار أيضا ومثله ما إذا ورد الدليل على التقييد في بعض الأحوال فيحكمون بالإطلاق في غيره كما إذا دل الدليل على وجوب السورة في الصلّة فيحكمون بوجوبها على المختار تقييدا لإطلاق الصلّة المأمور بها ومع ذلك يحكمون بوجوب الصلّة الخالية عنها على العاجز عن تعلم السورة لضيق الوقت ونحوه فإن الإشكال المذكور جار فيه ويمكن الذبّ عنه على المختار من أنّ الإطلاق ليس مأخوذا في مدلول اللفظ وإنما يعرضه باعتبار عدم بيان القيد وقد سبق أنّ المطلق يجوز تقييده بحسب جهة دون أخرى لكونه في مقام بيان الثانية دون الأولى وذلك لا يستلزم الجمع بين المعنيين فنقول إنّ المطلق في مقام الاختيار ينصرف إلى خصوص الفرد الشائع وأما في حال الاضطرار فلا انصراف فيراد منه بالنسبة إلى الحالة الأولى خصوص المقيد والنسبة إلى الثانية الطبيعة اللابشرط وكذا لو ثبت التقييد في حال

الاختيار بدليل لفظي غير الانصراف نعم هذا الإشكال وارد على من يقول بمجازية المطلق المقيد كما أشرنا إليه

الثالث

إذا ورد أمر بمطلق ثم ورد التقييد بمطلق آخر ثم بمقيد نحو قوله صل ويشترط ستر العورة في الصلاة ويشترط ستر العورة بغير الحرير فهل يحكم بتقييد المطلق الثاني أولاً ثم يجعل المقيد قيماً للمطلق الأول فيفيد إطلاق شرطية السّتر بقيد غير الحرير ثم يجعل مجموع المقيد وهو السّتر بغير الحرير شرطاً للصلاة أو لا بل يجعل المطلق شرطاً والمقيد شرطاً آخر ويظهر الثمرة سيما إذا لم يتمكن من غير الحرير وقلنا بعد سقوط المشروط بانتفاء الشرط أو بتقييد الشرطية بحال الاختيار فإنه حينئذ يحكم على الأول بوجود الصلاة عارياً لانتفاء الشرط الذي هو السّتر بغير الحرير وعلى الثاني يحكم بوجود السّتر بالحرير لأن سقوط الشرط المقيد لعدم إمكانه لا يقتضى سقوط الشرط المطلق وهو السّتر والتّحقيق في المثال هو الثاني لأن الشرطية من الأحكام الوضعية وقد سبق أنّ المطلق لا يحمل على المقيد في الأحكام الوضعية

الرابع

إذا ورد أمر بمطلق ثم ورد الحكم في المقيد على الفرد التّادر كأن يقول أعتق رقبة ثم يقول أعتق رقبة ذات رأسين فهل يحمل المطلق على المقيد أو يحكم بتعدد التّكليف أو يجعل المقيد كاشفاً عن إرادة الطّبيعة اللابشرط من المطلق دون خصوص الشّائع وجوه أو سطها الوسط لأنّ الأخير لا وجه له إذ لا دلالة في الأمر بالمقيد على إرادة الطّبيعة اللابشرط من المطلق بشيء من الدّلالات وقد أشرنا إليه سابقاً في الكلام على ما ذهب إليه السيّد المرتضى رحمه الله وأمّا الوجه الأول فهو وإن كان مقتضى ما قررناه سابقاً في المطلق المقيد بغير الفرد التّادر نظراً إلى أنّ مدلول المطلق ليس إلا الطّبيعة والإطلاق متوقف على عدم بيان القيد لكن ذلك إنّما يجرى في التّقييد بالفرد الشّائع وأمّا في ما نحن فيه فلا- وذلك لأنّ المراد من المطلق هنا بقرينة الانصراف إلى الأفراد الشّائعة هو خصوص الشّائعة فيكون الخطاب المطلق والمقيد بمنزلة خطابين تعلقا بموضوعين متباينين مقتضاهما تعدد التّكليف نعم لو ثبت من الخارج وحدة التّكليف أو الأمر بين ارتكاب خلاف الظّاهر في المطلق بحمله على الفرد التّادر وبين حمل الأمر بالمقيد على الاستحباب ونحوه فيجب ملاحظة التّرجيح بين الظّاهرين هذا إذا كانا مثبتين وأمّا إذا كانا منفيين نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة ذات رأسين فلا حمل قطعاً لأنّ المراد من المطلق إمّا العموم فيكون المقيد تأكيداً وإمّا خصوص الأفراد الشّائعة فيكونان حكيمين على موضوعين وإذا كان المطلق مثبتاً والمقيد منفيّاً كان المقيد تقريراً لما يستفاد من المطلق بقرينة الانصراف

من عدم وجوب الفرد النَّادر وإذا كان المطلق منفياً والمقيد مثبتاً نحو لا تعتق رقبة وأعتق ذات رأسين فإن حمل المطلق على العموم كان المقيد مخصصاً وإن اختص بالفرد الشائع كانا حكيمين على موضوعين ويكون المقيد تقريراً لما يستفاد من المطلق من عدم حرمة الفرد النَّادر فافهم

الخامس

إذا ورد مطلق ثم ورد مقيدان مختلفان نحو أعتق رقبة مؤمنة أعتق رقبة كافرة ففيه وجوه أحدها تساقط التقييد فيؤخذ بالإطلاق والثاني حمل التقييد على كونه لبيان الإطلاق فيؤخذ بالإطلاق أيضاً ويحمل أمر المقيد على التخيير المقدمي الثالث التخيير بين المقيدين في الأخذ لأنهما دليان تعارضاً فيحكم بالتخيير الرابع حمل الأمر في المقيد على الوجوب العيني والتقييد بكليهما الخامس إجمال الكلام فيرجع إلى الأصل العملي والتحقق أنه لا وجه للأخذ بالإطلاق والحكم بتساقط القيدين للقطع بالتقييد والشك إنما هو في المقيد فلا وجه للأخذ بالإطلاق وأما حمل الأمر على التخيير بين الفردين فهو خلاف ظاهر الأمر فالحق أنه إن لم يقد دليل على وحدة التكليف حكم بتعده بمعنى وجوب الإتيان بكلا الفردين لأنه مقتضى ظاهر الأمرين ولا يلزم التجوز في المطلق لما عرفت من خروج الإطلاق عن مدلول اللفظ وإن قام الدليل على وحدة التكليف تعارض المقيدان فإن قلنا بالتخيير عند تعارض الدليلين حكم بالتخيير وإلا فبالإجمال والرجوع إلى الأصول العملية ولا فرق فيما ذكرنا بين كون المقيدين مستوعبين لأفراد المطلق بأن لا يكون بينهما واسطة أو لا لكن قد يثمرانه إذا لزم بناء على تعدد التكليف بالمقيدين تقييد المطلق بالنسبة إلى القيدين فلو لم يتمكن منهما لم يجب الواسطة بخلاف ما إذا لم نقل بالتقييد بل حملنا الأمر في المقيد على بيان الإطلاق فإنه حينئذ يجب إتيان الواسطة هذا في غير المستوعب وأما فيه فلا فرق بين التقييد والإطلاق من هذه الجهة أعني عند عدم التمكن من المقيدين إذ لا واسطة حتى يجب إتيانها لو حمل على الإطلاق والمثال الفقهي للمسألة ما ذكره في غسل الإناء من ولوغ الكلب حيث ورد الأمر المطلق بالغسل بالتراب في إحدى الغسلات وورد التقييد في الغسلة الأولى والتقييد في الغسلة الأخيرة والتحقق لو لا الدليل الخارجي على عدم لزوم تعدد الغسل بالتراب من الإجماع ونحوه هو الحكم بالتعدد لظهور الأمرين في تعدد التكليف ولا يقدح في ذلك عدم قابلية المطلق للتقييد بهما معاً لعدم صدق إحداهن على غسلتين وذلك لأننا نجعل إحداهما تقييداً للمطلق والآخر تكليفاً مستقلاً ولا يجوز إبقاء المطلق على إطلاقه والأخذ بالمقيدين

أيضا مستقلا لما عرفت سابقا من أن الأمر بالمطلق والمقيد لا يستفاد منه إلا تكليف واحد بخلاف الأمر بالمقيدين فيجمع هنا بين الحقيين فيحكم بتقييد المطلق بأحد القيدين على التخيير ويجعل الآخر تكليفا آخر وإن كان ثمرة الإبقاء على الإطلاق منتفية في المثال بعد ثبوت التقييد إذ لو لم يتمكن من التراب في الغسلة الأولى أو الأخيرة لم ينفع الوسط في التطهير إذ لا يسقط اعتباره فيها بعدم التمكن هذا ولكن الظاهر في المقام قيام الدليل على الاتحاد فيقع التعارض بين المقيدين فإما نقول بالتخيير كما هو التحقيق أو بالإجمال والرجوع إلى الأصل العملي من استصحاب التجاسة إلى أن يتحقق الرافع أو أصالة البراءة أو نحوهما فتأمل

أصل في المجمل والمبين

عرف المجمل بأنه ما لم يتضح دلالاته ونقض طرده بالمهملات لأنها غير واضحة الدلالة وفيه أن المراد بالمتصلة ما كان موضوعا أو أن الظاهر من السالبة كونها موجودة الموضوع ونقض أيضا يزيد المسموع من وراء الجدار لدلالته على وجود اللفظ مع أنه غير واضح لعدم تعيينه ويمكن دفعه بأن الظاهر اعتبار الدلالة الوضعية دون العقلية والطبيعية ويشكل بأنهم جعلوا الفعل من أقسام المجمل مع أنه غير موضوع بل دلالاته على الجهة التي يراد الاستدلال بها عقلية كما يستدل بفعل النبي صلى الله عليه وآله على كونه مشروعا وينتقض أيضا بالمشترك لأن دلالاته على المعنى واضحة بعد العلم بالوضع وإن اعتبر الدلالة على المراد انتقض بالفعل إذ لا دلالة له على المراد بل لا يصدق المراد فيه مع أنه يلزم كون اللفظ المراد به المعنى المجازي مع انفصال القرينة مجملا في الواقع وكذا العام المخصص والمطلق المقيد عند تأخير المخصص والمقيد والظاهر خلافه والأولى أن يقال إن المجمل هو ما يحتمل احتمالين متساويين فصاعدا سواء كان الاحتمال من جهة عدم العلم بالوضع أو من جهة تعدد الوضع كالمشترك أو من جهة الجهل بالمراد كما لو نصبت قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي مع تعدد المجازات وخرج العام المخصص وأمثاله لعدم تساوي الاحتمالين لأنه قبل بيان المخصص ظاهر في العموم وبعده يظهر الخصوص فلا- احتمال أصلا وإطلاق البيان على المخصص لا يستلزم كون العام مجملا إذا المراد بكونه بيانا أنه يبين مورد الحكم المتعلق ظاهرا بالعام ثم المجمل إما قول أو فعل والقول إما مفرد أو مركب وإجمال المفرد إما من جهة اللفظ أو المعنى وكل منهما إما بالذات أو بالعارض فالذاتي في اللفظ كلفظ إن لاشترائه بين الحرف والفعل وكل منهما يختص بمعنى واحد والعرضي في اللفظ كلفظ مختار لاشترائه بين اسم الفاعل والمفعول بسبب الإعلال والذاتي في المعنى كلفظ عين المشترك بين المعاني

الكثيرة والعرضى فى المعنى كاللفظ الذى تعددت مجازاته عند نصب القرينة الصّارفة عن المعنى الحقيقى وإجمال المركب إمّا لوقوع لفظ فيه موجب للإجمال فى خصوص ذلك المركب نحو قول بعضهم حيث سأله عن الإمام بعد النبى صلى الله عليه وآله فقال من بنته فى بيته لاحتمال إرجاع الصّ مير الأول إلى النبى صلى الله عليه وآله والثانى إلى الموصول كما هو مراد القائل أو إرجاع الصّ مير الثّانى إلى النبى والأول إلى الموصول كما فهمه السّائل إذ لا إجمال فى شىء من المفردات بل المنشأ للإجمال وقوع الصّ مير بعد شيئين يحتمل كل منهما أن يكون مرجعا وإمّا يكون الإجمال لمجموع المركب ومثلوا له بقوله تعالى وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الآذى بيده عقدة النكاح لاحتمال كون المراد بالذى بيده عقدة النكاح الأزواج أو ولى الزّوجة وفيه نظر أمّا أولا فلأنّ الإجمال لو كان فإنّما هو فى الموصول باعتبار أنّه لم يتعين بالصّلة المذكورة له فهو كالإجمال فى الصّ مير باعتبار عدم تعيينه بالمرجع وأمّا ثانيا فلأنّ الموصول إن كان صالحا لهما معا فما وجه الاختصاص بأحدهما فليحمل عليهما معا فلا إجمال والتّحقيق أن يحمل على خصوص ولى الزّوجة دون خصوص الزّوج ودون الجميع ولا إجمال وذلك لأنّ الظاهر من نصف الفريضة المتقدم فى الكلام هو النّصف الذى تستحقه الزّوجة والمستثنى الأول مستثنى من منطوقه فإذا حمل الموصول على ولى الزّوجة كان أيضا مستثنى من المنطوق وأمّا إذا حمل على الزّوج لزم أن يكون مستثنى من المفهوم أعنى رجوع النّصف الآخر إلى الزّوج فيلزم التّفكيك وكذا إن حمل عليهما معا فإنّه باعتبار إرادة الزّوج يكون مستثنى من المفهوم وباعتبار إرادة ولى الزّوجة يكون مستثنى من المنطوق وهذا مع أنّه تفكيك عن المستثنى الأول جمع بين المعنيين ولا يجوز حمل النّصف المذكور على النّصف الرجوع إلى الزّوج لأنّه خلاف الظاهر مع أنّه يلزم حينئذ استثناء قوله إلا- أن يعفون من المفهوم إذ المراد هو الزّوجات بقرينة عدم حذف التّون مع التّاصب فيلزم التّفكيك أيضا نعم لو جعل النّصف المذكور عبارة عن النّصفين جميعا بأن يكون قوله فنصف ما فرضتم بمعنى فلينصف المهر بينهما صح إرادة الزّوج من الموصول لكنّه تعسف بعيد فتعين كون المراد أولياء الزّوجة ولا إجمال والله أعلم وأمّا الفعل المجمل فكما إذا صدر من الإمام عليه السلام فعل ولم يعلم كونه على وجه الوجوب أو الاستحباب ثم إنّ المبين مقابل المجمل فهو ما لم يحتمل احتمالين فصاعدا مع التّساوى إذا عرفت تعريف المجمل والمبين فهنا مطالب أحدها إذا ورد مجمل ومبين فإن اتحد المحكوم به والسّبب والحكم وكان إيجابا حمل المجمل

على المبين كقوله إن جاء زيد فتصدق بعين وإن جاء زيد فتصدق بذهب مثلا فيحمل العين على الذهب لما مر في وجه حمل المطلق على المقيد إذ لا يقتضى الخطابان أكثر من تكليف واحد لاحتمال كون المراد من العين هو الذهب فلا يكون تكليف زائد فالأصل هو البراءة وكذا لو كان الحكم نفيا نحو لا- تتصدق بعين ولا تتصدق بالذهب لعين ما ذكر في الإيجاب ولا يجرى هنا ما سبق في المطلق والمقيد من الحمل على العموم إذ لو حمل على العموم بالنسبة إلى معنى واحد لم ينفع وإن حمل على نفى جميع المعانى لزم استعماله في الأ-كثر من معنى واحد وهو غير جائز وإذا كانا مختلفين نحو تتصدق بعين ولا تتصدق بالذهب أو بالعكس حمل المجمل على ضد المبين فإن كان متحدا حصل البيان مطلقا وإن تكثر الضّد بقي الإجمال بالنسبة إليها وهو ظاهر وبما ذكرنا تبين أنّ حمل المجمل على المبين في المثبتين والمنفيين إنّما هو في مقام الحكم لا- الإرادة بمعنى أنّه لا يوجب كون المراد من المجمل هو المبين بل لما كان ذلك محتملا أوجب الشك في وحدة التكليف وتعددته الموجب للرجوع إلى أصالة عدم التعدد وأمّا في المختلفين فالحمل إنّما هو في مقام الإرادة حذرا من لزوم التناقض وأمّا حمل القرء في العدة على الحيض للخبر الدال على كون العدة بذلك فإنّما هو لما ثبت في الخارج من أنّ العدة ليست إلّا بالطهر أو بالحيض وكذا حمل ما ورد من أنّ المسافر إذا أقام مترددا في بلد شهرا أتم على إرادة العددي لما ورد من الخبر الدال على أنّه إذا أقام ثلاثين يوما مترددا أتم فإنّما هو أيضا الثبوت عدم اعتبار المجموع العددي والهاللي والحاصل أنّه إذا ثبت اتحاد التكليف من دليل خارجي حمل المجمل على المبين في مقام الإرادة أيضا دون ما لو ثبت الاتحاد بالأصل فإنّه لا يعين المراد وكذا يحمل على المبين إذا كان عدم حملة عليه مستلزما للزوم مخالفة الظاهر في الخطاب فإنّ أصالة عدم مخالفة الظاهر موجبة لحملة عليه كما لو قال أكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا وكان زيد مشتركا بين العالم والجاهل فإنّ أصالة عدم التخصيص مبيّنة لإرادة الجاهل منه وكذا لو كان الإجمال في الحكم كما ذكروا الإجماع على جواز بيع المأخوذ بالمعاطة فإنّه مجمل لاحتمال كونه حكما تعبديا في مورده ويحتمل كونه لأجل إفادة المعاطة للملك وأصالة عدم التخصيص في قوله لا بيع إلّا في ملك يبين أنّ وجه الحكم هو الاحتمال الثاني وكالحكم بجواز التطهير بالماء القليل لاحتمال نجاسة الماء بالاستعمال فيكون مخرجا عن عموم القاعدة وهي أنّ النجس لا يطهر واحتمال عدم النجاسة فلا يلزم التخصيص وأصالة عدم التخصيص يعين الثاني إن لم يعارض بلزوم التخصيص على الثاني للقاعدة أيضا أعني نجاسة الماء القليل بالملاقاة وأمثال

ذلك كثيرة جدا الثاني إذا تردد اللفظ بين احتمالين يلزم من أحدهما كونه مجملا ومن الآخر كونه مبينا فهل هو مجمل أو لا نحو قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فإن الإحصان مردد بين احتمالين أحدهما أن يكون المراد التزويج فلا إجمال والثاني أن يكون المراد التعفف وهو مجمل إذ لا يعلم أن التعفف يحصل بأى شىء والتحقق أن يحمل على المعنى الأول لغلبة البيان فى كلام الشارع فحمله على المعنى الموجب للاحتمال حمل على خلاف الغالب وهو غير جائز الثالث المجمل إما ذاتى أو عرضى فالذاتى هو الذى لم يقترن بالبيان أصلا والثانى هو الذى اقترن بالبيان ولكن عرض اختفاء المبين بسبب الحوادث وطول العهد وأكثر المجملات الموجودة فى الأخبار اليوم من هذا القبيل ومحل علاجه مبحث البراءة والاحتياط وأما الإجمال الذاتى فاختلّفوا فى أنه هل يجوز أن يقع فى كلام الشارع من غير أن يذكر له بيان أصلا ولو فى زمان الحاجة أو لا- فقليل بعدمه لوجهين الأول أن الشارع إذا ذكر المجمل فإن لم يكن غرضه الإفهام كان عبثا وسفها وإن قصد الإفهام فإن كان من غير قرينة كان قاصدا للحال وإن كان مع القرينة كان تطويلا- بلا- طائل وهذا الاستدلال لو تم لدل على عدم جواز الخطاب بالمشترك ولو مع القرينة وفساده ظاهر أما أولا فلائذ إن أراد من الإفهام الإفهام الإجمالى بدون القرينة فكونه محالا ممنوع لأن المخاطب يفهم أن المراد أحد المعنيين وهذا هو ما قصده المخاطب بالإفهام وإن أراد الإفهام تفصيلا فانتفاؤه لا يستلزم العبث إذ ربما يتعلق غرض المولى باختبار العبد أنه فى أى مقام من الطاعة فيخاطبه بالمجمل ليرى أنه هل ممثل بإتيان جميع المحتملات أو لا وأما ثانيا فلأن الإفهام مع القرينة ليس تطويلا إذ ربما يترتب على ذكر القرينة فائدة لا يترتب عند فقدها الثانى أن التكليف بالمجمل تكليف من غير بيان وهو قبيح وفيه أن انتفاء البيان إنما يكون موجبا لقبح التكليف إذا كان بحيث لا يتمكن المكلف من الامتثال بإتيان المحتملات احتياطا وأما مع إمكانه فلا يقبح التكليف عقلا وما يقال من أنه قبيح عرفا لأن المولى إذا أمر العبد بمجمل وترك العبد الاحتياط معتذرا بعدم البيان فعاقبه المولى عد قبيحا فى العرف مدفوع بعدم التسليم بل لا يبعد بناء العرف على ذم العبد التارك للامتثال سيما إذا كان عدم البيان من المولى لعذر فافهم قال بعض الأفاضل ما ذكره بعضهم من جواز التكليف بالمجمل ينافى ما تقرر عندهم وأقر به ذلك البعض من قبح تأخر البيان عن وقت الحاجة وذلك لأنه أعم من أن يكون المجمل نفس التكليف أو المكلف به فالجمع بين القولين تناقض وفيه أن المراد من وقت الحاجة هو وقت الاحتياج إلى البيان لا وقت الفعل

ولا- وقت يصح الفعل وحينئذ فارتفع التناقض فهنا دعويان أحدهما أنّ المراد بوقت الحاجة هو وقت الحاجة إلى البيان والثانية ارتفاع التناقض حينئذ أما الثانية فظاهر لأنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك إليه لا يعين وقت الحاجة فيجب تعيينه من الخارج فنقول أما الإجمال في التكليف فوق الحاجة إلى البيان فيه وقت الخطاب أو وقت العمل على اختلاف القولين وكيف كان فالاحتياج فيه ثابت قطعاً إمّا لأنّ الغرض من التكليف حمل المكلف على إتيان الفعل بعنوان الطاعة وهذا غير حاصل عند عدم البيان فالتكليف بدونه عبث وأما استقلال العقل وبناء العقلاء على استقباح المولى إذا عاقب العبد على مخالفة التكليف الذي لم يتمكن العبد من تحصيل العلم به ولو إجمالاً وغير ذلك من الوجوه المذكورة لأصالة البراءة عند الشك في التكليف وأما الإجمال في المكلف به فالحاجة إلى البيان فيه ثابت في مقامين أحدهما كون المكلف به ماهية مركبة مخترعة بحيث لا يصل إليه العقل كالصلاة والحج مثلاً فالتكليف به قبيح من دون بيان ثانيهما كونه مردداً بين أمور غير محصورة لا يتمكن المكلف من إتيانها جميعاً فالتكليف به أيضاً قبيح وأما إذا كان مردداً بين أمور محصورة يتمكن المكلف من إتيانها فلا قبح في التكليف به من غير بيان ولا حاجة فيه إلى البيان كما يحكمون بذلك في الإجمال العرضي وهو الحاصل باختفاء البيان بسبب الحوادث وبالجملة لا يعتبر في التكليف إلا التمكن من العلم بالتكليف ولو إجمالاً والتمكن من الامتثال ولو بالاحتياط ومن يجوز التكليف بالمجمل إنّما يجوز مع وجود هذين الأمرين لا مطلقاً ومع وجود الأمرين ليس هناك وقت الحاجة إلى البيان حتى يقبح تأخير البيان عنه فلا تناقض وأما الأولى فلائّه لا وجه لقبح تأخير البيان عن وقت الفعل أو عن وقت يصح فيه الفعل أما الأولى فلائّه لا يقبح تأخيره عن وقت نفس الفعل المطلوب إذ الفعل المجهول إن أمكن إتيانه فلا وجه لقبح تأخير البيان وإن لم يمكن فكيف يتحقق الفعل حتى يتأخر عنه البيان وأما الثاني أعني عن وقت يصح فيه الفعل فلائّه ربما يكون المكلف عاصياً لا يكون بصدد الامتثال فلا وجه لقبح تأخير البيان في حقه وكذا لا يتم في الواجب الكفائي إذا أتى به من فيه الكفاية وكذا في الواجب التخييري إذا تمكن الشخص من بدله فلا قبح في تأخير بيان المجمل عن وقت يصح فيه العمل في شيء من هذه المقامات وليس ذلك إلا لعدم كونه وقت الاحتياج إلى البيان فتأمل

تنبيهات

أحدها

اختلفوا في أنّ العام الوارد في مورد المدح أو الذم مجمل فلا يجوز التمسك بعمومه أو مبيّن ذكروا في ذلك في قوله تعالى

ص: 389

قد أفلح المؤمنون إلى قوله والَّذِينَ هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنه وارد في مورد مدح المؤمنين فقيل لا يمكن التمسك بعموم المستثنى منه على عدم جواز أمر ثالث غير التزويج وملك اليمين فلا يضر جعل التحليل شقا ثالثا ولا يوجب زيادة التخصيص بل العام فيه مجمل لشيوع ذكر العام في مقام المدح في العرف والعادة من باب المبالغة والادعاء كقوله وأخفت أهل الشرك حتى أنه لتخافك التطف التي لم تخلق وشيوع ذلك قادح في ظهور العام في العموم الحقيقي حينئذ كما أن شيوع استعمال الأمر عقيب الحظر في رفع الحظر مانع عن ظهوره في الوجوب في ذلك المقام وقيل بل لا إجمال بل يحمل على العموم الحقيقي لأن مثل ذلك مبالغة مردودة لا تقع في كلام من لا يجوز عليه الإغراق والكذب بل لا يقع المبالغة في كلامه إلا المقبولة كقوله تعالى يكاد زيتها يضىء والشيوخ المذكور إنما هو في كلمات الشعراء وأمثالهم لا في العرف والعادة ليتمكن تنزيل كلام الشارع عليه وهذا أقوى ولو سلم فالحصر مستفاد في الآية من قوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون

الثاني

اختلفوا في أن قوله تعالى وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين مجمل أو لا فقيل مجمل نظرا إلى أن الباء للتبويض ولا يعلم أن المراد أى بعض من الأبعاض أو أنه للإصاق فيكون مرددا بين إرادة مسح كل الرأس أو البعض وفيه نظر أمّا على الإصاق فلائذ إمّا ظاهر في اقتران المسح بكل الرأس أو ظاهر في الأعم منه ومسح البعض فيحصل الامتثال بكل منهما ولا إجمال على التقديرين وإمّا على التبويض فلظهوره حينئذ في البعض المطلق فيحصل الامتثال بأى بعض كان لو لا المعين الخارجى والتحقيق أن الباء في الآية للتبويض لتصريح أهل اللغة بوروده له لغة ولا عبرة بإنكار سيبويه لأنّ المثبت مقدم على النافي وكل من قال بوروده للتبويض لغة قال بأنه المراد في الآية ولما ورد في الرواية عن زرارة حيث سأل الصادق عليه السلام من أين علمت أن المسح ببعض الرأس فقال عليه السلام لمكان الباء إذ لو كان الباء للإصاق لما كان الاكتفاء ببعض أو تعيينه مستندا إليه وهو الظاهر وبذلك يندفع اعتراض العامة على الشيعة في تعيين الكعب بيانه أن الكعب عند الشيعة إمّا قبة القدم أو المفصل بين الساق والقدم وعند العامة الكعبان هما المعظمان الثابتان في طرفي القدم واعترضا على الشيعة بأنّ المراد بأرجلكم إمّا أفراد الرجل أو مجموع الأرجل وعلى الأول يجب أن يقال إلى الكعب لأنّ لكل رجل كعب عندكم لا كعبان وعلى الثاني يجب أن يقال إلى الكعبان وهو ظاهر ووجه دفعه أن أرجلكم معطوف على مدخول الباء فيكون

المراد البعض فيدور الأمر بين إرادة بعض كل رجل وبعض مجموع الأرجل بأن يمسح كل أحد تمام أحد رجله فإنه يصدق أنهم مسحوا بعض الأرجل فلو قال إلى الكعب أو إلى الكعاب لم يعلم أن المراد مسح البعض من كل رجل فتثنية الكعب قرينة على أن المراد مسح الرجلين أي البعض من كل منهما وهذا بخلاف مسح الرأس إذ لا يفرض التبعض بالنسبة إلى مجموع الرؤوس إلا بأن يجب على الشخص المسح برأس غيره لا يقال إن المراد أن يمسح كل أحد تمام رأسه ورأسه بعض الرؤوس لأننا نقول لا يصدق حينئذ أن المسح وقع ببعض الرؤوس فإنه إذا مسح كل مكلف رأسه فقد وقع المسح بكل رأس بخلاف الرجل إذ لو مسح كل أحد أحد رجله لم يصدق أنه وقع المسح بكل رجل وهذا هو التثنية الكعب ولانتفاء التبعض في اليدين لم يأت بالتثنية في المرفق بل قال إلى المرافق وحينئذ فيرد الاعتراض على العامة أنه لو كان في كل رجل كعبان فلا يكون دلالة في الآية على وجوب مسح الرجلين بل لو اكتفى بمسح رجل واحد إلى الكعبين صدق مسح بعض الأرجل لما عرفت من أن التحقيق كون الباء للتبعض إلا أن يمنع كون العطف على الرؤوس بل هو معطوف على الوجوه ويكون الجر للجوار وفيه تكلف ظاهر هذا كله بناء على قراءة الجر وأما على التصب فهو معطوف على محل الرؤوس ولا يدخل عليه التبعض فنجيب عن الاعتراض المذكور بأن الكعبين عبارة عن مجموع قبة القدم والمفصل والمراد انتهاء حد المسح بهذه المسافة ويأتي الكلام في أن المنتهى أول المسافة أو آخرها وبعبارة أخرى المنتهى هو الكعب الأول أو الأخير والحاصل أننا نسلم أن في كل رجل كعبين لكنهما غير العظمين التائبين فالإعراض مدفوع رأساً فتأمل

الثالث

إذا تعلق الحكم باسم فهل هو ظاهر في التعلق بجميع أجزاء المسمى أو ظاهر في الأعم من الكل والبعض أو مجمل نحو قوله تعالى اغسلوا وجوهكم ونحو وليتراوح عليه أربعة يوماً فليل إن الاسم الموضوع للكل إنما هو موضوع له في حالة الأفراد وأما في حالة التركيب فهو موضوع بوضع آخر لكل جزء من الأجزاء إما بطريق الاشتراك المعنوي أو الاشتراك اللفظي فالיום في حالة الأفراد موضوع للمقدار الخاص ما بين طلوع الفجر أو الشمس إلى الغروب وأما في حالة التركيب فموضوع لكل بعض من أبعاض اليوم ولهذا يغتفر في يوم الأجير مضى مقدار من طلوع الشمس أيضاً والتحقق أنه لا يختلف وضع الاسم أفراداً وتركيباً بل هو موضوع لمجموع الأجزاء مطلقاً ويكفينا أصالة عدم تعدد الوضع مع أن الاشتراك المعنوي بين الأقل والأكثر غير معقول لانتفاء القدر المشترك بينهما لأن المقدار

الرّائد عن الأقل إن كان معتبرا في الموضوع له خرج الأقل عن أفرادهِ وإن لم يعتبر خرج الأكثر هذا ولكن نسبة الحكم إلى الاسم المذكور تختلف باختلاف المقامات ففيما إذا جعل الزّمان مقدارا لشيء فظاهر النسبة التّقدير بمجموع الزّمان كما في التّراوح وفي أقل الحيض وأمثاله وإذا جعل ظرفا لشيء فهو أعم من البعض والكل بل في مقام التّقدير أيضا ربما يتعارف إرادة التّقدير ببعض كيوم الأخير فتحمل النسبة عليه وأما غير الزّمان فهو أيضا يختلف باختلاف المتعارف فإذا قال اغسل جسدك فالظاهر تمام الجسد وإذا قال اغسل يدك فالظاهر غسله من الرّند مثلا لا إلى الكتف كل ذلك للتّعارف في النسبة وليس في شيء من ذلك تصرف في معنى الاسم وما ذكره من الأمثلة لإطلاق الاسم على بعض الأجزاء كلها محمولة على التّصرف في النسبة كما في قوله تعالى وأيديكم إلى المرافق فلم يطلق اليد على بعض العضو بل الحكم إنّما تعلق ببعض ولا ينافي ذلك كون إلى غاية للمغسول لا للغسل كما هو مذهب الخاصة وذلك لأنّ الغسل إذا تعلق ببعض الخاص حصل له بتبعيّة مسافة المغسول مسافة موهومة نظير الحركة بمعنى القطع التي تنتزع من نسبة الحركة بمعنى التّوسط إلى أجزاء المسافة وحينئذ فيكون كلمة إلى بيانا لمقدار مسافة الغسل لا بيانا لكيفيّة الغسل حتى يلزم التّكس في الوضوء

أصل المبين نقيض المجمل

فهو ما ليس فيه احتمالان فصاعدا على وجه التّساوي إمّا في نفسه أو بواسطة كونه مبينا بأمر خارج وإطلاقه على الأول من قبيل قولهم ضيق فم الرّكيّة أي أوجده ضيقا وهو أيضا قد يكون لفظا وقد يكون فعلا والمبين بالكسر يطلق على اللفظ الذي يحصل به بيان المجمل أو الفعل كذلك وهكذا البيان لكنّه قد يطلق على ما يحصل به بيان المجمل وقد يطلق على ما يبين به إرادة خلاف الظّاهر كقرينة المجاز والتّخصيص بالنّظر إلى العام إذا عرفت ذلك فهنا مطالب أحدها لا إشكال في اعتبار ظواهر الألفاظ في مقام البيان وغيره وإن لم يفد سوى الظّن وهل يكتفى بالظّن بكون اللفظ واردا لبيان المجمل أو لا بل لا بد من العلم بذلك أو تصريح المتكلم بلفظ آخر دال بظاهرة على أنّه في مقام البيان الحق أنّه إذا ظهر بسبب حال المتكلم أنّه في مقام البيان كان كافيا ولا يلزم العلم بذلك ولا لفظ آخر وذلك لأنّ كون المتكلم قاصدا لمعنى من المعاني من اللفظ من الحقيقة أو المجاز أو الكناية أو المبالغة أو التّأكيد أو نحو ذلك ليس أمرا مستفادا من نفس اللفظ ولا منه مع العلم بالوضع أو القرينة بل لا بد في ذلك من ضم مقدمات عديدة راجعة إلى ملاحظة حالة المتكلم مثل أنّه حكيم لا يفعل العبث ولا القبيح بعدم إرادة المعنى أو إرادة

معنى لا يستفاد من اللفظ وأنه في مقام بيان ما في ضميره وغير ذلك ففي كل مقام من المقامات يحتاج الحكم بإرادة المعنى المستعمل فيه من اللفظ إلى ملاحظة هذه المقدمات فلو لا الاكتفاء فيها بالظهور لما كان للإجماع على حجّية ظواهر الألفاظ فائدة بعد ظنيّة هذه المقدمات غالباً بل لو تأملت لوجدت الإجماع على حجّية هذا الظهور أظهر من الإجماع على حجّية الظواهر كما يظهر من ملاحظة المحاورات المتعارفة ولا معنى للحكم بلزوم بيان القصد المذكور بلفظ آخر بل ذلك مستلزم للتسلسل لأنّ كونه قاصداً به المعنى أيضاً يتوقف على بيانه بلفظ آخر حينئذ لكن لا ينبغي التّعدى عن الظهور الناشئ من قرينة الحال إلى سائر الأمور الخارجة كما سيظهر إن شاء الله الثاني قد عرفت عدم الإشكال في اعتبار ظهور كون اللفظ في مقام البيان كاعتبار نفس ظاهر اللفظ وهل يكتفى في الفعل أيضاً بظهوره في مقام البيان أو لا بد من العلم بذلك وبعد العلم بكونه للبيان هل يكتفى بالظن الحاصل منه كالظهور اللفظي أو لا بد من العلم وأيضاً هل يحصل البيان بالأمر الذي لم يثبت حجّيته شرعاً أو لا إشكالات ربما يظهر من بعضهم اختيار الشقّ الأوّل في كل من المسائل الثلاثة لوجهين أحدهما أنّ البيان ليس في عرض سائر الأدلة وإنّما هو قرينة على تعيين معنى المجمل والمدار في القرائن على الكشف عن المعنى ولو ظنا ولا يعتبر في القرينة الكشف القطعي ولا كونها حجّة بنفسها فإن الغلبة قد تكون قرينة على تعيين معنى المشترك مع أنّها غير قابلة لإثبات الأحكام وكذا قرينة الحال قد تصير سبباً لتعيين المراد مع أنّها غير معتبرة بنفسها ولهذا لم يكتف جماعة بشهادة الحال بجواز التصرف في المال الموضوع إلّا إذا أفادت العلم وثانيهما أنّ الظهور اللفظي حجّة إجماعاً واللفظ المجمل بعد اقترانه بهذه الأمور يصير ظاهراً في أحد المعنيين فيكون حجّة ولا يدع في صيرورة الأمر الغير المعتمد سبباً لحدوث وصف الاعتبار في شيء ألا ترى أنّ الشّهرة في نفسها ليست بحجّة مع أنّها تصير سبباً لاعتبار الخبر الضّعيف بناء على القول بحجّية الظنّ الخبري مطلقاً وذلك لأنّ الشّهرة توجب حدوث الظنّ بمضمون الخبر المذكور ويكون معتبراً وحينئذ فيتم المطالب الثلاثة لأنّ الظنّ يكون الفعل بياناً أو ظهوره في المعنى أو الأمر الغير المعتمد كل منها سبب لحدوث وصف الظهور في المجمل والظاهر حجّة وفيهما نظر أمّا الأوّل فلا تأسلم أنّ المدار في القرينة على الكشف ولو ظنا ولكن في الجملة لا - مطلقاً بل يعتبر في القرينة كونها مما يمكن اتكال المتكلم عليه عرفاً في إفادة مراده ولذا تسمّعهم يقولون إنّ الشّهرة لا تصلح جابرة لدلالة الخبر لعدم إمكان اتكال الإمام عليه السلام في إفادة مراده على الشّهرة التي تحدث بعد سنين كثيرة ولا دليل على اعتبار هذه الأمور أمّا الثاني فلا تأسلم محض الظنّ بكون المراد من المجمل أحد المعنيين

بسبب هذه الأمور لا يوجب حدوث وصف الظهور اللفظي الذي هو حجة لأنّ المناط في الظهور المعتبر كون الكلام مع ما يكتنفه من اللواحق المعتبرة عرفاً ظاهراً في شيء وهنا ليس كذلك فالتحقيق عدم اعتبار شيء من هذه الأمور إلا على القول باعتبار مطلق الظن في الأحكام الشرعية وأما بناء على حجّة الظنون المخصوصة فلا دليل على شيء منها نعم ظهور الفعل إذا كان مستنداً إلى وضع الواضع لم يكن في اعتباره إشكال كالخطوط أو العقود والإشارات ونحوها لأنّ الظواهر الوضعية لا فرق فيها بين الألفاظ وغيرها وأما غيره فلا الثالث هل يعتبر في البيان كونه أقوى من المبين من حيث السند ومن حيث الدلالة أو لا الحق أنّه إن كان بيانياً للمجمل فلا يعتبر فيه إلا كونه حجة في نفسه إذ لا تعارض بينه وبين المبين ليرجع إلى المرجح وإن كان قرينة لصرف المبين عن ظاهره اعتبر فيه كونه أظهر دلالة من المبين ليوجب صرفه عن ظاهره ولا يعتبر كونه أقوى سنداً بعد فرض كونه حجة فيجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فإنّ الجمع متى أمكن بالوجه المتعارف فالرجوع إلى المرجحات السندية باطل نعم لو كان قوة السند في المبين سبباً لخروج البيان عن الحجية لم يجز صرفه عن ظاهره وهو خارج عن محل الكلام كالعام الموافق للمشهور فإنّه لا يخص بالخاص المخالف له لخروج الخاص بإعراض المشهور عن الاعتبار بناء على كون مخالفة الشهرة موهنة فافهم واغتنم قد وقع الفراغ من تسويد المجلد الأوّل من كتاب غاية المسئول في علم الأصول على يد مؤلفه الجاني محمد حسين بن محمد علي بن محمد حسين الموسوي الحسيني الشهرستاني 1281 كتبه العبد الأثم الجاني ابن محمد علي محمد حسن الكلپايگانی

الحمد لله رب العالمين ونشهد أن لا إله إلا الله مخلصين ونصلي على محمد خاتم النبيين وآله أمناء الدين المبين سيما على أمير المؤمنين صلوات الله عليهم أجمعين وبعد يقول العبد البائس الفاني محمد حسين محمد بن علي الموسوي الحسيني الشَّهرستاني إنَّ هذا هو المجلد الثَّاني من كتاب غاية المسئول ونهاية المأمول وهو مشتمل على جملة من مسائل الأصول كحجَّة الظَّن بإطلاقه أو بخصوص بعض أقسامه وبعض الأصول العمليَّة وقع التَّشاجر والتَّنازع فيها بين الأكابر الفحول وبالله أستعين فإنَّه خير مأمول

أصل اختلفوا في التَّعبد بالظَّن هل هو ممكن عقلا أو لا وعلى الأوَّل هل هو واقع شرعا أو لا

والحق في المقامين هو الثَّبوت بل إثبات الوقوع يغني عن إثبات الإمكان وقد ثبت بالأدلة القطعيَّة حجَّة أمور لا تفيد إلا الظَّن في هذه الأزمان كما سيأتى تحقيقه إن شاء الله ووافقنا في حجَّة تلك الأمور بعض الأخباريَّة من الشَّيعة ومع ذلك ادعوا عدم حجَّة شيء من الظنون وعدم وقوع التَّعبد بها في الشريعة فاعترفوا بحجَّة أخبار الآحاد ومع ذلك ادعوا العمل بالعلم وطعنوا على المجتهدين في العمل بالظَّن وهم في الدَّعوى المذكورة فرق عديدة فمنهم من زعم أنَّ الحكم الواقعي هو مدلول الأخبار لا حكم في الواقع غيره وهو علمي فلا عمل إلا بالعلم وذلك إمَّا لقبح التَّكليف بما لا سبيل إليه علما فيكون المكلف به هو ما يكون السَّبيل إليه علما وليس إلا مدلول الأخبار فيكون هو المكلف به وإمَّا لأنَّ المفروض أنَّ الشَّارع خاطب بتلك الألفاظ في مقام إفادة الحكم الواقعي والخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافه قبيح فلا يصدر من الحكيم تعالى فالحكم الواقعي ليس إلا مدلول الخبر وهو وإن كان ظنِّيا مع قطع النَّظر عن المقدمة المذكورة لكنَّه علمي بعد ملاحظتها ومنهم من زعم أنَّ الحكم الواقعي في كل واقعة واحد ثابت عند الإمام عليه السلام لا يختلف باختلاف الأفهام وأنَّ النَّاس مكلفون بطلب ذلك الحكم من الأخبار المعتمدة فإذا اجتهد الشَّخص وفهم من

الخبر حكما فهو وإن كان ظنا لاحتمال كونه مخالفا للواقع لكنّه يكون علما بملاحظة أنّ الإمام عليه السلام يجب عليه من باب اللطف ردع من خطأ في الاجتهاد من العلماء وإلا لانتفى وجه الحاجة إليه وقد ورد في الأخبار أيضا أن من شأن الإمام عليه السلام رفع ما يقع في الآدين من زيادة أو نقيصة وحكاية المفيد رحمه الله وقول الإمام عليه السلام له منك الخطأ ومنا التشديد مشهور وحينئذ إذا لم يرد ردع على المجتهد علم أنّ ما فهمه هو الحكم المطلوب منه واختلافه مع الحكم الواقعي إن كان فهو لا يضر لأنه بحسب ما يراه الإمام عليه السلام من المصلحة قد انطبع الواقع في ذهن المكلف بصورة أخرى مطابقة للمصلحة فلا اختلاف إنّما هو في الصورة وإلا فالحقيقة واحدة كالبياض المشاهد من وراء منظره خضراء يرى أخضر مع أنّه بياض فالبياض هو الذي ظهر بصورة الخضرة لا أنّ الحقيقة قد تبدلت هذا حاصل ما ذهب إليه طوائف الأخباريّة والكل ظاهر الفساد أما ما ذهب إليه الفرقة الأولى فيدفعه أولا ما ورد في الأخبار المتواترة واتفقت عليه الإماميّة من اتحاد الحكم الواقعي وعدم اختلافه باختلاف الظنون والآراء فإنهم إن أرادوا بالمدلول المدلول الواقعي فيكون هو المكلف به فلا ريب في أنّ الطريق إليه هو الظن لاختلاف المجتهدين فيه والكل ليس مدلولاً واقعيّاً فعاد المحذور وهو التّعبد بالظنّ طريقاً وإن أرادوا بالمدلول ما يظن المجتهد أنّه مدلول فهو المكلف به فلازمه أنّ الظنّ به شرط التكليف وموضوع له فهذا هو عين مذهب التصويب بل أدون منه لأنّ الظنّ عند المصوّبة يلحظ بالنسبة إلى الواقع فيكون الظنّ بالواقع موضوعاً للحكم عندهم وعند هؤلاء بالنسبة إلى مدلول الدليل وكلاهما مشتركان في القول بتبعيّة الحكم الظنّ المجتهد من غير جعله حجّة من باب الطريقيّة إلى الحكم الواقعي الأوّل كما يقوله المجتهدون وفساده ظاهر وثانياً أنّ ما ذكره في وجه الاستدلال من قبح التّكليف بما لا سبيل إليه علما مسلم لكن لا يلزم منه كون المكلف به في الواقع هو مدلول الخبر ضرورة أنّ التّكليف يتبع المصلحة وانسداد باب العلم إلى ما فيه المصلحة المقتضية للتّكليف حدوث المصلحة فيما يمكن تعلق العلم به وهو ظاهر وأيضا لا نسلم كون مدلول الخبر علمياً ضرورة كونه مما يحتمل فيه إرادة خلاف الظاهر فلا يتم الوجه الأوّل بضميمة الوجه الثّاني من قبح إرادة خلاف الظاهر بلا قرينة وهو أيضا لا يثبت المدعى أعنى العمل بالعلم وذلك لأنّ الإرادة من اللفظ فرع صدور اللفظ من الحكيم وهو غير معلوم غاية الأمر ثبوت حجّة تلك الأخبار بالقطع حتى عند الأصوليين من غير حاجة إلى تلك المقدمة وهي لا توجب قطعيّة صدور اللفظ من الإمام عليه السلام حتى يكون مدلوله قطعياً بالنسبة إلى الحكم الواقعي نعم يكون لزوم العمل به قطعياً وأما أنّه نفس الواقع أو بدله أو شيء آخر فلا يعلم من ذلك ثم إنّ ذكر تلك المقدمة حينئذ مستدرک إذ لا ربط لها بإثبات هذا المطلوب نعم لو

أريد إثبات حجّية الخبر بآية النّبيا مثلا صح إتمامه بالمقدمة المذكورة على إشكال فيه وكذا من ادعى قطعياً صدور الأخبار المجموعة في الكتب الأربعة وهم فرقة ثالثة من الأخبارية أمكنه التمسك بالمقدمة المذكورة لإثبات كون المدلول علمياً بالنسبة إلى الواقع لكن يرد عليه الإيراد الأول مع فساد دعواهم رأساً في القطعية لما حققناه في تحقيق الأدلة وسيأتي تفصيله إن شاء الله وأما ما ذهب إليه الفرقة الثانية فيدفعه أنهم إن أرادوا أن الظن بسبب ملاحظة لزوم التسديد يكون علماً بالنظر إلى الحكم الواقعي بعد ثبوت حجّيته بدليل آخر فلا ريب في أن تجويز مخالفته للواقع حتى بعد التسديد حينئذ فاسد لأن العلم لا يحتمل فيه المخالفة والقياس على المنظرة فاسد لأن المعلوم في المقام هو الحكم الخاص كالوجوب مثلاً وقضية مطابقة العلم للمعلوم أن يكون الواقع أيضاً هو الوجوب وإلا لم يكن علماً بل جهلاً مركباً فلا يمكن أن يكون الواقع هو الحرمة ويحصل العلم بأنّه الوجوب والقول باتحاد الحقيقة لا ينفع لأن المفروض تعلق العلم بالكيفية لا بالحقيقة فلا يجوز اختلاف الكيفية أيضاً وأما مثال المنظرة فالمشاهد فيه إنّما هو الجسم متلبساً بلون الخضرة وكون الخضرة لونا للجسم المرئي ليس مشاهداً وإنّما هو توهم نشأ من اقتران لون المنظرة بلون الجسم فتوهم أنّها لون الجسم وليس المقام من هذا القبيل لعدم إمكان تخلف العلم عن المعلوم ولا موجب للوهم ولا مدخل له في المقام أصلاً مع أن المحقق في محله تضاد الأحكام الشرعية ودعوى اتحاد الحقيقة غير مسموعة مضافاً إلى أن كل ذلك عرفان واستحسان لا وقع له عند أبواب الحقيقة والإتقان وإن أرادوا أن الظن بسبب لزوم التسديد يكون معلوم الحجّية فيه أن حجّية الظن لا بد أن تنتهي إلى دليل قطعي حتى عند الأصوليين غاية الأمر أنّهم يثبتونها ببرهان الانسداد أو أنّهم بدليل التسديد وهذا لا يوجب الطعن مع أنّ دليل التسديد عليل في إثبات هذا المطلب ضرورة أنّ لزوم التسديد إنّما هو فرع كون الشّخص مكلفاً بالعمل بالظنّ وأما مع عدمه فلا دليل على لزوم الردع ولهذا لو حصل الظنّ من القياس لم يجب على الإمام عليه السلام التسديد حيث أنّه لم يثبت حجّيته فافهم هذا مع أنّ لزوم التسديد حتى عند ثبوت حجّية الظنّ أيضاً فاسد لوقوع خلافه في الخارج ضرورة اختلاف الظنون في مسألة واحدة والمفروض اتحاد الحكم الواقعي فلو كان الردع لازماً لزم كون غير واحد من المجتهدين مقصراً في عدم الارتداع عن ردع الإمام عليه السلام وهو خلاف مذهبهم إلا أن يدعو اختلاف المصلحة حيث تعلق الظنّ بخلاف الواقع بحيث صار المظنون واقعياً ثانوياً نظير لزوم الغسل حال التقيّة فهو وإن كان ظناً بالنظر إلى الحكم الواقعي لكن عدم الردع منه مع جعله حجّة سبب للعلم بأنّه الحكم المطابق للمصلحة بالنسبة إلى هذا الظان بحيث لو سئل الإمام عليه السلام حال حضوره لأجابه بالحكم المذكور وهذا دعوى أخرى لا اختصاص لها بالأخباريين بل القائل بها موجود من الأصوليين أيضاً لكن من وجه آخر

وحاصله أن تعلق الظن المعتمد بحكم مخالف للحكم الواقعي يوجب حدوث مصلحة في ذلك الحكم يتدارك بها المصلحة الفائتة الثابتة في الحكم الواقعي وإلا لزم تفويت المصلحة الواقعية من إيجاب العمل بالظن وعندنا أن شيئا منهما غير لازم لجواز كون السبب لجعل الظن حجة هو التحفظ على مصلحة الواقع بقدر الإمكان فإنهم لما صاروا بأنفسهم سببا لانسداد باب العلم وغيبة الإمام عليه السلام دار الأمر بين ارتفاع التكليف رأسا وتفويت جميع المصالح وبين التكليف بمقدار يساعده الأمور الظنية المطابقة للواقع غالبا ولا ريب في أن مقتضى اللطف هو الثاني فوجب في الحكمة إيجاب العمل بمقتضى تلك الظنون المطابقة للواقع ولما كان موارد المطابقة مشتبهة غير ممتازة عن موارد التخلف وجب العمل بالجميع تحفظا على موارد المطابقة لحفظ المصلحة الواقعية بقدر الإمكان نظير أوامر الاحتياط عند الشك في المكلف به إذ ليس فيها مصلحة إلا مصلحة الواقع وهو ظاهر ولو سلم فليس هذا مما يجعل محلا للنزاع ومحلا للطعن واللعن كما لا يخفى هذا مضافا إلى الأخبار الواردة في أصالة البراءة عند الشك في التكليف مما فيه تجويز مخالفة الواقع عند الجهل به فلو كان التسديد واجبا لكونه لطفا في التكليف لم يكن مورد للجهل حتى يحتاج إلى أصالة البراءة وهكذا الاحتياط وسائر الأصول المعتمدة عند التحير والشك وأما ما ورد في الخبر من لزوم رفع الزيادة والتقيصه فليس فيه دلالة على كيفية الرفع وأنه بنحو الإلهام أو بالطريق المتعارف الذي يعتبر فيه التمكن وعدم الخوف كما هو شأن الأئمة عليهم السلام في زمان حضورهم عليهم السلام إذ لا فرق بين حضورهم عليهم السلام وغيبتهم عليهم السلام ولا ريب أن ردعهم في زمان الحضور لم يكن خارجا عن الطريق المتعارف وكان متوقفا على عدم الخوف والتقيصه ونحوهما فكذا في زمان الغيبة وبالجملة فساد هذه الأقوال أظهر من أن يحتاج إلى بيان أو أن يتوقف على برهان سيما الأخير فإن لزوم التسديد بالنسبة إلى المجتهدين المختلفين في الحكم بسبب اختلافهما في فهم دلالة الخبر مثلا يوجب نسبة الإضلال إلى الإمام عليه السلام وذلك أن اللفظ ليس له في الواقع دلالة تامة إلا على حكم واحد والآخر أخطأ في فهم الخبر حيث زعم غير المدلول مدلولاً وهم يقولون إن ذلك من جهة أن الإمام عليه السلام أوقع هذا المعنى في فهم ذلك المجتهد لكون ما فهمه منه هو الحكم له بحسب مصلحته واستعداده ولا ريب أن الفهم المذكور خطأ قطعاً فالإمام عليه السلام هو الذي أوقعه في الخطأ فهو تضليل مقدمة للإرشاد ونسبة ذلك إلى الإمام عليه السلام ليس إلا من الإلحاد مع عدم المقتضى لهذه التكاليفات إلا العجز عن شبهة اعترض بها العامة على الإمامية حيث أوجبوا العصمة للإمام عليه السلام بأنكم تجوزون الخطأ على المجتهدين الذين هم الوسائط فلم لا تجوزونه في الإمام عليه السلام فالعجز عن الجواب ألزمهم إيجاب عصمة المجتهدين أيضا مع أن الجواب ظاهر لأن الوجه في وجوب العصمة ليس هو وصول كل أحد إلى الواقع علما ولو بغير النحو المتعارف وإلا لوجب عصمة جميع الخلق بل الوجه في عصمة الإمام عليه السلام

وهو قطع النزاع وعدم إمكان الاعتراض عليه بوجه حتى من مجتهد آخر ولو لم يكن معصوما لكان لغيره القدر في فتواه ورميه بالخطأ والشه هود دعوى العلم بخلاف ما يفتى به وأما المعصوم فلا يمكن ذلك بالنسبة إليه وأما عدم وصول الواقع إلى الخلق فإنما هو لعدم وجوب التكليف مطلقا حتى مع عدم وجود الطريق العلمي بالأسباب المتعارفة بل الواجب في اللطف هو التكليف فيما يكون طريق العلم إليه موجودا بالأسباب المتعارفة وهو مما يفتقر إلى البعث ونصب الإمام عليه السلام وتكليف الخلق بالاستعلام منه ونقل الحاضر إلى الغائبين والواجب من هذه الأمور على الله تعالى من باب اللطف هو بعث الرسول ونصب الإمام عليه السلام وتكليف الخلق بالأخذ منه وأما عدم منع الإمام عليه السلام من التبليغ والاستعلام منه والنشر في البلاد فإنما يجب على الخلق فإذا قصرُوا في ذلك وكانوا سببا لغيبة الإمام عليه السلام وانسداد الطريق العلمي فلا نسلم وجوب التكليف حينئذ على إطلاقه بل إنما يجب حسب ما يساعده الطريق الظني الآذي ربما يطابقه وحيث لم يكن موارد المطابقة معينة حكم بلزوم العمل بالكل مقدمة لما أشرنا إليه هذا كله مع أن التسديد لو كان فإنما يتعقل في المجتهدين وأما في المقلدين المخيرين في تقليد أيهم شاءوا فلا معنى لتسديدهم إلا أن يلهمهم الإمام عليه السلام تقليد من يطابق فتواه الحكم الواقعي المطابق لمصلحة ذلك المقلد ظهورا وانكشافا في ذهن المجتهد وهذا معنى عصمة الخلق طرا وهو أظهر فسادا من التصويب الآذي ذهب إليه العامة فافهم وهناك فرقة أخرى من الأخبارية ادعوا العمل بالعلم من جهة دعوى قطعية الأخبار المودعة في الكتب الأربعة دلالة وسندا فيكون العمل بها في هذا الزمان كالعمل بما يسمع من لفظ الإمام عليه السلام فكما أنه علمي بمعنى أنه الحكم المطلوب من المكلف المطابق للمصلحة الواقعية فكذا العمل بهذه الأخبار أما قطعية الدلالة فيما تقدم سابقا من قبح الخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافه وأما قطعية السند فتبينوها بوجهين أحدهما ما سبق الإشارة إليه من أن فائدة الإمام المعصوم سد الخلل الواقع في الشرع وإيصال العباد إلى الأحكام الواقعية فلو كان تلك الأخبار مع وجوب العمل بها اتفاقا موضوعا ومجعولا لكان على الإمام عليه السلام الردع والبيان وحيث لم يكن ذلك فهي صحيحة قطعا والجواب ما تقدم من أن لزوم الإمام عليه السلام المعصوم إنما هو لكونه لطفًا من جانب الله تعالى ليكون رادعا عن الخطأ بحسب الأسباب المتعارفة التي لا تنافي اختيار العباد لأن اللطف هو التقريب إلى الطاعة من غير الوصول إلى حد الإلجاء وأما وجوب التصرف والردع فعلا فهو مشروط بعدم المانع من جانب الخلق وحيث تحقق المانع فلا يجب الردع بما يخرج عن الطريق المتعارف وهذا مراد من قال إننا نعمل بهذه الأخبار إذا كان هناك إمام معصوم من شأنه سد الخلل بالنحو المتعارف وأما مع فقدته فلا يجوز العمل بها لإمكان أن يقع فيها خلل يمكن سدها بالنحو المتعارف فعدم نصب من يسدها مناف

لَلطّف الواجب على الله تعالى من باب الحكمة فلو فرض عدم النَّصب لكان التَّعبد بهذه الأخبار قبيحا ونقصا للغرض ومع ذلك فينتفى التَّكليف لفقدان الطَّريق وهو أيضا خلاف اللطّف فحيث لزم التَّكليف لزم نصب الإمام عليه السلام ثم التَّعبد بالأخبار فلا يرد حينئذ إيراد العامة بأنّه إذا جاز خطأ الوسائط جاز خطأ كلها فلا يجب نصب الإمام عليه السلام بل يكفي الوسائط عن النَّبى صلى الله عليه وآله ولا حاجة إلى التزام وجوب سد الخلل فعلا على الإمام عليه السلام ولو بغير النَّحو المتعارف إذا منعه من النَّحو المتعارف باختيارهم لعدم الدليل عليه عقلا- ولا- نقلا- لأنّ ما ورد من أنّ الإمام عليه السلام يرفع الزيادة والتقيصة ويسد الخلل إنّما المراد به ما كان ممكنا بالنَّحو المتعارف وأنّه شأنه ذلك لو لا الموانع الاختيارية الصادرة عن العباد عصيانا وظلما ولو أنّهم أقاموا التّوراة والإنجيل وما أنزل الله إليهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم ولو أنّهم ردوه إلى الرّسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه آذين يستنبطونه منهم والثاني احتفاف تلك الأخبار بقرائن كثيرة توجب العلم بصحتها وصدورها عن المعصوم عليه السلام ومرجع ما ذكره طرا إلى مقدمات ثلاثة قطعية بزعمهم أحدها تواتر الكتب الأربعة عن المحمدين الثلاثة بحيث ليس هناك شك لأحد في كونها منهم والثانية أنّ المحمدين الثلاثة صرحوا بأن أخبار كتبهم مأخوذة عن الأصول المعتبرة الأربعمئة وشهدوا بذلك حتى أنّ الكليني جعل أخبار كتبه حجة بينه وبين ربه ونحن نعلم قطعا أنّهم لم يتعمدوا الكذب في ذلك وليس الخطأ في المحسوسات مما يعتنى باحتماله عند أحد من العقلاء والثالثة أنّ تلك الأصول كلها أخبار صحيحة يقطع بصدورها عن المعصوم عليه السلام سيما ما انتخب منها وأثبت في الكتب الأربعة وهذه الدّعوى لا تختص بالأخبار بل وافقهم في ذلك جماعة من الأصوليين واستظهروها من ملاحظة كفيّة ورودها إلينا وكفيّة اهتمام أرباب الكتب الأربعة ومن تقدم عليهم في تنقيح ما ودعوه في كتبهم وعدم الاكتفاء بمحض وجدان الرّواية في كتاب وإيداعها في كتبهم حذرا من كون ذلك الكتاب مدسوسا فيه من بعض الكذابين بل كان مدارهم على إيداع ما سمعوه من صاحب الكتاب أو ممن سمعه منه مع الاطمئنان التّام بالوسائط وشدة وثوقهم بهم حتى أنّهم ربما كانوا يتبعونهم في تصحيح الحديث ورده كما اتفق للصدوق بالنسبة إلى شيخه محمد بن الحسن بن الوليد رحمه الله وقد حكى عن جماعة منهم التّحرز عن الرّواية عمن يروى من الضّعفاء ويعتمد المراسيل وإن كان ثقة في نفسه بل عمن كان يعمل بالقياس مع أنّ عمله لا يقدح في الرّواية وكانوا يتوقفون في روايات من كان على الحق فعديل عنه وإن كانت حال استقامته حتى أذن لهم الإمام عليه السلام مضافا إلى أنّ الدّاعى إلى شدة الاهتمام بوجود وهو كون تلك الرّوايات أساس الدّين وبها قوام الشّرع المتين وقد وقع الحث الأكيد من النَّبى صلى الله عليه وآله والأئمة الطّاهرين عصرا بعد عصر على ضبط الأخبار و

تدوينها ونشرها وحفظها لتكون مرجعا لمن يأتي بعدهم حذرا من تضييع من فى الأصلاّب هذا مع أنّ جملة من تلك الأصول قد عرضت على الأئمة عليهم السلام فصححوها فما ورد من الكذب والوضع والدسيّسة لا يقدر فى القطعيّة لأنّها إنّما كانت قبل التّقد والانتخاب كيف وقد كان الأصحاب شكر الله تعالى سعيهم من زمان الصّادقين عليه السلام إلى زمان أرباب الكتب مما يقرب من ثلاثمائة سنة فى غاية الاهتمام فى تنقيح الأخبار وتهذيبها وحفظها حتى حكى أنّ محمد بن مسلم حفظ ثلاثين ألف حديثا عن الباقر عليه السلام وستة عشر ألفا عن الصّادق عليه السلام ويونس بن عبد الرّحمن ألف مائة كتاب فى رد العامة وجابر بن يزيد حفظ سبعين ألفا مما أمر بنشره وروايته وسبعين ألفا مما أمر بكتمانه ونقل عن الحسن بن على الوشاء أنّه قال إنّى أدركت فى هذا المسجد مائة شيخ كل يقول حدثنى جعفر بن محمد عليه السلام وقد حكى أنّ الرّواة عن الصّادق عليه السلام تبلغ إلى أربعة آلاف وأيضا من المعلوم أنّ الأصول الأربعمئة تشترك فى أحاديث كثيرة ولا ريب فى أنّ الخبر إذا كان مرويا بأربعمئة طريق يكون قطعيا ولهذا حكى عن بعضهم أنّ التّدوين فى الكتب الأربعة أوجب خروج تلك الأخبار عن التّواتر لإسقاط الطّرق والاختصار على طريق واحد للاختصار ويؤيد ذلك تصريح السيّد المرتضى وابن إدريس ومن عاصرهما بأنّ جلّ الفقه يستفاد من الأخبار المتواترة فكان تواتر الأخبار من المسلمات عندهم وكيف يخفى مثل هذا الأمر على السيّد ونظرائه وغير ذلك من القرائن والأمارات الّتى يحصلها المتتبع فى الآثار والمنتقد للأخبار هذا مع أنّ أصحاب الكتب الأربعة على وثافتهم وعلو شأنهم شهدوا بقطعيّة أخبار كتبهم مع الإذعان بكونها مأخوذة من كتب الأصول وهذا هو شهادة بقطعيّة الأصول ألا ترى إلى الفقيه حيث قال فى أوّل كتابه ما هذا حاصله أنّى لم أجر فى كتابى هذا على طريقة المصنفين فى ذكر كل ما رووه من الأخبار بل اقتصر على ذكر ما أقطع على صحته وأفتى به وجميعها مذكورة فى الكتب المشهورة الّتى إليها المرجع وعليها المعول فإنّ الصّحّة عند القدماء يطلق على معان ثلاثة أحدها ما يقطع على صدوره والثانى ما يقطع على صدوره ووجوب العمل به لعدم معارض أقوى والثالث ما يقطع بصحّة مطابقته للواقع والصّدّ عيف مقابلها وكيف كان يثبت قطعيّة الأخبار بإحدى المعانى وهو كاف فى المقام واعتراض عليه بأنّ تصريح الصّدوق بأنّه ليس بناؤه على طريقة سائر المصنفين يدل على أنّ بناء المصنفين ذكر ما لا يعتمد عليه من الأخبار أيضا ولا ريب فى دخول أصحاب الأصول فى المصنفين فيدل على عدم قطعيّة أخبار الأصول ولما صرح أن أخبار كتابه مأخوذة منها دل على عدم قطعيّتها أيضا وأجيب أوّلا بأن المراد غير أصحاب الأصول لتصريحه بالتعويل على الأصول والاعتماد عليها وثانيا بأنّ مراده من طريقة المصنفين هو ذكر ما يعمل به لا لعدم صدوره قطعيا بل لوجود المعارض الأقوى فهو لا يذكر إلاّ ما يعمل به لقوله وأفتى به وثالثا

سلمنا أنّ طريقة أصحاب الأصول ذكر الأخبار الصّحيحة والصّعيقة لكن لا على وجه يشتهه الأمر بل إنّما ذكروا الصّعيقة مع التّصريح بضعفها لئلا يختلط الأمر فالصدوق ترك ذلك واقتصر على الصّحيحة ولا يقدح ذكر الصّعيقة ممتازة في قطع الصّحاح وانظر إلى ما ذكره الشّيخ في التّهذيب بعد أن بين وجه التّصنيف حيث قال ما لفظه وسألني أي بعض الأصدقاء أن أقصد إلى رسالة شيخنا أبي عبد الله أي المفيد ره المسماة بالمقنعة إلى أن قال وأذكر مسألة مسألة فاستدل عليها إمّا من ظاهر القرآن عن صريحه أو فحواه أو دليله أو معناه وإمّا من السّنة المقطوعة بها من الأخبار المتواترة أو الأخبار التي تقترب إليها القرائن التي تدل على صحتها وإمّا من إجماع المسلمين إن كان فيها أو إجماع الفرقة المحقة ثم أذكر من بعد ذلك ما ورد فيه من أحاديث أصحابنا المشهورة في ذلك وأنظر ما ورد بعد ذلك مما ينافيها ويضادها وأبين الوجه فيها إمّا بتأويل أجمع بينها وبينها أو أذكر وجه الفساد فيها إمّا من ضعف في أسنادها أو عمل العصابة بخلاف متضمنها إلى آخر ما قال فإنّه صريح في أنّ الأخبار التي عمل بها الشّيخ كلها مقطوع بها من تواتر أو احتفاف بقرائن القطع وقال أيضا في الإستبصار والعدة ما حكى عنهما من أنّ الأخبار عندهم على وجوه أربعة منها المتواتر ومنها المحفوف بقرائن القطع ومنها ما أجمع الأصحاب على روايته ومنها ما أجمعوا على صحته والعمل به وهذا أيضا صريح فيما قلناه وأنظر إلى ما ذكره الشّيخ الجليل الكليني رحمه الله في ديباجة الكافي فإنّه كاف في المطلوب حيث قال والشّرط من الله جل ذكره فيما استعبد به خلقه أن يؤدوا جميع فرائضه ويعلم ويقين وبصيرة ليكون المؤدى بها محمودا عند ربه إلى أن قال وذكرت أن أمورا قد أشكلت عليك لا تعرف حقائقها لاختلاف الرواية فيها وإنك تعلم أن اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها إلى أن قال وقلت إنك تحب أن يكون عندك كتاب كاف بجميع فنون علم الدّين ما يكتفي به المتعلم ويرجع إليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدّين والعمل به بالآثار الصّحيحة عن الصّادقين عليهم السلام والسّنة القائمة التي عليها العمل وبها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله إلى أن قال وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سئلت وأرجو أن يكون بحيث توخيت انتهى فقد ذكر أولا أن الشّرط من الله على العباد أن يؤدوا جميع فرائضه بعلم ويقين ثم ذكر أنك سألت تأليف ما يأخذ منه من يريد علم الدّين والعمل به من الآثار الصّحيحة التي يؤدى بها فرض الله ولازم ذلك أن يكون العامل بتلك الآثار عاملا بالعلم واليقين بحسب الشّرط المتقدم ثم ذكر أنّ الله يسر تأليف ما سئلت ولازمه أن يكون الأخبار المجموعة في كتابه كلها قطعيّة من الآثار الصّحيحة التي يؤدى بها فرض الله تعالى وهو المطلوب مضافا إلى ما مر من أنّ معنى

الصَّحِيح عند القدماء هو المقطوع به بأحد المعانى المتقدمة هذا غاية ما يمكن أن يقال فى تقريب هذا القول وكله يرجع إلى مقدمتين إحداهما أن بناء القدماء إنما هو على الاقتصار على الأخبار القطعية دون غيرها والثانية أن حصول القطع لهم يستلزم حصوله لنا أيضا أما المقدمة الأولى فممنوعة بل الذى يظهر من مراجعة كلماتهم أن بناءهم على العمل بالأخبار التى يعتمد صدورها وإن لم تكن مقطوعة الصدور فما يدل على ذلك ما ذكره الشيخ رحمه الله فى العدة حيث قال وأما ما اخترته من المذهب فهو أن الخبر الواحد إذا كان واردا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مرويا عن النبى أو عن أحد الأئمة عليهم السلام ولا يكون ممن يطعن فى روايته ويكون سديدا فى نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر جاز العمل به والذى يدل على ذلك إجماع الفرقة المحقة فإنى وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التى دونوها فى أصولهم إلى أن قال فإن قيل يحتمل أن عملهم إنما كان لأجل احتفافها بقرائن الصَّححة قلنا القرائن منحصرة فى أمور مخصوصة كالكتاب والسنة والإجماع والتواتر ونحن نعلم أنه ليس فى جميع المسائل التى استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك لأنها أكثر من أن تحصى ولا يوجد تلك القرائن إلا فى نادر منها ومن قال عند ذلك إتى متى عدت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا أحد يرغب أهل العلم عنه ومن صار إليه لا يحسن مكالمته لأنه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهى ملخصا فانظر إليه حيث ادعى إجماع الإمامية قديما وحديثا على العمل بخبر الواحد المعرى عن قرائن الصَّححة وادعى خلو أكثر الأخبار عن قرائن الصَّححة إذ لو كانت الأخبار الغير القطعية نادرة لم يلزم من طرحها خلو أكثر الأحكام عن الدليل ليلزم من طرحها والرَّجوع إلى حكم العقل مخالفة الضرورة ومما يدل على ذلك أيضا ما ذكره الصَّديق فى كتبه مما يدل على اعتماده على أمور لا توجب القطع لمن كان من أهل الفطانة منها ما حكى عن عيون الأخبار أنه روى فيه رواية عن محمد بن عبد الله المسمى ثم قال كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد سبى الرأى فى محمد بن عبد الله راوى هذا الحديث وأنا أخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب لأنه كان فى كتاب الرِّحمة لسعد بن عبد الله الأشعري وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لى انتهى فإنه اعتمد على الخبر بمحض عدم إنكار الشيخ ومنها ما ذكره فى الفقيه فى باب ما يصلى فيه وما لا يصلى فيه من الثياب حيث قال سمعت مشايخنا يقولون لا يجوز الصَّلاة فى العمامة الطابقيَّة إلى آخره فإنَّ ظاهره عدم القطع بكون هذا الحكم صادرا عن المعصوم عليه السلام ومنها ما ذكره فى باب الزَّراعة والإجارة وسألت شيخنا محمد بن الحسن رحمه الله عن رجل آجر ضيعته هل له أن يبيعها قال ليس له بيعها قبل انقضاء مدة الإجارة إلا أن يشترط على المشتري الصَّبر إلى انقضائها وظهوره فى عدم

القطع ظاهر لاستناد فتواه إلى فتوى شيخه ومعلوم أنه لا يفيد القطع غاية الأمر إيراد الاطمئنان لكثرة الوثوق ومنها ما ذكره في باب الوصى يمنع الوارث ماله فيزني الوارث بعد بلوغه فذكر فيه رواية على أن ثلثي الإثم على الوصى ثم قال ما وجدت هذا الخبر إلا في كتاب محمد بن يعقوب وما رويته إلا من طريقه فكيف يدعى العاقل تواتر مثل هذا الحديث الذي لم يكن في شيء من الأصول إلا أن يقال لم يكن عند الصدوق من تلك الأصول ما كان فيه هذا الحديث وهو كما ترى ومنها الروايات التي يذكرها ثم يقدح في سندها بالإرسال والقطع ومع ذلك يفتى بها منها ما ذكره في باب مقدار الماء للوضوء فإنه روى حديثاً ظاهره استحباب تثنية الغسل فطعن فيه بانقطاع الإسناد ومع ذلك أفتى به بناء على أن المراد منه تجديد الوضوء فإن ملاحظة ترجيح السند لا يكون في القطعيات ومنها ما ذكره في باب الصلاة في شهر رمضان وممن روى الزيادة في التطوع في شهر رمضان زرعة عن سماعة وهما واقفيان قال سألته عن شهر رمضان إلى أن قال وإنما أوردت هذا الخبر في هذا الباب مع عدولي عنه وتركى لاستعماله ليعلم الناظر في كتابه هذا كيف يروى ومن رواه وليعلم من اعتقادي أنى لا أرى بأساً باستعماله ومنها ما ذكره في باب ما يصلى فيه وما لا يصلى فيه من الثياب وأما الحديث الذي روى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال لا بأس أن يصلى الرجل والثَّار والسَّراج والصَّورة بين يديه إلى أن قال فهذا حديث يروى عن ثلاثة من المجاهولين بإسناد منقطع يرويه الحسن بن علي الكوفي وهو معروف عن الحسين بن عمرو عن أبيه عن عمر بن إبراهيم الهمداني وهم مجهولون يرفع الحديث قال أبو عبد الله ذلك ولكنها رخصة اقترنت بها علة صدرت عن ثقات ثم اتصلت بالمجهولين والانتقطاع فمن أخذ بها لم يكن مخطئاً بعد أن يعلم أن الأصل هو النهي وأن الإطلاق رخصة والرخصة رحمة إلى آخره فلو كان هذا الحديث قطعي الصدور لما كان يطعن في سنده بالتحو المذکور ثم يقبلها من جهة القرائن المذكورة ثم إن ذيل عبارة الصدوق لا يخلو عن إشكال فقد نقل في معناه وجوه أحدها أن المراد نفى البأس في الخبر رخصة اقترنت بها علة أى الاضطراب في أصل المبدأ وكانت تلك العلة صادرة عن الثقات ثم لما اتصلت بالمجهولين والانتقطاع حذفوا العلة المذكورة فالعمل بالخبر في صورة الاضطراب رخصة والأصل هو النهي نسب هذا المعنى إلى المجلسى رحمه الله الثانى أن المراد أنها رخصة اقترنت بها علة وهى التعليل المذكور فى الخبر وهذه الروايات صدرت عن الثقات وهم الوسائط بين الصدوق وبين الحسن بن علي الكوفي ثم اتصلت بالمجهولين إلى آخره وهذا المعنى لا يناسب ذيل الكلام الثالث وهو الذى ظهر فى النظر القاصر وحكى عن المحقق القمى رحمه الله أن المراد أنها رخصة اقترنت بها علة وهى العلة المذكورة فى الخبر صدرت تلك العلة عن الثقات فى غير مورد الخبر وهو الخبر الوارد فى الصلاة

مع مرور النَّاس بين يدي المصلى فقد روى نفس البأس فيه معللاً بأنَّ الآذَى يصلى له أقرب إليه من حبل الوريد ثم اتصلت هذه العلة بالمجهولين والانتقطاع فمن عمل بها نظراً إلى عموم العلة في تلك الأخبار التي هي قرينة صدق هذا الخبر لم يكن مخطئاً لكن يجب عليه أن يعتقد أنَّ الأصل الآذَى ينبغى البناء عليه هو التَّهْيُّ للأخبار المتضمنة له وأنَّ الإِذْنَ رخصة وحاصله حمل أخبار التَّهْيُّ على الكراهة والحاصل أنَّه يظهر من كلمات هذه الشَّيوخ الأجلة أنَّهم كانوا يعتمدون في قبول الأخبار على ما لا يحصل منه العلم عادة ويقدمون في بعضها بما لا- يكون انتفاؤه موجبا لحصول العلم ككون الراوى مجهولاً مثلاً فإنَّ معنى كونه قادحاً أنَّه لو لم يكن مجهولاً كان مقبولاً ومن المعلوم أنَّ معلوميَّة الراوى لا يوجب حصول العلم من قوله هذا مع أنَّ المشايخ كثيراً ما يطعن بعضهم على ما عمل به الآخر فلا يمكن كونه مقطوعاً به عندهما معاً ألا ترى أنَّ الصَّدوق رحمه الله أورد في كتاب الصَّوم في باب التَّوَادِرِ الأحاديث الدَّالة على أنَّ شهر رمضان لا ينقص أبداً مثل رواية حذيفة بن منصور بطريقين ورواية محمد بن إسماعيل عن محمد بن يعقوب بن شعيب عن أبيه ثم قال من خالف هذه الأخبار وذهب إلى الأخبار الموافقة للعادة اتقى كما يتقى من العامة مع أنَّ الشَّيخ بالغ في الطَّعن على حديث حذيفة بأنَّه لا يصح العمل به من وجوه أحدها أنَّ متن هذا الحديث لا يوجد في شيء من الأصول المصنَّفة وإنَّما هو موجود في شواذ من الأخبار ومنها أنَّ كتاب حذيفة عرى عنه والكتاب مشهور معروف ولو كان هذا الحديث صحيحاً لضمنه كتابه ومنها أنَّ هذا الخبر مختلف الألفاظ مضطرب المعاني ألا ترى أنَّ حذيفة تارة يرويه عن معاذ بن كثير عن أبي عبد الله عليه السلام وتارة عن أبي عبد الله عليه السلام بلا واسطة وتارة يفتى به من قبل نفسه وهذا الضَّرب من الاختلاف مما يضعف الاعتراض به والتَّعلُّق بمثله ومنها أنَّه لو سلم من جميع ما ذكرناه لكان خبراً واحداً لا يوجب علماً ولا عملاً إلى آخره والشَّيخ المفيد طعن على رواية حذيفة بالشذوذ وعلى رواية محمد بن إسماعيل عن محمد بن يعقوب بالشذوذ أيضاً بأنَّ محمد بن يعقوب لم يرو عن أبيه حديثاً غير الحديث وبأنَّ ليعقوب هذا أصلاً قد جمع فيه جميع ما رواه عن الصَّادق عليه السلام ليس هذا الحديث منه وعلى رواية محمد بن إسماعيل عن بعض أصحابه التي فيها أنَّه لا يكون فريضة ناقصة إنَّ الله يقول ولتكمّلوا العدة ولتكبروا الله بأنَّها شاذة مجهول الأسناد مع أنَّها مخالفة للكتاب والسَّنة وإجماع الأُمَّة ولا يصح على حساب ملئ أو ذمى ولا مسلم أو منجم ومن عول على مثل هذا الحديث في فرائض الله تعالى فقد ضلَّ ضلالاً بعيداً وبعده بالكلام الآذَى فيه بعد ليس من كلام العلماء فضلاً عن أئمة الهدى عليهم السلام لأنَّه قال فيه لا يكون فريضة ناقصة وهذا مما لا معنى له لأنَّ الفريضة بحسب ما أدت على التَّثقيف والتَّخفيف لم تكن ناقصة انتهى ملخصاً وما ذكره الشَّيخ في آخر كلامه من أنَّه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً ولا يجوز أن يعارض

بها الكتاب والأخبار المتواترة لا ينافي ما ذكرنا أما أولاً فلأنّ اعتبار خبر الواحد له شرائط ولعلها كانت مفقودة في ذلك الخبر فلهذا كان مما لا- يوجب العمل وأمّا ثانياً فلأنّ الخبر الواحد لا يعارض القرآن بالتباين بل يجب طرحه حينئذ وكذا لو عارضه بالعموم والخصوص عند الشّيخ فلهذا لم يوجب عملاً عنده لا أنّ كل أخبار الآحاد هكذا ثم إنّ ما ذكره الشّيخ رحمه الله من أنّ حذيفة هو الذي يفتى به من قبل نفسه خطأ لأنه إنّما نقل الفتوى عن المعاذ بن كثير وليس حذيفة في الخبر إلاّ راوياً وهذا أيضاً يؤيد ما ذكرنا من عدم القطعية لأنّه إذا وقع مثل هذا الخطأ في النقل من مثل الشّيخ على جلالته شأنه فمن غيره بالأولوية وأيضاً قد أورد الصّدوق رحمه الله حديث سهو النبي صلى الله عليه وآله وحكم بصحته وجواز صدور السهو عنه في غير مقام التبليغ وأنّ أول مراتب الغلو نفي السهو عنه ووعد أنّه إن وفق الله له بالبقاء أن يكتب في ذلك رسالة ومع ذلك طعن فيه الشّيخ والمرتنضى والمفيد في رسالته وأنّه مما لم يعمل به سوى الحشويّة أو النّاصبة ونسب العامل به إلى التّقليد فلو كان قطعياً لم يكن لهذا الطّعن وجه وأيضاً قد أورد الكليني رحمه الله في باب الرّجلين يوصى إليهما فينفرد كل منهما بنصف التّركة حديثاً بأن الراوى سأل الإمام عليه السلام عن رجل أوصى إلى رجلين فقال أحدهما لصاحبه لي نصف التّركة ولك الباقي فأبى الآخر قال الإمام عليه السلام لا بأس به وقال الصّدوق وفي كتاب محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله عن أحمد بن محمد ونقل الحديث إلى آخره ثم قال لست أفتى بهذا الحديث بل أفتى بما عندي بخط الحسن بن علي عليه السلام من أنّهما لا يخالفان الموصى ولو صح الخبران جميعاً لكان الواجب الأخذ بالقول الأخير فإنّ ظاهره نفي صحة ما أورده الكليني رحمه الله واعتراض الشّيخ على الصّدوق بأنّه لا- منافاة بين الخبرين حتى يؤخذ بالأخير أو يطرح الأوّل بعدم الصّحّة لجواز كون نفي البأس في الخبر الأوّل راجعاً إلى قوله فأبى الآخر فيطابق مضمونه مضمون الخبر الثّاني كما لا يخفى فهذه الوجوه وغيرها مما يظهر للمتتبع تدل على أنّ مرادهم في الحكم بصحة الأخبار ليس قطعية الصّدور بل المراد الاعتماد عليه بحسب القرائن والأسباب وكان الخبر المعتمد الصّدور حجّة عندهم بالدليل كما ثبت نحن أيضاً حجّة فيما بعد إن شاء الله وأين هذا من قطعية الصّدور فافهم فتبين مما ذكرنا عدم قطعية تلك الأخبار عند أصحاب الكتب الأربعة وظهر أيضاً فساد ما ذكروه في المقدمات الثّلاث المتقدمة من تواتر الكتب الأربعة عن مصنفها وأنّ تلك الكتب مأخوذة عن الأصول الأربعمائة وأنّ تلك الأصول متواترة أمّا الأوّل فلمنع تواتر تلك الكتب بتفصيلها لاختلاف النّسخ غالباً وأمّا الثّاني فلتصريح المصنفين بأنّ بعض ما يشتمل عليها تلك الكتب غير موجودة في شيء من الأصول كما عرفت من رواية حذيفة بن منصور وأمّا الثّالث فلما عرفت من تصريح أصحاب الكتب الأربعة بما يظهر منه عدم قطعية أخبار كتبهم مع تصريحهم بأن كتبهم مأخوذة من الأصول المشهورة ويلزمه عدم

قطعية الأصول عندهم فكيف يكون قطعياً عندنا مع أنّ ظاهر لفظ الصدوق حيث قال من كتب مشهورة عدم تواتر تلك الكتب عن مصنفها أيضاً بل هي مشهورة عنهم فإنّ شهرة انتساب الأصل إلى رجل لا يدل على تواتر أخباره عنه وكونه مرجعاً ومعولاً لا يدل إلا على وثاقة صاحب الأصل حيث يعتنى بأصله ويرجع إليه في التقدّم والانتخاب ولا يدل على قطعية أخباره طراً بحيث لا يحتاج إلى ملاحظة السند كما ادعاه الأخبارية فإنّ أصحاب الأصول منهم من لا يوثق به لكونه كذوباً غير معتمد القول كما ذكره في يونس بن زبيان ومحمد بن سنان ووهب بن وهب القرشي ومحمد بن موسى الهمداني وعبد الله بن محمد البلوي ومحمد بن علي الصّيرفي ونظرانهم حيث نسبوهم إلى الكذب ووضع الأحاديث ولهذا كان أصولهم من الأصول الغير المشهورة وغير ما يعول عليه بخلاف أرباب الأصول من الثقات فإنّ أصولهم معتمد عليها في الرجوع إليها في انتخاب الأخبار كما هو الحال في هذا الزّمان بالنسبة إلى الكتب الأربعة وهذا لا يقتضى قطعية تلك الأخبار ولو كان القطعية لكون صاحب الأصل نفسه لم يختص ذلك بالأصول بل لكان اللازم حينئذ الحكم بقطعية كل خبر رواه ثقة وهو كما ترى فتحقّق مما سطرنا أنّ مراد القدماء من صحة الأخبار ليس ما توهمه الأخباريون من قطعية الصّدور لما عرفت من شواهد ظنيها عندهم فيكون مرادهم بها كونها معتمد الصّدور بحيث يجوز التعويل عليها ومرجعه إلى قطعية الاعتبار لا قطعية الصّدور وبينهما بون بعيد وأما المقدمة الثانية أعني استلزام القطعية لهم القطعية لنا ففساده أظهر من أن يبين لأنّ قطعهم بذلك لو كان مستندا إلى الحسن لم يكن مستلزماً لحصوله لنا لعدم اجتماع التواتر كيف وليس مستندا إلى الحسن بل إلى الحدس ومقدمات ظنية يغلب عليها الخطأ كما يظهر من تصحيح الصدوق بسبب تصحيح شيخه ابن الوليد ونحو ذلك ومما ذكرنا تبين فساد ما يقال إنّنا لا نحتاج في دعوى انفتاح باب العلم إلى إثبات قطعية صدور الأخبار بل يكفينا قطعية اعتبارها بالخصوص وهي ثابتة بشهادة أصحاب تلك الكتب وجه الفساد أنّ شهادتهم على قطعية الاعتبار لا تفيد قطعيّتها عندنا لعدم استناده إلى الحسن بل إلى الاجتهاد والحدس ومثل هذه الشهادة ليست بحجة تعبداً أيضاً فضلاً عن استلزامه القطع لا يقال إنّها لا تقصر عن شهادة علماء الرجال بعدالة الرواة أو بتصحيح السند بل هي في الحقيقة شهادة على صحة سند جميع تلك الأخبار إجمالاً فكما أنّك تعتمد على ذلك فاعتمد على هذا أيضاً لأنّنا نقول إنّ الرجوع إلى هذه الطريقة فرع بطلان طريقة الأخباريين لأنّه بعد ما ثبت عدم القطعية وجب الرجوع إلى الدليل الدال على

حجّية الخبر الواحد الظنى فإذا اقتضى حجّية الخبر المظنون الصدور أو المعتمد الصدور مثلا فبالرجوع إلى قول علماء الرجال يحصل الاعتماد أو الظن ولهذا يعمل به وحينئذ فلا بأس بالأخذ بقول أرباب الكتب فى الحكم بصحتها إذا استلزم الاعتماد أو الظن بالصدور ولا كلام فى ذلك إنّما الكلام فى جعل نفس شهادتهم دليل على قطعّية الخبر صدورا واعتبارا وقد عرفت فساده بما لا مزيّة عليه هذا تمام الكلام على ما ادعته الأخبارية من قطعّية الأخبار سندا وأما ما ادعوه من قطعّيتها دلالة فيدل على فسادها أنّ المقصود من أهل هذا الزمان هو العمل بما كان ظاهرا فى العصر الأوّل لا ما هو الظاهر عندهم وإن قلنا بشمول الخطاب لغير المشافهين وذلك لأنّ المقصود من الخطاب لا يمكن أن يكون بالنسبة إلى كل شخص ما هو الظاهر عنده لعدم جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد ولأدلة اشتراك الكل فى التكاليف ولا يجوز أن يكون المراد من الحاضرين ما هو الظاهر عند المعدومين وهو بديهي فتعين أن يكون المراد من الجميع ما هو الظاهر عند الحاضرين ولا ريب فى أنّ تشخيصه بالنسبة إلى هذا الزمان يحتاج إلى إعمال ظنون شىء كالتبادر والرجوع إلى اللغويين فى إثبات أصل الظاهر ثم إثبات إرادته من الحاضرين بأصالة عدم القرينة وليس شىء من ذلك مما يفيد القطع ولا ينفع المقدمة المتقدمة من قبح الخطاب بما له ظاهر وإرادة خلافة من غير قرينة فى إثبات قطعّية إرادة ما هو الظاهر عندنا لما بينا من أنّ المراد منا ما هو الظاهر عند المشافهين ولا يمكن تشخيصه إلا بالظنّ فثبت أن مدعى انفتاح باب العلم فى هذا الزمان مكابر فى دعواه بل يقول كلاما من غير قصد إلى معناه فلنعطف عنان القلم نحو إثبات حجّية الخبر بناء على عدم قطعّية الصدور فإنّه ميدان المسابقة والمصارعة ومضمار المبارزة والمقارعة فنقول وبالله التوفيق إنّ بعض الأخباريين لما تفتن لفساد دعوى قطعّية الأخبار حاول تأويل كلماتهم بما يدفع الطعن عنهم فقال إنّ مرادنا يكون الأخبار معلوم الصّدور العلم العادى الآدى هو المعتبر فى الشرعيات وهو ما كان احتمال الخلاف فيه فى غاية الضعف بحيث لا يوجب تزلزل النفس واضطرابه ويقابله العلم العقلى الآدى لا يحتمل فيه الخلاف أصلا وواقفه بعض الأصوليين فى دعوى القطعّية بهذا المعنى إلاّ أنّه فسر العلم العادى بما يجوز فيه الخلاف لا- ما يحتمل فيه الخلاف وفرق بعضهم بين الوجهين بأنّ تجويز الخلاف معناه الإمكان بمعنى أنّه لا- يلزم من فرض خلافة محال بخلاف العلم العقلى البرهاني فإنّه ما يلزم من فرض خلافة المحال وكلاهما مشترك فى اعتبار الجزم وعدم احتمال الخلاف وهذا بخلاف ما لو فسر بما يحتمل فيه الخلاف ضعيفا والتّحقيق أنّ العلم عبارة عن الجزم الآدى لا يحتمل فيه الخلاف أصلا و

دعوى أنّ العلم الشرعى أعم من هذا فاسده لأنّ المراد بالعلم الشرعى ما علم تنزيهه شرعا منزلة العلم كالشهادة واليد ونحوهما ولا ريب أنّه ليس الملحوظ فيها جهة المراتبية ليحتمل فيها الخلاف أو لا بل لو لم يحصل الظنّ الضعيف أيضا من الشهادة لم يقدح ذلك فى كونها علما شرعيّا فجعل العلم الشرعى عبارة عن الظنّ المتأخّر للعلم فاسد جدا ثم إنّ العلم العادى الذى يجمعه احتمال الخلاف ليس مما يكون حجة بنفسه كالقطع بل يحتاج إثبات حجّيته إلى الدليل فدعوى علميّة الأخبار بهذا المعنى لا يغنى عن إقامة الدليل على حجّيتها بيان ذلك أنّ العلم العقلى الذى لا يحتمل فيه التقيض حجة بنفسه بمعنى أنّه لا يحتاج فى ترتيب آثار معلومة إلى دليل زائد على الدليل الدال على ثبوت ذلك الأثر لذلك المعلوم فإنّه إذا علم خمريّة شىء ثبت له الحرمة بنفس دليل حرمة الخمر فيقال هذا خمر وكل خمر حرام فهذا حرام أمّا الصّغرى فتأبته علما وأمّا الكبرى فتأبته بالدليل فلو قال الشارح لا تعمل بهذا العلم كان مناقضا لحكمه بحرمة كل خمر والحاصل أنّ العلم إذا أخذ طريقا إلى متعلقه فترتب حكم متعلقه لا يحتاج إلى قيام الدليل على اعتبار العلم وما يقال من وقوع الخلاف فى حجّية العلم شرعا فليس معناه الخلاف فى هذه الجهة بل الاختلاف إنّما هو فى أنّ القطع هل هو حجة شرعيّة فى إثبات متعلقة واقعا ليرتب عليه آثار الواقع وإن كان مخالفا للواقع أو لا- بل إنّما يترتب عليه ما يترتب على الواقع إن طابقه وإلا فلا ويظهر الثمرة فيما لو قطع بخمريّة ماء مثلا فشربه فعلى الأول يستحق العقاب المترتب على شرب الخمر الواقعى وعلى الثّانى فلا عقاب وهذا هو المسألة المشهورة بين القوم بمسألة التّجوى وأنّه يترتب عليه أثر فى صورة انكشاف الخلاف أو لا- ولا دخل له بمسألة اعتبار العلم من حيث كونه طريقا إلى الواقع الذى هو المتعلق له فإنّه ليس قابلا للجعل الشرعى حسب ما بيناه ولا قابلا للفرق بين أقسامه المختلفة بحسب أسباب الانكشاف وهذا بخلاف الظنّ وإن فرض كونه متأخرا للعلم فإنّ ثبوت آثار الواقع للمظنون يفتقر إلى دليل آخر غير دليل ثبوته للواقع فإنّ دليل حرمة الخمر لا يدل على ثبوت الحرمة لما هو مظنون الخمريّة إذ لا يجوز أن يقال هذا خمر وكل خمر حرام لعدم ثبوت الصّغرى إلاّ ظنا فلا ينتج إلاّ الظنّ ولا يمكن معه الحكم الجزمى بثبوت ذلك الحكم لهذا الشىء بل يحتاج إلى إثبات ذلك إلى دليل علمى يكون مؤداه أنّ مظنون الخمريّة أيضا حرام فحينئذ بالظنّ يثبت الصّغرى جزما ويتصل بهذه الكبرى فينتج القطع وبما ذكرنا علم فساد ما ذكره بعضهم من الفرق بين أقسام القطع فى الاعتبار وأنّه لا عبرة بقطع القطع وكذا ما ذكره بعضهم من الفرق بين ما يزول بالالتفات كالالتقليد للآباء فى العقائد فليس حجة وبين ما لا يزول به فهو حجة ووجه الفساد ما عرفت من أنّ القطع حيث يعتبر طريقا للحكم

لا يمكن عقلا الفرق بين أقسامه وأما ما ورد من ذم الكفار على تقليدهم فلا نسلم أولا كونهم قاطعين بل صريح الآيات أنهم ما لهم به من علم إن هم إلا يظنون وثانيا أن الذم راجع إلى تقصيرهم في الاعتماد على التقليد وتحصيل الجزم منه وهو في تنبيه لهم ليزول عنهم القطع الفاسد فلنرجع إلى ما كنا فيه نقول قد عرفت بما ذكرنا أن الظن في أي مرتبة كان يحتاج إثبات حجتيه إلى دليل قطعي ولا ينفع دعوى كون الأخبار معلومة الصّدر بالعلم العادي بالمعنى الرّاجع إلى الظن في سقوط البحث عن حجتيه فالشأن إنّما هو في بيان الدليل على حجتيه الظن فنقول إنّ من الظنون ما لا نزاع في حجتيه كظواهر الكتاب والأخبار المتواترة ومنها ما لا نزاع في عدم حجتيه كالقياس والرّمّل والجفر والنجوم ونحوها ومنها ما هو محل النزاع كخبر الواحد والإجماع المنقول والشّهرة والاستقراء وأمثالها والنزاع في هذا القسم تارة يقع باعتبار الظان بمعنى أن الظن حجة إذا كان للمجتهد المطلق أو للمتجزى أيضا أو للمقلد أيضا والمتكفل لبيان هذا المرام مبحث الاجتهاد والتقليد وتارة يقع من حيث السبب من أنه الحاصل بخبر الواحد فقط أو بالشهرة أيضا ونحوها وأخرى يقع من حيث المتعلق من أنه حجة في الأحكام فقط أو في الموضوعات أيضا وعلى الأول فهل يختص بالأحكام الفرعية أو الأصولية العملية أو يجري في الأصول العقائد أيضا وعلى الثاني فهل يختص بالموضوعات المستنبطة أو يجري في الموضوعات الصّرفة أيضا وأخرى يقع من حيث المرتبة من أنه حجة بأدنى مراتبه أو يعتبر المرتبة الأعلى من الظن من حيث يعتبر وهو الظن الاطمئنانى فهذه مقامات ثلاثة يجب التّكلم فيها تحقيقا للحق التحقيق بالتحقيق وقبل الخوض في المطلب ينبغي تأسيس الأصل في أن الظن حجة أو لا فنقول وبالله التّوفيق إنّ العمل بالظن تارة يتصور بالعمل على طبق الظن من غير أن ينسب المظنون إلى الشارع ويتدين به ويحكم بثبوتة شرعا وأخرى بالتدين به وجعله حجة مثبتة للحكم ونسبته المظنون إلى الشارع أمّا الأول فالأصل فيه الجواز لأنه في الحقيقة ليس عملا به بل إنّما هو عمل على طبقه وهو جائز إذا لم يلزم منه مخالفة لدليل معتبر بل القائلون بعدم حجتيه الظن أصلا ربما يعملون بالظن بهذا المعنى كما لو شكّ في حرمة شيء وإباحته فظن الحرمة فإنّ الأخباريين يبنون عملهم على الحرمة فيطابق الظن لكن ليس عملهم من كونه مظنونا بل إنّما هو من جهة الاحتياط في محتمل الحرمة وهذا مراد من استدلال على حجتيه الظن بأنّ دفع الصّرر المظنون لازم فإنّ اللازم منه إنّما هو محض تطبيق العمل عليه لا جعله حجة شرعية في إثبات الحكم نعم لو كان مخالفا لدليل معتبر لم يجز العمل عليه بهذا المعنى أيضا كما لو ظن إباحة وطى الحائض بعد انقطاع الدّم قبل الغسل فإنّه لا يجوز تطبيق العمل عليه للزوم

طرح الاستصحاب المعتبر شرعا بناء على حجّيته في المقام وأما الثاني فهو محل الكلام في المقام إذ الأول ليس من جهة حجّية الظن في شيء فنقول قد يقال إنّ الأصل الأولى في الظن الحجّية بمعنى جواز نسبته المظنون إلى الشارع والتّدين به لأصالة الإباحة وأصالة الحل وهذا نظير تمسكهم في حلّية المتعة بأصالة الإباحة وفي أنّ الأصل في العقود الصّحة بأصالة الحل والإباحة ورد بأنّ أصالة الإباحة إنّما تجرى في ما يشك في حرمة والتّدين بالظنّ ليس مشكوك الحرمة بل هو مما يحكم العقل جزما بقبحه فلا يبقى مورد للأصل واعتراض عليه بأنّ أصل تطبيق العمل على الظنّ يحكم بإباحته من جهة أصالة الإباحة وإذا ثبت إباحته شرعا لزم التّدين به كما لو أباح الشارع صريحا العمل بظن خاص وكذا نقول في البيع المشكوك صحته إنّ ذات البيع مباح بالأصل فثبت صحته كما لو ثبت الإباحة بقوله تعالى أحل الله البيع وأجيب عن هذا بأنّ البيع لا يكون مباحا إلا إذا ثبت القدرة عليه ولا يثبت القدرة إلا بعد ثبوت الصّحة فإثبات الصّحة بالإباحة دور ظاهر وفيه نظر لأنّ البيع عبارة عن الأمر العرفي الثابت عندهم وصحته عبارة عن إمضاء الشارع له فكل نقل وانتقال أمضاه الشارع صح وإلا فلا وليس البيع عبارة عن التّقل الشرعي ليتوقف القدرة عليه على الصّحة والتّحقيق في الجواب عن الإشكال في المقامين أن يقال إنّ قد ذكرنا أنّ للعمل بالظنّ معنيين أحدهما محض تطبيق العمل عليه بإتيان مظنون الوجوب وترك مظنون الحرمة والثاني التّعبّد به بمعنى إتيان مظنون الوجوب على أنّه واجب شرعا وترتيب آثار الواجب عليه أما المعنى الأول فقد عرفت أنّ الأصل فيه الجواز بمعنى أنّه إذا ظن وجوب الفعل جاز شرعا إتيان ذلك الفعل لا لأنّه مظنون الوجوب بل لأنّه لم يثبت فيه التّكليف شرعا وكل ما كان كذلك كان مباحا في الظاهر فالإباحة إنّما تعلقت بإتيان ذات العمل حين كونه مشكوك الوجوب وليس هذا من حجّية الظنّ في شيء وأما المعنى الثاني فالأصل فيه الحرمة لحكم العقل بأنّه متى لم يثبت حجّية الظنّ فالتّدين بمؤده على أنّه من الشارع بدعة وقبيح فإذا ظن بوجوب شيء فالإتيان به على أنّه واجب وترتيب آثار الواجب عليه قبيح ما لم يثبت حجّية ذلك الظنّ شرعا فموضوع أصالة الإباحة هو ذات العمل المشكوك وجوبه من حيث أنّه مشكوك وموضوع الحكم بالحرمة فهو إتيان العمل المشكوك وجوبه على أنّه واجب شرعا فجريان أصالة الإباحة في موضوعها لإثبات إباحة ذات العمل المشكوك وجوبه لا يوجب ثبوت الوجوب الذات العمل شرعا ليرتفع موضوع حكم العقل بالحرمة البدعية بل يوجب تأكد حكم العقل بالحرمة البدعية لأنّه قبل إجراء أصالة الإباحة كان الإتيان به إدخالا لما يشك في وجوبه في الواجب الشرعي وبعد إجراء الأصل يكون إدخالا لما يقطع بكونه مباحا في الظاهر في الواجب الشرعي والثاني أقيح من الأول فإن قلت نحن لا نجرى أصالة

الإباحة في ذات العمل ليكون إثباته بوصف الوجوب بدعة بل لما شككنا في أنّ التّدين بالظنّ حرام أو لا حكمنا بإباحته للأصل قلت ليس لنا شك في حرمة التّدين بالظنّ ما لم يرد فيه الإذن فلا مجرى لأصالة الإباحة وبهذا علم الفرق بين إثبات الإذن في العمل بالظنّ بالدليل الخاص وبين إثباته بأصالة الإباحة فإنّ الإذن المستفاد من الدليل إنّما يرد على التّدين بالظنّ الفلاني من حيث هو وبعد ورود الإذن يرتفع موضوع حكم العقل بالحرمة وأما الإذن المستفاد من الأصل فإنّما يرد على التّدين بالظنّ إذا كان مشكوك الجواز فيجب أو لا إحراز الشكّ في الجواز حتى يجرى الأصل ونحن نعلم بالعقل المستقل أنّ التّدين بالظنّ حرام ما لم يرد فيه الإذن الخاص فيرتفع الشكّ الّذي هو موضوع الأصل فلا يجرى أصل الإباحة حتى يستفاد منه الإذن ليرتفع موضوع البدعة ولو لا ما ذكرنا لجاز التّعبّد بالشكّ والوهم أيضا بل لم يتحقق للبدعة موضوع أصلا إلّا في ما قطع بعدمه وليس كذلك وكذا نقول في مثال البيع الفرق ظاهر بين إثبات الحل بقول الله تعالى أحلّ الله البيع وبين إثباته بأصالة الإباحة فإنّ الأوّل إنّما يرد على ذات البيع فيقتضى إمضاءه ويرتفع الشكّ رأسا ويترتب عليه الصّحة وأما الثّاني فإنّما يرد على البيع من حيث إنّهُ مشكوك الصّحة فلا يوجب ارتفاع الشكّ في الصّحة فيبقى أصالة عدم ترتب الأثر بحالها والحاصل أنّ أصالة الإباحة وأصالة عدم ترتب الأثر كلاهما واردان على موضوع واحد هو البيع المشكوك الصّحة فلا يرتفع موضوع أحدهما بالآخر واللازم كون الأصل رافعا لموضوع نفسه وهو محال وكذا الكلام في إثبات حلّية المتعة بالأصل فإنّه إنّما يثبت حلّيته المتعة من حيث إنّها مشكوكة الصّحة فلا توجب ارتفاع الشكّ في الصّحة فتجرى أصالة عدم ترتب الأثر لأنّ مجراها الشكّ في الصّحة وهو موجود لم يرتفع بأصالة الإباحة بخلاف ما لو قال الشّارع المتعة حلال فإنّه يرد على ذات المتعة لا من حيث إنّها مشكوكة الصّحة وإذا ثبت الحلّية لذات المعاملة ترتب عليها الآثار فكانت صحيحة ولا يجرى حينئذ أصالة عدم ترتب الأثر لارتفاع موضوعها وهو الشكّ فافهم وقد يتمسك لإثبات أصالة حرمة العمل بالظنّ بأصالة عدم الحجّية واعترض عليه الفاضل الأنصاري رحمه الله بأنّ الحكم بالحرمة لا يتوقف على ثبوت عدم الحجّية لئتمسك في إحرازه بالأصل بل محض الشكّ في الحجّية كاف في حكم العقل بحرمة العمل من غير حاجة إلى إحراز عدم الحجّية وحاصله أنّ أصالة عدم الحجّية لا يترتب عليها حكم في المقام لأنّ الحكم بالحرمة وارد على نفس

الشك في الحجية وهو يقيني الثبوت مع قطع النظر عن الأصل فلا فائدة في الأصل المذكور ونظير ذلك ما قيل من أن الاستصحاب إنما يجرى فيما لو أريد إثبات الحكم لموضوع متيقن في السابق مشكوك في اللاحق فيحكم بثبوت ذلك الموضوع في اللاحق ليرتب عليه حكمه وحينئذ فلو كان هناك حكم وارد على نفس الشك في ثبوت ذلك الموضوع لم ينفع الاستصحاب في إجرائه لتحقيق موضوعه مع قطع النظر عن الاستصحاب فنقول في المقام إنه لو قطع النظر عن كون عدم الحجية متيقنا في السابق فالعقل قاطع بالحرمة لوجود موضوعها وهو الشك في الحجية ونظير ذلك الحكم بوجوب تحصيل البراءة اليقينية بعد اليقين بالاشتغال وعدم الاكتفاء بالشك في البراءة فإنه لا فائدة في استصحاب الاشتغال في الحكم بوجوب تحصيل القطع بالبراءة لكن بين المقامين فرق وهو أن الحكم في مسألة الاشتغال إنما هو وارد على نفس اليقين السابق فإن من أحكامه العقلية وجوب تحصيل القطع بالبراءة فمتى تحقق موضوعه ترتب عليه الحكم من غير حاجة إلى استصحاب الاشتغال في حال الشك في البراءة بل لا فائدة في استصحابه وفي هذه المسألة إنما يرد الحكم على نفس الشك في الحجية مع قطع النظر عن كونها متيقن بعدم في السابق والحاصل أنه متى كان الحكم واردا على نفس اليقين السابق أو على نفس الشك اللاحق فلا مسرح فيه للاستصحاب للقطع بالحكم بعد القطع بموضوعه ومسألة الاشتغال من قبيل الأول وهذه المسألة من قبيل الثاني وما ذكره الفاضل المذكور من أن مسألة الاشتغال أيضا من قبيل الثاني لأن نفس الشك في البراءة كاف في الحكم بوجوب تحصيل القطع بها غير صحيح إذ لو صح ذلك لوجب الاحتياط عند الشك في التكليف أيضا لوجود الشك في البراءة فالتحقيق ما عرفت من أن جريان استصحاب الاشتغال إنما هو لكون وجوب تحصيل القطع بالبراءة إنما هو من أحكام نفس اليقين السابق وهو متيقن الثبوت فيكون حكمه ثابتا من غير حاجة إلى إحراز الاشتغال في الزمان الثاني ونظير ذلك ما لو نذر أنى متى تيقنت وجود زيد في يوم الجمعة أتصدق على الفقراء بدرهم ثم حصل اليقين بوجوده في يوم الجمعة ثم شك في وجوده يوم السبت فالحكم بوجوب الصدقة لا يتوقف على استصحاب وجوده إلى يوم السبت بل لا فائدة في الاستصحاب المذكور في ذلك الحكم أصلا فتأمل وهل الحكم في المعاملات أيضا كذلك فلا يحتاج إثبات الفساد إلى أصالة عدم الصحة بل نفس الشك في الصحة كاف في الحكم بالفساد أو لا بل يحتاج إليها ربما يتوهم الأول نظرا إلى أن الشك في الحرمة لما كان كافيا في الحكم بالحرمة كان كافيا في الحكم بالفساد أيضا وليس كذلك لأن الشك في الحرمة كاف في الحكم بالحرمة التشريعية ولا يثبت الحرمة الذاتية بل لو ثبت الحرمة الذاتية أيضا لم يدل على الفساد لعدم التلازم بين الحرمة والفساد وحينئذ فلا بد من إثبات الفساد بالأصل ويثبت

بقوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وقد يتمسك لعدم الحجية بقاعدة الاشتغال من وجهين أحدهما أن التكليف بتحصيل الاعتقاد في الأحكام متيقن والأمر دائر بين مطلق الاعتقاد وخصوص الاعتقاد العملي ومتى دار الأمر بين المطلق والمقيد كان مقتضى قاعدة الاشتغال عدم الاكتفاء في الامتثال بالمطلق والثاني أن العلم الإجمالي بوجود التكليف الواقعية حاصل ومقتضى ذلك وجوب الإتيان بكل ما يحتمل الوجوب دون الحرمة وترك ما يحتمل الحرمة دون الوجوب والتخيير لو دار الأمر بين الاحتمالين وحينئذ فربما يكون العمل مطابقاً للظن كما لو ظن الوجوب وقد يكون مخالفاً كما لو ظن الإباحة واحتمل الوجوب فيجب الإتيان للاحتياط فلو كان الظن حجة لوجوب الاقتصار في الامتثال على الظن وهو يناهض قاعدة الاشتغال الحاكمة بعدم جواز الاقتصار في الامتثال على الظن ومما ذكرنا يظهر فساد ما توهم من أن قاعدة الاشتغال تثبت حجة الظن لعسر الاحتياط بالإتيان بجميع الاحتمالات فيقتصر على الظن لقبح ترجيح الوهم عليه وجه فساده أن الاقتصار على الاحتمال الظني من جهة العسر ليس من حجة الظن في شيء وإنما هو تبعيض في الاحتياط لعسر الاحتياط الكلي واعترض على الوجه الأول بأن الحاكم لا يجوز له الجهل بموضوع حكمه والحاكم يلزم بتحصيل الاعتقاد هو العقل فلا يجوز دوران الأمر عنده بين المطلق والمقيد ليجب الأخذ بالمقيد من باب قاعدة الاشتغال وفيه نظر لأن مبنى هذا الوجه إنما هو على كون لزوم تحصيل الاعتقاد شرعياً لا عقلياً والحاكم بالاشتغال هو العقل ويجوز جهل العقل بموضوع الحكم الشرعي كما في سائر مجاري القاعدة المذكورة فافهم وقد يتمسك لأصالة عدم الحجية بالآيات الناهية مثل قوله تعالى وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً سبحانه على متابعة مطلق الظن فيكون الأصل فيه عدم الحجية واعترض عليه بوجوه منها أنه يلزم من العمل بها عدم العمل بها لأن مدلولها ظني أيضاً فيشمل نفسه وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال وأجيب عنه بوجهين أحدهما أن مدلولها عدم حجة الظنون المشكوكة الاعتبار والظن الكتاب مقطوع الاعتبار وفيه أن ظاهر الآية العموم لكل ظن وحينئذ فيقع الإشكال في صيرورتها قطعية الاعتبار مع أن مضمونها عدم حجة نفسها إذ قطعية الاعتبار ولا يخرجها عن ظنية الدلالة نعم لو استفيد منها القطع بالحكم لم يلزم المحذور والثاني أنها غير منصرفة إلى نفسها وفيه أنه إنما هو لضيق العبارة عن شموله وإلا فيعلم أن المناط هو الظن من غير خصوصية وذلك نظير قول السيد بعدم حجة خبر الواحد ونقله الإجماع عليه فإنه لا يشمل نفسه لكن لو سئل السيد إن نقل لنا إجماعك لخبر الواحد فهل هو حجة لنا فليس له بد من أن يقول لا فيلزم من حجة قوله عدمه ومنها أن الآية موردها أصول الدين

فلا تشمل مطلق الظن فإن العموم المستفاد من المطلق بدليل الحكمة مشروط بعدم كون بعض الأفراد متيقن الإرادة وإلا لم يجر دليل الحكمة كما هنا للقطع بإرادة الظن في أصول الدين لأنه مورد الآية فلا داعي للحمل على غيره سيما في المسبوق بالمنكر فإنه قرينة على حمل اللام على العهد الذكري وإن قلنا بمجازيته هذا مع أنه أولى من التخصيص اللازم من الحمل على العموم لخروج كثير من الظنون عن تحت الآية وما يقال من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد إنما هو في العموم الوضعي لا في الإطلاقي والجواب أن المناط في استفادة العموم حكمة إنما هو كون اللفظ بحيث لو عرض على العرف لم يكن هناك عندهم قرينة معينة لبعض الأفراد فحينئذ يحمل على العموم حكمة ونحن إذا عرضنا هذه الآية على العرف نراهم لا يفهمون التخصيص بخصوص المورد بل إنما يفهم عندهم أن المناط في الذم على متابعة الظن في الأصول إنما هو كونه اتباع الظن مذموم فيكون نظير قول الطبيب لمن يأكل الرمان هذا يأكل حامضا وأكل الحامض مضر فلا يفهم منه اختصاص المصرة بحموضة الرمان وهذا ظاهر جدا والجواب عن الاعتراض الأول أنه إنما يسلم قيام الدليل القطعي على حجّية الظن الكتابي أو لا فعلى الثاني لا يصح الاستدلال من رأس لأنه استدلال على عدم حجّية الظن بالظن وعلى الأول يجب تخصيص مضمون الآية بذلك الدليل القطعي ووجهه ظاهر وقد يقال إنه ليس تخصيصا بل هو من باب التخصيص نظرا إلى أن العمل بالظن الكتابي ليس عملا بالظن بل هو عمل بذلك الدليل القطعي الموجب لحجّية ظاهر الكتاب أو من جهة أن قيام ظاهر الكتاب على شيء سبب شرعا لثبوته على المكلف واقعا وإن لم يفد الظن كسائر الأسباب الشرعية من اليد والفرش ونحوهما فليس فيه عمل بالظن لكنّه فاسد جدا لأن قيام الدليل القطعي على حجّية الظن لا يوجب خروج الموضوع عن كونه عملا بالظن بل هو عمل بالظن غاية الأمر جوازه بالدليل القطعي فيلزم تخصيص ما دل على حجّية الظن كليتة وحجّية الأمارات في الأحكام ليست من جهة السببية على التحقيق بل من جهة الكشف عن الواقع فحينئذ يكون عملا- بالظن فالتحقيق أنه من باب التخصيص كما عرفت فثبت مما ذكرنا أن الأصل الأولى هو عدم حجّية الظن ويكفي في ذلك حكم العقل ولا حاجة إلى سائر الوجوه فحينئذ يجب بيان ما ادعى خروجه عن هذا الأصل بالخصوص أعنى خبر الواحد فإن المعروف بحجّيته بالخصوص في الجملة والمراد به أنه هل يثبت السنة بنقل الواحد أو لا فنقول قد استدلوا على حجّيته بوجوه من العقل والتقل أما العقل فمن وجوه أحدها أن قيام الخبر على التكليف موجب للظن بترتب الفرد على تركه ودفع الضرر المظنون واجب وفيه أولا أنه لا يختص بالخبر بل يشمل مطلق الظن وثانيا أنه إن فرض عند التمكن من العلم ففيه أن الضرر حينئذ في الاقتصار على الظن لاحتمال مخالفة الواقع

وإن فرض عند عدم التمكن منه ففيه أنه إن أراد من الضرر العقاب فالصغرى ممنوعة لقبح العقاب بلا بيان فلا ملازمة بين الحكم الواقعي وبين العقاب ليلزم من النص بالحكم الظن بالعقاب بل قبح العقاب بلا بيان يوجب القطع بعدم العقاب ما لم يثبت الحكم بالعلم أو بالعلمي والقول بأن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كاف في البيان فلا يقبح العقاب فاسد جدا لأن تلك القاعدة فرع احتمال العقاب في المقام فلا تكون هي بنفسها بيانا ومصححة للعقاب وبعبارة أخرى قبل البيان لا يحتمل الضرر بحكم العقل فلا يجرى للقاعدة حتى يحصل البيان نعم هي تجرى عند الشك في المكلف به مع العلم الإجمالي فإنه كاف في البيان فيحتمل الضرر في كل من طرفي الشك فيجب دفعه وأما عند الشك في التكليف فلا لا أن يقال بعدم قبح التكليف بلا بيان وإنما يسلم قبح تكليف الغافل لعدم تمكنه من الاشتغال وأما الشك فلا يقبح تكليفه وعقابه وحينئذ فيكون الأصل عند الشك هو الاحتياط إلا أن يقوم الدليل التتلي على عدم التكليف عند الشك فيه لكن هذا فاسد جدا لتقييح العقلاء للمولى إذا عاقب عبده بأنك جوزت أن أكون طالبا منك كذا وكنت قادرا على إتيانه فلم لم تفعل وعدوا ذلك ظلما وعدوانا وليس هذا إلا لاشتراط البيان في صحة العقاب هذا وإن أريد من الضرر الدنيوي فالصغرى مسلمة بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فالظن بالحرمة ظن بتحقق المفسدة في الفعل لكن نقول إن حكم العقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي معلق على عدم انجبار ذلك الضرر والكاشف عن الانجبار هو خطاب الشرع الشامل بعمومه أو إطلاقه لأحوال الضرر فلا يمكن تخصيصه أو تقييده بحكم العقل وذلك لكشف الخطاب عن انجبار الضرر فلا يبقى للعقل حكم بلزوم الدفع وما يرى من حكم الفقهاء بسقوط التكليف عند ظن الضرر فليس لحكم العقل بل إنما هو لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الإسلام فإنه حاكم على العمومات ومخصص لها بصورة انتفاء الضرر فإن قلت مقتضى الخبر خروج ما فيه ضرر في الواقع عن تحت الخطابات فيكون العام منقسما إلى قسمين ما فيه ضرر فهو خارج عنه وما ليس فيه ضرر فهو داخل فيه فإذا لم يعلم فرد أنه مما فيه ضرر أو لا هو صورة الشك في الضرر فينبغي أن لا يتمسك فيه بالعام لعدم العلم بدخول هذا الفرد فيه مع حكمهم في صورة الشك بثبوت التكليف قلت قد أجيب عن هذا الإشكال بأن الضرر إن كان منجبرا فليس ضررا أصلا إنما الضرر هو ما لم ينجر وحينئذ فلا تعارض بين قوله لا ضرر وبين العمومات لكشفها عن الانجبار واعتراض عليه بأنه يلزم على هذا أن لا يسقط التكليف عند القطع بالضرر أيضا لثبوت الانجبار بالتكليف وأيضا يلزم كون الخبر لغوا لا يترتب عليه ثمرة في الفقه وإنما يكون إخبارا بأن الأحكام ليس فيها ضرر بلا عوض فإن كان ضرر الخبر بالعرض وهو خلاف ما يفهم منه عرفا بل خلاف ما فهم منه العلماء قديما

وحديثاً وأجيب بأنّ التكاليف إنّما تكشف عن انجبار الضّرر المترتب على نوع التّكليف دون المترتب عليه في خصوصيات الموارد وحينئذ فيتمسك في نفي التّكليف في الخصوصيات بالخبر لعدم ثبوت الانجبار وفيه أنّه إذا لم يثبت الانجبار حينئذ فلم لا يتمسك في نفيه بحكم العقل والحق أنّ الضّرر لا يخرج بالانجبار عن عنوان الضّرر والتّكاليف إنّما تكشف عن انجبار الضّرر في ولو في الآخرة وهو كاف في رفع حكم العقل بالدفع لكن لا يرتفع بالانجبار الأخرى صدق الضّرر الدنيوي وإن سلم ارتفاع صدقه بالانجبار الدنيوي وحينئذ فإذا تحقق الضّرر الدنيوي حكم برفع التّكليف فيه بمقتضى الخبر لأنّه حاكم بأنّ التّكاليف ليست بحيث يترتب عليها ضرر في الدّنيا فإذا ترتب الضّرر على شيء فلا تكليف فيه بخلاف حكم العقل فإنّه يرتفع بكشف الخطاب عن الانجبار الأخرى أيضاً وذلك نظير الإكراه فإنّه لا يصدق بالإيعاد على العذاب الأخرى وإلا لكان إتيان العبادات إكراها ولا إكراه في الدّين والتّحقيق أن يقال إنّ الخطابات لا تكشف عن الانجبار وخبر نفي الضّرر حاكم بنفي الضّرر الواقعي وموجب لانحلال العام إلى قسمين كما ذكرناه أولاً والضّرر المنجبر أيضاً ضرر وحينئذ فنقول إن علم تحقق الضّرر في شيء علم عدم التّكليف فيه بمقتضى الخبر وإلا كان مقتضى حكم العقل بوجوب دفع الضّرر وجوب دفعه عند الشّك أيضاً لكن نقول إنّ مقتضى أدلة الأصول العمليّة من البراءة والاستصحاب ونحوهما انجبار الضّرر المحتمل الذي لم يقدّم الدليل الشرعي على التّكليف فيه فإنّ الشّك فيه من جهتين إحداهما من جهة التّكليف الشرعي والثّانية من جهة الشّك في ثبوت الضّرر أمّا الجهة الأولى فهي من مسائل الشّك في التّكليف في الشّبهات الموضوعيّة والأصل فيه البراءة اتفاقاً وأمّا الجهة الثّانية فيعمل فيها بأصالة عدم الضّرر وحينئذ فيثبت التّكليف الثّابت لما ليس فيه ضرر في الواقع لهذا الموضوع الذي ثبت عدم الضّرر فيه بالأصل ولو كان فيه ضرر في الواقع كان منجرباً بمقتضى أدلة حجّية الأصل ومقتضى هذا الوجه الاقتصار في تخصيص العمومات على صورة القطع بالضرر لكن قد قام الإجماع على حجّية الظنّ في مسألة الضّرر إثباتاً ونفيّاً فلا ينظر فيه إلى مقتضى الأصل نعم في حالة الشّك يجب النّظر إلى مقتضى الأصل فإن كان الحالة السّابقة هي وجود الضّرر كان الضّرر مستصحباً فيكون مثل صورة الظنّ بالضرر وإن كانت عدم الضّرر كان مستصحباً فكان كالظنّ بعدمه فلا يجوز الحكم بثبوت التّكاليف عند الشّك في الضّرر مطلقاً ولا بنفيها كذلك لكن يرد على هذا الوجه أنّه إذا كان إثبات التّكليف في موارد الظنّ بعدم الضّرر واستصحاب عدمه بسبب الأصل وكان المناط في حجّية الظنّ هنا هو كونه طريقاً إلى الواقع وكذا الأصل إنّما يجري عند الجهل بالواقع فيكون ثبوت التّكليف في المورد من الأحكام الظّاهريّة مع أنّهم حكموا فيمن يتيمم بظنّ الضّرر ثم ظهر عدم

الضّرر لم يجب عليه إعادة الصّلاة وهذا هو الإجزاء الذي منعوا ثبوته في الأحكام الظّاهريّة وهذا يعطى أنّ الحكم في موارد الضّرر حكم واقعي لا ظاهري فكيف يجتمع هذا مع هذا الوجه الذي عرفت أنّ مقتضاه كونه حكما ظاهريّا ويمكن الجواب عنه بأنّ رفع الشّارع للحكم في موارد الضّرر ليس لمنقصة في ذات الحكم مانعة عن جعله بل المانع منه إنّما هو محض التّفصيل على العباد كما يظهر من سياق قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الإسلام وحينئذ إذا اعتقد المكلف انتفاء الضّرر علما أو بالأصل الشّرعى فهو لا محالة يأتي بذلك الفعل ويوقع نفسه في الضّرر وحينئذ فلا ريب أنّ مقتضى التّفصيل حينئذ جعل الحكم ليتدارك به ذلك الضّرر لا رفعه كما لا يخفى أو نقول إنّ دليل حجّية الأصل كاشف عن وجود مصلحة يتدارك بها مفسدة الوقوع في الضّرر فلا يبقى مانع عن جعل الحكم في الواقع إذ المانع عنه إنّما هو مفسدة الضّرر فإذا ارتفعت بالتدارك لم يبق مانع بعد فرض وجود المصلحة فيه وعدم حدوث منقصة فيه إلاّ مزاحمة المفسدة فتحقق مما ذكرنا فرق آخر بين قاعدة نفى الضّرر المستفادة من العقل وبين حديث نفى الضّرر والضرار وهو أنّ القاعدة أنّما أثبتت حكما شرعيّا كوجوب العمل بالظّن في المقام أو حرمة ارتكاب ما يحتمل الضّرر بخلاف الحديث فإنّه إنّما ينفى جعل حكم متضمن للضرر وليس بنفسه جاعلا للحكم الشّرعى ولهذا لم يتمسك به أحد في مقامنا هذا أعنى مقام حجّية الظّن وكيف كان فلنرجع إلى ما كنا فيه ونقول إنّ وجوب دفع الضّرر الدّنيوى موقوف على عدم وجود الكاشف عن الانجبار وهو موجود أعنى أدلة الأصول الدّالة على انتفاء التّكليف عند الجهل به لكن لا يخفى أنّ هذا إنّما يتم لو ثبت حجّية الأصل بالسمع القطعى دون ما لو ثبت بالظّن أو بالعقل أمّا الأوّل فلانّ غاية الأمر حصول الظّن بالتدارك وهو لا يوجب رفع احتمال الضّرر الذي هو موضوع حكم العقل إلاّ أن يمنع من وجوب دفع غير المظنون وأمّا الثّانى فلأنّ حكم العقل بالبراءة إنّما يثمر دفع احتمال العقاب بلا بيان وهو لا ينفى في المقام لأنّ العقل إذا حكم بوجوب دفع الضّرر الدّنيوى المحتمل حكم به الشّرع أيضا لأنّ العقل من أدلة الشّرع فحصل البيان في ذلك فجاز العقاب وارتفع موضوع الأصل أعنى عدم البيان فافهم وعلى هذا فيكون الأصل الأوّل في الأشياء هو الخطر لاحتمال الضّرر الدّنيوى المترتب على احتمال التّكليف وأمّا استدلالهم على أصالة الإباحة ببناء العقلاء ففيه أنّ بناء العقلاء إنّما هو على الإباحة قبل ورود الشّرع وذلك لدوران الأمر حينئذ بين الضّررين في كل من الفعل والتّرك ولهذا يحكم بالإباحة أو من جهة عدم إدراك العقل للمفاسد الخفيّة التي يكشف عنها التّكاليف الشّرعية ولا نسلم أنّ العقل بعد ملاحظة وجود الشّرع يحكم بالإباحة نعم قد ثبت ذلك بالسمع القطعى ولا كلام فيه وهو كاف في بطلان الدّليل المذكور مع أنّه لو تم فلا يدل على حجّية الظّن أيضا وإنّما يدل على لزوم تطبيق العمل على الظّن بالتّكليف احتياطا وهذا غير حجّية الخبر والظّن

كما لا يخفى الثّاني أنّه إذا دل خبر الواحد على وجوب شىء حصل الظّن به فكان راجحا وخلافه مرجوحا وترجيح الرّاجح على المرجوح قبيح عقلا وحاصله أنّه لما كان المقصود هو الوصول إلى الأحكام الواقعيّة فكل ما ترجح في النّظر أنّه الواقع فهو أقرب إلى المقصود فترجيح الموهوم عليه نقض للغرض وهو الوصول إلى الواقع فيكون قبيحا والجواب أنّ تاميّة هذا الدّليل موقوف على ثبوت التّكليف بالنّسبة إلى الواقع وعدم وجود العلم وعدم التّمكن من الاحتياط وإلّا فإن قلنا بانصراف التّكليف من الواقع إلى مؤدى الطرق الشرعيّة كان اللازم هو العمل بالظن في الطريق لا في الواقع لأنّه أقرب إلى المقصود وإن قلنا بوجود الطريق العلمى أو التّمكن من الاحتياط لم يجز اختيار الرّاجح وترك المرجوح بل كان اللازم أولا الاقتصار على العلم وثانيا العمل بالراجح والمرجوح معا لأنّه أقرب إلى الواقع من اختيار الرّاجح فقط مثلا- لو ظن الإباحة وتوهم الوجوب فلا-ريب فى أنّ الإتيان به أقرب إلى الواقع لأنّه إدراك له على جميع الاحتمالات بخلاف ما لو طرح الوهم ولم يأت بالفعل فيحتمل كونه تاركا للواجب حينئذ وقد يقرر الدّليل المذكور بوجه آخر وهو أنّ العمل بالظن راجح أى حسن عقلا يثاب فاعله والعمل بالوهم مرجوح وقبيح عقلا يذم فاعله ويعاقب لأنّ الوهم كذب حقيقة وفيه أنّ الظن أيضا إن لم يقم دليل على حجّيته كان العمل به والتّدين به قبيحا كالوهم من غير فرق وإن قام الدّليل على حجّيته كان المتبع هو الدّليل وإن فرض قيامه على الوهم وجب اتباعه فلا فرق بين الظنّ والوهم من هذه الجهة ثم إنّ هذا الدّليل أيضا كسابقه لا يدل على فرض تسليمه إلاّ على لزوم تطبيق العمل بالظن من باب الاحتياط وإدراك الواقع لا حجّية الظنّ ووجوب التّدين به فضلا عن حجّية الخبر كما لا يخفى الثالث أنّ الرّسول صلى الله عليه وآله مبعوث إلى كافة الأنام بلا كلام فيجب عليه تبليغ الأحكام ومقتضى هذين المطلبين صدور التّبليغ من النّبي صلى الله عليه وآله فنقول إنّ التّبليغ الصّادر منه إمّا أن يكون بنفسه وهو منتف فرضا بل غير ممكن عادة وإمّا أن يكون بعدد الثّواتر وهو أيضا كذلك أو بالآحاد المقرونة بقرائن القطع وهو كسابقه فلم يبق من طرق التّبليغ إلاّ الواحد فيكون تبليغه الصّادر منه إمّا هو بخبر الواحد ثم نقول إنّّه لو لم يجعل خبر الواحد حجّة تعبدية لم يمكن التّبليغ به إذ يجب فى التّبليغ أن يكون بحيث لا يبقى عذر للمكلفين والخبر لما كان غير مفيد للعلم لم يكن قاطعا للعذر إلاّ إذا جعله الشّارع حجّة تعبدية فإذا دل الدّليل المذكور على ثبوت التّبليغ بالخبر دل على أنّ الخبر حجّة تعبدية شرعيّة وهو المطلوب وفيه أنّ غاية ما يستفاد من هذا الوجه هو وجود طريق تعبدى وأمّا أنّه الخبر مطلقا أو بعض أقسامه أو شىء آخر معه فلا- يستفاد منه فلا فائدة فى نتيجة بل لا يتم هذه النتيجة المحتملة أيضا إلاّ بعد إثبات عدم وجوب الاحتياط لأنّ تبليغ الأحكام المجعولة بنحو العلم ممكن غالبا فلم لا يجوز أن يكون هذا كافيا فى التّبليغ لتمكّن المكلفين من الامتثال بالاحتياط فيكون هذا الدّليل مفتقرا إلى مقدمات دليل الانسداد بل راجعا إليه فى الحقيقة كما يظهر عند التأمّل وأمّا التّقل فأمر منها

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الاستدلال أمران أحدهما أنه تعالى علق وجوب التبين على مجيء الفاسق بالخبر فينتفى عند انتفائه وإذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فإما أن يجب القبول وهو المطلوب أو الرد فيلزم أن يكون العادل أسوأ حالا من الفاسق أو نقول إن المراد ليس وجوب التبين بنفسه بل عند إرادة العمل بقوله فإذا انتفى وجوب التبين بهذا المعنى في خبر العادل كان مقتضاه جواز العمل من غير تبين وهذا معنى الحجية الثاني أنه علق وجوب التبين على فسق المخبر فينتفى بانتفائه ومفهوم الوصف وإن لم يكن حجة مطلقا لكنه حجة قد يكون حجة بالقرائن كما هنا لأن وصف كونه خبر الواحد ذاتي ووصف كونه خبر الفاسق عرضي وتعليق الحكم على الوصف العرضي مع كون المناط فيه هو الوصف الذاتي قبيح فيكون المناط هو الوصف العرضي واعتراض عليه بأمور أحدها أن مفهوم الشرط في الآية هو أنه إذا انتفى مجيء الفاسق بالخبر ينتفى وجوب التبين عن خبر الفاسق لأنه الثابت في المنطوق وإنما ينتفى في المفهوم عين الحكم الثابت في المنطوق لا شيء آخر غير وفيه أن تقييد التبا بالفاسق إنما استفيد من الشرطية ومثل هذا القيد لا يعتبر في الموضوع وإلا لكان مفهوم قولنا إن جاء زيد فأكرمه إن لم يجئ زيد فلا تكرم زيد الجائي لأنه الموضوع في المنطوق فلا ينافي وجوب إكرام زيد الغير الجائي وهذا يوجب انسداد باب المفاهيم الثاني أن مورد الآية هو إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق وخبر العادل الواحد ليس حجة في الارتداد اتفاقا فليس للآية مفهوم بالنسبة إلى موردها والقول بإرادة المفهوم بالنسبة إلى غير المورد موجب لتخصيص المورد وهو مستهجن واعتراض عليه بأن هذا ليس تخصيصا للمورد أما أولا فلأن المورد هو المنطوق ولم يتصرف فيه بشيء وأما ثانيا فلأنه تقييد للمورد لا تخصيص لأن الخبر العدل الواحد في الارتداد أيضا حجة كما هو مفهوم الآية لكن بشرط انضمامه إلى عدل آخر فلم يلزم إخراج العدل الواحد رأسا في مورد الآية ليلزم التخصيص وأجيب عن الثاني بأن الحجة في الارتداد هو مجموع الشاهدين لا كل واحد وحينئذ فلو شمل الآية للارتداد لكان المراد بمفهومها إثبات حجية كل واحد في غير الارتداد وكل اثنين في الارتداد وهذا جمع بين المعنيين فإما تحمل على إرادة كل اثنين فلا تدل على حجية خبر الواحد وتحمل على إرادة كل واحد وخروج الارتداد عن المفهوم وهو تخصيص للمورد لا تقييد والتحقق في وجه الإيراد أن يقال إن إرادة الشرط موضوعة للتعليق وظاهر الكلام تعليق وجوب التبين في التبا على الفسق مطلقا سواء كان في الموضوعات أم في أحكام أو غيرها مع أنه ليس كذلك لأن التبين في الارتداد ليس معلقا على الفسق بل إما على الفسق أو على وحدة العدل وحينئذ يجب عدم إرادة التعليق بالنسبة إلى المورد فإن أريد بالنسبة إلى غيره لزم استعمال الأداة في المعنيين ولا فرق في هذا بين أن يكون الحجة كل واحد من العدلين بشرط الانضمام أو المجموع من حيث المجموع وإذا لم يجز الجمع بين المعنيين وجب عدم إرادة التعليق رأسا أو إرادة تعليق إطلاق

التبين على الفسق فيكون المعنى أنه لا- يعتنى بالخبر أصلا ومطلقا إذا كان المخبر فاسقا أو إذا كان عادلا فليس كذلك بل مخبره إما بلا اشتراط كما في الأحكام أو بشرط الانضمام كما في الارتداد ولكن لا يمكن التمسك بالآية حينئذ على حجّة خبر العادل في موارد الشك لأنّ المهملة لا حجّة فيه على الخصم نعم يمكن التمسك على الحجّة في الأحكام إذا لم يقل أحد باشتراط تعدد العدل فيها فمتى ثبت اعتبار قول العدل فيها في الجملة ثبت مطلقا بالإجماع المركب فتأمل الثالث أنّ ذكر الشّرطيّة في الآية إنّما هو لبيان موضوع الحكم فلا يكون لها مفهوم كما في قولنا إن مات زيد فادفنه وإن ركب فخذ ركابه وذلك لأنّ التبين عن النبأ لا يمكن إلاّ عند المجيء به ويمكن الجواب عنه بأنّ الشّرط ليس مطلق المجيء بل مجيء الفاسق ولا ريب في أنّ إمكان التبين عن النبأ لا ينحصر في صورة مجيء الفاسق به لإمكان تحققه عند انتفاء هذا الشّرط أعني مجيء العادل فلا يكون الشّرط لبيان تحقق الموضوع الرّابع أنّ مفهوم الآية معارض بمنطوق التعليل المذكور في ذيلها حيث يقتضى عدم اعتبار غير العلم وبينهما عموم من وجه لأنّ المفهوم يقتضى حجّة خبر العادل أفاد العلم أم لا والتعليل يقتضى عدم حجّة غير العلم سواء كان خبر العادل أم لا ولا مرجح لتخصيص أحدهما بالآخر فالمرجع أصالة عدم حجّة الظن وأجيب عنه بأنّ المفهوم أخص مطلقا من التعليل لاختصاصه بخبر العدل الغير العلمى لأنّ المفهوم يجب اتحاده مع المنطوق موضوعا ولا ريب في أنّ الموضوع في المنطوق هو الخبر الذى لا- يفيد العلم وإلا- لم يجب التبين فيكون المفهوم مختصا به أيضا فالأولى في تقرير الاعتراض أن يقال إنّ تعليل الحكم بشيء يوجب تبعيّة الحكم للعلة في العموم والخصوص كقول الطبيب لا تأكل الرّمان لكونه حامضا فيتعدى إلى كل حامض كما يقتصر من الرّمان على خصوص الحامض هذا في غير الجملة الشّرطيّة وأمّا فيها فلما كانت هي ظاهرة في المفهوم وقع التعارض بين الظهورين ظهور الجملة في المفهوم وظهور التعليل في العموم فلا بد من ترجيح أحد الظهورين وطرح الآخر فإنّ رجحان التعليل طرحنا المفهوم وبالعكس وحيث لا ترجيح فالمرجع هو الأصل وأجيب بأنّ المراد بالجهالة هو السّفاهة فيكون العلة هي إصابة القوم بسّفاهة وهذه هي العلة في وجوب التبين عن خبر الفاسق وهذه العلة منتفية في خبر العادل لأنّ العمل بقوله ليس بسّفاهة بحسب العرف لبناء العقلاء عليه ويشكل بأنّ العمل بخبر الفاسق قبل التبين العلمى إن كان سفاهة لم يكن يصدر من الصّحابة لأنّهم عقلاء فلا معنى لنهيهم عنه بل الظاهر أنّهم لم يكونوا يعملون به إلاّ بعد حصول الظنّ لهم ومعه فليس العمل به سفاهة فالأولى أن يقال إنّ الغرض من ذلك تنبيههم على أنّ الفاسق ليس أهلا للاطمئنان من جهة عدم وجود الرّادع عن الكذب فيه فحصول الظنّ بقوله ظنّ بدوى فلا ينبغي أن يلتفت إليه وهذه العلة منتفية في خبر العادل فإذا حصل الاطمئنان بقوله فلا جهالة في العمل به فتدل الآية على حجّة

الاطمئنان المستقر من أى شىء حصل وعلى هذا فيكون المراد بالجهالة خلاف الاطمئنان والمراد من التبين طلب ظهور الحال أعم من العلمى أو الظنى غاية الأمر تقييده فى المورد بخصوص العلمى وهو غير قاذح وقد يقال إنَّ الجهالة معناها خلاف العلم والمراد من التبين هو خصوص العلمى ومع ذلك فليست العلة مشتركة وذلك لأنَّ الجهالة تارة يراد بها عدم العلم أى الاعتقاد الجازم المطابق فيصدق على الشكَّ والظنَّ المطابق وغير المطابق والجزم غير المطابق وهذا المعنى غير مراد لأنَّ العمل بالظنَّ المطابق لا يورث التَّدَم وقد تطلق على الاعتقاد الغير المطابق وهو المراد لأنه آذى يورث التَّدَم بسبب انكشاف خطائه ثم إنَّ حصول اعتقاد الخطأ من خبر الفاسق تارة يكون من جهة سهوه وغفلته وأخرى من جهة تعمده للكذب والذى يناسبه وصف الفسق هو الثانى وحينئذ فيكون وجوب التبين العلمى عن خبر الفاسق من جهة كونه سببا للوقوع فى اعتقاد الخطأ من جهة احتمال تعمده الكذب بحسب النوع فهذا هو الباعث لعدم جواز الركون إليه والعمل بخبره وهذه العلة منتفية فى خبر العادل لانتفاء احتمال تعمد الكذب غالبا فى حقه فهو من هذه الجهة لا يوقع فى الخطأ وإن أوقع فيه من جهة احتمال السَّهْو والتَّسْيَان لكنَّه ليس علة لوجوب التبين فى خبر الفاسق حتى يقال بثبوت هذه العلة فى العادل أيضا وحينئذ فلا تعارض بين المفهوم والعلة أصلا والحاصل أنَّ الآية أنما تدل بحسب المفهوم على عدم الاعتناء باحتمال تعمد الكذب فى العادل لأنَّ فيه رادعا عنه بحسب الأغلب بخلاف الفاسق والأحكام الشرعية تتبع الحكم الغالبة فلا يلزم فيه الاطراد وأما احتمال الخطأ والسَّهْو فالآية ساكتة عن نفيه وإثباته وإنَّما يرجع فيه إلى أمر خارج ولهذا نقول بعدم الاعتناء به فى المحسوسات لبناء العقلاء دون الحدسيات وكذا نقول باشتراط كونه ضابطا لأنَّ أصالة عدم السَّهْو والتَّسْيَان لا يجرى فى غيره فافهم ويحتمل فى الآية وجه آخر وإن كان ضعيفا وهو أن يكون المراد بالجهالة جهالة الفاسق المخبر فالمعنى تبيينوا مخافة أن تصيبوا قوما بسبب الجهالة الثابتة للفاسق حيث أخبركم كذبا فيكون أصابتكم للقوم مستندا إلى جهالته وهذه العلة منتفية فى خبر العادل لأنه ليس له جهالة بهذا المعنى غالبا والله العالم الخامس أنَّ الآية ظاهرة فى الإخبار بلا واسطة فلا تشمل أخبارنا الموجودة لكثرة الوسائط فيها بيننا وبين المعصوم وأجيب بأنَّ كل واحد من تلك الوسائط يحكى خبرا بلا واسطة لأنَّ إخبار الأخير إنَّما هو عن إخبار سابقه وهو بلا واسطة وهكذا إخباره عن إخبار سابقه فيدخل الجميع فى عنوان الإخبار من غير واسطة فيكون الجميع حجة والأولى فى تقرير الاعتراض أن يقال إنَّ المراد من حجّية الخبر هو ترتيب آثار المخبر به عليه فحجّية الأخبار بالعدالة معناها وجوب ترتيب آثار العدالة الواقعية على الإخبار بها فيجب أن يكون للعدالة حكم واقعى قبل ذلك ليحجب ترتيبها بدليل الحجّية وهذا المعنى مفقود فى الإخبار الثانى فإنَّ حجّية إخبار زرارة عن محمد بن مسلم مثلا معناها

وجوب ترتيب آثار إخبار محمد بن مسلم على إخبار زرارة فيجب أن يكون لإخبار محمد بن مسلم حكم واقعي مع قطع النظر عن الآية ليجب ترتيبها على إخبار زرارة بدلالة الآية وحجية خبر محمد بن مسلم وإن كانت من الأحكام الواقعية الثابتة له إلا أن ثبوتها له إنما هو بهذه الآية وبتقرير آخر إذا تعلق الحكم بعام وجب أن يكون أفراده متساوية في تعلق الحكم بها فإذا فرض وجود فرد له بسبب ثبوت حكم العام لفرد آخر لم يمكن شمول الحكم لذلك الفرد لوجوب تقدم الموضوع على الحكم والمفروض في المقام أن ثبوت خبر محمد بن مسلم ودخوله في أفراد الخبر موقوف على ثبوت حكم العام لخبر زرارة إذ لو لا حجية خبر زرارة لم يكن لمحمد بن مسلم خبر حتى يشمل حكم العام كذا قرره الفاضل الأنصاري ره وأجاب عنه بوجوه أحدها التفتيح بالإقرار بالإقرار حيث حكموا بثبوت المقر به وترتبه عليه بنفس قوله عليه السلام إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ مع أن الإقرار الثاني ليس ثابتاً إلا بنفوذ الإقرار الأول والثاني أن ترتب أفراد العام في الوجود وكون بعض الأفراد علة لبعض لا ينافي تساوي إقدامها في الحكم في نظر الحاكم والثالث أن حكم العام وإن لم يشمل هذا الفرد الثاني لقصور العبارة لكنه معلوم بتنقيح المناط للعلم بعدم الفرق بين أفراد الخبر في هذا الحكم أقول أما الجواب الثاني فضعفه ظاهر إذ ليس الترتب في المقام بين نفس الأفراد بل الترتب إنما هو بين ثبوت الحكم لفرد وبين وجود فرد آخر ومثل هذا مانع عن تساوي الإقدام لاستلزام شمول الحكم للفرد الثاني تقدم الحكم على ثبوت الموضوع والجواب التفتيح لا يدفع الإشكال وأما الآخر فلا يتم الجواب به إلا على التقرير الثاني وهو فاسد جداً لأن معنى حجية الخبر ليس إثبات نفس المخبر به في مرحلة الظاهر ليرتب عليه الحكم الواقعي بدليله فلو أخبر بطهارة الماء مثلاً فليس معنى حجية الحكم بكون هذا الماء طاهراً فثبت له الحكم بقوله صلى الله عليه وآله كل ماء طاهر فهو مطهر للحدث والنخب بأن يكون دليل الحجة مثبتاً للصغرى وينضم إليه الكبرى الثابتة بدليلها وذلك لأن الحكم في الكبرى إنما يرد على الأفراد الواقعية ودليل الحجة إنما يثبت الفردية الظاهرية فبضمها إلى الكبرى لا ينتج ثبوت الحكم بل معنى حجية الخبر وجوب ترتيب الآثار الواقعية الثابتة للمخبر به الواقعي على الإخبار فهذا الخطاب بنفسه جاعل لأحكام العدالة الواقعية للإخبار بالعدالة لأن دليل حجية الخبر يثبت كون المخبر بعدالته عادلاً فيثبت له أحكام العادل بدليله لما عرفت وحينئذ ظهر لك بطلان التقرير الثاني لأن معنى حجية خبر زرارة ليس أن خبر محمد بن مسلم فيثبت له حكم الخبر بالخطاب العام ليرد أن الأفراد يجب تساويها في الإقدام وذلك لأن الخطاب العام لا يشمل إلا الأفراد الواقعية للخبر دون الأفراد الظاهرية فجعله خبراً في الظاهر لا ينفذ في إثبات حكم العام بل معنى حجية خبر زرارة بإخبار محمد بن مسلم هو وجوب ترتيب الآثار الواقعية الثابتة لخبر محمد بن مسلم في الواقع على إخبار زرارة ومنه يظهر قوة التقرير الأول وعدم صحة الجواب عنه بهذه الوجوه وكذا نقول في مسألة الإقرار بالإقرار فإن معنى نفوذ الإقرار هو ترتب الأحكام الواقعية الثابتة للمقر به على الإقرار في الظاهر فيجب أن يكون ذلك الحكم الواقعي ثابتاً للمقر به

مع قطع النظر عن دليل نفوذ الإقرار لأنّ الحكم الواقعي والظاهرى لا يمكن إثباتهما بخطاب واحد إذ ليس معنى الحكم الظاهرى إلا إثبات الأحكام الواقعية ظاهرا فهذا الخطاب يكون متأخرا بالطبع عن الخطاب الدال على الحكم الواقعي فلا يمكن إثباتهما بخطاب واحد فالإقرار المتقدم من أحكامه الواقعية هو النفوذ وهذا قد ثبت بالخبر فهذا الحكم لا يمكن ترتيبه على الإقرار الثانى لأنه فى هذه المرحلة يكون ظاهريا مترتبا على الإقرار الثانى فيكون الخبر دالا على الحكم الواقعي والحكم الظاهرى معا وهو فاسد ولا يمكن أن يقال إن فردية الإقرار الثانى إنما هى بعد ثبوت النفوذ للإقرار الأول كما هو معنى التقرير الثانى لما عرفت من أنه ليس معنى النفوذ هو كون نفس المقر به ثابتا فى الظاهر ليثبت له الحكم بدليله فإنّ نفوذ الإقرار بالدين ليس معناه الحكم بثبوت الدين فى الظاهر ليثبت له وجوب الأداء بما دل على وجوب أداء الدين لما عرفت من أن الحكم فى الكبرى إنما ورد على الأفراد الواقعية دون الظاهرية بل معنى النفوذ هو الحكم بثبوت أحكام الدين الواقعي للإقرار بالدين فيسقط التقرير الثانى رأسا نعم يبقى الإشكال الأول فى المسألة وفى مسألة الإقرار بالإقرار وفى مسألة الشهادة على الشهادة فى نفس ذلك الدليل وإلا - لكان مثبتا للحكم الواقعي والظاهرى معا وهو باطل حسب ما عرفت وقد ظهر ذلك بما قررنا أن التقريرين متناقضان لأن مقتضى التقرير الثانى هو أن ثبوت الحكم للخبر السابق موقوف على ثبوته للخبر اللاحق إذ لو لم يثبت اللاحق لم يكن السابق خبرا حتى يكون حجة ومقتضى التقرير الأول هو أن ثبوت الحكم للخبر اللاحق موقوف على ثبوته للخبر السابق إذ لو لم يثبت الحجية للخبر السابق لم يكن له أثر شرعى حتى يترتب على حجية الخبر اللاحق فلم يكن لحجتيه معنى فحجية اللاحق موقوفة على حجية السابق والحاصل أن الخبر اللاحق طريق بالنسبة إلى الخبر السابق فإذا لم يكن للسابق حكم لم يعقل جعل الطريق له وهذا هو عدم جواز إثبات الحكم الظاهرى والواقعي بخطاب واحد لأنّ جعل الطريق وذى الطريق مترتبان لا يمكن إنشاؤهما بخطاب واحد فعلم أن جعل التقرير الثانى عبارة أخرى عن التقرير الأول لا وجه له أصلا وعلمت أن الحق فى تقرير الاعتراض هو الأول والشأن إنما هو فى الجواب عنه وقد يجاب عنه بأن الأفراد إذا كانت مترتبة فى الوجود فلا ضرر فى تقدم بعضها على بعض فى ثبوت الحكم وهنا كذلك فإنّ الخبر الثانى مترتب على الخبر السابق فيدخل الخبر السابق الثابت واقعا تحت حكم العام قبل الخبر الثانى المترتب عليه ثم يدخل الخبر الثانى وهذا المقدار من التقدم كاف بالنسبة إلى الحكم الواقعي والظاهرى وكذا فى مسألتى الإقرار بالإقرار والشهادة بالشهادة فإنّ الشهادة السابقة متقدمة بالوجود دائما على الشهادة اللاحقة فحكم وجوب القبول يلحق السابقة أولا فيثبت لها حكم وجوب القبول واقعا ثم يلحق اللاحقة ومعنى وجوب قبولها وجوب ترتيب آثار السابقة عليها ومنها وجوب القبول فافهم

فإنه دقيق ويمكن الجواب بتنقيح المناط فإننا نعلم عدم الفرق بعد وجوب ترتيب الآثار على المخبر به بين الآثار الثابتة بنفس هذه الآية وبين غيرها من الآثار فإذا ثبت وجوب ترتيبها بهذه الآية ثبت هذا الأثر أيضا بتنقيح المناط القطعي وقد يقرر أصل الاعتراض بوجه آخر وهو أن المراد بالبناء في الآية هو الخبر الذي يكون مقصودا بالبيان بالأصالة كالارتداد في موردها وأما إخبار الواسطة فلا يقصد الإخبار به أصالة بل هو واسطة في الإخبار بالمطلوب فإذا ضم إلى ذلك ظهور فيما لا يكون له واسطة تم الاعتراض ولا يمكن الجواب السابق بأن كل راو إنما يحكى خبرا بلا- واسطة وذلك لأنه ليس خبرا مقصودا بالأصالة نعم يمكن منع اعتبار كونه مقصودا بالأصالة وله وجه السادس أن المراد بالفاسق كما يظهر من اللغة هو مطلق الخارج عن طاعة الله سواء كان بالصغائر أو الكبائر أو من ارتكب كبيرة وكل ذنب كبيرة وهو موضوع للفاسق الواقعي وأعم ممن كان فاسقا قبل الخبر أو صار فاسقا بالكذب في هذا الخبر وحينئذ فلا يكون الحجّة إلا خبر من يعلم منه الاجتناب عن جميع الذنوب حتى الصغائر في الواقع وحتى في نفس هذا الخبر ولا يعلم ذلك إلا في خبر المعصوم فإن غيره لا يخلو من ارتكاب الصغائر أو احتمال الكبيرة ولو بالكذب في هذا الخبر فيدل الآية على حجّة خبر المعصوم ولا كلام فيه وأجيب عنه بأن احتمال إرادة الفاسق بنفس هذا الخبر بعيد جدا إذ الظاهر من الآية أن من كان فاسقا قبل هذا الخبر تبين عن خبره وهو ظاهر وأما تعميم الفسق بالنسبة إلى مرتكب الصغائر فهو أيضا فاسد بل هو عبارة عن كل مرتكب للكبيرة والقول بأن كل ذنب كبيرة أيضا فاسد ويدل على فساد كلتا الدعويين الصّححة الواردة في تحديد العدالة حيث قال بم يعرف عدالة الرجل فقال عليه السلام ما حاصله أنها تعرف باجتنب الكبائر فلو كان كل ذنب كبيرة لقال عليه السلام باجتنب الذنوب مضافا إلى قوله تعالى إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم إذ لو كان كل ذنب كبيرة لم يبق بعد اجتناب الكبائر سيئة حتى تكفر وقد دلت الصّححة على أن العدالة هي اجتناب الكبائر وهو ضد للفسق لا يمكن اجتماعهما في الشخص فلو كان ارتكاب الصغائر فسقا لزم كون مرتكبها وتارك الكبائر عادلا وفاسقا معا وهو محال فدلّت الصّححة على أن الفسق هو ارتكاب الكبائر ومن الظاهر أن المراد من الصّححة بيان العدالة التي هي الموضوع للأحكام الشرعية وحينئذ فلا تفاوت بين أن يقال إن هذا هو المعنى اللغوي أو الشرعي أو غيرهما إذ لا يتعلق غرض بالبحث عن ذلك وكيف كان فلا يعتبر في العدالة التي هي الموضوع للأحكام الشرعية إلا ما ذكر في الصّححة نعم العدالة في اصطلاح علماء الأخلاق ملكة يقتدر بها العقل العملي على إدخال القوى النفسانية تحت العقل النظري أو ملكة تقتدر بها على الاقتصاد والتحفّظ عن الوقوع في طرفي التفریط والإفراط ويقابلها الجور باصطلاحهم وهذا المعنى لا يعتبر في العدالة الشرعية لعدم وجوده في غير المعصوم غالبا نعم نسلم كون الفاسق اسما للفاسق الواقعي فيثبت من الآية أن خبر من لا

يكون مرتكبا للكبائر واقعا مع قطع النظر عن هذا الخبر حجة وهذا كثير في الأخبار وأما معرفة كون هذا الراوى متصفا بعدم اجتناب الكبائر فهو أمر خارج عما نحن بصدده وسيأتى الكلام فيه فى شرائط الخبر وأن العدالة تثبت بأى شىء وأنها شرط أو الفسق مانع ونحو ذلك من المباحث إن شاء الله ومن الآيات قوله تعالى فى سورة البراءة وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون أوجب الحذر عند إنذار المتفقهين الذين هم طائفة من كل فرقة من غير تقييد بكونه مفيدا للعلم فيكون إخبارهم حجة مطلقا وهو المطلوب أما كون الحذر واجبا فلوجهين أحدهما أنه جعل غاية للإنذار الذى هو غاية للتفقه الذى هو غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة التنديم لكن هذا الاستدلال يتوقف على حمل لعل بمعنى كى التعليلية كما هو أحد معانيها حتى يتحقق كون الحذر غاية وأيضا يتوقف على كون المراد من المتفقهين هم التافرين ليثبت كون التفقه غاية للنفر وأما على التفسير الآخر للآية وهو كون المراد تفقه المتخلفين لإنذار التافرين بعد رجوعهم فيقرر بوجه آخر وهو أن التنديم فى الحقيقة حينئذ راجع إلى نفر الجميع ومقتضاه وجوب تخلف البعض والتفقه غاية لهذا الواجب المستفاد من التنديم ضمنا الثانى أن كلمة لعل لا يمكن استعمالها فى الترجى الذى هو ارتقاب الشىء الذى لا يوثق بحصوله فإن هذا المعنى مستحيل بالنسبة إلى العليم الخبير فتكون مستعملة فى الطلب فيكون الحذر عند الإنذار مطلوبا فحينئذ نقول إن الحذر إن كان المراد به العمل بالخبر والتدين بمضمونه ثبت المطلوب وهو الحجية لأن جواز التدين بما لم يثبت حجية باطل قطعاً لأنه تشريع محرم عقلا ونقلا فيكشف جواز العمل بشىء عن كونه حجة وإن كان المراد به محض تطبيق العمل فنقول ظاهر الحذر هو الحذر عن العقاب الأخرى واستحبابه غير معقول لأنه إن كان بعد قيام الحجة على التكليف كان واجبا وإن كان قبل قيام الحجة كان العقاب مقطوع العدم فلا معنى للحذر عنه فلا ينفك رجحان الحذر من العقاب عن وجوبه الكاشف عن قيام الحجة فيثبت كون الخبر حجة وهو المراد واعتراض عليه بوجوه أحدها أن المراد بالتفقه هو استنباط الأحكام عن الأدلة والحكم المستفاد منها إنما يكون حجة على المقلد لا مجتهد آخر ولا يشمل التفقه استعمال الخبر وروايته وفيه أن التفقه بهذا المعنى اصطلاح جديد وإلا فالمراد به استعمال المسائل الدينية فيكون الإنذار عبارة عن نقل ما استعمله من المسائل وإن كان بطريق الرواية الثانى أنه لا داعى لإخراج كلمة لعل عن معناها وهو الارتقاب واستحالاته من الله لا يوجب ذلك لإمكان حمله على ارتقاب المخاطب كما أن أو يحمل على تشكيك المخاطب فيكون المعنى لينذروا مرتقبين حصول الحذر مع عدم الوثوق بحصوله لكون موقفا على حصول العلم بقول المنذر وعدم المانع عن العمل ولما كان كلا الأمرين غير موثوق بالحصول بالإنذار كان حصول الحذر مرتقبا

فلا تدل الآية على وجوب حصول الحذر مطلقا بل يكون احتمال حصوله بحصول العلم وفقد الموانع غاية للإنذار الواجب كما أن احتمال حصول العلم للحاكم بقول الشاهد الواحد يكفي في وجوب الإقامة عليه هذا مع عدم اطراد إثبات لعل بمعنى كى التعليلية أو بمعنى الطلب حتى في كلام الله تعالى لانتقاض الأول بقوله تعالى وما يدريك لعله يزكى والثاني بقوله تعالى وما يدريك لعل الساعة قريب بل الأول به أيضا وإنما المناسب فيهما هو المعنى الذي ذكرنا الثالث أن المراد بالتفقه هو استعلام الأحكام الواقعية الثابتة في الشريعة فيكون المراد من أن الإنذار تبليغ تلك الأحكام الواقعية والمراد بالحذر العمل بتلك الأحكام الواقعية المستعملة المنقولة فإذا لم يعلم المنقول له أن ذلك إنذار بالحكم الواقعي لم يجب العمل عليه ولا يعلم ذلك إلا بعد العلم بصدق المخبر والحاصل أن الغرض من الآية وجوب العمل بالأحكام الواقعية لا وجوب العمل بكل ما يقال إنه الحكم الواقعي ليثبت حجية الخبر الرابع أن الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف والحذر هو التخويف الحاصل بعد التخويف ولا ريب أن التخوف عند التخويف لا يجب إلا على المقلد عند إنذار المجتهد وأما المجتهد فلا يجب عليه التخوف بمحض تخويف الراوى بل يجب عليه ملاحظة معنى الرواية وأنها دالة على ما يوجب الخوف أو لا فإيجاب التخوف بمحض التخويف قرينة على إرادة وجوب التقليد على العامى لا على وجوب تصديق الراوى على المجتهد ويشهد له استدلالهم بالآية على حجية الفتوى على المقلد والجواب عن الأول منع انحصار التفقه في الاستنباط الظنى بل استعلام الخبر تفقه ونقله إنذار بل لم يكن التفقه والإنذار في زمان النبي صلى الله عليه وآله إلا بهذا الطريق كما لا يخفى وعن الثاني أن الظاهر من الآية هو كون الحذر مطلوبا عقيب الإنذار ومقتضاه كون الإنذار علة مستقلة لطلب الحذر من غير واسطة شيء ولو توقف طلبه على حصول العلم بالإنذار لكان المعنى لينذروا قومهم لعلهم يعلمون فيحذرون وهو خلاف الظاهر المتبادر من الآية عرفا واحتمال كون التردد من جهة انتفاء المقتضى في بعض الأوقات خلاف الظاهر ولا يعتنى به عرفا وعن الثالث أن كون التفقه هو استعلام الواقع مسلم لكن وجوب كون الإنذار بنفس الواقع ممنوع بل يجب الإنذار ربما اعتقده واقعا لأن التكليف بالإنذار بنفس الواقع تكليف بما لا يطاق لعدم تميز الاعتقاد المطابق للواقع عن غير المطابق في نظر المعتقد فتكليفه بالإنذار بخصوص المطابق غير جائز فليس المطلوب إلا الإنذار بما يعتقده المنذر بالكسر أنه الواقع والمفروض وجوب الحذر والعمل بتلك الأحكام التي وقع بها الإنذار فإذا تفقه الشخص واعتقد حكما هو الحكم الواقعي فأنذر به وجب على المنذر بالفتح العمل بذلك المعتقد لأنه الحكم المنذر فلا يشترط فيه علمه بكونه الحكم الواقعي نعم يعتبر علمه بكونه هو الحكم المعتقد للمتكلم وهو يحصل من نفس إخباره عادة فتأمل وعن الرابع أن الإنذار يصدق بنقل ألفاظ الخبر الدال على التكليف وإن استند الخوف إلى فهم نفس المنذر بالفتح لا يجب في صدقه كون الخوف مستندا إلى فهم المنذر بالكسر

حتى ينحصر المورد في الإفتاء بل ليس مضمون الآية إلا نظير أن يقول المجتهد لمقلديه لو لا نفر منكم طائفة ليتعلموا مسائلهم مني ثم يندروا العوام لعلمهم يحذرون أتري أن ذلك إيجاب لتقليد العوام للوسائط بينهم وبين المجتهد فالحق أن الآية شاملة لنقل الخبر والإفتاء ويشهد لما ذكرنا من أن الإنذار يصدق بنقل ما يتضمن التخويف قوله تعالى وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ حيث نسب الإنذار بنقل القرآن إلى نفسه صلى الله عليه وآله وليس ذلك إلا لكونه ناقلا للآيات المتضمنة للتخويف وإن كان حصول الخوف مستندا إلى فهم السامعين لا- إلى تفسير ومن الآيات قوله تعالى في سورة البقرة إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون أوجب على العلماء بيان ما يعلمونه من الهدى ومنه الأخبار المسموعة عن النبي والأئمة عليهم السلام وحرمة عليهم الكتمان ويلزمه إيجاب القبول وإلا لكان الإظهار لغوا واعترض عليه بوجوه أحدها أن حرمة الكتمان لا تستلزم وجوب القبول مطلقا ولا يلزم اللغو لأنه ربما أوجب حصول العلم فيجب الإظهار طلبا لحصول العلم كما أن حرمة كتمان الشهادة لا تدل على وجوب قبول شهادة الواحد ويؤيد ذلك أن الآية واردة في كتمان أهل الكتاب علائم النبي صلى الله عليه وآله الموجودة في كتبهم مع أن إظهارهم ليس حجة إذا لم يفد العلم لكونه من أصول الدين الثاني أن وجوب القبول فرع العلم بأن ما أظهره الناقل هو الهدى الواقعي لأنه الذي يحرم كتمانها فمتى لم يعلم صدقه لا يجب عليه القبول لاحتمال أنه قد كتم الهدى وأظهر الضلال فلا يجب القبول منه الثالث أنه مقيد بالهدى المبين للناس في الكتاب فيدل على وجوب قبول الخبر الذي مضمونه كان موجودا في الكتاب وهو غير نافع فإن مضمون الخبر إذا كان قطعيا لم يثمر النزاع في حجتيه شيئا وإنما النزاع في الخبر الذي لم يقطع بصدق مضمونه من دليل آخر والجواب عن الثاني هو ما تقدم في آية التفر من أن التكليف بإظهار الحق الواقعي غير جائز بل المكلف به هو إظهار ما يعتقد كونه حقا فيكون الواجب هو قبول ما يعتقد المخبر حقا لا الحق الواقعي وعن الأخير أن جميع الأحكام مبين في الكتاب على ما ورد في الأخبار غاية الأمر عدم تمكن غير الأئمة من استنباطها وهو غير قادح لكن الإيراد الأول موجه إلا أن الأولى في تقريره أن يقال إن الكتمان عبارة عن الستر والإخفاء وحرمة لا تدل على وجوب القبول وإن سلمنا وجوب القبول عند وجوب الإظهار للفرق الظاهر بين وجوب الإظهار وبين حرمة الكتمان فإن الأول يدل عرفا على وجوب القبول بخلاف حرمة الكتمان فإن كتمان الحق في نفسه أمر قبيح دال على خبث سريرة فاعله فيجوز أن يكون حراما بنفسه بخلاف ترك الإظهار فإنه لا يدل على خبث الباطن فلا يكون حرمة إلا من جهة وجوب القبول وإلا لكان وجوب الإظهار لغوا في نظر العرف فتأمل ومن الآيات قوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون أوجب السؤال من أهل الذكر عند عدم العلم وظاهره أن محض

الجواب هو العلم فيكون الجواب علما شرعيًا حيث لا- يكون علما حقيقيًا وهو معنى الحجية أو يقال إنه إذا لم يكن الجواب حجة لكان السؤال لغوا واعترض عليه أولا- بأن الظاهر من تعليق السؤال على فقد العلم أن الغرض منه تحصيل العلم والظاهر منه العلم الحقيقي فلا يدل على حجة الجواب تعبا وثانيا بأن سوق الآية شاهد على أن المقصود هو السؤال عن بشرية الأنبياء من أهل الكتاب ليحصل العلم من قولهم فالمسئول عنه أمر مخصوص وأهل الذكر أشخاص مخصوصون فلا يعم وثالثا أن الأمر دائر بين تقييد السؤال بالسؤال المخصوص أعنى السؤال عن بشرية الأنبياء لغرض تحصيل العلم وبين إبقائه على إطلاقه وتخصيص أهل الذكر بالمجتهدين أو الرواة الجامعين للشرائط من العلم والعدالة والضبط وتخصيص المسئول عنه الذي هو عام مقدر حينئذ بخصوص من الأحكام الفرعية لعدم حجية الظن في الأصول ولا ريب أن التقييد مقدم على التخصيص تقديمًا لأصالة الحقيقة في العام التي هي الدليل بالنسبة إلى أصالة الإطلاق التي هي حكم العقل المستند إلى انتفاء الدليل على التقييد كما قرر في محله ورابعًا أنه لو قطع النظر عما ذكر فالظاهر من الآية أن السؤال عن أهل الذكر إنما يكون للعلم وكون الشخص من أهل الذكر مدخل فيه وهو الفتوى والحكم الواقعي دون سماع ألفاظ الخبر من الإمام عليه السلام فإنه لا مدخلية لكون الشخص من أهل الذكر في ذلك لإمكان صدوره من كل أحد فيكون تعليق السؤال عن سماع الألفاظ على أهل الذكر نظير أن يقال سل الطبيب هل قدم زيد من السفر أو لا فإنه قبيح في العرف كقبح أن يقال سل العطار عن قيمة البطيخ والفقير عن سعر الحنطة والشعر ونحو ذلك وحينئذ فينحصر مورد الآية في الأمر بالتقليد كما استدلوا بها عليه دون الرواية ونقلها وخامسًا أنها لا تدل على وجوب قبول الخبر ابتداء بل بعد السؤال فلا تعم المدعى والجواب عن الأول أن الظاهر من هذا الكلام أن وظيفة الجاهل إنما هو السؤال عن أهل العلم فكأنه إرشاد إلى ما ارتكز في الأذهان من اعتبار قول الثقة إذا كان من أهل الخبر في كل ما يعد فيه من أهل الخبرة كما يقال إذا جهلت الطريق فاسأل الطائفة الفلانية فلا يراد من مثل هذا اشتراط العمل بقولهم بحصول العلم كما لا يخفى وعن الثالث أن أولوية التقييد على التخصيص بحسب استنادها إلى الظهور العرفي ولا يخفى أنه مع قطع النظر عن سوق الآية لا ريب في أولوية التخصيص هنا على مثل هذا التقييد وعن الرابع أن الراوي كما أنه سامع للألفاظ عن الإمام فلا- ريب في أنه عالم بالحكم من نفس الرواية فإذا وجب الرجوع إليه في استعمال الحكم فإذا أجاب بما يعلم منه الحكم وجب العمل به سواء أجاب بنفس علمه وهو الإفتاء أو بطريق علمه وهو الرواية فتشمل الآية الفتوى والرواية معا غاية الأمر اختصاص كل منهما بطائفة من الخارج أعنى المقلد والمجتهد ولا ضير فيه وعن الخامس أن حجة القول هو الداعي إلى وجوب السؤال لأن السؤال يوجب حجة الجواب وهو ظاهر نعم الإيراد الثاني متجه وهو أن سياق الآية مناف للحمل على العموم بل يفهم

عرفنا من مثل هذا خصوص السؤال المعين لكن يمكن دفعه بما ذكر في الجواب عن الأول من أن الغرض منه التنبيه على ما ارتكز في الأذهان من قبول قول الثقة في ذلك والعمل به إذا أفاد الاطمئنان والله العالم ومنها قوله تعالى في سورة البراءة ومنهم الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا منكم وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ مدحه الله تعالى على تصديقه للمؤمنين وليس التصديق إلا عبارة عن ترتيب آثار المخبر به على الخبر ويؤيده الخبر الوارد في حكاية إسماعيل حيث أراد إعطاء الدنانير لرجل فقال له الصادق عليه السلام أما بلغك أنه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال عليه السلام إذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم واستشهد بهذه الآية فلو لا أن المراد ترتيب الآثار لم يكن للاستشهاد وجه واعتراض عليه بأن الآية واردة في الجواب عما ذكره المنافقون من أنه صلى الله عليه وآله أذن والمراد به سريع الاعتقاد بشيء فيكون المدح على أنه صلى الله عليه وآله حسن الظن بالمؤمنين فيعتقد كلما يقولون فلا تدل على العمل تعبدًا بل بعد الاعتقاد وأجيب عنه بأن الحمل على هذا المعنى غير ممكن بعد ملاحظة مورد الآية حيث ذكر في تفسيرها أنها نزلت في نمام كان من المنافقين فأخبر جبرئيل بخبره فأحضره النبي صلى الله عليه وآله وأخبره بذلك فأنكر وحلف عليه فصدقه النبي صلى الله عليه وآله وخارج وذكر لأصحابه أنه صلى الله عليه وآله أذن أخبره جبرئيل بأن أم عليه فقبل وأخبرته بعدمه فقبل منى فنزلت الآية في رده ولا ريب أنه صلى الله عليه وآله لم يكن يعتقد صدق خلاف ما أخبر به جبرئيل وحينئذ فليس المراد حصول الاعتقاد فيندفع هذا الاعتراض نعم يرد اعتراض آخر وهو أنه ليس المراد أيضا القبول تعبدًا لمنافاته المورد مع أنه لا يمكن العمل بقول جميع المؤمنين حذرًا من التناقض مع أن كون المراد ترتيب الآثار ينافي كونه رحمة لجميع المؤمنين كما في ذيل الآية إذ ربما أخبر بارتداد طائفة منهم فترتيب الآثار عليه يوجب إيذاءهم وقتلهم وهو ينافي الرحمة العامة فيكون المراد به التصديق الصوري أي لا ينكر عليهم قولهم وأما ترتيب الآثار فهو أمر آخر نعم ربما يوجب الخبر في مورد لزوم الاحتياط والحذر كما في حكاية إسماعيل لا لأنه ترتيب للآثار على الخبر ولعل هذا هو السر في التفريق بين الإيمان بالله والمؤمنين في تعدية الأول بالباء والثاني باللام ويمكن أن يقال إن للتصديق مراتب ثلاث أحدها التصديق الواقعي أعنى الاعتقاد والثاني التصديق الظاهري وهو القبول التعبدى أو ترتيب الآثار والثالث التصديق الصوري وعدم الإنكار والكل مذكور في الآية الشريفة فالأول هو قوله يؤمن بالله والثاني قوله يؤمن للمؤمنين والمراد المؤمن الحقيقي والثالث قوله ورحمة للذين آمنوا منكم والمراد المؤمن الصوري ويكون هذا هو الجواب عن قوله هو أذن لئلا يلزم التكرار في الآية وحينئذ فيدل الآية على لزوم قبول قول المؤمن الحقيقي تعبدًا ويتم الاستدلال وأما الفرق بالباء واللام فإنما هو لكون المراد بالأول التصديق بالوجود والثاني غيره مما هو غير مذكور في الآية أقول لا يخفى أن المراد بقوله يؤمن للمؤمنين أمّا الاعتقاد

الحقيقي وهو غير نافع في الاستدلال سواء أريد المؤمن الحقيقي أو الصوري كما علم في الاعتراض الأول وأما التصديق الصوري وهو أيضا غير نافع كما مر وأما التصديق التعبدي والحمل عليه مشكل إلا أن يراد إخبارهم في الموضوعات الخارجية مع تعدد المنبر وهو الشهادة وذلك لأن وجوب قبول قول المؤمنين على النبي صلى الله عليه وآله لم يكن في الأحكام الشرعية قطعا ولا في الموضوعات من غير تعدد وحينئذ فإذا لم يكن ذلك ثابتا في حقه لم يمكن جعل المراد في الآية التصديق في كل خبر حتى ينفعنا في الاستدلال ومتى لم يثبت الحكم في مورد الآية كيف يتعدى منه إلى غيره فافهم وأما حديث إسماعيل فقد يستدل به على حجية شهادة العدل مطلقا إلا ما خرج بالدليل نظرا إلى أن المراد بالمؤمنين فيه هو الجنس والمقصود منه من اتصف بالإيمان ويرد عليه أنه يلزم حينئذ إخراج الموارد التي ليس الحجّة فيها إلا شهادة العدلين لأن إرادة الواحد والمتعدد جمع بين المعنيين وليس بينهما قدر مشترك يحمل عليه وحينئذ يلزم إخراج المورد لأنّه الشّرْب الآذَى لا- يثبت بخبر الواحد وهذا الاعتراض يرد لو حمل المؤمنون على الاستغراق أيضا بإرادة التّوزيع لا أن يكون موضوع وجوب التصديق هو شهادة الجميع بل الحكم هو وجوب تصديق كل واحد عند شهادته فيرد عليه لزوم إخراج المورد ولهذا قيل الأولى حمل المؤمنين على الاستغراق العرفي فيكون الخبر دليلا على حجية الشّياع مطلقا إلا ما خرج بالدليل ولا نسلم عدم حجّيته في المورد ليلزم التّخصيص به أقول الاستغراق العرفي يتصور بوجهين أحدهما الاستغراق الحقيقي بالنسبة إلى موضوع يحكم العرف بكونه مقيدا كما لو قيل جمع الأمير الصّاعغة فإنّ العرف يقيدها بصاعغة البلد ويكون المراد الاستغراق الحقيقي بالنسبة إلى صاعغة البلد والثاني شمول الحكم لأكثر الأفراد بحيث ينزل الباقي منزلة العدم في نظر العرف وشيء من المعنيين لا يناسب الخبر إذ ليس المراد أكثر أفراد المؤمنين ولا المراد جميع مؤمنين بلد المخاطب ولو سلم فليس شيء منهما معنى الشّياع إذ قد يكون جميع مؤمنين البلد ثلاثة أو أربعة ولا يحصل منهما الشّياع وقد يكون أكثرهم ثلاثة مثلا- وهو ليس بشياع فالأولى هو الحمل على المعنى الأوّل أعني الجنس وإنّما يلزم تخصيص المورد إن قلنا في شهادة العدلين بأنّ الحجّة هو المجموع وأما إن قلنا إنّ الحجّة هو كل منهما بشرط الانضمام فلا يلزم شيء فنقول إنّ الخبر يشمل شهادة كل عدل غاية الأمر ثبوت شرط للحجّة في موارد شهادة العدلين ومنها مورد الآية ويبقى الباقي تحت الإطلاق وتقييد المطلق بالنسبة إلى مورد دون آخر لا- يستلزم الجمع بين المعنيين لأنّ الإطلاق خارج عن مدلول اللفظ كما قررناه في محله وأما الإجماع فقد قرر بأنّ نقل الإجماع على عمل الطائفة بأخبار الآحاد في الجملة مستفيض في كلمات الأصحاب بحيث يحصل من مجموعها العلم بأنّ ذلك قد كان طريقة للشّيعة سلفا وخلفا منها ما تقدم نقله عن الشّيخ في العدة من أنّ الطائفة مجمعة على العمل بخبر الواحد إذا كان من طرق أصحابنا وكان

الرّواى سديدا فى التّقل غير مطعون فيه ومنها ما نقل عن العلامة من أنّ الأخباريّة من الشّيعه لم يعولوا فى أصول الدّين ولا فروعه إلاّ على أخبار الآحاد والأصوليون عملوا بها فى الفروع ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهه حصلت لهم ومنها ما نقل عن المحقق من أنّ الحشويّة قد عملوا بكلّ خبر وخصه طائفة بما إذا كان الرّواى سديدا فى التّقل وكلاهما فاسد فإنّ الكذب قد يصدق وما من مصنف إلاّ ويعمل بأخبار الآحاد وإن لم يتصف الرّواى بالسداد بل الحقّ العمل بكلّ خبر كان مقبولا عند الطائفة معمولا لآية عندهم ومنها ما نقل عن ابن طاوس ومنها ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله من ادعاء إطباق الأصحاب على نقل الأخبار وتدوينها والبحث عن رجالها وليس ذلك إلاّ لعلمهم بها وكيف كان فنقل الإجماع على عمل الطائفة بأخبار الآحاد فى الجملة مستفيض فى كلامهم والكلام يقع فى مقامين أحدهما فى أنّ هذا التّقل هل له معارض من جنسه أو لا والثّانى أنّه على فرض عدم المعارض المعترض والمعتبر وكونه مفيدا للعلم هل يدلّ هذا الإجماع على المطلوب وهو حجّيّة الخبر من حيث أنّه خبر أو لا- بل هو مجمل لا يثبت الحجّيّة أمّا المقام الأوّل فنقول فيه قد يقال إنّ الإجماع المذكور معارض بما نقله السيّد المرتضى رحمه الله من إجماع الشّيعه على عدم جواز العمل بأخبار الآحاد وعدم الاعتناء بها فى الأحكام وجرى منعهم عنها مجرى منعهم عن العمل بالقياس فكما أنّ ذلك معلوم من مذهبهم ضرورة يعرفهم به كلّ مخالط لهم فكذا هذا وقد صار ذلك شعارا للشّيعه قديما وحديثا واشتهر بينهم بحيث لا يقبل الإنكار وأجيب عن ذلك بوجوه يرجع أكثرها إلى أمرين أحدهما أنّ السيّد مخطئ فى الدّعى المذكورة وقرر بوجوه ثلاثة أحدها أنّه يظهر من كلماته أنّ حكمه بذلك إنّما ينشأ مما رأى من اتفاقهم على حرمة العمل بما لا يفيد العلم كالقياس فجعل ذلك كبرى مجمعا عليها وهى حرمة العمل بكلّ ما لا يفيد العلم واستنبطها من حكمهم بحرمة العمل بالقياس وتعليلهم له بكونه مما لا يفيد العلم وضم إليه الصّغرى المستنبطة باجتهاده وهى أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم فادعى الإجماع على التّتيجه نظرا إلى كون الكبرى موردا للإجماع وكم له من نظير فى كلامه ثانياً أنّه لأنسه بطريقة المتكلمين ونظره إلى إطباقهم على منع العمل بخبر الواحد فى العقائد حسب أنّ ذلك مطرد فى الفرعيّات أيضا ثالثاً أنّه لكونه من المتكلمين والمقرر عندهم اقتضاء دليل اللّطف انفتاح باب العلم وعدم جواز التّعبّد بغيره كما حكى عن ابن قبة ادعى الاتفاق على ذلك غفلة عن طريقة أصحاب الحديث وعدم تاميّة دليل اللّطف فى إثبات هذا المطلب وعدم منافاته لحجّيّة الطرق الطّنيّة والثّانى أنّ السيّد لم يخالف القوم فى نقل الإجماع فإنّ مراده من العلم فى كلامه ما يعم الوثوق والاطمئنان ولم يظهر من كلام الشّيخ وغيره نقل الإجماع إلاّ على حجّيّة الخبر المفيد للاطمئنان ولا منافاة بينهما بوجه من الوجوه هذا آخر ما أمكن تحريره وقدر تقريره على يد الأقلّ الجانى محمد حسين الشّهرستانى عفا الله عن سيئاته بحق مواليه وساداته أنّه على كلّ شىء قدير

أصل الدليل العقلي للحكم الشرعي حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي

إثباتا أو نفيًا دون الدليل الذي يتوصل به إلى ذلك الحكم العقلي كما توهمه في الخزائن وإلا لخرج الحكم العقلي الصّـروري عن الأدلة العقلية ومناط حكم العقل إمّا الحسن والقبح أو التلازم بين الشّـيئين كوجوب المقدمة والكلام هنا في القسم الأوّل فنقول من جملة الأدلة العقلية أصالة البراءة من التّـكليف والمراد بها حكم العقل بقبح العقاب على التّـكليف عند عدم قيام الحجّة عليه ولا حاجة في مجراه إلى استصحاب البراءة عن التّـكليف واقعا لأنّ عدم استحقاق العقاب ليس مترتبا على عدم الواقع حتى يترتب على استصحابه مع أنّه ليس من الأحكام القابلة للجعل أو الرّفـع الشرعي وإنّما موضوعه عدم الحجّة على التّـكليف وهو معلوم فالحكم قطعي لا ظني كما في الاستصحاب ونظيره قاعدة الاشتغال فإنّ الموضوع فيها القطع باشتغال الذّـمة واحتمال الفراغ فإنّ العقل يحكم حينئذ بوجوب تحصيل القطع بالفراغ بإتيان المحتملات لا لاستصحاب التّـكليف إذ الحكم بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ ليس مترتبا على نفس التّـكليف حتى يترتب على استصحابه بل هو من أحكام العلم بالتّـكليف أنا ما والشّـك في الفراغ وهما ثابتان جزما من غير شك فلا معنى للاستصحاب هذا مع أنّه من الأحكام العقلية الغير القابلة للجعل كما عرفت ومن ذلك علم اختلاف مجارى الأصول الثلاثة العمليّة أعنى الاستصحاب وقاعدة البراءة والاشتغال وأمّا قاعدة التّـخير فمجراها هي مجرى قاعدة الاشتغال مع عدم التّـمكن من الاحتياط أو أعم منه لجريانها عند دوران الأمر بين كل المحذورين مطلقا كدوران الأمر بين الوجوب والحرمة وغيره فتأمل ثمّ إنّ كل ما كان ثبوت التّـكليف ملزوما لوجود الدليل عليه بحيث لو تفحص المجتهد عنه في مظانّه لعثر عليه فإذا فحص ولم يعثر عليه يعلم عدم التّـكليف واقعا إن كان الملازمة بين الواقع والدليل المفروض وإلا فظاهر القبح التّـكليف بلا بيان ولعلّ هذا هو المراد مما نقل عن المحقق من جعله عدم وجدان الدليل على التّـكليف دليلا على عدمه وهو أعم من أصالة البراءة لأنّها ناظرة إلى الظّاهر فقط بخلاف قاعدة عدم الدليل فإنّها فرع الملازمة حسب ما عرفت ثمّ إنّ أصالة البراءة يعتبر في مجراها الشّـك في التّـكليف فإنّ الشّـك ابتداء إمّا يتعلّق بالتّـكليف بأن لا يكون نوع الحكم الشرعي في المحل معلوما وإمّا يتعلّق بالمكلف به بأن يكون التّـكليف معلوما كذلك وكلاهما في الشّـبهة الوجوبية أو التّـحريمية أو هما فهذه ستة أقسام والثّـاني إمّا في المتباينين أو الأقل المرتبط بالأكثر أو المستقل عنه فهذه اثنا عشر قسما والشّـبهة في الجميع إمّا موضوعية أو حكمية ومنشأ الثّـانية إمّا فقد النّـص أو إجماله أو تعارض الأدلة فالأقسام ثمانية وأربعون والحق في الشّـك في التّـكليف هو البراءة مطلقا موضوعية كانت أو حكمية لقبح العقاب بلا بيان عقلا ونقلا وقيل بالاحتياط دفعا للضرر المحتمل وفيه منع الاحتمال لما بينا مع أنّ الغرض من التّـكليف هو بعث المكلف على العمل ولا يحصل مع الجهل لا يقال إنّ الاحتمال يكفي في البعث فلا حاجة إلى العلم لأنّنا نقول إن قام الدليل على

اعتبار الاحتمال كان هو المصحح للعقاب وإلا فلا- يكفى الاحتمال فى تصحيح التكاليف الواقعى من حيث الغرض إذ لا- ربط بين الاحتمال والواقع لعدم الملازمة فى شىء من الطرفين فلا يعقل فى صحة التكاليف كون الغرض منه كون الاحتمال باعنا للمكلف وهو ظاهر ويمكن المناقشة بمنع كون ذلك غرضاً من الحكم الواقعى بل هو وصول المكلف إلى المصالح الواقعية وإتباعه هو غرض من الإلزام المنجز ويكفى فى حصوله فى حكم العقل بالإلزام ولو من جهة احتمال الحكم الواقعى كما يكفى فى حصول الغرض الإلزام العقلى بإتيان ما يدرك العقل حسنه بحيث يكون دليلاً للشرع فتأمل فإن مسألة الاحتياط من حيث لزوم دفع الضرر المحتمل غير قابل للخطاب الشرعى إلا من باب الإرشاد وهو غير كاف فى تصحيح العقاب لترتبه على صحة العقاب فافهم ثم إنه يشكل الأمر بالنسبة إلى الشبهة فى الموضوع إذ لا قبح فى ترتب العقاب على الفرد المشتبه بعد بيان الشارع للحكم فى كليته وهو الذى يقتضيه شأن الشارع وأما بيان المصاديق فليس من شأنه فلا مناص فى الحكم بالبراءة فيها من الرجوع إلى الأدلة الثقلية وهى كما تدل على ذلك تدل على نفي التكاليف فى الشبهة الحكمية أيضاً وهى كثيرة فمن الكتاب قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا أى حتى نقيم الحجة أو المورد خصوص غير المستقلات العقلية ويمكن حملها على العموم ويحمل على نفي فعلية العقاب وهو لا ينافى الاستحقاق بالذات نعم لا قائل بالفصل فى مجارى البراءة فيمكن التمسك بها فيها كما صدر عن بعض الأعظم أو يمكن استفادة القبح العقلى من الآية لأن المتبادر نفي لياقة العذاب ومنافاته للحكمة ومنه قوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها أى ما أعلمها وما أفدرها عليه ويحتاج فى الاستدلال على المعنى الثانى إلى بيان أن التكاليف بالمجهول تكليف بغير المقدور وهو فى الغافل المحض ظاهر وأما فى الملتفت فيمكن تقريره بأن الغرض وهو كون التكاليف باعنا وداعياً له إلى الامتثال غير مقدور كما تقدم ومنه قوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسعها بالتقريب المذكور ومنه قوله تعالى وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون ونفى الخذلان يستلزم نفي العقاب ومنه قوله تعالى ذلك إن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم أهلها غافلون سواء فسر بظلم العباد أو بظلم المهلك وعلى الأول فهو دليل على نفي العقاب فى المستقلات العقلية أيضاً مع الغفلة إلى غير ذلك من الآيات الجارية فى الشبهات الحكمية وإجرائها فى الموضوعية يتوقف على التكلف ومن السنة قوله صلى الله عليه وآله رفع عن أمتى تسعة الخطأ والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقونه وما اضطروا إليه ومما استكروها عليه والحسد والطيرة والتكفر فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطقوا بشفة بتقريب أن ليس المراد رفع أعيان التسعة لأنه كذب فالمراد إما رفع خصوص المؤاخذه أو جميع الآثار ومنها المؤاخذه فبدل على عدم المؤاخذه فيها فيما لا يسلمون وهو المطلوب ويشكل بأن رفع المؤاخذه عن الخطأ والنسيان وما لا يطاق والمجهول الصرف عقلى لأن العقاب قبيح فكيف يختص بهذه الأمة وأجيب بوجوه

منها أن المراد رفع الجميع عن مجموع الأمة لوجود المعصوم فيهم بعد بعث النبي صلى الله عليه وآله بخلاف سائر الأمم بعد بعثه نبينا صلى الله عليه وآله لعدم وجود المعصوم في باقى الأمم حينئذ وفيه نظر إذ لا معنى لذلك فيما اضطروا إليه وما استكروها عليه لإمكان الاضطرار والإكراه فى المعصوم وأيضا لا يناسبه التقييد بما لم ينطقوا بشفة وأيضا لا يدل حينئذ على حجّة أصالة البراءة كما لا يخفى ومنها أن المراد رفع المؤاخذة عن المجموع من حيث المجموع وهو لا ينافى عدم اختصاص البعض وفيه أنه أيضا خلاف المتبادر ومنها أن المراد مطلق الخطأ والتسيان ورفعها فيه التخصيص لأنّ منهما ما يستند إلى عدم مبالاة المكلف به وهو مما لا يقبح المؤاخذة عليه فيمكن عدم رفعه فى سائر الأمم والمراد مما لا يطيقون هو ما يشق عليهم مشقة لا تتحمل لا غير المقدور الصّرف وهو أمر قابل لعدم الرّفْع وقد كان ثابتا فى الأمم الماضية كما ورد فى الآثار ويبقى الكلام فيما لا يعلمون وقيل فى وجه الاختصاص فيه أنّ المراد منه رفع وجوب الاحتياط فى صورة عدم العلم بالواقع وإذا لم يجب الاحتياط فلا مؤاخذة بخلاف سائر الأمم لإمكان أن يجب عليهم الاحتياط فيترب على تركه المؤاخذة فيما لا يعلمون وفيه نظر إذ المؤاخذة على الاحتياط الذى علم وجوبه شرعا ليست مؤاخذة على غير المعلوم بل مؤاخذة على المعلوم الذى هو وجوب الاحتياط ولو أريد من المؤاخذة الثابتة بعد الأمر بالاحتياط المؤاخذة على نفس مخالفة الواقع المجهول قول بجواز العقاب على المجهول وكلامنا على فرض تسليم قبحه نعم لو قيل بجوازه عند الاحتمال لم يكن مانع من تخصيص رفعه بهذه الأمة ويمكن دفع الإشكال بجواز المؤاخذة على المخالفة فى الشّبهات الموضوعيّة كما أشرنا إليه وحينئذ فيمكن تخصيص رفعها فى ذلك بهذه الأمة ومنه يتجه حينئذ تخصيص رفع المؤاخذة عن مطلق ما لا يعلمون بهذه الأمة لعدم ثبوت هذا الإطلاق فى سائر الأمم ضرورة إمكان مؤاخذتها فى الموضوعيّات فتأمل ويمكن الجواب أيضا بأنّ إذا حملنا ما لا يعلمون على الموضوعات المشبهة بقرينة السّياق أمكن تصحيح المؤاخذة عليها بإيجاب الاحتياط شرعا فإذا كان مرفوعا عن هذه الأمة كان فى المعنى رفع وجوب الاحتياط بخلاف سائر الأمم لإمكان المؤاخذة فيها على الموضوعات المشبهة بإيجاب الاحتياط وصيرورة وجوب الاحتياط معلوما لا يوجب رفع الاشتباه فى الموضوع حتى لا يصدق أنّ العقاب على ما لا يعلمون كما مر فى رد الجواب المتقدم وأجاب بعض المحققين عن الإشكال هنا بمنع حكم العقل على المشته بعد تقطن المكلف لاحتمال التّكليف وهذا لا يجامع استدلاله على أصالة البراءة فى الحكم والموضوع بالدليل العقلى فتأمل ثم فى الخبر المذكور وجوه آخر من الإشكال منها أنه لا يصح حمل الخبر على رفع المؤاخذة لأنّها من الأمور العقليّة اللازمة للتكليف المنجز عقلا- والخبر ظاهر فى رفع الآثار الشرعيّة دون العقليّة ومنها أنّ التمسك بالخبر المذكور على رفع جميع الآثار الشرعيّة بحيث يترتب عليه صحة صلاة ناسى التّجاسة أيضا مشكل لأنّ وجوب الإعادة وإن كان حكما

شرعيًا لكنّه مترتب على الإخلال بالمأمور به وهو لازم عقلي للصلاة في النجاسة من حيث استلزامها فوات الشرط الذي هو طهارة الساتر
 مثلاً فإذا لم يرتفع الأمر العقلي بالخبر لم يرتفع الأثر الشرعي المترتب على ذلك الأمر العقلي أيضاً وأجيب عن الإشكال الأوّل بأنّ المراد
 رفع أصل التّكليف في حال النسيان مثلاً فيرتفع المؤاخذه قهراً برفع ملزومها الشرعي وعن الثّاني بأنّ المراد رفع شرطية الطهارة في حال
 النسيان فيرتفع الإخلال بالمأمور به قهراً فيرتفع وجوب الإعادة وقد يقرر الإشكال الثّاني بأنّ الصّحة أيضاً من الآثار الشرعية كوجوب الإعادة
 فلو كان المراد رفع جميع الآثار لزم التناقض إذ يرتفع الفساد والصّحة معاً حينئذ وهو محال والجواب إذ ليس المراد رفع جميع الأحكام في
 حال النسيان بل المراد رفع الآثار الثّابتة لنفس الفعل في حال العمد مثلاً فهذه الآثار مرتفعة في حالة النسيان ويلزم من رفعها آثار أحكام
 آخر وهي لا ترتفع بالخبر حتى يلزم التناقض وقد يقال بناء على أنّ المراد رفع المؤاخذه أيضاً يمكن الاستدلال بالخبر على نفى الجزئية
 والشرطية في حال النسيان بحيث يترتب عليه صحة المأمور به وهو مشكل على إطلاقه لأنّ غاية ما يقتضيه رفع المؤاخذه هو عدم تحقق
 العقاب بالعمل التّاقص ولا يلزم منه كونه مطلوباً بالأمر الأوّل ولا بأمر آخر فالأولى أن يفصل بين الشرائط بما كانت ثابتة بالخطابات
 التّكليفية بحيث كانت الشرطية متفرعة على الأمر المنجز بالشرط كشرطية إباحة المكان حيث أنّ المانع هو التّهي عن الغضب فما دام
 التّهي موجوداً يكون العمل حراماً فلا يكون صحيحاً وكستر العورة فإنّه ما دام واجباً في حال الصّلاة يكون الصّلاة بدونه باطلاً فيقيد إطلاق
 أوامر الصّلاة في هذا القسم بقدر ما اقتضاه الأمر بالشرط فإذا قيدنا أمر الشرط بحال الذّكر والعلم بقي حال النسيان والجهل تحت إطلاق
 الأوامر فالمقتضى للصّحة حقيقة هو الإطلاق وحديث الرّفْع إنّما هو لرفع مزاحمة المقيد وأمّا الشرائط الثّابتة بالخطابات الوضعيّة كالطّهارة
 من الحدث من قوله صلى الله عليه وآله لا صلاة إلاّ بطهور فمقتضاها تقييد الإطلاقات مطلقاً لأنّ رفع المؤاخذه لا يقتضى رفع الشرطية
 التي هي من الوضعيات فلا يكون في حال النسيان مقتضى للصّحة ومثله القول في الشرائط الثّابتة بالأوامر أو التّواهي الإرشادية الكاشفة عن
 تقييد المأمور به واقعا لا باعتبار الخطاب الفعلي بتلك الشرائط ففيها أيضاً لا ينعف حديث الرّفْع في الحكم بصّحة فاقده الشرائط ناسياً أو
 جاهلاً إلاّ إذا قلنا بارتفاع جميع الآثار حتى مثل الشرطية والجزئية وأمّا محض رفع المؤاخذه فلا يترتب عليه صحة العمل في هذا القسم
 فتأمل وقد يقال لا يمكن حمل الخبر على إرادة رفع الآثار المترتبة على أصداد المذكورات كالعمد والذّكر والعلم والاختيار لارتفاعها
 بارتفاع موضوعها فلا حاجة فيها إلى الرّفْع ويمكن دفعه بأنّ الرّفْع بالدليل غير الارتفاع بالأصل نعم يعتبر في صدق الرّفْع وجود المقتضى
 لثبوت الحكم في هذه الأحوال وإن لم يشملها الدليل هذا ولقائل أن يقول يشمل الحديث جميع الآثار المترتبة على ذات الفعل مطلقاً
 وعليه مقيدا بالمذكورات أو بأضدادها بأن يحمل على رفع أعيان المذكورات ادعاء

بمعنى أنّ الفعل أو التّرك الصّادر سهواً كأنّه لم يقع ولا شك أنّه مع عدم وقوعه لا يترتب عليه شيء من الأحكام المذكورة وحينئذ إذا شك في مورد في وجوب سجدة السّه هو أمكن دفعه بالحديث المذكور إلّا أنّ يقوم عليه دليل خاص بالنّسبة إلى الحديث فيخصص به كما قام في بطلان العمل بزيادة الأركان سهواً أو نقصانها وغير ذلك فافهم ثم إنّ الظّاهر من الحديث على ما قرنا هو رفع جميع الآثار وأما بناء على حذف المضاف فقيل إنّ المتيقن حينئذ هو رفع المؤاخذة فإن أراد أنّ ذلك يجعل الحديث ظاهراً في رفع المؤاخذة ففاسد لأنّ كونه متيقناً لا يلازم الظهور وإن أراد أنّ تقدير جميع الآثار يستلزم التّصرف في الخطابات المطلقة المبنية للشرائط والأجزاء بالتحديد والأصل عدمه فله وجه بل يمكن دعوى أنّ ظهور تلك الخطابات في الإطلاق يرفع الإجمال عن هذا الحديث ويجعله ظاهراً في إرادة رفع المؤاخذة لما قرر من وجوب حمل المجهول على المبين لكن ما ذكرنا من ظهور رفع جميع الآثار بضميمة استدلال الإمام عليه السلام به على عدم ترتب الأثر على الحلف المكره عليه كاف في حمله على إرادة رفع جميع الآثار ويؤيده استدلال الفقهاء به في جملة من الموارد على ذلك وأما شموله للشبهة الحكميّة والموضوعيّة معاً بالنّسبة إلى ما لا يعلمون فقد نوقش فيه بأنّ وروده في سياق التّظائر شاهد على اختصاصه بالموضوعات المجهولة مع أنّنا لو قدرنا المؤاخذة لم يصح إضافتها إلى الحكم لأنّ المؤاخذة إنّما هي على مخالفة الحكم في الموضوع لا على نفسه وفيه منع ظهور السّيّاق بحيث يصلح لتقييد العموم ومنع عدم صحة الإضافة إذ يكفي فيها أدنى ملابسة وهي حاصلة بين الحكم والمؤاخذة لأنّه سبب لها في الجملة ولو باعتبار المخالفة فتأمل ومن السّنة قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف أنّه حرام وقد استدلل به على حليّة المشتبه حكماً أو موضوعاً بتقريب أنّ المراد كل ما احتمل فيه الحل والحرمه وكان قابلاً للتصاف بهما إمّا في الواقع أو في نظر المكلف فهو حلال وأورد عليه بأنّه موجب للاستعمال في المعنيين باعتبار إرادة القابليّة والفعليّة معاً ويدفعه أنّ المراد هو الاحتمال وبه يخرج غير القابل أيضاً وأورد أيضاً بأن المعرفة في الأحكام بالأدلة وفي الموضوعات بشيء آخر فيلزم فيها الجمع بين المعنيين ويدفعه أنّ اختلاف أسباب المعرفة لا يوجب تعددها معنى وأورد أيضاً أنّ جعل القيد للاحتراز موجب لجعل السّالبة منتفية الموضوع في جانب المفهوم لأنّ المفهوم حينئذ كل ما لا يحتمل الحل والحرمه فمجهوله ليس بحلال لعدم تحقق المجهول فيه ويدفعه أنّ الموضوع في المنطوق هو المجهول والحكم هو الحليّة الظّاهريّة والمفهوم أنّ غير المشتبه ليس بحلال ظاهري وهو صحيح إلّا أن يقال إنّ التّقييد بالظّاهري إنّما نشأ من تقييد المنطوق بالاحتمال لا أنّه المراد من لفظ الحلال بل المراد به الحلال بقول مطلق ونفيه على الإطلاق في جانب المفهوم عند انتفاء القيد غير صحيح إلّا بفرض تقييده بالموضوع المشتبه فيكون انتفاؤه بانتفاء الموضوع وبعبارة أخرى المفهوم هو أنّ غير المشتبه ليس بحلال وهو غير صحيح لأنّه قد يكون حلالاً معلوماً إلّا بأن يكون المراد أنّه ليس بحلال حيث الاشتباه فيرجع إلى انتفاء الموضوع هذا لو حملنا الشّيء على الجزئي الخارجى المشتبه حكماً أو موضوعاً وكذا

لو جعلنا المراد به الكلى الذى فيه احتمال الحل والحرمة حكما أو من المشتبه بالحكم إتما هو على هذا الكلى بأنه حلال بقول مطلق إلا إذا علم كونه حراما شرعياً أو فى ضمن فرده المعلوم الحرمة فإن الموضوع للحكم بالحليّة حينئذ ليس هو الكلى بجميع أفراده لأنّ المعلوم الحليّة لا يغنى حليته بشيء فالموضوع من أفراده حينئذ هو المشتبه فيرجع المفهوم إلى منتفية الموضوع والعجب من بعض الأفاضل أنه مع جعله الشىء عبارة عن الكلى المشتتمل على التّوعين لم يعترف بصيرورة المفهوم سالبة منتفية الموضوع ولا وجه له وكيف كان فالحديث ظاهر فى الشّبهة الموضوعيّة لأنّ الشّبهة فى الحكم لا تناط بالعلم باشمال الكلى على التّوعين ولا يغنى حكمها بمعرفة التّوع الحرام وهو ظاهر مع أنّه يمكن دعوى أنّ المراد بالشىء فى الحديث هو الجزئى الخارجى الذى علم اشتمال أمثاله على الحلال والحرام كاللّحم الموجود فى السّوق فإنّنا نعلم أنّ فى نوعه حلالا خارجيا هو المذكى يعنى ما تحقق فيه التّذكية وحراما خارجيا هو الميتة لا بمعنى الشّبهة المحصورة أو غير المحصورة بل بمعنى أنّه شىء يتحقق فيه هذان الوصفان فى الخارج لا فى عنوان الشّرع فهذا الشىء حلال ما يتشخص كونه من الحرام الموجود وهذا هو المتبادر من الحديث دون ما قيل من أنّ المراد كل كلى كان له نوعان شرعا حلال وحرام فهو يعنى مصداق المشتبه حلال ودون ما قيل إنّ المراد كل جزئى خارجى كان له عنوانان فى الاحتمال حلال وحرام بأن احتمال دخوله فى كل منها فهو حلال ودون ما قيل إنّ المراد كل جزئى كان فى نوعه حلال وحرام شرعا كاللّحم الخاص فإنّ فى نوع اللّحم عنوانا محللا ومحراما شرعا كالمذكى والميتة فهو حلال عند الاشتباه فإنّ علة اشتباه الحكم فى الموضوع هو تحقق التّوعين فى الخارج لا اشتمال التّوع على العنوانين شرعا فالمتجه هو ما ذكرنا وهذه المعانى كلها خلاف المتبادر ثم إنّ الحديث هل يشمل الشّبهة المقرونة بالعلم الإجمالى أو لا الحق هو الثّانى

أصل الاستصحاب

هو الحكم ببقاء ما كان ثابتا عند الشّك واختلفوا فى اعتباره من جهة العقل أو الشّرع نفيًا وإثباتًا بالإطلاق والتّفصيل على أقوال ثم إنّ إذ أخذ من العقل فالمراد به حكم العقل الظّنى بالبقاء ويلزمه حكم الشّرع إمّا لدليل الانسداد أو للأخبار ويكون أمانة اجتهاديّة ناظرة إلى الواقع مقدّمة على الأصول العمليّة ويكون البحث عنه مسألة أصوليّة كالبحث عن حجّية الأخبار والمدرّك لحصول الظنّ إمّا قاعدة أنّ ما ثبت يدوم أو أنّ الممكن إذا كانت الرّاجح عند العقل بقاءه أو الغلبة فى الممكنات القارة أو المشكوكة البقاء أو بناء العقلاء الكاشف عن تقرير المعصوم عليه السلام أو عن حكم العقل كسيرة المتدينين الكاشفة عن رأى صاحب الدّين أو لأنّ المقتضى مفروض الثّبوت واحتمال المانع مدفوع باحتمال عدمه فيعمل المقتضى عمله أو غير ذلك والكل ضعيف لمنع اقتضاء الثّبوت الدّوام ومنع الرّجحان كليّة والغلبة إنّما تنفع بعد استعلام مناط اللّحوق وهو غير ممكن فى الأحكام عند الشّك فى المقتضى لعدم انضباط أغراض الحاكم والشّك فى الرّافع يختص مورده

ص: 438

بالنسخ المجمع على أصالة عدمه عند الشكّ وغلبة بقاء المشكوكات بوصف الشكّ ممنوعة وعند زواله يرجع إلى ما سبق مع أنّ الغلبة إنّما تفيد الظنّ الفعليّ ولا عبرة به عندهم مع أنّه لا دليل على حجّية هذا الظنّ سيما في الموضوعات ومن هنا عدل المتأخرون إلى جعله حجّة من جهة الأخبار تعبدًا وحينئذ يكون قاعدة فقهيّة نظير قاعدة الطهارة والحليّة ونحوهما تجرى في الأحكام والموضوعات وجريانها في الأوّل يتوقف على الفحص ولهذا اختص إعماله بالمجتهد ولا يوجب ذلك دخوله في قواعد الأصول ثم إنّ المناط فيه الشكّ في بقاء شيء لموضوع ثابت في حال الشكّ على نحو ثبوته في الزمان السابق لموضوعا حتى يصدق على ترك البقاء أنّه نقض اليقين السابق ولا فرق بعد ذلك بين أن يكون الثابت في السابق حكما شرعيّا أو عقليّا أو وصفا خارجيّا أو اعتباريّا وما يقال من منع جريانه في العقلي من جهة أنّه إذا شكّ في بقاء حكمه رجع الشكّ إلى بقاء الموضوع لأنّ كل ما يعتبر في حكم العقل مأخوذ في موضوعه مدفوع أو لا بالنقض بالحكم الشرعيّ لأنّه أيضا يرد على الموضوع العقلي وثانيا أنّه يمكن أن يحكم العقل على موضوع يحكم حين اتصافه بوصف لا بشرط الوصف من غير أن يظهر له أنّ علة الحكم هو حدوث الوصف أو بقاؤه ومن جهة يشكّ في البقاء بعد زوال الوصف فيصدق على ذلك الموضوع أنّ ثبوت الحكم الشرعيّ له كان متيقنا من جهة ملازمة الشرع للعقل وزواله مشكوك فلا ينقض اليقين بالشكّ فافهم ثم إنّهم استدلوا لاعتباره تعبدًا بأخبار الأوّل صحيحة زرارة عنه عليه السلام في الرّجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء إلى أن قال فإن حرك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشكّ أبدا ولكن ينقضه يقين آخر الخبر وظهور اليقين والشكّ في العموم غير قابل الإنكار سيما وهو بمنزلة كليّة الكبرى للاستدلال على الجواب المقدر ودلالتها على الاستصحاب ظاهرة وأمّا حملها على عدم العبرة بالشكّ الساري إلى اليقين السابق لتكون دليلا على قاعدة اليقين بقريته ظهور اتحاد متعلقى اليقين والشكّ المختص بمورد القاعدة بخلاف مورد الاستصحاب حيث إنّ متعلق الشكّ فيه هو البقاء دون الثبوت وظهور لفظ النّقض في ذلك أيضا وظهور قوله فإنّه على يقين من وضوئه لأنّ العبرة في الاستصحاب بالثبوت في السابق لا باليقين به سابقا فلو أريد الاستصحاب لقل فإنّه كان على وضوئه يقينا فباطل إذ لو أريد التّخصيص بها لكان الجواب خارجا عن مورد السؤال وإن أريد التعميم للقاعدتين ففيه جمع بين المعنيين لأنّ معنى عدم نقض اليقين بالشكّ الطارى معناه الحكم ببقاء ما ثبت مع عدم التّظر إلى ثبوته وبالشكّ الساري معناه الحكم بالثبوت في الزمان الأوّل مع عدم التّظر إلى بقائه فالجمع بينهما غير جائز لعدم الجامع وبعبارة أخرى لما كان مقتضى ظاهر لفظ النّقض اتحاد متعلقى اليقين والشكّ كان اللازم عند إرادة الشكّ الساري من لفظ الشكّ أن يراد من اليقين اليقين بالثبوت

في الزمان الأول لأنه متعلق الشك الساري عند إرادة الشك الطارى أن يراد من اليقين اليقين بأصل الثبوت مع قطع النظر عن الزمان الأول ليتحد مع متعلق الشك الذي هو البقاء باعتبار كونه أيضا شكا في الثبوت وإرادة اليقين بالثبوت المقيد بالزمان الأول واليقين المطلق جمع بين المعنيين لا- يقال إن هذا الاختلاف إنما نشأ من تعليق الحكم على العام المختلف الأفراد في اللوازم فإن اليقين والشك عامان بالنسبة إلى اليقين بالثبوت المطلق والمقيد والشك عام في السارى والطارى وتعلق حرمة التقص بعموم اليقين بالنسبة إلى عموم الشك يلزمه عدم نقض اليقين الأول بشيء من الشكين ولازم عدم نقضه بالشك السارى الحكم بثبوته في الزمان الأول وفي الشك الطارى ببقائه في الزمان الثانى وليس فيه جمع بين المعنيين أو أنه من قبيل التوزيع في العمومين فلا ينقض اليقين بالثبوت المقيد بمقابله من الشك السارى والمطلق بمقابله من الطارى لأننا نقول ليس هناك فردان متحققان من اليقين في الخارج مختلفان في اللازم بل المتحقق هو الفرد الشخصى من اليقين المتعلق بالثبوت المقيد في الزمان الأول غاية الأمر صدق اليقين بالثبوت المطلق عليه أيضا قضية صدق العام على الخاص فلا تعدد لهما إلا في الملاحظة فإن أريد من اللفظ شخص اليقين الموجود فلا يمكن إرادة المطلق أيضا إلا بإرادة أخرى وهو الجمع بين المعنيين في لفظ اليقين ولا ينفع في ذلك تعدد الشك حقيقة لأننا ندعى الجمع المذكور في لفظ اليقين لا في لفظ الشك كذا قيل ويمكن دفعه بإمكان حمل لفظ اليقين على اليقين بأصل الثبوت الذى يصدق على اليقين المقيد أيضا الذى يقابله الشك السارى ويكون هو القدر المشترك المراد من لفظ اليقين عند حمله على مورد الشكين وحينئذ يكون معناه أنه إذا تعلق اليقين بثبوت شيء فلا ينقض بشيء من أفراد الشك ساريا كان أو طارئا بالنسبة إلى زمان الشك فاللازم في السارى الحكم بالثبوت في الزمان الأول وفي الطارى الحكم بالبقاء في الزمان الثانى لأنه زمان الشك وإن اجتمع الشك كما لو سرى الشك إلى اليقين وكان على فرض الثبوت أيضا محتمل الزوال فيحكم بالثبوت والبقاء معا نعم لو كان على فرض الثبوت متيقن البقاء لم يحتج إلى الاستصحاب بل كان أصل الحكم بالثبوت كافيا في الحكم بالبقاء من جهة الملازمة وبعبارة أخرى قد يكون الشك بالبقاء فقط وهو مجرى قاعدة الاستصحاب فقط وقد يكون الشك في الثبوت فقط ويكون البقاء متيقنا على فرض الثبوت فهو مجرى القاعدة فقط ويحكم بالبقاء ملازمة وقد يكون الشك فيهما وهو مجرى القاعدتين وقد يقال في دفع الجمع بين المعنيين بأن المراد من الخبر هو خصوص اليقين بالثبوت المقيد والشك في البقاء ومع ذلك يشمل القاعدة أيضا نظرا إلى أن الشك في البقاء أعم من أن يكون سببا عن الشك في الثبوت كما في موارد الشك السارى أو لا- كما في الطارى وإذا حكم بالبقاء في المقامين دل بالالتزام على الحكم

بالثبوت أيضا إذ لو لا- الثبوت لما كان وفيه نظر بقى الكلام فى دعوى ثبوت البقاء بالملازمة بناء على اختصاص الخبر بالقاعدة فى صورة تكون البقاء على فرض الثبوت متيقنا فقد يورد عليه بأن مقتضى الخبر إنما هو جعل المتيقن ثابتا فى زمان الشك ويلزمه جعل الآثار الشرعية دون العقلية والعادية والبقاء ليس من الآثار الشرعية لينجعل بجعل الثبوت فى الزمان الأول وفيه أنه قد يكون البقاء من جملة الأحكام الشرعية كبقاء النجاسة ما لم يصادفها المطهر فإنه من أحكام نجاسة الشيء فإذا حكم بانفعال النجاسة فى زمان لزمه انفعال البقاء أيضا ما لم يصادفها المطهر وإلا- لم يمكن الحكم ببقاء النجاسة المستصحية فى الزمان الثانى من أزمنا الشك إذ لا- يترتب على الاستصحاب أيضا إلا الآثار الشرعية إلا أن يقال إن البقاء فى الزمان الثانى أيضا هو البقاء بحكم الاستصحاب كبقائها فى الزمان الأول من أزمان الشك لا أنه بقاء مترتب على استصحاب النجاسة فى الزمان الأول فافهم بل لنا أن نقول هنا كما أن نفس النجاسة قد كانت متيقنة فى الزمان السابق فكذا بقاءها أيضا قد كان يقينيا فإذا كان مقتضى قاعدة اليقين بصحة اليقين السابق وجب الحكم بالبقاء أيضا لأنه بنفسه متعلق لليقين السابق لا لكونه من لوازم النجاسة المتيقنة وهذا بخلاف موارد الأصل المثبت فإن وجود اللازم مقطوع بعدم فى الزمان السابق لأنه من لوازم وجوده فى الزمان الثانى فليس اللازم هناك موردا لليقين ليجرى فيه الاستصحاب فإذا أريد الحكم بثبوته فى الزمان الثانى فإنه هو لمحض استصحاب المتيقن السابق فيكون أصلا مثبتا لا حجة فيه لأن الظاهر من أدلة الاستصحاب إنما هو جعل آثار نفس المتيقن وإنما يجعل به الآثار القابلة للجعل دون الأمور العقلية والعادية وأما ما نحن فيه فهو نظير ما إذا قام أمانة معتبرة على بقاء شيء فى الزمان الثانى فيترتب عليه لوازم البقاء أيضا وإن كانت عادية لأن الأمانة كما تحكى الملزوم تحكى اللازم أيضا فجزئانها فى اللوازم إنما هو لكونها مؤدى الأمانة ولو تبعها لا لانفعالها بانفعال حكم للملزوم وبهذا ظهر الفرق بين قيام الأمانة على حياة زيد بعد تسعين سنة وبين استصحابها بعده حيث ذكروا أن الأول يترتب عليه أحكام بياض اللحية اللازم للبقاء بخلاف الثانى ونظير ما نحن فيه أيضا ما إذا قامت البيئة على نجاسة شيء سابقا وعلم عدم المزيل لها فإن الحكم بالبقاء حينئذ ليس للاستصحاب لعدم الشك فى البقاء على فرض الثبوت بل لأنه من لوازم النجاسة فالإخبار بها إخبار به أيضا فيشملة أدلة حجية البيئة أيضا فتأمل فإن بقاء النجاسة ما لم ترفع برفع ليس من الموضوعات التى يمكن إثباتها بالبيئة بل هو من أحكام التجسس الواقعى وليس مشكوكا أيضا حتى فى الزمان الثانى والبيئة غير نافعة فى إثبات الأحكام فلا محالة يكون ترتيبه على البيئة من جهة الملازمة لا لكونه من جملة ما أخبر به البيئة كيباض اللحية ولكن لما كانت الملازمة شرعية لم يقدح فيما نحن فيه بصده فالحاصل أن اللازم إن كان من الآثار الشرعية كان ترتبه على الأمانة كترتبه على الاستصحاب يعنى من جهة

الملازمة نعم يفترقان في اللوازم العادية والعقلية فترتب على الأمانة إذا وقعت محكية لها لشمول دليل حجيتها لجميع المداليل المطابقيه وغيرها ولا ترتب على الاستصحاب كما تقدم فالحق في الجواب هنا هو الجواب الأول فتأمل قيل إنه لو حمل الخبر على قاعدة اليقين لزم مناقضة لنفسه لشموله للاستصحاب جزماً فإذا سرى الشك إلى زمان اليقين لزمه استصحاب الحالة السابقة على زمان اليقين السابق لصيرورته مشكوك الزوال وهو مناقض للحكم بصحة اليقين الذي سرى إليه الشك مثاله إذا كان زيد محدثاً ثم تيقن بالطهارة ثم شك فيها سارياً إلى الزمان الأول صدق عليه أنه متيقن في كونه محدثاً في الزمان السابق وشاك في ارتفاع حدثه فيجب عليه استصحاب الحدث إلى هذا الزمان ومقتضى الحكم بصحة يقينه بالطهارة وعدم انتقاضه بالشك الساري الحكم بارتفاع الحدث السابق في زمان الشك وهما متناقضان ويمكن دفعه بأنه كشمول الخبر لاستصحاب نجاسة اليد واستصحاب طهارة ملاقيها فكما يقدم الأول لكونه مزيلاً للشك الذي هو موضوع الثاني فليقدم القاعدة هنا لأن الحكم بصحة اليقين الثاني موجب لنقض اليقين الأول باليقين دون العكس أو نقول إن الحديث لا يشمل استمرار النقض المستند إلى اليقين الثاني وإن صدق عليه أنه نقض بالشك بل إنما يمنع من إحداث النقض بالشك فتأمل لكن الإنصاف اختصاص الخبر بخصوص الشك الطارى لظهور قوله عليه السلام فإنه على يقين من وضوئه في أنه كذلك حين الشك وهذا لا يتحقق في الشك الساري فافهم ثم إن شمول الخبر للشك في وجود المانع مع استمرار المقتضى مما لا إشكال فيه وإنما الكلام في أمور منها أنه هل يشمل صورة الشك في مانعية الموجود أو لا فقبل بعده لظهور الخبر في حرمة النقض المستند إلى الشك استناد المعلول إلى العلة التامة أو إلى الجزء الأخير منها والنقض في المفروض مستند إلى اليقين بوجود المشكوك فيه لسبق الشك في المانعية على تحققه الذي هو سبب النقض وفيه أن معنى الشك في مانعيته قبل تحققه أنه شيء لو تحقق في الخارج لحصل الشك في بقاء الممنوع عنه فالشك في البقاء فعلاً متأخر عن اليقين والنقض مستند إليه لا إلى اليقين لعدم المعارضة بين اليقينين وهو ظاهر ومنها أنه هل يشمل صورة الشك في بقاء المقتضى أو يختص بالشك في الزافع فقبل بالثاني ونسب إلى المحقق الخوانساري ره ولكن عبارته المحكية عنه تقتضى مذهباً آخر أعم من ذلك من وجه فإن حاصله أنه إذا ثبت حكم إلى غاية واقعية غير مشروطة بالعلم فشك في تحققها في الخارج وجب إبقاء الحكم المذكور إلى أن يعلم تحقق الغاية دون غير ذلك وهذا أعم من أن يكون الغاية غاية للمقتضى بالكسر أو مانعاً عن تحقق المقتضى بالفتح كما أن من يقول بجريانه في الشك في المانع يعمم الحكم إلى صورة لم يكن هناك دليل يدل على الاستمرار إلى الغاية الواقعية الغير المشروطة بالعلم بل يقول بجريانه في كل حكم ثبت أنه أمر مستمر لو لا القاطع ويكون الشك في انقطاعه بشيء مطلقاً وكيف كان فاحتج المحقق الخوانساري رحمه الله على مذهبه بوجهين أحدهما قاعدة الاشتغال بعد فرض القطع

بالحكم والشك في امثاله الثاني الأخبار السابقة ثم اعترض بأن تلك الأخبار جارية في غير الصورة المفروضة أيضا وأجاب عنه بمنع ذلك لأن مقتضى تلك الأخبار المنع عن نقض اليقين بالشك والنقض بالشك لا يتحقق إلا في صورة التعارض ومعنى التعارض أن يكون هناك شيء يوجب اليقين لو لا- الشك وفيما فرضه القوم ليس كذلك لأن قيام الدليل على ثبوت الحكم في زمان ليس مما يوجب اليقين به في زمان آخر لو لا- الشك انتهى وحاصله أن التعارض إنما هو بين العمل في زمان الشك بخلاف الحكم السابق وبين دليل اليقين فإن دليل اليقين السابق إذا كان شاملا لزمان الشك في الواقع فالعمل بخلافه في زمان الشك نقض احتمالي لذلك الدليل وهو معنى النقض بالشك وبعبارة أخرى يعتبر عنده في تحقق النقض أن يكون الشك في الزمان الثاني في الموضوع بعد معلومية الحكم بحيث لو فرض ارتقاع الشك وعلم اندراجه تحت الموضوع الخاص كان الدليل الدال على حكمه هو الدليل الأول واعترض عليه بعض المحققين بأن ظاهر كلامه هو أن المقتضى لليقين هو الدليل السابق فقط والشك مانع وليس كذلك لأن ثبوت الحكم في الزمان المشكوك لو لا الشك مستند إلى مقدمتين هي أن هذا الزمان نهار والتّهار يجب إمساكه مثلا لا إلى الثانية فقط فعدم الشك الآدى هو عبارة عن تشخيص الصّغرى جزء لمقتضى اليقين لا- أن الشك مانع وحينئذ فليس المقتضى لليقين حال الشك عين المقتضى له في الزمان السابق لاختلاف الصّغرى الموجب لاختلاف المقتضى كما أن في ما فرضه القوم أيضا المقتضى مختلف باختلاف الكبرى أو باختلاف المقدمتين وأجيب عنه بأن معنى فرض عدم الشك فيما فرضه المحقق المذكور هو ملاحظة الزمان المذكور بعنوان أنه نهار ولا ريب أن ثبوت الحكم له بهذا العنوان مستند إلى الكبرى فقط لا إلى المقدمتين المذكورتين فإن النتيجة فيهما هي ثبوت الحكم لذلك الزمان من حيث هو لا بعنوان أنه نهار وإن شئت فقل إن المتعارف في كلمات العلماء نسبة الحكم إلى الدليل الآدى هو الكبرى دون مجموع المقدمتين كما يقال إن الدليل على نجاسة الغسالة هو مفهوم قوله إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء مع أن الدليل في الحقيقة هو أن الغسالة ماء قليل وكل ماء قليل ينجس بالملاقاة والثاني هو مؤدى المفهوم المذكور وأما ما ذكره من جريان ذلك في استصحاب القوم فيرد عليه أن مراد المحقق هو أن الدليل على الحكم على فرض عدم الشك لا بد أن يكون هو الدليل المثبت له في الزمان الأول لا مطلقا وهذا لا يتحقق عند الشك في الكبرى إذ لو فرض عدم الشك لكان الحكم ثابتا لكن بدليل آخر لا بالدليل الأول إذ المفروض اختصاصه بالزمان الأول وقد يورد على المحقق المذكور بأنه يمكن فرض ما ذكره في صورة ثبوت استمرار الحكم في الجملة أيضا كما في مثاله الذي ذكره من أن وجوب الاجتناب عن محل التّجوّ ثابت قبل استعمال الحجر الواحد وأما بعده فمحل شك لا من جهة الشك في حصول الغاية المعلومة بل في كون ذلك غاية أيضا وفي مثله لا يجرى الاستصحاب فيقال هنا أيضا قد ثبت وجوب الاجتناب عن النّجاسة قبل

حصول المطهر الشرعى إجماعا والشك في زوالها بالحجر الواحد شك في حصول المطهر الشرعى فيكون شكاً في تحقق الغاية المعلومة وفيه أنه ليس هناك خطاب بهذا العنوان في الشرع حتى يكون الشك في تحققه في الخارج وإنما هو أمر منتزع من الأمر بالاجتناب عن جملة من الأشياء وزوال هذا الحكم بجملة من الأمور فانتزع عنوان التجاسة من الأول والمطهر من الثاني فإذا دل الدليل على ثبوت وجوب الاجتناب إلى زمان خاص فنقول إنه محكوم بالتجاسة إلى ذلك الزمان ولا دليل على التجاسة بعده فيثبت الطهارة بالقاعدة سواء سمي وصول ذلك الزمان مطهراً أو لا وهذا نظير ما يقال من أنه لا يمكن التمسك بعموم قوله تعالى أوفوا بالعقود على اللزوم ولا الصحة في العقد المشكوك للقطع بخروج العقود الجائزة والفسادة عنها فالشك إنما هو في صدق المخصص وإجماله يسرى إلى العام ودفعه ظاهر إذ لم يرد مخصص بهذا العنوان حتى يوجب إجماله العام بل مقتضى العموم الحكم بصحة جميع أفراد العقود ولزومها فكل ما دل الدليل على خروجه بالمخصص عن العموم حكم بفساده أو جوازه وما شك فيه فإنما هو الشك في خروجه وعدمه وأصاله عدم التخصيص تقتضى عدم ولو أمكن هذا الكلام لأمكن أن يقال في جميع العمومات إنها مخصصة عقلاً بعنوان الخارج الواقعي فيرجع الشك في خروج شيء إلى الشك في المخصص لا التخصيص فيسقط أصالة عدم التخصيص عن الاعتبار وفساده غنى عن البيان وأما ما ذكره من إجراء قاعدة الاشتغال في المقام مع إجراء الاستصحاب فتحقيقه موقوف على فهم الفرق بينهما والنسبة فنقول معنى القاعدة حكم العقل عند اليقين بالتكليف بوجوب تحصيل اليقين بالإطاعة حذراً من الوقوع في ضرر العقاب المترتب على مخالفة الواقع فليس في مجراها حكم سوى الواقع ولا عقاب إلا على مخالفة الواقع وأما الاستصحاب فمعناه حكم الشارع ببقاء المتيقن السابق في الزمان الثاني ليرتب عليه أحكامه الثابتة له في حال اليقين فالفرق بين المفهومين من وجوه ثلاثة أحدها أن الحكم بالاحتياط مترتب على نفس اليقين السابق من غير حاجة إلى إحراز بقاء المتيقن في الزمان المتأخر الثاني أن موضوع حكم القاعدة هو محض احتمال بقاء التكليف لا نفس البقاء بخلاف الاستصحاب الثالث أنه لا يترتب على مخالفتها إلا الضرر الواقعي لو فرض ترك الواقع بترك الاحتياط بخلاف الاستصحاب فيترتب على مخالفته العقاب وإن فرض تخلفه عن الواقع وأما بحسب المورد فقد يقال بأن النسبة عموم من وجه فيجوز القاعدة فقط عند دوران الحكم بين الأقل والأكثر الارتباطى عند ضيق الوقت إذ لا مجرى للاستصحاب بعد إتيان الأقل لخروج الوقت والاستصحاب فقط في مثل حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم لعدم ثبوت الاشتغال اليقيني إلا بالتحريم قبل الانقطاع ويجريان معا عند الشك في إتيان صلاة الظهر مثلاً بعد اليقين بتعلق التكليف فوجوب إتيانها ثابت للاستصحاب ولتحصيل اليقين بالامثال وقد يناقش في ذلك بأنه لا وجه لتخصيص الفرض الأول بصورة ضيق الوقت بل كل ما فرض دوران الأمر بين شئيين في المكلف به فهو

مجرى القاعدة دون الاستصحاب إذ لو كان وجوب الاحتياط من لوازم التكليف المعلوم بالإجمال فهو ثابت بنفس اليقين السابق فلا معنى لترتبه على استصحاب ذلك التكليف وإن لم يكن من آثاره فلا ينفع إبقاؤه في الحكم بوجوب تحصيل اليقين بالامثال وإن أريد الحكم بأن الواجب الواقعي هو ما لم يفعل أولا من جهة استصحاب التكليف بعده فهو أصل مثبت لا اعتبار به وكذا لا وجه لجعل الصورة الأخيرة من مجرى القاعدتين بل هناك أيضا لا- يجرى إلا- قاعدة الاشتغال لكفاية اليقين السابق في الحكم بوجوب تفرغ الذمة فلا يترتب على الاستصحاب وقد يقال بل لأنه لا- يترتب على استصحاب التكليف وجوب الإطاعة لأنه من الأحكام العقلية الغير القابلة للجعل بالاستصحاب وفيه أن الجعل الاستصحاب إذا تعلق بالموضوع الخارجي كان معناه جعل الأحكام أو الآثار فيختص بالأحكام القابلة بخلاف الاستصحاب الحكمي فإن المنجمل فيه هو نفس الحكم الشرعي في مرحلة أيضا فترتب عليه وجوب الإطاعة عقلا لثبوت موضوعه واقعا لا- لثبوت نفسه بالاستصحاب فافهم وعلى هذا فيكون بين القاعدتين التباين الكلي وفيه نظر لأننا وإن سلمنا ثبوت وجوب الامثال بالقاعدة لكتة لا يمنع من إثبات بقاء الوجوب الشرعي بالاستصحاب ويترتب عليه ترتب العقاب على ترك الإتيان وإن فرض كونه إتيانه في الواقع بخلاف الوجوب الثابت بالقاعدة فإنه حكم إرشادي عقلي لا يترتب على مخالفته شيء إلا الوقوع في مفسدة ترك الواقع وكذا يترتب على الاستصحاب عدم جواز الاشتغال بالتطوع لثبوت بقاء الخطاب شرعا ولا يترتب ذلك على القاعدة لعدم ثبوت الوجوب الشرعي وهذه الفائدة تثبت في صورة دوران الأمر بين الأمرين أيضا كما لا يخفى ثم إن المحقق المذكور قد ذكر جريان قاعدة الاشتغال عند ثبوت الحكم إلى غاية معينة في الواقع مطلقا في الوضعي والاقتضائي والتخييري وذكر أن الأول راجع إلى الثاني وأن الحكم في الثالث أوضح واعترض عليه بعضهم بأن الحكم التكليفي المستمر إلى غاية إما أمر أو نهى ففي الأمر يتم إجراء القاعدة عند الشك في الغاية مطلقا وأما النهى فلا وذلك لأن التحريم المستمر إلى غاية إما يفرض متعلقه أمرا مستمرا إلى الغاية أو أمورا متعددة فعلى الثاني يرجع الشك في الغاية إلى الشك في التكليف والأصل فيه البراءة وعلى الأول إما يقال بحرمة التلبس أو بحرمة المجموع فعلى الأول المتيقن هو الأقل فهو الحرام دون الأكثر وعلى الثاني المتيقن هو الأكثر لأصالة عدم تحقق المعصية بالأقل للشك في صدق المحرم عليه وفيه نظر لأنه إذا تعلق النهى بأمر مركب وشك في مصداقه وجب اجتناب كل ما يحتمل أن يكون مصداقا له إذا دار بين أمور محصورة لتحصيل الامثال القطعي وكون الأكثر متيقنا إن أراد أنه من جملة المصاديق يقينا فممنوع لاحتمال كون المصدق هو الأقل وحينئذ فلا يكون الأكثر مصداقا بل هو مشتمل على المصدق فإن الإمساك المستمر إلى نصف الليل ليس مصداقا للصوم بل هو مشتمل على مصداق الصوم الذي هو الإمساك

إلى الغروب وإن أراد أنه يقينى الحرمة لأنه إما مصداق أو مشتمل عليه ففيه أن تركه حينئذ إنما يوجب انتفاء المخالفة القطعية وهو غير كاف بل اللازم هو الامتثال القطعى ولا يحصل إلا بتركهما معا فالحائض إذا علمت بحرمة الصلاة عليها وشكّت فى جزئية السورة للصلاة وقلنا بأن اللازم هو ترك مجموع الصلاة لا ترك التلبس فحينئذ يجب عليها ترك الصلاة مع السورة وبدونها ولا يجوز لها فعلها بلا سورة لاحتمال كونها مصداق الصلاة المنهى عنها كاحتمال كون المصداق الصلاة مع السورة فيجب عليها تركها معا ولا يجوز الرجوع فى الأقل إلى أصالة عدم تحقق المعصية وإلا لجرى بالنسبة إلى ارتكاب بعض أطراف الشبهة المحصورة مع أنه لا يجوز ارتكابه فافهم ثم إن ما ذكره المحقق من أن الأمر فى التخييرى أوضح إن أراد به إثباته عند الشك فى الغاية بقاعدة الاشتغال فهو باطل لأنها لا تجرى إلا فى التكليف الثابت لا فى الإباحة وتوجيهه بوجود الاعتقاد بكونه مباحا إلى الغاية الواقعية غير نافع لإثبات وجوب اعتقاد كونه مباحا فى زمان الشك لأنه فرع ثبوت موضوعه والمفروض أنه مشكوك مع أنه قد يكون الفعل بعد الغاية حراما أو واجبا فيجب تبديل الاعتقاد فى زمان الشك إلى الحكم المتأخر بقاعدة الاشتغال حسب ما قرره إذ لا مرجح للحكم السابق ومع التساوى فالواجب هو التوقف عن الحكم الشرعى والإذعان بالحكم الكلى وهو حاصل بعد الغاية أيضا وإن أراد إثباته عند الشك بحكم العقل ولو بغير قاعدة الاشتغال كأصالة البراءة أو الإباحة فهو متجه لكن قد أورد عليه أنه قد يكون حكم ما بعد الغاية الحرمة مثلا فيجب فى زمان الشك الحكم بالحرمة لقاعدة الاشتغال بالنسبة إلى ذلك التكليف كما إذا ثبت إباحة الأكل مستمرا إلى طلوع الفجر الواقعى فى رمضان فإذا شك فى طلوع الفجر كان أصالة إباحة الأكل معارضة بقاعدة الاشتغال بالصوم إذ لو أكل حينئذ احتمل وقوعه فى الصبح فلا يحصل الامتثال لخطاب صم من الفجر إلى الليل مع تسليم تعلقه بالمكلف فى الليل والثانى مقدم لأن الإباحة الذاتية تجتمع مع الحرمة المقدمية هذا مع أن أصالة الإباحة لا تجرى فى الإباحة المستفادة من خطاب الوضع كإباحة التصرف فى مال الغير المستفادة من إذنه فى التصرف إلى غاية واقعية فعند الشك فى تحققها لا يجوز إجراء أصالة الإباحة لأنها لا تثبت إذن المالك فى زمان الشك ومتى شك فى الإذن حرم التصرف بالعقل والتقل فلا ينفع هنا إلا استصحاب الإذن إن كان جاريا فافهم ثم إن ما ذكره من رجوع الأحكام الوضعية إلى الشرعية هو أحد القولين فى المسألة ولا بأس بتنقيح القول فيه فنقول إن الحكم الوضعى عبارة عن التسبب الشرعية التى من شأنها أن تؤخذ من الشارع ولا يكون طلبا ولا تخييرا كالشرطية والمانعية والسببية للأحكام أو للمطلوبات والجزئية والصحة والفساد والطهارة والتجاسة والحدث والجنابة والصدمان والملكية والزوجية والحرية والرقية ولا نزاع فى أن مفاهيم هذه

الأمر غير مفهوم الطلب ولا في أن من شأنها أن تؤخذ من الشارع ولا في أن هناك خطابات في الشرع متعلقة ببيان هذه الأمور بل النزاع إنما هو في أنها منجولة تبعاً لجعل الأحكام التكميلية أو لا بل هي مجعولة أصالة فليل بالأول لوجوب جعل التكليف عقلاً وشرعاً وهذه الأمور تتجمل قهراً بجعل التكاليف الواقع على أنحاء شتى من إطلاق الطلب وتعليقه على حال أو وصف أو زمان وإطلاق المطلوب أو تقييده بوجود شيء أو عدم شيء أو كونه بسيطاً أو مركباً فينتزع الشرطية والمانعية والسببية للطلب من تعليق الطلب معلقاً للمطلوب بتعليق الطلب بأمر مع اعتبار التقييد بما ذكر والجزئية بتعلقه بأمر مركب وإذا انجملت قهراً فلا وجه لجعلها مستقلة فإنه تحصيل للحاصل مع أن لا نتعلل من إنشاء شرطية شيء للطلب إلا لإنشاء الطلب عند حصوله وكذا من شرطية للمطلوب إلا لإنشاء طلب وارد على أمر مقيد وكذا البواقي مضافاً إلى ملاحظة العرف والعادة فإننا نراهم لاحظون في خطاباتهم وإنشاءاتهم إلا أموراً تكليفية ينجعل بها هذه الأمور تبعاً نعم بعض تلك الأمور خارجية مستأصلة لا مدخل لإنشاء الشرع فيها لكن لما كان وجودها وأسبابها الواقعية ربما يخفى على المكلفين بينها لهم الشرع كالحديث والطهارة وأسباب الملك والزوجية ونحو ذلك فليس فيها إنشاء من الشرع أصلاً حتى يكون طلباً أو أمراً آخر وقيل بالثاني نظراً إلى ثبوت الوضعيات في موارد انتفاء التكليف فإن الصّ غير إذا بال يكون محدثاً إذا تلف مال غيره فهو له ضامن وإذا باع له الولي صار مالكا ولا تكليف بالنسبة إليه وأجيب بأنها أيضاً منتزعة من التكاليف غاية الأمر عدم تعلقها بالصبي وهو غير قاذح إذ يكفي انجعالها بتعلق التكليف بالولي بأداء قيمة المال المتلف من أمواله وحفظ الثمن له أو بتعلقه بالصبي بعد البلوغ فإنه لما دل الخطاب التكليفى على أن البالغ الذى بال قبل بلوغه يجب عليه الوضوء انتزع منه أن الصبي يكون محدثاً بالبول وهكذا وأما الملكية فهي من الأمور الواقعية كما سبق ويمكن دعوى ذلك في مثل الحدث والصدّمان أيضاً على إشكال في الأخير أقول إن أراد القائل بالانتزاع أنها منتزعة من نفس التكاليف فباطل جداً لأن الشرطية غير الوجوب مفهومها وذاتها وإنما أمر منتزع من تعليق الوجوب أو تقييد الواجب والأول حاصل مع الوجوب والثاني قبله لاعتباره في متعلقه والتعليق والتقييد اعتباران حادثان زائدان على نفس الوجوب فإن أراد القائل بالجعل الأصلي هذا المعنى فهو الحق الذى لا مناص عنه وإن أراد أنها أمور ملحوظة بمفاهيم مستقلة مجعولة فهو غير لازم قيل ويظهر الثمرة عند الشك في الشرطية والجزئية فعلى القول بالجعل المستقل يجرى أصالة عدمه وعلى القول بالتبعية يرجع الشك إلى تعلق الطلب بالمطلق أو بالمقيد وبالبسيط أو المركب ولا يتعين شيء منهما بالأصل أقول ويظهر من ذلك قوة القول بالاستقلال بالوجه الذى قررناه لأن أصالة عدم التقييد من الأصول الاتفاقية ويلزم على القول

بالتبعية عدم جريانها لأنها مثل أصالة عدم الشّرطية بل هي إلا أن يقال إن ذلك من الأصول اللفظية التي مرجعها إلى أصالة عدم ذكر
 القيد في كلام المطلق فيحمل المطلق على الإطلاق إما لأصالة الحقيقة أو لقبح التكليف بلا بيان فلا دخل له بما نحن فيه لكن يمكن أن
 يقال إنه لا شبهة في جريانه في مقام فقد اللفظ المطلق أيضا غاية الأمر أنه من الأصول المثبتة لأنّ تعلق التكليف بالمطلق من اللّوازم العقلية
 لعدم ملاحظة القيد وهذا غير أنه من مسألة الشكّ في الحادث الذي لا يجرى فيه الأصل أصلا فتأمل جدا وقد يقال تحقق الثمرة أيضا في
 نفي الجزئية والشّرطية في حالة السّهو والنسيان أو الجهل بحديث الرّفْع فإنّ المراد منه رفع الأمر الشرعي القابل للجعل والرّفْع دون الأمور
 العقلية والشّرعية المترتبة عليها فإن قلنا بأنّ الجزئية مجعولة للشارع أمكن دعوى رفعها عن النَّاسِ وأخويه وإن قلنا بأنّها انتزاعية عقلية فلا
 معنى لرفعها إلا رفع الحكم التّكليفى المتعلق بالمركب في حالة العذر وهو مسلم لقبح تكليف الغافل لكنّه لا يجدى في مطلوبة العمل
 التّاقص بخلافه على الأوّل فتأمل هذا تمام الكلام فيما يتعلق بما ذكره المحقق الخوانسارى رحمه الله غير أنّه بقى الكلام في النّظر فيما ذكره
 من معنى التّقض وأنّه مختص بما فرضه دون استصحاب القوم أو لا فنقول إنّ حاصل ما ذكره هو في معنى التّقض هو أنّ المراد بنقض اليقين
 هو مخالفة اليقين السّابق أى العمل بخلاف مقتضى الدليل الأوّل ولما كان معنى التّقض هو رفع اليد عن الشّيء الثّابت فعلا وهذا المعنى
 لا يمكن تحقّقه في زمان الشكّ بنحو القطع وجب أن يقال بكونه مستعملا في مطلق رفع اليد عن الشّيء في زمان الشكّ في بقائه إذا احتمل
 كونه مخالفة للدليل الأوّل واقعا وذلك لأنّه نقض في كثير من الأحوال فأطلق اسم التّقض عليه باعتبار الغالب فرضا لوجود الوصف في
 الفاقد أو لتزليل الفاقد منزلة عدمه وهذا باب شائع في المحاورات وهو السّر في حكمهم بأنّ الوصف الوارد مورد الغالب لا يوجب
 تخصيص الحكم بواجد الوصف كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم واعترض عليه بعضهم بأنّ إرادة هذا المعنى من التّقض وهو
 رفع اليد عن الشّيء المحتمل الثّبوت لا يتصور بالنسبة إلى نقض اليقين باليقين لعدم احتمال ثبوت المتيقن السّابق حينئذ ولا وجه للتفكيك
 بين التّقضين فيجب حمل التّقض على معنى يشملهما بحيث يكون قريبا من المعنى الحقيقي وهو ليس إلا رفع اليد عن الشّيء الذي من
 شأنه الثّبوت ويكون الشكّ حينئذ في خصوص الرّافع فإنّ رفع اليد في مثل ذلك لا يجوز بالشكّ في الرّافع ويجوز باليقين به فيكون مفاد
 الخبر الاستصحاب في خصوص موارد الشكّ في الرّافع دون وهذا أحد الأقوال في مسألة الاستصحاب أقول والتّحقيق أنّ ما ذكره المحقق
 الخوانسارى رحمه الله غير صحيح مضافا إلى ذلك من جهة أنّ التّقض ليس معناه مخالفة اليقين بل المراد به هدم البناء الذي عقده
 الشّخص بسبب اليقين وهذا البناء أمر يستمر فعلا لو لم يتقضه الشّخص بنفسه ولما كان قيد

الرّمان غير ملحوظ في مورد اليقين والشكّ صدق توارد اليقين والشكّ على موضوع واحد ويكفى ذلك في تحقق معنى النقص كنقص العهد فهو مستعمل في معناه الحقيقي والمراد باليقين إمّا المتيقن مجازاً أو بحذف المضاف أى متعلق اليقين والمراد بالخبر أنّه إذا بنى المكلف على شيء بسبب اليقين فلا يهدم ذلك البناء بالشكّ في بقاءه فلا وجه لحمل النقص على المخالفة ليختص مورده بصورة شمول الدليل الأوّل لحال الشكّ بعنوان كلي كما يقوله الخوانسارى ره ولا لحمله على رفع اليد عن الأمر الثابت استمراره شأنًا ليختص بالشكّ في الرافع فإنّ جميع ذلك موجب للتخصيص في لفظي اليقين والشكّ بلا ضرورة داعية إليه ولو سلم كون ما ذكرنا من معنى النقص خلاف ظاهره فلا ريب أنّ تخصيص متعلق النقص أيضًا خلاف الظاهر وإذا دار الأمر بين التصرف في الفعل أو في المتعلق فمقتضى نظائره تقديم الأوّل كقوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم فإن حمل أموالكم على العموم سبب لحمل الأكل على معنى التصرف ولا يوجبون ظهور الأكل في معناه سببًا لتخصيص الأموال بالمأكولات فتأمل جدا ومنها أنّه هل يختص مفاد الخبر بالأحكام أو يجرى في الموضوعات أيضًا الحق هو الثّاني للعموم وقد يقال باختصاصه بالأوّل لأنّ بيان الموضوعات ليس من شأن الشارع ويدفعه أوّلاً أنّه إن أراد بالموضوعات ما يقابل بالأحكام الكلية فلا ريب أنّه مستلزم لتخصيص مورد الخبر فإنّه الشكّ في بقاء الطّهارة الجزئية وإن أراد ما يقابل مطلق الأحكام فيرد عليه النقص بالأحكام الجزئية فإنّ بيانها أيضًا ليس من وظيفة الشارع وثانياً أنّ بيان أنّ الحكم في صورة الشكّ في بقاء الموضوع هل هو البناء على الحالة السابقة أو نقضها ليس إلّا وظيفة للشارع وهو ظاهر ومنها أنّه هل يختص مفاده بغير الأحكام الكلية أو لا قد يقال الأوّل إمّا لأنّ الشكّ في الحكم الكلي إنّما يجرى فيه أخبار التّوقف والاحتياط كما يظهر من الأخباريين وإمّا أنّ الشكّ في بقاء الحكم ليس إلّا من جهة تبدل حالة أو وصف يحتمل مدخليته في ثبوت الحكم وهو معتبر في الموضوع فيكون الشكّ راجعاً إلى بقاء الموضوع فلا يتحقق نقض اليقين بالشكّ ولا يكون الحكم بثبوت الحكم للموضوع الثّاني إبقاءً للحكم الأوّل حقيقة ودعوى كفاية الوحدة العرفية ممنوعة لأنها وحدة تسامحا وهي إنّما توجب صدق النقص تسامحا والمنهى عنه إنّما هو النقص الحقيقي وهو لا يفرض إلّا في صورة الشكّ في الرافع لأنّه إنّما يرفع الحكم بعد تحققه لموضوع عن ذلك الموضوع بعينه فيكون نقضا وليس عدم الرافع معتبرا في الموضوع وإلّا لتبدل الموضوع بوجوده فلا يكون الرافع رافعا هذا خلف وفي الجميع نظر إمّا الأوّل فلمنع جريان أخبار التّوقف في مجارى الاستصحاب كما قرر في محله وأمّا الثّاني فلمنع مدخلية الأوصاف والأحوال في الموضوع بل الموضوع ربما يكون ذات الشيء والحالات والأوصاف إنّما تعتبر علة أو زمانا لثبوت الحكم للموضوع فإذا شك في كونها علة أو ظرفا للحدوث فقط أو له وللبقاء يتحقق الشكّ بعد زوالها في بقاء

الحكم لذلك الموضوع بعينه فيصدق التّقصّ حقيقة لا تسامحا وأما أنّ الموضوع ما ذا فالمرجع فيه ظاهر الخطابات الشّرعيّة أو نظر العرف ولا يوجب ذلك كون الوحدة مسامحة عرفيّة حتى يقدح في صدق التّقصّ حقيقة وبهذا التّقرير يتضح إمكان جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة أيضا كما أشرنا إليه سابقا بل لنا أن نقول بأنّ ظاهر الخبر المنع عن كل ما يكون نقضا عرفا كما هو الشّأن في مداليل الألفاظ ويكفي في صدقه عرفا الوحدة العرفيّة فلا حاجة إلى تحصيل الوحدة الحقيقة بالوجه الذي قررناه ومن هنا يتجه استصحاب الكريّة في الماء بعد أخذ مقدار منه مع فقد الوحدة الحقيقة هنا قطعاً ومنها هل يجرى في مطلق الأحكام الشّرعيّة أو يختص بالوضعيات قد يتوهم الثّاني نظرا إلى عدم تحقق الشّك في البقاء بالنّسبة إلى التّكليفات وضعفه ظاهر كما بيناه مفصلا في الرّسالة الاستصحابيّة ومنها أنّه هل يختص بالمنجزات أو يجرى في المعلقات أيضا الحق هو الثّاني للعموم فيجرى استصحاب كون العصير مما ينجس بالغليان في عصير الزّبيب بعد ثبوت هذا الحكم له حال كونه عنبا فيحكم بنجاسته للاستصحاب ويقدم هذا الاستصحاب على استصحاب طهارته الثّابتة له قبل الغليان كما يقدم استصحاب نجاسة الثّوب على استصحاب طهارة ملاقيه وهو ظاهر وسيأتي تحقيقه فيما بعد إن شاء الله ومنها هل يجرى في الوجوديات والعدميات أو لا الحق هو الأوّل للعموم وقد يقال بأنّه مختص بالعدميات والوجوديات التي يكون الشّك في بقائها ناشئا عن الشّك في الواقع والمانع نظرا إلى عدم التّقصّ إلاّ فيما إذا كان المتيقن مستمرا لولا الرّافع وهذا هو المتحقق في العدميات مطلقا وفي القسم المذكور من الوجوديات مضافا فيه إلى أنّ الشّك في المانع مع تحقق المقتضى لا يعتنى به عند العقلاء وقد قال الرّئيس كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان فإنّ وجود المانع موجب لعدم إمكان المقتضى بالفتح فمقتضى قاعدة الإمكان الحكم بعدمه فيؤثر المقتضى أثره وفيه منع توقف صدق التّقصّ على ذلك والسّنند قد تقدم وما ذكره من قاعدة الإمكان ليس المراد به ما ذكره بل المراد به الحكم بالإمكان في مقابل الوجوب والامتناع الدّائمين دون الإمكان الفعلي في مقابل الامتناع الفعلي كيف وهذا مما لم يقدّم عليه دليل أصلا وقد حمل كلام الرّئيس على أنّ المراد الحكم بالاحتمال في مقابل الجزم بأحد الطرفين من غير دليل وكيف كان فلا ربط له بمسألة الاستصحاب ولو تم لاقتضى الحكم بوجود المقتضى بالفتح عند الشّك في المانع مطلقا وإن لم يكن له حالة سابقة ثم إنّ القول بجريانه في مطلق العدميات يستلزم القول بجريانه في الوجوديات أيضا بمعنى أنّه يترتب الأمر الوجودي المتيقن سابقا على استصحاب عدم أضداده فلا فائدة في منعه في الوجودي بعد تسليمه في العدمي سيما على القول باعتباره من باب الظّن نعم على القول بالتعبد قد يثمر فيما إذا لم يكن الوجودي من الآثار الشّرعيّة للعدم السّابق فإنّ استصحابه لا ينفع في ترتيبه على التّحقيق من عدم اعتبار الأصول

المثبتة وسيأتي زيادة تحقيق لهذه الأمور إن شاء الله الثاني من الأخبار الواردة في المضممار رواية أخرى لزرارة أيضا صحيحة قال قلت له عليه السلام أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى فعلمت أثره إلى أن قال فإن ظننت أنه أصابه ولم أتقين ذلك فنظرت ولم أر شيئا فصلت فيه فرأيت فيه قال عليه السلام تغسله ولا تعيد الصلاة قلت ولم ذلك قال لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك الحديث ودلالتها على اعتبار الاستصحاب واضحة والكلام في عموم اليقين والشك وعموم النقض ما تقدم في الخبر السابق ولإضمار فيه غير قادح كالسابق لجلالة شأن الراوى وطريقة السؤال والجواب قيل ويستفاد منها مع حجية الاستصحاب أمران أحدهما أن الأمر الظاهري الناشئ من الاستصحاب مفيد للأجزاء وإلا لما كان وجه لترك الإعادة بعد حصول اليقين بسبق التجاسة الكاشف عن مخالفة العمل للواقع والثاني صحة عمل الجاهل الداخل في العمل مع جهله بأنه مطلوب منه واعتراض على الأول بأنه لو كان المراد ذلك لقال وما كان ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك حتى يكون ترك الدخول نقضا إذ ليس الإعادة بعد اليقين يسبق التجاسة نقضا لليقين إلا باليقين لا بالشك كما في الخبر فيكون هذا الكلام شاهدا على أن مورد السؤال هو رؤية التجاسة بعد الفراغ مع احتمال طروها حينئذ فإن الإعادة حينئذ نقض لليقين بالشك ويمكن دفعه بأن المراد أن الإعادة ملزومة لعدم الأجزاء وهو ملزوم لعدم الأمر الظاهري لأن الأمر يلزمه الأجزاء عدم الأجزاء لا يكون إلا لعدم الأمر وعدم الأمر ليس إلا بتجويز نقض اليقين بالشك فيكون الإعادة بضميمة تسليم أن الأمر الظاهري يلزمه الأجزاء يكون نقضا لليقين بالشك وحيث إن ظاهر السؤال حصول اليقين بسبق التجاسة فلا مناص عن التزام التسليم المذكور ليتجه التعليل فالأولى في الاعتراض أن يقال إن عدم الإعادة يحتمل أن يكون من جهة تحقق الطهارة الشرعية التي هي شرط واقعي للصلاة ويكون التعليل من جهة أن الإعادة يستلزم منع وجود الطهارة الشرعية حال الصلاة وهو معنى نقض اليقين بالشك فلا يتعين حمل الخبر على كون الأمر الظاهري للأجزاء كما لا يخفى واعتراض على الثاني بأنه سؤال عن واقعة مفروضة لا محققة حتى يدل على كفاية عمل الجاهل والأولى أن يعترض بأنه إنما سئل عن صحة العمل بعد انكشاف وجود التجاسة حال الصلاة فلا دلالة في الجواب ولا في السؤال على أنه كان جاهلا بجواز الدخول في العمل باستصحاب الطهارة اللهم إلا مع التوجيه الذي ذكرنا من أن السؤال إنما يرجع إلى أنه هل كان مأمورا بالدخول أو متطهرا شرعيا حتى لا يجب الإعادة لموافقة الأمر الظاهري أو لوجود الشرط الواقعي أو لا والجواب راجع إلى إثبات ذلك وإلا لزم نقض اليقين بالشك وحينئذ فيكون في السؤال دلالة على جهله بالأمر في الأول وبوجود الشرط شرعا في الثاني وعليها فيثبت المطلوب فتأمل وهناك أخبار أخر قد تمسكوا بها في مسألة الاستصحاب وفيما ذكرنا كفاية وهنا فوائد أحدها مقتضى الصديحتين وغيرهما من أخبار الباب جريان الاستصحاب في صورة الظن بالبقاء والشك فيه والظن بالارتفاع جميعا لوجوه منها أن الشك لغة خلاف اليقين

فيشمل الصّور الثّلاث ومنها قوله في الخبر الأوّل فإن حرك إلى جنبه شيء فإنّه من أمارات التّوم ومنها قوله عليه السلام لا حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين ومنها قوله عليه السلام ولكن ينقضه بيقين آخر ومنها قوله في الخبر الثّاني فإن ظننت أنّه إضافي مضافا إلى عدم ظهور القول بالفصل بين القائنين باعتباره من جهة الأخبار والمراد بالظنّ بالارتفاع الظنّ الغير المعتمد وأما الظنّ الآدى قام الدليل على حجّيته فيقدم على الاستصحاب وينقض به اليقين السّابق لحكومة دليله على دليل الاستصحاب وسيأتي بيانه إن شاء الله الثّانية مقتضى إطلاق الأخبار السّابقة حجّية الاستصحاب مطلقا في الحكم والموضوع ومعناه في الحكم جعله بنفسه ظاهرا عند الشكّ ويترتب عليه آثار ثبوت الحكم الشرعي من وجوب الإطاعة وشبهه بأدلة ثبوته لا- بدليل الاستصحاب ومعناه في الموضوع جعل آثاره ولوازمه الشرعيّة ظاهرا وهذا الفرق هو لازم معنى عدم نقض اليقين بالشكّ في الموضوعين فلا يستلزم استعمال اللفظ في معنيين وأما اللّوازم العقليّة والعادية وآثارهما الشرعيّة والملزومات مطلقا وكذا الملازمات والأمر المقارنة للمستصحب اتفاقا بحسب خصوصيّة المقام فلا يترتب شيء منها على الاستصحاب كاستصحاب طهارة الإناء المردد بين البول والماء فإنّها لازمة شرعا لكونه ماء رافعا للحدث والخبث ورافعيته للحدث ملازمة للطهارة واستصحاب عدم المانع يلزم عادة وصول الماء إلى البشرة بالارتماس واستصحاب طهارة أحد الإناءين يقارنها نجاسة الآخر بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما فإن شيئا من ذلك لا يثبت بالاستصحاب على التّعبّد وكذا على الظنّ إلاّ اللّوازم العقليّة والعادية فإنّها تترتب على استصحاب للملزوم بناء على الظنّ لأنّ الظنّ بالملزوم يلزمه الظنّ باللازم ولا يعارض بالعكس لأنّه من التّوابع كذا قيل وفيه نظر وأما في المقارنات فلا يجري مطلقا إلاّ إذا كان نفس المقارن متيقنا في الزّمان السّابق فيستصحب بنفسه مطلقا وكذا لو لم يكن له حالة سابقة أصلا فيمكن ترتيبه بناء على الظنّ وكذا في البواقي وكيف كان فلا يثبت بالاستصحاب على المختار من حجّية على وجه التّعبّد إلاّ الآثار الشرعيّة الثّابتة للمستصحب بلا واسطة دون اللّوازم العادية والعقليّة وآثارهما وهذا هو المراد بعدم اعتبار الأصل المثبت لأنّ المتبادر من الأخبار تنزيل واحد لا تنزيل في تنزيل وذلك التّنزيل إنّما هو في الآثار الثّابتة أصالة إلاّ بواسطة شيء آخر أعنى الوسطة في الثّبوت فلا يقدح الوسطة في العروض كاستصحاب عدم الدّين المترتب عليه وجوب الحجّ لواجد المال لثبوت الاستطاعة الشرعيّة التي هي واسطة في عروض الحكم لعدم الدّين لأنّه جزء معنى الاستطاعة فهذا ليس بأصل مثبت ولا فرق في الآثار الشرعيّة الثّابتة للشيء بين المنجزة والمعلّقة كما سبق فلا يقدح استصحاب التّنجس بالغليان للعصير بعد صيرورة العنب زبيبا بخلاف استصحاب صحة الغسل بالارتماس الثّابتة عند عدم المانع لأنّها ليست من آثار عدم المانع أصلا بل هي من آثار وصول الماء إلى البشرة وهو موضوع آخر بخلاف استصحاب كون الشيء منجسا بالملاقاة فإنّه من

أحكام النجس لا من أحكام الملاقة فافهم وقد يقال إن مقتضى الأخبار فرض المشكوك متيقنا وترتب الآثار عليه مطلقا من غير فرق بين الآثار اللاحقة له من حيث اليقين السابق أو من جهة الأمور الخارجة وهو ممنوع ويترتب على ذلك عدم حجّة أصالة تأخر الحادث التي مرجعها إلى أصالة عدم الحادث في السابق فلا يترتب عليها أحكام تأخره عن شيء آخر لأنّه موضوع آخر وليس من الآثار الشرعية للمتيقن نعم لو كان لأصل العدم السابق حكم ترتب على استصحابه كما يترتب الأحكام الوجود اللاحق في الزمان الثاني لليقين وأما أحكام الحدود الذي هو ابتداء الوجود فهل يترتب على الأصل نظرا إلى أنّ الوجود متيقن والعدم قبله مستصحب فيثبت كونه حدوثا ومن أنّ ذلك من اللوازم العقلية وجهان والحق أنّ الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم فهو كالاستطاعة التي تحصل بأمرين وجودي وعدمي فإذا ثبت أحد جزأيه بالوجدان والآخر بالأصل ترتب عليه الأحكام ولذا يترتب أحكام أول الشهر على استصحاب عدمه في اليوم الماضي أو على استصحاب الشهر السابق في يوم الشكّ وليس ذلك بأصل مثبت الثالثة قد يستصحب الصحة في العبادات عند الشكّ في جزئية شيء أو شرطية أو مانعته أو ناقضيته إذا ترك نسيانا أو فعل كذلك ويترتب عليه نفى الجزئية والشرطية والمانعية والتأقيضية واعتراض عليه بأنّ الصحة المستصعبة إن كانت صحة المركب فهي غير متحققة قبل إتمام العمل حتى تستصحب وإن كانت صحة الأجزاء السابقة فلا يترتب عليها صحة المركب لأنّها من آثار إتيان المركب بجميع ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط وهو مشكوك ونفى جزئية المشكوك وشرطية باستصحاب صحة الأجزاء السابقة باطل لأنّه ليس من لوازمه الشرعية فالأصل بالنسبة إليه مثبت كذا قرره بعض الأفاضل وناقش بعضهم في الاستصحاب المذكور بوجه آخر وهو أنّه لا مجرى لاستصحاب صحة الأجزاء السابقة أصلا لأنّ صحة الجزء ليست إلّا وقوعه جامعا لما يعتبر فيه بنفسه بحيث لو ضم إليه باقى أجزاء المركب بالشرائط والآداب لحصل امتثال الكل وهي هنا غير مشكوكة إنّما الشكّ في انضمام باقى الأجزاء فلا وجه للاستصحاب نعم لو حصل الشكّ في انقطاع الهيئة الاتصالية المعتبر في العمل شرعا ببعض التواقض أمكن استصحاب تلك الهيئة ويترتب عليه عدم ناقضيته المشكوك وليس ذلك بأصل مثبت أقول ليس المراد بالهيئة الاتصالية الهيئة القائمة بأجزاء المركب لأنّها أمر ربطى لا- تحقق لها إلّا بتحقيق الجزء السابق واللاحق فقبل تحقق الجزء اللاحق لم يتحقق بينه وبين السابق اتصال حتى يشك في انقطاعه بل المراد الهيئة التي اعتبرها الطالب بين الأجزاء في ذهنه بالكيفية المخصوصة وإذا شرع المكلف في ذلك العمل فقد دخل في العمل وصدق عليه أنّه متلبس بالعمل إلى أن يخرج منه فإذا شك في أنّه هل خرج منه بالفراغ أو بأمر مناف لما اعتبره الأمر استصحب التلبس المذكور الذي هو أمر واحد مستمر موجود من المبداء إلى المنتهى لو لا القاطع ثم إنّ غرضه من الفرق بين الشكّ في القاطع والمانع مع اشتراكهما في الشكّ

فى الانقطاع أنه فى الأول لىس الشك فى جامعفة العمل للأجزاء والشرائط فإنّ الجمىع متحقق إنّما الشك فى بقاء التلبس وعدمه فلا مانع من استصحابه بخلاف الثانى لأنّ الشك فى التلبس وعدمه ناش من الشك فى الإتيان بما يعتبر فى العمل جزءا أو شرطا فاستصحاب التلبس غير نافع بعد عدم إمكان نفى الجزئفة أو الشرطفة وعدم إحراز كون العمل جامعاً للأجزاء والشرائط ولكن لقائل أن يقول بإمكان نفى الشرطفة باستصحاب الصّحة لكن بتقرير آخر بأن يقال إذا دخل فى العمل على وجه الصّحة يقينا ثم فقد المشكوك الشرطفة أمكن أن يقال إنّ الأجزاء السابقة قد كانت قبل فقد المشكوك متصفا بصفة وهى أنّها لو اتصلت بها الأجزاء اللاحقة لحصل المركب وسقط الأمر وبعد فقدته يشك فى بقاء هذه الصّفة لها فتستصحب لها هذه الحالة وبعبارة أخرى يجعل حال وجود الأمر المشكوك ظرفاً لثبوت الحكم لا قيذا للمحكوم به حتى يقدح الشك فيه فى الاستصحاب بأن يقال قد كانت الأجزاء السابقة بحيث لو ضم إليها الأجزاء الباقفة حال وجود ذلك المشكوك لكان العمل مجزياً فإذا فقد ذلك الشئ لم ينفع الاستصحاب فى شئ ولكن ذلك الكلام لا يجرى فى الجزء المشكوك كما لا يخفى فتأمل الرّابعة الاستصحاب العرضى لىس بحجّة والمراد به كون الحكم المتيقن السابق ثابتاً من جهة غير الجهة المشكوكة البقاء كالحيوان المشكوك كونه نجس العين فإنّ نجاسته حال ولادته متيقنة لتلطّخه بالدم فإذا زال العين بمطهر أو مطلقاً شك فى بقاء النّجاسة لاحتمال كونه نجس العين ولا يجوز استصحاب النّجاسة لأنّ العرضفة قد زالت والذّاتفة غير ثابتة فى السابق والجهتان هنا تقيديتان يختلف بهما الموضوع وأما مع اتحاد الحكم وتعدد الجهة التعليلفة فلىس الاستصحاب فيه عرضياً نعم قد لا يجرى من جهة أخرى كما إذا كان الجهة السابقة علة للحدوث والبقاء معا فإنه مع العلم بزوالها لا يمكن استصحاب الحكم إلاّ مع فرض احتمال قيام علة أخرى مقام العلة الزائلة ولكن أصالة عدم تلك العلة حينئذ واردة على استصحاب المعلول إلاّ إذا فرض كون ترتب ذلك المعلول على عدم علته عقلياً أو عادياً فلا ينفع أصالة عدم العلة فى ترتيب عدم المعلول شرعاً وحينئذ فىبقى الشك فى بقاء المعلول فىمكن استصحابه ومما ذكرنا علم عدم جريان استصحاب الوجوب العىنى لتقليد شخص كان المجتهد منحصراً فيه ثم وجد مجتهد آخر مفضول بالنّسبة إلى الأول فىقال مقتضى الاستصحاب المذكور وجوب تقليد الأعلم وذلك لأنّ علة العىنفة هى الانحصار وقد زالت والجهة الأخرى أعنى الأعلمفة غير معلوم العلففة ابتداء وكذا فى صورة تساوى المجتهدين ثم عروض الأعلمفة لأحدهما لا يمكن استصحاب التّخىير وبه يدفع وجوب تقليد الأعلم لأنّ علته التّساوى وقد زالت فافهم وكذا لا يمكن استصحاب النّجاسة فى الجارى الذى تغىر لونه مع الشك فى تغىر طعمه إذا زال تغىر لونه مع الشك فى بقاء نجاسته لاحتمال بقاء تغىر طعمه وذلك لأنّ الأصل عدم تغىر طعمه ابتداء والمفروض زوال تغىر لونه فلا يكون ماء متغيراً فىكون طاهراً شرعاً وهذا الأصل

مقدم على الاستصحاب وارد عليه الخامسة قد عرفت أن الاستصحاب ليس حجة عند سراية الشك إلى اليقين السابق وأما حكم المسألة فقد يقع الكلام فيه تارة من حيث العمل السابق وتارة من حيث الأعمال اللاحقة ومتعلق اليقين قد يكون حكما وقد يكون موضوعا وليعلم أنه لا إشكال في صحة الأعمال السابقة التي موضوع الصحة فيها الاعتقاد واقعا نعم لو كان الموضوع الاعتقاد المستمر وجب الحكم بالبطان وأما لو كان الموضوع هو الواقع أو الواقع المعتمد فمقتضى الأصل الأولي عند زوال الاعتقاد الحكم بفساد كل عمل ترتب على ذلك الاعتقاد سابقا ولاحقا للأصول المتعددة إنما الكلام في المخرج عن هذا الأصل فنقول قد يقع الكلام في الحكم بصحة الأعمال السابقة وقد يقع في الحكم بصحة الاعتقاد وموافقته للواقع ليحكم بثبوت المعتمد واقعا حتى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة أما الأول فقد يقال إن مقتضى أدلة الشك بعد التجاوز والفراغ الحكم بصحة ما مضى من الأفعال والحق فيه التفصيل لأن المعتمد إما حكم أو موضوع وعلى التقديرين إما يكون صورة العمل معلوما أو لا والمتيقن من مجارى الشك بعد الفراغ هو الشبهة الموضوعية مع عدم كون صورة العمل معلوما كما إذا لم يعلم أنه هل قرأ السورة في العمل أو لا مع علمه بأن كان معتقدا لقراءتها في محلها ليدخل في محل الكلام وإلا فهذا العلم غير شرط في جريان القاعدة فحينئذ لا يعتنى بهذا الشك بعد التجاوز لأنه حين الفعل أذكر وأما مع علمه بأنه ترك السورة معتقدا عدم وجوبها ثم شك في الوجوب فلا مجرى لأدلة الشك بعد الفراغ وكذا في الشبهة الموضوعية مع العلم بصورة العمل كما لو علم أنه لم يحرك الخاتم حال الغسل ثم شك أنه هل تخلله الماء بنفسه أو لا وقد يدعى شمول العمومات لجميع أقسام الشبهة الموضوعية ولا يخصصها التعليل بالأدوية في بعض الأخبار وأما الشبهة الحكمية فلا وكذا الكلام لو تمسك بقاعدة حمل فعل المسلم على الصحة بناء على جريانها في أعمال نفس الحامل وأما الثاني فقد يقال بأن مقتضى أصالة الصحة في أفعال المسلمين هو الحكم بصحة الاعتقاد أيضا لأنه عمل القلب ويلزمه الحكم بثبوت المعتمد في الواقع لأنه معنى صحة الاعتقاد مع إمكان الحكم بثبوت من جهة الحكم بصحة الأعمال السابقة المبتنية على وجود ذلك المعتمد فإن الحكم بصحتها مع عدم ثبوت المعتمد الذي هو شرط للصحة غير ممكن ومن هنا ادعى الشهرة بل نفى الخلاف على عدم وجوب تجديد النظر على المجتهد إذ ليس له مبنى إلا الحكم بصحة الاعتقاد السابق وثبوت المعتمد مع زوال الاعتقاد في الزمان الثاني لنسيان المدرك والشك في صحته وقد يجرى أصالة الصحة في الاستناد إلى المدرك وذلك مخصوص بصورة نسيان المدرك بخلاف أصالة الصحة في الاعتقاد فإنها جارية حتى مع القطع بفساد المدرك والتحقق أن يقال إن قاعدة الحمل على الصحة لا تنفع في تصحيح الاعتقاد الذي فرضنا كونه طريقا إلى إثبات المعتمد لأن الحكم بثبوت المعتمد دائر مدار وجوده فمتى زال الاعتقاد كيف يحكم بثبوت المعتمد من غير طريق ولا فرق في ذلك بين العلم والظن المطلق نعم لو

كان المدرك هو الدليل التعبدي ونسيه في الزمان الثاني ثم شك في صحة الاستنباط منه والركون إليه أمكن التمسك بالقاعدة وأما مع تذكره والشك في اعتباره فلا تنفع فيه القاعدة أيضا كما عرفت وأما الحكم بثبوت المعتقد من جهة الملازمة مع صحة العمل فباطل جدا لأن الحكم بصحة العمل من حيث وقوعه من المسلم أو مضي محله حكم ظاهري وما يلزمه ثبوت المعتقد هو الصحة الواقعية وهي غير معلومة حتى يترتب عليها ثبوته وتوافق الحكم الظاهري مع الواقعي في كل شيء حتى في اللوازم العقلية والعادية ممنوع وأما حكمهم بعدم وجوب تجديد النظر على المجتهد ففيه تفصيل وذلك لأن المجتهد إذا التفث ثانيا إلى المسألة فإما أن يتذكر المدرك أو لا وعلى الأول فإما يقطع بفساده أو يشك فيه والحكم مع القطع بفساد المدرك هو تجديد النظر بلا إشكال ومع الشك فيه هو محل الكلام في المقام وقد عرفته نعم لو نسي المدرك أو ذكره واحتمل أنه لو جدد النظر فيه لحصل له رأى آخر لزيادة القوة في الاستنباط فهذا هو الذي يظهر منهم القول بعدم اللزوم لأصالة الصحة بل للزوم العسر والخرج لعدم وقوعه على حد مخصوص لأنه في ازدياد القوة كل يوم مع عدم الدليل على وجوب الاجتهاد في كل مسألة أكثر من مرة لمحض ازدياد القوة فتأمل هذا آخر ما تيسر من تحرير ما أفاده الأستاذ العماد والعلم السناد شيخ الإسلام وفقهيه أهل البيت عليهم السلام العالم الرباني المولى محمد حسين الأردكاني أعلى الله مقامه في غرف الجنان وأنزل عليه سحائب الغفران الأحقر العبد الجاني الفاني محمد حسين بن محمد علي الحسيني الشهرستاني عفا الله عنهما ووقع الفراغ من هذه النسخة في يوم الخميس ثالث عشر من رجب المرجب سنة ألف وثلاثمائة وثمان من الهجرة الشريفة والحمد لله.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباه اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

